

Cihannüma

TARİH VE COĞRAFYA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF HISTORY AND GEOGRAPHY STUDIES

CİLT / VOLUME IX

SAYI / ISSUE 2

Aralık / December 2023

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER FAKÜLTESİ

Cibanniüma

TARİH VE COĞRAFYA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF HISTORY AND GEOGRAPHY STUDIES

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

Sahibi/Owner

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

Editör / Editor

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

Misafir Editör / Guest Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ceren PİLEVNELİ ÇUBUK, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editor

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

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Yayın Türü / Publication Type

Hakemli Süreli Yayın / Peer-reviewed Periodicals

Yazışma Adresi / Corresponding Address

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

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

Faks: +90(232) 329 35 19

e-posta: ikccihannuma@gmail.com

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

Basımevi / Publishing House

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

Basım Tarihi / Publication Date

Aralık / December 2023

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

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

Tarandığımız ve Dizinlendiğimiz İndeksler / Abstracted and Indexed in:
Ulakbim TR Dizin, European Reference Index for the Humanities (ErihPlus), Central and
Eastern European Online Library (CEEOL), Directory of Open Access Journal (DOAJ), Biefeld
Academic Searh Engine (BASE), Open Academic Journal Index (OAJI)

Cibanniüma

TARİH VE COĞRAFYA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF HISTORY AND GEOGRAPHY STUDIES

Danışma Kurulu / Advisory Board

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

Cihannüma

TARİH VE COĞRAFYA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF HISTORY AND GEOGRAPHY STUDIES

Cilt / Volume: IX

Sayı / Issue: 2

December / Aralık 2023

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

İlhami Tekin Cinemre

The Stories of Lives: Biographical Tradition from “Roman” to Armenian Literature / *Hayat Öykülerinin Hikâyeleri: Roma’dan Antik Ermeni Literatürüne Biyografi Geleneği* 1

Murat Keçiş & Duygu Akkuş

Bizans İmparatoru III. Leo’nun Kökeni Meselesi / The Question of the Origin of the Byzantine Emperor Leo III 19

Dirk Krausmüller

‘Good’ Corruption: Patriarch Methodius’ Musings About the Divisibility of God / ‘İyi’ Bozulma: Patrik Methodios’un Tanrının Bölünebilirliği Hakkındaki Düşünceleri 37

Siren Çelik

Some Observations on the Notions of Time in the Histories of Georgios Pachymeres and Nikephoros Gregoras / Georgios Pachymeres ve Nikephoros Gregoras’ın Tarih Eserlerindeki Zaman Kavramları Üzerine Bazı Gözlemler .. 47

Öznur Özdemir

İslam Toplumunda Vergi ve Abbâsîlerin Kuruluş Sürecine Etkisi) / Tax in The Islamic Society and its Impact on the Formation of the ‘Abbāsids 69

Enes Şanal

Geç Ortaçağ’da Katalan Âlimlerin İslâm Tasavvuru ve Misyonerlik Faaliyetleri / The Perception of Islam and Missionary Activities of Catalan Scholars in the Late Middle Ages 91

THE STORIES OF LIVES: BIOGRAPHICAL TRADITION FROM “ROMAN” TO ARMENIAN LITERATURE

İlhami Tekin Cinemre*

Abstract

The first touchstone that comes to mind when considering the tradition of biographical writing in ancient literature is Plutarch's *Parallel Lives*, although he was not the earliest example of this method. Much later, came the *Vita Constantini*, a panegyric written by the church historian Eusebius in honour of the Emperor Constantine, and Athanasius' *Vita Antonii*. Moreover, further east, a patristic and encomiastic Armenian biographical tradition exists, albeit partly obscured in Armenian literature and overlooked by ancient authors. Surprisingly, existing literature has not dedicated sufficient attention to the transmission of literature between the East and West, despite the likelihood that the first written Armenian text was a biography. Therefore, this study will discuss the extent to which Armenian literature was influenced by its Roman predecessors in the biographical tradition, especially those who wrote in Greek, and how this tradition was shaped in Armenian literature.

Keywords: Biographical Tradition, Armenian Literature, *Vita*, *Vark' Maštoc'*

* Dr. Öğr. Üyesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Trabzon/Türkiye, icinemre@ktu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-2760-0976.

Hayat Öykülerinin Hikâyeleri: Roma'dan Antik Ermeni Literatürüne Biyografi Geleneği

Öz

Antik literatürde biyografi denildiğinde akla gelen ilk Plutarchus'un Paralel Yaşamlar adlı eseridir, ancak bu türün en eski örneği o değildir. Çok daha sonra, kilise tarihçisi Eusebius'un İmparator Constantinus'un onuruna yazdığı biyografik bir panegyrik olan Vita Constantini ve Athanasius'un Vita Antonii'si bu ünü miras almıştır. Bununla birlikte, daha doğuda, Ermeni literatüründe kısmen gizlenmiş ve antik yazarlar tarafından göz ardı edilmiş olsa da, patristik ve anonim bir Ermeni biyografi geleneği de vardır. Şaşırtıcı bir şekilde, ilk yazılı Ermenice metnin bir biyografi olma ihtimaline kardeşin mevcut literatür Doğu ve Batı arasındaki literatür aktarımına yeterli ilgiyi göstermemiştir. Bu nedenle bu çalışma Ermeni literatürünün biyografi geleneğindeki Romalı seleflerinden, özellikle de Yunanca yazarlardan ne ölçüde etkilendiği ve bu geleneğin Ermeni literatüründe nasıl şekillendiğini tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Biyografi Geleneği, Ermeni literatürü, *Vita*, *Vark' Maštoc*.

Introduction

The history of the tradition of life-writing/biography, one of the ways of writing in the ancient world, dates back a long way. However, it was the success of Greek and Roman writers that brought this genre, which focuses on the lives of important people, into the mainstream of literature. The works of authors such as Cornelius Nepos (*De Viris Illustribus*) and Gaius Suetonius Tranquillus (*De Vita Caesarum*), who influenced the fashion of writing in the same genre in different centuries, had a profound influence that lasted for generations. Two centuries later, the *Vita et Passio Cypriani* of Cyprian, Bishop of Carthage, written by his deacon Pontius and perhaps the *first Christian biography*, became the precursor of the future genre of hagiography.¹ This led to the creation of innumerable biographies by various Christian groups in the East. Naturally, such influences and examples led the communities around the Roman Empire to follow the Romans' example over time. However, unlike the period before the Christianisation of Rome, this tradition did not always have secular tendencies when it was transmitted from

¹ Tomas Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge 2012, p. 381.

Rome to the outside world. In fact, in the 4th century, Eusebius, in his praise of Constantine, certainly had a religious inclination, that is, a viewpoint derived from Christianity. Regarding the Caucasus in particular, the fact that the creation of the alphabet was ecclesiastical meant that the people chosen for biography were also clerics. It is therefore often challenging to make a clear distinction between biography and hagiography, and the two genres often overlap. This became a part of the Armenian literary tradition after the Eusebian model when Koriwn, writing a century after Eusebius, wrote *Vark' Maštoc' (Life of Mashtots)* for his teacher and inventor of the Armenian alphabet, Mesrop Maštoc'.²

However, the Romans were not the sole influence for the Armenians. In the Eastern Syriac tradition of biography or hagiography, the *life stories* of saints, a small number of martyrs or prophets were already well-known. This is particularly evident in Syriac literature from the 5th century onwards. Notable among them are the *Acts of Thomas* (3rd century?), *Vita st. Simeonis Stylitae* (5th century), *Vita Rabbulae* (5th century, actually a panegyric).³ This diversity in Armenia's immediate environment was easily reflected in the biographies of Armenian literature.⁴ A range variety of historical figures, including kings, saints, sages, and other

² *Vark' Maštoc'* is often considered a hagiographic work. See Jean-Pierre Mahé, “Une Légitimation Scripturaire de l'Hagiographie: La Préface de Koriwn (443) à la Vie de Maštoc', Inventeur de l'Alphabet Arménien”, in *De Tertullien aux Mozarabes: Mélanges Offerts à Jacques Fontaine, à l'Occasion de Son 70^e Anniversaire, par ses élèves, Amis et Collègues*, (Ed. Louis Holtz et Jean-Claude Fredouille), I, Paris 1992, pp. 29-43.

³ The influence of Syriac works on Armenians can be easily traced especially in the translation into Armenian of the works of famous names such as Ephrem. 3iterat an example, Louis Leloir, *Saint Ephrem, Commentaire de l'Évangile Concordant, Version Arménienne*, Louvain 1953; Adam Carter McCollum, “Greek Literature in the Christian East: Translations into Syriac, Georgian, and Armenian”, *Intellectual History of the Islamicate World*, III, (2015), pp. 15-65. On the other hand, 3iterat 3iteratüre on the Syriac biography/hagiography tradition, see Frederick F. Lent, “The Life of St. Simeon Stylites: A Translation of the Syriac Text in Bedjan's Acta Martyrum et Sanctorum, vol. IV”, *Journal of the American Oriental Society*, XXXV, (1915), pp. 103-198; Han J. W. Drijvers, “The Man of God of Edessa, Bishop Rabbula, and the Urban Poor: Church and Society in the Fifth Century”, *Journal of Early Christian Studies*, IV/2, (1996), pp. 235-248; Muriel Debié, “Syriac Biography”, in *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, (Ed. Koen De Temmerman), Oxford 2020, pp. 401-416. On Syriac-Armenian relations see Edward G. Mathews, “Early Armenian and Syrian Contact: Reflections on Koriwn's Life of Maštoc'”, *Saint Nerses Theological Review*, VII, (2002), pp. 5-19.

⁴ The most obvious examples of Syriac influence are the chapters on Daniel in *Buzandaran* and *the teaching of Addai* in Movsēs Xorenac'i. See Srbouhi Hairapetian, *History of Armenian Literature*, New York 1995, p.93. Besides, Armenia, which was once affected by other dominant literature, later transformed into an affectional virtue in the Caucasus, particularly influencing Georgian literature. One of the most striking examples of this is the *Life of Šušanik*, a work compiled in many later centuries and *Life of St. Nino* and *Vita Petri Iberi*. See also, *Life of St. Nino*, (Trans. Margery Wardrop and James O. Wardrop), New Jersey 1903, pp. 1-88; Stephen H. Rapp, *Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts*, Lovanii 2003, p. 35-39.

influential figures (those for whom no book was written directly, but who were included in books), featured prominently in this genre of writing.⁵

In late antiquity, narratives derived from Greek biography, enriched by panegyrics, shed light on new texts. As in the post-Christian Western tradition, i.e. Greek and Roman, the Bible was undoubtedly at the centre of this diversity of sources of this genre for the Armenians.⁶ And then, above all, the deeds of the martyrs occupied a central place within this model.⁷ The models that formed the core narrative of the biographies were adorned with elements of fiction that consistently pointed in the same direction: for Christians, those who renounced worldly pleasures and endured suffering, those who laid down their lives for God, and those who shared in the Passion of Jesus.⁸ As a result, in the tradition of biography, the word that the Greeks called *bio* and the Romans called *vita* (plu. *vitae*) is often not *life* for those who created the literature of Christianity. This word *life* often alluded to *passio* and *martyrdom* and sacred meaning in Armenian biographies, and the word *varke*⁹ used in Armenian literature for life writing should also be considered in this sense.⁹ This is precisely why Łazar P'arpec'i, writing around the year 500, referred to Agat'angelos, not Koriwn, as the first *historian*. Since Łazar P'arpec'i said that he had known Koriwn,¹⁰ the only explanation for this assertion is that Koriwn was not considered a *historian* - *patmut'ivn* - as an encomiast. He simply wrote a *varke*⁹.

4 The first example of the Armenian biographical tradition - very few *vitae* survived until the 10th century - and probably the first manuscript written in

⁵ Armenian - and also Georgian - literature differed from Syriac in this respect. Because the Syriac never had a state, there were no political characters in their biographies, but this was not the case for Armenians and Georgians.

⁶ Abraham Terian, *Patriotism and Piety in Armenian Christianity: The Early Panegyrics on Saint Gregory*, Crestwood 2005, p. 14.

⁷ Narratives of the *lives* of non-martyrs also began to attract interest at the end of the 4th century. The most obvious example is Gregory of Nyssa's *Life of Gregory Thaumaturgus (Vita Gregorii Thaumaturgi)*. See Robert Wiśniewski, "Clerical Hagiography in Late Antiquity", in *The Hagiographical Experiment: Developing Discourses of Sainthood*, (Eds. Christa Gray and James Corke-Webster), Leiden 2020, p. 95.

⁸ Not all of the sources that Armenians looked up to or used were religious. Iosephus was used by Armenian historians, as were Eusebius and Socrates Scholasticus. See Robert W. Thomson, "The Concept of "History" in Medieval Armenian Historians", in *Eastern Approaches to Byzantium: Papers from the Thirty-third Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999*, (Ed. Antony Eastmond), Aldershot 2001, p. 90. Also, Erna M. Shirinian, "Notes on Some Syntactic, Lexicological and Morphological Particularities of the Armenian Translation of Socrates Scholasticus' Ecclesiastical History (the Longer Socrates)", *Le Muséon*, CXIII, (1995), pp. 79-84.

⁹ According to Delehaye, 3 factors are decisive: (1) The Martyrs' *Passion*; (2) The Acts of the Apostles; (3) The Lives of the Saints. See Hippolyte Delehaye, *Les Passions des Martyrs et Genres Littéraires*, Brussels 1921, p. 3.

¹⁰ Łazar P'arpec'i, XVIII.

Armenian, is the *Vark' Maštoc'*.¹¹ Believed to have been written in the middle of the 5th century by Koriwn, a student of Maštoc' who gave the work its name, it is the first vital line in the destiny of Armenian literature. Indeed, the *life* of Maštoc' and the period in which Koriwn penned these stories and his personal experiences were extraordinary: The invention of the alphabet, the fall of the Arsacid monarchy, the Council of Ephesus in 431, the appointment of catholicoses of Syrian origin (Brkišo and Samuēl) and the increasing Sassanid pressure... Though there exist no ancient documents to substantiate this, the usage of Syriac loanwords for Christian terminology in early texts offers compelling evidence of the influence of Syrian Christianity on Armenia. Although there are no ancient documents to support this, the use of Syriac loanwords for Christian expressions in early texts provides strong evidence of the influence of Syrian Christianity in Armenia.¹² The Armenian aristocracy would have needed a biblical framework system and the unity that could be achieved by telling the life of the creator of the alphabet. For Koriwn, like all other Armenian historians of the 5th century, salvation rests in Jesus Christ, his apostles, companions and, of course, Christianity.

The Dawn of Armenian Lives: *Vark' Maštoc'* and *Vita Gregorii*

The spiritual aspect of the invention of the Armenian alphabet confirmed Mesrop Maštoc's view of himself as the one who would lead the Armenians to *salvation*. Therefore, it was inherently the duty of his *youngest* yet *special* disciple Koriwn to write his *vita*.¹³ Koriwn's education and language skills were also of primary importance.¹⁴ Koriwn was already a translator, had been educated at a Greek school in Samasota, and had travelled to Constantinople, according to his own words.¹⁵ Naturally, he was familiar with the Greek rhetoric books, and the *progymasmata*, and had seen examples in Greek before writing the *vita* of Mesrop Maštoc'.¹⁶ In particular, the fact that he wrote a *vita* almost 40 years after his

¹¹ Before the invention of Armenian, Armenia was written in Aramaic, Pahlavi, Greek and Syriac. See Artak Movsisyan, *The Writing Culture of Pre-Christian Armenia*, (Trans. Varditer Grigoryan and Mary Grigoryan), Yerevan 2006, p. 199, 214, 250, 253.

¹² Robert W. Thomson, “Mission, Conversion, and Christianization: The Armenian Example”, *Harvard Ukrainian Studies*, XII/XIII, (1988/1989), p. 33.

¹³ *Vark' Maštoc'*, I.

¹⁴ Abraham Terian, “Koriwn's Life of Mashtots' as an Encomium”, *Journal of Society for Armenian Studies*, III, (1987), p. 6.

¹⁵ *Vark' Maštoc'*, XIX. For commentary on Mesrop Maštoc', see Gabriele Winkler, *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc': Übersetzung und Kommentar*, Roma 1994, p. 364-366.

¹⁶ The translation activities of Koriwn and his colleagues also provide the first works of Armenian literature. See for a few examples, Adam Carter McCollum, “Greek Literature in the Christian East: Translations into Syriac, Georgian, and Armenian”, *Intellectual History of the Islamicate World*, III, (2015), p. 48.

education indicates the continuity of the influence of Greek literature.¹⁷ It is already known that the works of prominent figures such as Irenaeus, John Chrysostom, Eusebius, Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, Cyril of Jerusalem and Cyril of Alexandria were gradually translated into Armenian.¹⁸ Considering the work as a whole, the structure of the Koriwn follows the old tradition of (1) prologue, (2) origin or family, (3) birth, (4) achievements for Christianity and (5) epilogue. Although this order is similar to that of the *Vita Constantini*, written in Greek a century earlier,¹⁹ it is not realistic to think that Koriwn follows it directly. No Armenian version of the *Vita Constantini* has yet been found,²⁰ but the *life* of Constantine was known to Armenian writers and even to the aristocracy before the invention of the alphabet. It is not unusual for Koriwn to have parallel narratives to Gregory Nazianzen's *Life of Basil of Caesarea*.²¹ Moreover, Koriwn initially displays a self-deprecating humility, just like Aristotle, Isocrates and Cicero, representatives of the older rhetorical tradition.²² Nevertheless, *vark'* is not entirely distinct from *vita*. In Koriwn's praise of Mesrop Maštoc', the main emphasis was on the invention of the alphabet under the influence of Christianity and the arduous spiritual struggle endured along the way. Eusebius, on the other hand, praised the great and glorious Emperor Constantine, who legitimised Christianity in the Roman Empire. Both narratives stem from a shared motivation—Christianity. Both authors wrote posthumously about their subjects, understanding that they had encapsulated merely a minute fraction of history.

6

*We set aside the innumerable accomplishments of the saints in order to recount in some detail the most significant events.*²³

¹⁷ Learning and studying through Greek literature and wisdom; and travelling are paralleled in the *Patmut'ivn* of Movsēs Xorenac'i and the *Vita Severi* of Zacharias Rhetor (Scholasticus). See Movsēs Xorenac'i, III.61; *Vita Severi*, fol.110.

¹⁸ Jesse S. Arlen, "Armenian", in *Eastern Christianity: A Reader*, (Ed. J. Edward Walters), Michigan 2021, p. 145. On how the Hellenistic schools influenced the Armenian literature, see. Abraham Terian, "The Hellenizing School: Its Time, Place, and Scope of Activities Reconsidered", in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, (Ed. Nina G. Garsoian, Thomas F. Mathews and Robert W. Thomson), Washington 1982, p. 175-186.

¹⁹ Averil Cameron, "Eusebius' *Vita Constantini* and the Construction of Constantine", in *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, (Eds. S. Swain and M. Edwards), Oxford, 1997, p. 148

²⁰ The *Ecclesiastical History* of Eusebius was translated from Syriac in the 5th century, and the *Chronicle* was translated from Greek into Armenian later.

²¹ Robert W. Thomson, "Armenian Literary Culture through the Eleventh Century", in *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, (Ed. Richard G. Hovannisian), vol. I, New York 1997, p. 206.

²² Michael P. Rewa, "Early Christian Life-Writing: Panegyric and Hagiography", *Biography*, II/1, (1979), p. 63; Abraham Terian, *The Life of Mashots' by His Disciple Koriwn*, Oxford 2023, p. 29-30.

²³ *Vita Constantini*, XI.2.

Since even these events are innumerable, I shall pick out from those which have reached us the most significant and worth recording for those who come after us...²⁴

While the *Vita Constantini* stands out as a remarkable work due to its depiction of the emperor, it was Athanasius of Alexandria’s renowned work, the *Vita Antonii*, that emerged as the most widely circulated and prominent writing from the mid-4th century. Antonius, a foundational figure in the Christian monastic system, seemingly served as Koriwn’s model for asceticism, seclusion, and above all, devout religious commitment.²⁵ St Anthony was a symbol of conversion from wealth to poverty, of pain and suffering, of devotion to Christianity. According to Koriwn’s *Vita*, Mesrop Maštoc’ similarly embraced seclusion wrestled with an array of challenges, and ultimately reaped divine recompense.

He ate once a day, after sunset, sometimes once in two days, and often even in four. His food was bread and salt, and his drink, water only. Of flesh and wine it is superfluous even to speak... A rush mat served him to sleep upon, but for the most part he lay upon the bare ground.²⁶

He subjected himself to every spiritual discipline: solitariness, solitude in the mountains, hunger and thirst, feeding on herbs, the dark cells, wearing sackcloth, and having the floor for a bed.²⁷

The second most popular *vita* of the 5th century is actually part of the *History* attributed to Agat’angelos. *History* does not deal directly with a life like that of Koriwn but rather tells the story of Gregory, the patron saint of Armenia, and his pivotal role in the conversion of Armenia to Christianity.²⁸ Although this is the reason why the holy life of Gregory is squeezed between the texts of Agat’angelos, and writing *life* is not the main purpose, it is praiseworthy in itself. Unfortunately, the Armenian version of this section, called *Vita Gregorii (Vark’ ew Patmut’ iwn Srboyn Grigori)*, has not yet been discovered. Two of the existing versions are in Greek and Arabic.²⁹ Undoubtedly, the other ancient texts are also instructive because they offer valuable insights into Gregory’s *life*. In addition, the fact that the

²⁴ *Vark’ Maštoc’*, XXIX.

²⁵ *The Life of Antony* was very popular in the 4th century and his fame spread far and wide, especially after his translation into Latin by Evagrius of Antioch. The work was later translated into Syriac, Armenian, and Arabic. Sister M. E. Keenan, “Life of St. Anthony by St. Athanasius”, in *Early Christian Biographies, The Fathers of the Church*, XV, (Ed. R. J. Deferrari), Washington, 1952, p. 128. Jerome’s *Life of Paul* and Sulpicius Severus’ *Life of Martin of Tours* have always been modelled on Antony. See also, William Harmless, *Desert Christians*, Oxford 2004, p. 97-98.

²⁶ *Vita Antonii*, VII.

²⁷ *Vark’ Maštoc’*, IV.

²⁸ Peter Cowe, “Armenian Biography in Late Antiquity”, in *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, (Ed. Koen De Temmerman), Oxford 2020, p. 437.

²⁹ Gabriele Winkler, “Our Present Knowledge of the History of Agat’angelos and its Oriental Versions”, *Revue des Études Arméniennes*, XVI, (1980), p. 131.

text was written at the end of the 5th century adds to the experience that the Armenian writing tradition has now spanned more than half a century. It is already evident that the writings of Koriwn influenced Agat'angelos.³⁰

*As for the blessed one (Mesrop Maštoc'), embarking immediately upon the art of evangelism, he set out across the district with the unwavering support of the prince. Capturing them all away from their ancestral traditions and their servitude to satanic idolatry, he brought them to obedience to Christ.*³¹

*He (Gregory) took over the province, and with the devoted assistance of the king brought all from their traditional customs and from the service of satan and demons to obedient servitude to Christ.*³²

*... river of salvation, so that the miracle equals the one who has it.*³³

*King went to a baptism in the water of Euphrates, and significant sign was signalled by God; river stopped and then turned back again...*³⁴

Conversely, within classical Armenian texts, there exist characters who lack a direct *vita*. These figures can be further classified into examples that fall within the hagiographical and epic genres. For instance, Hşip'simē, a symbolic female character in Armenian literature, lacks a dedicated biography, but fragments of her life can be discerned within the *Patmut'ivn* of Agat'angelos.³⁵ The narratives surrounding her are woven through *passio* and martyrdom, making the text "The Martyrdom of the Hşip'simian" (*Vkayabanut'ivn Hşip'simeac'n*) not inherently distant from the *vita* tradition and notably influenced by contemporary trends.

*They (Hşip'simē and her companions) gave their bodies as treasure for the Lord...³⁶
Yet the dominus knows who belongs to him, ... he has treasures.*³⁷

Apart from Hşip'simē, the life of Nersēs, the distinguished, legendary and renowned patriarch, arguably the most significant religious figure of the 4th century, is also characterised by a great deal of literary interaction. In this regard, certain instances in the *Buzandaran* evoke parallels to the lives of Alexianus and

³⁰ Agat'angelos' work contains both Armenian oral cultural tradition and Iranian folkloric elements.

³¹ *Vark' Maštoc'*, V.

³² Agat'angelos, §785.

³³ [...ποταμῷ σωτηρία...] *Vita Gregorii Thaumaturgi*, 933. The story of Gregory Thaumaturgus was highly publicised throughout late antiquity and was translated into many languages, including Armenian. See Stephen Mitchell, "The Life and Lives of Gregory Thaumaturgus." in *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, (Ed. Jan Willem Drijvers and John W. Watt), Leiden 1999, p. 116-117.

³⁴ Agat'angelos, §833.

³⁵ Also see Zaroui Pogossian, "Women at the Beginning of Christianity in Armenia", *Orientalia Christiana Periodica*, XIX, (2003), p. 359.

³⁶ Agat'angelos, §562.

³⁷ Origenes, *In Numeros Homilia*. XI.2.

Irenaeus.³⁸ The *Epic History* attributed to *Buzandaran* is one of the pioneers in this respect, and *Buzandaran* is essentially the background for the *Vita Nersēs*, which is dated to the 10th century and later.

... *Nersēs were lifted up into the clouds, for God’s angels were carrying him upward...*³⁹

... *looking up saw in the air someone being borne upwards, and there was much joy among those who met him.*⁴⁰

Special Lives Amid Sacred Texts

Although there was a rapid increase in the concept and number of *vitae* after the 5th century, these were not always permanent. The number of studies attributed to the symbolic names that have survived to the present day is much smaller than one might anticipate. Many of the writings gained greater prominence during the late 5th and 6th centuries when heroes - or even traitors - were encompassed within the *vitae*. After the battle of 451, the notions of heroism, glorification and martyrdom that defined the literature of those epochs are the counterparts of the *vitae*. Elišē and Łazar P’arpec’i emerge as notable representatives of this type of writing. Both authors support the Armenian national identity through *heroic* lives. Their focus is narrowed to a select few names, with the most prominent lives belonging to *sparapēt* Vardan Mamikonean, and to some extent, Vasak as well.⁴¹ The subtext of the narratives here is essentially characteristic of Armenian historiography in the 5th century and is also a consequence of the pro-Mamikonean character of the sources from this period.

*His (Vasak) entrails began to burn, his chest hurt and was festered, his belly shrank... The sinews of his arms decomposed, and the heels of his feet were bent backwards.*⁴²

*He (Herod) had a slow fever. He suffered also from continuous pains in his colon, and there were swellings on his feet like those of a person suffering from dropsy, while his abdomen was inflamed.*⁴³

Conversely, the *Vita Šušaniki* (*The Passion of Saint Šušanik*), which attracted more attention in literature because she was the daughter of Vardan Mamikonean, was first written not in Armenian but in Georgian, since Šušanik’s husband was the Georgian *bdeašx* Vazgen. The *Vita*, thought to have been written in the 5th century, is also the earliest work of Georgian literature and a classic hagiographical work

³⁸ Hairapetian, *History of Armenian Literature*, p. 94.

³⁹ *Buzandaran*, V.25.

⁴⁰ *Vita Antonii*, LX.

⁴¹ Important names are Sahak Part’ew, Vardan Mamikonian, his nephew Vahan and Vasak. See Cowe, “Armenian Biography”, p. 438.

⁴² Elišē, VI.p.139.

⁴³ Eusebius, *HE*. I.8.6.

that was later translated into Armenian.⁴⁴ However, the longer Armenian version is quite different from the Georgian, raising questions about its origin.⁴⁵ The *debate* over dating extends beyond this instance, with the manuscripts from this period attaining new heights through Movsēs Xorenac‘i, marking the pinnacle of the golden age of Armenian historiography. Xorenac‘i’s role in Armenian historiography is evident in the substantial number of individuals he characterizes and the extensive use of Greek and Roman sources. Furthermore, just before or after Xorenac‘i, the literary focus noticeably shifted from the Mamikoneans to the Bagratuni. Consequently, the panegyric that was originally centred on the Mamikoneans, like the writings, transitioned into being a *panegyric* of the Bagratuni. Xorenac‘i is not a *vita* writer, but he makes active use of five Greek works in Armenian, some of which he applies to the lives of individuals: Josephus, the *Alexander Romance* of Ps.-Callisthenes, the *Chronicle* and *Ecclesiastical History* of Eusebius, and the *Ecclesiastical History* of Socrates Scholasticus.⁴⁶ Because of this diversity of sources, Xorenac‘i inspired many Armenian sources written after him, such as the *Vita* of Aristakēs and the *Vita Nersēs*.

The *Vita Nersēs*, written retrospectively, regardless of the periods in which the hagiographic subjects of the works lived, and dated from the earliest to the 10th century, has become one of the most famous of this genre in Armenian literature.⁴⁷ The presentation of the *life of Nersēs*, who brought about great changes in the Armenian Church and had a great influence on the phases of institutionalisation, continued to increase in the medieval period with a *panegyric* view, just like Saint Gregory. This work, attributed to an unknown person called Mesrop Holoc‘mec‘i, is largely based on *Buzandaran* and builds on his knowledge with religious motifs.⁴⁸ As in this example, the characters chosen are usually noble, but the authors are

⁴⁴ Margit Bíró, “Shushanik’s Georgian Vita”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXXVIII-1/2, (1984), p. 188; Cornelia B. Horn, “The Lives and Literary Roles of Children in Advancing Conversion to Christianity: Hagiography from the Caucasus in Late Antiquity and the Middle Ages”, *Church History*, LXXVI/2, (2007), p. 276. For the Armenian edition see Paruyr M. Muradyan, *Surb Šušaniki V kayabanut‘ivnə (The Martyrdom of Saint Šušanik)*, Yerevan 1996, pp. 18-60.

⁴⁵ Krikor Maksoudian, *The Passion of Saint Shushanik: A New Translation of the Principal and Lesser Texts*, New York 1999, p. xvi.

⁴⁶ Robert W. Thomson, *Moses Khorenats‘i, History of the Armenians*, London 1978, p. 22.

⁴⁷ For a discussion on date, see Vahan Inglisian, “Die Armenische Literatur”, in *Handbuch der Orientalistik, I/vii, Armenisch und Kaukasische Sprachen*, Leiden 1963, p. 185; Michel van Esbroeck, “Témoignages Littéraires sur les Sépultures de Saint Grégoire l’Illuminateur”, *Analecta Bollandiana*, LXXXIX, (1971), p. 392.

⁴⁸ Zaroui Pogossian, “Jews in Armenian Apocalyptic Traditions of the 12th Century: A Fictional Community or New Encounters?”, in *Peoples of the Apocalypse*, (Eds. W. Brandes, F. Schmieder and R. Voß), Berlin 2016, p. 154.

anonymous.⁴⁹ Therefore, it is difficult to say that *Vita Nersēs* developed a new discourse; rather, it can be interpreted as a necessity of the process or a tradition of writing. At the same time, because it was written later, it has a greater variety of sources and parallels with Ammianus Marcellinus, with whom *Buzandaran* somehow developed a common narrative.

The Greek commander (Traianus) prepared a great banquet and invited Pap, the great king of Armenia, to the banquet with great befitting him, as it is proper to invite a king to a banquet...⁵⁰

And now forcing himself upon his banquets; finally, when his plot was matured, he invited him with great respect to a luncheon.⁵¹

The general (Traianus) invited Bab (Pap), the king of Armenia, to a banquet, and he hid legionnaires in the house who carried naked swords in their hands.⁵²

From the 6th to the 10th century, many works were translated into Armenian. After the 10th century, in addition to the abundance of *vitae*, the high number of forgeries or distortions in their contents is another problem for *vitae*. For example, attempts to date manuscripts such as the *Vita* of Mar Augēn in a 13th-century manuscript (Matenadaran 1552, fol. 216) and the 15th-century *Vita* of St. Erasmios to the 5th century are inconsistent.⁵³ Moreover, many non-Armenian *vitae* were translated into Armenian. This also shows the value of *vitae* in Armenian literature, and most of the surviving Armenian *vitae* belong to translations made after the 12th-13th centuries.⁵⁴ The best known of these are manuscripts such as the *Life* of Evagrius of Pontus or the *Life* of Silvester.⁵⁵

Conclusion

When Peter Brown asked in 1971, “Why did the holy man come to play such an important role in the society of the fifth and sixth centuries?”, he surely knew that the answer had to do with Christianity and the socio-cultural change it

⁴⁹ Peter Cowe, “Armenian Hagiography”, in *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, (Ed. S. Efthymiadis), vol. 1, Aldershot 2011, p. 310

⁵⁰ *Buzandaran*, V.32.

⁵¹ Ammianus Marcellinus, XXX.1.19.

⁵² *Vita Nersēsī*, XV (CHAMA, p.42).

⁵³ Nina G. Garsoïan, *The Epic Histories Attributed to P' avstos Buzand*, Cambridge 1989, p. 28.

⁵⁴ The *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (BHO, Brussels 1910), a collection of hagiographical texts in many languages such as Coptic, Syriac, and Armenian, contains many manuscripts in alphabetical order, such as the *Vita* of Sargis or the *Vita* of T'ēodoros. For Armenian collections see. *Sop' erke' Haykakan* (Paris 1853-1854) and *Vark' Srbot' Harants' ev K'agbak' avarut' innk' Nots' in [Lives and Deeds of the Holy Fathers]* (Venice, 1855).

⁵⁵ Monica J. Blanchard, vd., “The Armenian Version of the “Life of Evagrius of Pontus”, *St Nersēs Theological Review*, V/6, (2000-2001), pp. 25-37; Robert W. Thomson, “The Armenian Versions of the “Life of Silvester”, *Journal of the Society for Armenian Studies*, XIV, (2005), pp. 55-139.

brought about.⁵⁶ One of the most intellectual trends of the period was the success of *these holy men* and their success in shaping society. It is not surprising that this movement also affected Armenia and that its literature was influenced by it. For although *vita* existed before Christianity, with the momentum it gained after Christianity, it was reflected in literature as a torchbearer that focused more on religious figures. For the Eastern Christians, as for the Romans and Greeks, the study of the *lives* of symbolic leaders was considered essential. This was because it was a propaganda argument on behalf of Christianity through important figures. This because the level of Christianity in Armenia in the 5th century was not as high as one might think. External factors such as dispersed feudal families, strong Iranian pressure in the first half of the 5th century and Syrian influence created the need for such propaganda and idealised portraits.

Although the Armenian *vita* through Koriwn refers to the genre of personal eulogy in Armenian literature, the *vita* tradition is not clear and comprehensible without in-depth study. In particular, the fact that Greek and Syriac were recognised as languages of education and aristocratic society determined the future course of the *vitae*. Undoubtedly focused on the *holy* and *ascetic* life of important religious figures and technically *illuminating* the community, the stories of the saints are usually composed of passages based on the Greek tradition and occasionally adapted. Initially pioneered by the Armenian cultural elite, the public reception of a few Armenian-language biographies led to a sampling of translations of *vitae* from Greek and Syriac. Indeed, an educated person who could write in Latin, Greek and Syriac was highly respected in society, and it was natural that the Armenian aristocracy or clergy would want a share of this.

The stereotypes of the *lives* of important figures and their aspirations also turned the *vitae* into a useful form of uniformity. This monotony was an attempt to use the prestige of well-known figures such as Athanasius and Gregory of Nazianzus to find a counterpart in Armenia. The legendary figures of previous centuries are therefore symbolic constructions on the invisible side of the *vitae*. This also led to the transmission or preservation of many more *vitae* into Armenian after the 10th century, as Armenian society had now created a depth of literature and established a tradition of writing. It is interesting to note that, unlike other societies, the tradition of *vita* in Armenia continued into the 19th century and even into the present day. The possible subtext of Armenian literature's refusal to abandon this tradition can be seen as a thesis against the cultural threats in the geography in which they lived.

Further Reading

⁵⁶ Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *The Journal of Roman Studies*, LXI, (1971), p. 80.

While the *vitae* occupy an important place in Armenian literature, the autobiography of Anania Širakac‘i, who belonged to the aristocratic class and whose intellectual depth was further enhanced by *Ašxarhac‘oyc‘* (*Geography*), further coloured the existing literature. Širakac‘i was probably the first and only Armenian historian to write an autobiography (*Ink‘nakensagrut‘iwn*).⁵⁷ Although Širakac‘i presents his own life as secular, he does not distance himself from Christianity. So much so that this time it is not the *lives* of the saints and the chosen ones that are described, but Širakac‘i’s journey and efforts to achieve scholarly success. The autobiography differs in part from the biographies in that it ends with an exhortation: *Do not place obstacles in the way of those who love learning and seek wisdom and knowledge.*

References

Ancient Sources

- Agat‘angelos = Agat‘angelos, *Patmut‘iwn Hayoc‘*, (Eds. G. Tēr-Mkrtč‘ean and S. Kanayean), Tiflis 1909; English trans. Thomson, W. Robert, Agathangelos, *History of the Armenians*, Albany 1976.
- Ammianus Marcellinus = Ammianus Marcellinus, *History, Volume III: Books 27-31. Excerpta Valesiana*, (Trans. J.C. Rolfe), London 1939.
- Anania Širakac‘i = Anania Širakac‘i, “Ink‘nakensagrut‘iwn (Autobiography)”, in *Matenagrutiun*, (Ed. S. G. Abrahamian and G. B. Petrosian), Erevan 1979.
- Buzandaran* = *Buzandaran, P‘avstosi Buzandac‘voy Patmut‘iwn Hayoc‘*, (Ed. K‘. Patkanean), St Petersburg 1883; English trans. Garsoian, G. Nina, *The Epic Histories Attributed to P‘avstos Buzand (Buzandaran Patmut‘iwnk‘)*, Cambridge 1989.
- Elišē = *Elišēi vasn Vardanay ew Hayoc‘ Paterazmin*, (Ed. E. Tēr Minasyan), Erevan 1957; English trans. Thomson, W. Robert, Elishē, *History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge 1982.

⁵⁷ For different editions of the *Autobiography* see. Anania Širakac‘i, “Ink‘nakensagrut‘iwn (Autobiography)”, in *Matenagrutiun*, (Ed. S. G. Abrahamian and G. B. Petrosian), Erevan 1979; Frederick C. Conybeare, “Ananias of Sirak,” *Byzantinische Zeitschrift*, XI, (1897), pp. 572-584; Haig Berberian, “Autobiographie d’Anania Širakac‘i”, *Revue des Études Arméniennes*, N.S. I, (1964), pp. 189-194.

- Eusebius, *HE*, = Eusebius, *Ecclesiastical History Volume I: Books 1–5*, (Trans. K. Lake), Cambridge 1926.
- Lazar P'arpec'i = Lazar P'arpec'i *Patmut'inn Hayoc' ew T'ult' ar Vahan Mamikonean*, (Eds. G. Tēr-Mkrtč'ean and S. Malxasean), Tiflis 1904; English trans., Thomson, W. Robert, *The History of Lazar P'arpec'i*, Atlanta 1991.
- Life of St. Nino*, (Trans. Margery Wardrop and James O. Wardrop), New Jersey 1903, pp. 1-88;
- Movsēs Xorenac'i = Movsēs Xorenac'i, *Patmut'inn Hayoc'*, (Eds. M. Abelean and S. Yarut'iwnean), Tiflis 1913; English trans. Thomson, W. Robert, Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, Cambridge 1978.
- Origenes, *In Numeros Homilia* = Origen, *In Numeros Homiliae*, (Ed. W. A. Baehrens), *Patrologia Graeca*, XII, Leipzig 1921.
- Vark' Maštoc'* = Koryun, *Vark' Maštoc'i*, in; *Matenagirk' Hayoc'*, (Ed. Zawēn Ekawean), vol. I, Ant'iliās 2003, pp. 225-272; English trans., Terian, Abraham, *The Life of Mashtots' by His Disciple Korivn*, Oxford 2023.
- Vita Antonii* = Ellershaw, H., “Life of Antony, Select Writings of Athanasius”, in *Library of Nicene and post Nicene Fathers*, II/4, New York 1924, pp. 195-221.
- Vita Constantini* = Eusebius, *Life of Constantine*, (Trans. Averil Cameron and Stuart G. Hall), Oxford 1999.
- Vita Gregorii Thaumaturgi* = Gregory of Nyssa, *De Vita Gregorii Thaumaturgi*, (Ed. Gunther Heil), in *Gregorii Nysseni Sermones*, II, (Ed. Friedhelm Mann), vol. X.1, Leiden, 1990, pp. 3-57.
- Vita Nersēsī* = Vita Nersēs, *Généalogie de la Famille de Saint Grégoire Illuminateur de l'Arménie et Vie de Saint Nerses Patriarche des Arméniens*, in *Collection des Histories Anciens et Modernes de l'Arménie*, II, (Trans. Victor Langlois), Paris 1869, pp. 21-44.
- Vita Severi* = Zacharias Rhetor, *Vita Severi*, (Ed. M. A. Kugener), *Patrologia Orientalis*, I, Paris 1903.

Modern Literature

- Arlen, S. Jesse, “Armenian”, in *Eastern Christianity: A Reader*, (Ed. J. Edward Walters), Michigan 2021, pp. 143-199.
- Berberian, Haig, “Autobiographie d'Anania Širakac'i”, *Revue des Études Arméniennes*, N.S. I, (1964), pp. 189-194.
- Bíró, Margit, “Shushanik's Georgian Vita”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXXVIII-1/2, (1984), pp. 187-200.
- Blanchardi J. Monica, vd., “The Armenian Version of the "Life of Evagrius of Pontus", *St Nersess Theological Review*, V/6, (2000-2001), pp. 25-37.
- Brown, Peter, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies*, LXI, (1971), pp. 80-101.
- Cameron, Averil, “Eusebius' *Vita Constantini* and the Construction of Constantine”, in *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, (Eds. S. Swain and M. Edwards), Oxford, 1997, pp. 145-174.
- Conybeare, C. Frederick, “Ananias of Sirak”, *Byzantinische Zeitschrift*, XI, (1897), pp. 572-584.

- Cowe, Peter, “Armenian Biography in Late Antiquity”, in *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, (Ed. Koen De Temmerman), Oxford 2020, pp. 430-446.
- Cowe, Peter, “Armenian Hagiography”, in *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, (Ed. S. Efthymiadis), vol. 1, Aldershot 2011, pp. 299-322.
- Debié, Muriel, “Syriac Biography”, in *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, (Ed. Koen De Temmerman), Oxford 2020, pp. 401-416.
- Delehayé, Hippolyte, *Les Passions des Martyrs et Genres Littéraires*, Brussels 1921.
- Drijvers, J. W. Han, “The Man of God of Edessa, Bishop Rabbula, and the Urban Poor: Church and Society in the Fifth Century”, *Journal of Early Christian Studies*, IV/2, (1996), pp. 235-248.
- Garsoïan, G. Nina, *The Epic Histories Attributed to P’awstos Buzand*, Cambridge 1989.
- Hägg, Tomas, *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge 2012.
- Hairapetian, Srbouhi, *History of Armenian Literature*, New York 1995.
- Harmless, William, *Desert Christians*, Oxford 2004.
- Horn, B. Cornelia, “The Lives and Literary Roles of Children in Advancing Conversion to Christianity: Hagiography from the Caucasus in Late Antiquity and the Middle Ages”, *Church History*, LXXVI/2, (2007), pp. 262-297.
- Inglisian, Vahan, “Die Armenische Literatur”, in *Handbuch der Orientalistik, I/vii, Armenisch und Kaukasische Sprachen*, Leiden 1963.
- Keenan, M. E. Sister, “Life of St. Anthony by St. Athanasius”, in *Early Christian Biographies, The Fathers of the Church*, XV, (Ed. R. J. Deferrari), Washington, 1952, pp. 127-216.
- Leloir, Louis, *Saint Ephrem, Commentaire de l’Évangile Concordant, Version Arménienne*, Louvain 1953.
- Lent, F. Frederick, “The Life of St. Simeon Stylites: A Translation of the Syriac Text in Bedjan’s Acta Martyrum et Sanctorum, vol. IV”, *Journal of the American Oriental Society*, XXXV, (1915), pp. 103-198.
- Mahé, Jean-Pierre, “Une Légitimation Scripturaire de l’Hagiographie: La Préface de Koriwn (443) à la Vie de Maštoc’, Inventeur de l’Alphabet Arménien”, in *De Tertullien aux Mozarabes: Mélanges Offerts à Jacques Fontaine, à l’Occasion de Son 70^e Anniversaire, par ses élèves, Amis et Collègues*, (Ed. Louis Holtz et Jean-Claude Fredouille), I, Paris 1992, pp. 29-43.
- Maksoudian, Krikor, *The Passion of Saint Shushanik: A New Translation of the Principal and Lesser Texts*, New York 1999.
- Mathews, G. Edward, “Early Armenian and Syrian Contact: Reflections on Koriwn’s Life of Maštoc’”, *Saint Nersess Theological Review*, VII, (2002), pp. 5-19.
- McCollum, C. Adam, “Greek Literature in the Christian East: Translations into Syriac, Georgian, and Armenian”, *Intellectual History of the Islamicate World*, III, (2015), pp. 15-65.
- McCollum, C. Adam, “Greek Literature in the Christian East: Translations into Syriac, Georgian, and Armenian”, *Intellectual History of the Islamicate World*, III, (2015), pp. 15-65.
- Mitchell, Stephen, “The Life and Lives of Gregory Thaumaturgus.” in *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, (Ed. Jan Willem Drijvers and John W. Watt), Leiden 1999, pp. 97-138.

- Movsisyan, Artak, *The Writing Culture of Pre-Christian Armenia*, (Trans. Varditer Grigoryan and Mary Grigoryan), Yerevan 2006.
- Muradyan, M. Paruyr, *Surb Šušaniki V kayabanut'ivno (The Martyrdom of Saint Šušanik)*, Yerevan 1996.
- Pogossian, Zaroui, "Jews in Armenian Apocalyptic Traditions of the 12th Century: A Fictional Community or New Encounters?", in *Peoples of the Apocalypse*, (Eds. W. Brandes, F. Schmieder and R. Voß), Berlin 2016, pp. 147-192.
- Pogossian, Zaroui, "Women at the Beginning of Christianity in Armenia", *Orientalia Christiana Periodica*, XIX, (2003), pp. 355-380.
- Rapp, H. Stephen, *Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts*, Lovanii 2003.
- Rewa, P. Michael, "Early Christian Life-Writing: Panegyric and Hagiography", *Biography*, II/1, (1979), pp. 60-82.
- Shirinian, M. Erna, "Notes on Some Syntactic, Lexicological and Morphological Particularities of the Armenian Translation of Socrates Scholasticus' Ecclesiastical History (the Longer Socrates)", *Le Muséon*, CXIII, (1995), pp. 79-84.
- Sop'erk' Haykakan*, (Ed. Levond Ališan), Paris 1853-1854.
- Terian, Abraham, "Korinw's Life of Mashtots' as an Encomium", *Journal of Society for Armenian Studies*, III, (1987), pp. 1-14.
- Terian, Abraham, "The Hellenizing School: Its Time, Place, and Scope of Activities Reconsidered", in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, (Ed. Nina G. Garsoian, Thomas F. Mathews and Robert W. Thomson), Washington 1982, pp. 175-186.
- Terian, Abraham, *Patriotism and Piety in Armenian Christianity: The Early Panegyrics on Saint Gregory*, Crestwood 2005.
- Terian, Abraham, *The Life of Mashtots' by His Disciple Korinn*, Oxford 2023.
- Thomson, W. Robert, "Armenian Literary Culture through the Eleventh Century", in *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, (Ed. Richard G. Hovannisian), vol. I, New York 1997, pp. 199-239.
- Thomson, W. Robert, "Mission, Conversion, and Christianization: The Armenian Example", *Harvard Ukrainian Studies*, XII/XIII, (1988/1989), pp. 28-45.
- Thomson, W. Robert, "The Armenian Versions of the "Life of Silvester", *Journal of the Society for Armenian Studies*, XIV, (2005), pp. 55-139.
- Thomson, W. Robert, "The Concept of "History" in Medieval Armenian Historians", in *Eastern Approaches to Byzantium: Papers from the Thirty-third Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999*, (Ed. Antony Eastmond), Aldershot 2001, pp. 89-100.
- Thomson, W. Robert, *Moses Khorenats'i, History of the Armenians*, London 1978.
- Van Esbroeck, Michel "Témoignages Littéraires sur les Sépultures de Saint Grégoire l'Illuminateur", *Analecta Bollandiana*, LXXXIX, (1971), pp. 387-418.
- Vark' Srbots' Harants' ew K'aghak'avarut'ivnk' Nots'in [Lives and Deeds of the Holy Fathers]*, (Ed. Levond Ališan), Venice, 1855.
- Winkler, Gabriele, "Our Present Knowledge of the History of Agat'angelos and its Oriental Versions", *Revue des Études Arméniennes*, XVI, (1980), pp. 125-141.

Winkler, Gabriele, *Korinns Biographie des Mesrop Maštoc: Übersetzung und Kommentar*, Roma 1994.

Wiśniewski, Robert, “Clerical Hagiography in Late Antiquity”, in *The Hagiographical Experiment: Developing Discourses of Sainthood*, (Eds. Christa Gray and James Corke-Webster), Leiden 2020, pp. 93-118.

BİZANS İMPARATORU III. LEO’NUN KÖKENİ MESELESİ*

Murat Keçiş**
Duygu Akkuş***

Öz

Bizans imparatorlarının karakterlerinin şekillenmesinde, Akdeniz coğrafyasının farklı bölgelerinde yetişmeleri etkili olmuştur. Ayrıca imparatorların etnik ve coğrafi kökenleri, ülkeyi yönetirken uyguladıkları politikaları etkilemiştir. Bazı imparatorların kökenleri çok iyi bilinirken bazılarının ise kaynaklarda yer alan bilgilerin karmaşıklığı sebebiyle tam olarak bilinmemektedir. Bu bağlamda III. Leo’nun (h. 717-741) *İsaurial* veya *Suriyeli* olduğuna dair köken problemi uzun bir süredir tartışılmaktadır. Bir yandan III. Leo’nun kökeni gizemini korurken, diğer yandan III. Leo’nun kökeninin *ikonakırma* harekete ettiği etki hiç sorgulanmamıştır. Bu makalede; *ikonakırıcılık* gibi Bizans İmparatorluğu’nu derinden etkileyen hareketin ortaya çıkışını anlamak için III. Leo’nun menşesine dair iddialar tekrar tartışılıp Yunanca ve Arapça kaynaklar üzerinden “*İsaurial*” mı? “*Suriyeli*” mi? sorularına cevaplar aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: III. Leo, Köken, İsauria, Suriye, Bizans.

* Bu makale Duygu Akkuş tarafından Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalında Prof. Dr. Murat Keçiş danışmanlığında hazırlanan “III. Leo Döneminde Bizans (717-741)” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Muğla/Türkiye, muratkecis@mu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9776-3976.

*** Doktora Öğrencisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, akkusduygu1@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4248-4010.

The Question of the Origin of the Byzantine Emperor Leo III

Abstract

The character of Byzantine emperors was shaped by their upbringing in different regions of the Mediterranean geography. In addition, the ethnic and geographical origins of the emperors influenced the policies they implemented while ruling their realm. While we know a great deal about the origins of some emperors, this is only sometimes the case for all of them, as the sources obfuscate our understanding. Accordingly, the origins of Leo III's (c. 717-741) as an "Isaurian" or "Syrian" have been debated for a long time. In this article, my aim is as follows: First, I would like to revisit Greek and Arabic sources identifying Leo III as Isaurian or Syrian. Secondly, I would like to dig deeper into the impact of Leo III's origins on the rise of the Iconoclastic movement that profoundly changed the character and the nature of the Byzantine Empire.

Keywords: Leo III, Geographical Origin, Isauria, Syria, Byzantium.

İmparator II. Iustinianos'un (h. 685-695 ve 705-711) İslam fetihleri esnasında doğuda bulunan insan kaynağını batıya kaydırması sonucunda Leo (Doğumu: yaklaşık olarak 680¹; Ölümü: 741), ailesiyle birlikte Balkanlara yerleştirilmiş ve bu dönemde orduya katılmıştır.² Başarılarıyla orduda hızla yükselen Leo, *strategos/komutan* sıfatıyla Anatolikon *themasının*³ başına getirilmiştir. Leo, artık Bizans sınırını Arap ordularına karşı korumaktan sorumluydu. İmparator III. Theodosios (h. 715-717)'a karşı ayaklanan Leo, Konstantinopolis Patriği'nin de desteğiyle 717'de III. Leo ismiyle taç giymiştir. III. Leo, son yirmi iki yılda yedi

¹ Leo'nun doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak farklı olayların kronolojilerinden yola çıkılarak hangi tarihte doğduğuna dair iddialar yürütülmüştür. Karl Schenk, Leo'nun kızı Anna'yı 716'da Artabastos ile evlendirdiğini, Leo'nun kendisinin en geç 700 yılında evlendiğini ve bu olayların mümkün olması için Leo'nun 675 yılı civarında doğduğunu iddia etmektedir. Stephen Gero ise Leo'nun 705'ten kısa bir süre sonra Kafkasya'da bağımsız bir görevde uzun zaman geçirdiyse, muhtemelen o zamana kadar yaklaşık yirmi yaşında veya daha büyük olduğunu söyler. Bunun da doğumunun 685'ten önce bir tarihte olabileceğini ancak 675 kadar erken bir tarih olamayacağını ifade eder. Sonuç olarak Leo'nun tahmini olarak 680 yılı civarında doğduğunu varsayımında bulunabiliriz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karl Schenk, *Kaiser Leon III*, Halle 1880, s. 11; Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III*, Louvain 1973, s. 21.

² Jonathan Harris, *The Lost World of Byzantium*, London 2015, s. 86-87.

³ Bu thema hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Cüneyt Güneş, *Bizans Anadolu'su'nda Askerî ve İdarî Bir Sistem: Thema Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2021, s. 138-217.

imparator değiştirmiş aynı zamanda Emevi ve Bulgar saldırıları arasında sıkışmış bir imparatorluğu devralmıştır. Tahta çıkışından birkaç ay sonra Mesleme b. Abdülmelik komutasındaki Emevi ordusu başkenti kuşatmıştır. Ancak kenti kuşatan donanmayı *Grek Ateşi* adı verilen yeni bir silahla yakutup kuşatmayı kaldırdı.⁴ Müslümanlar karşısında o güne kadar alınan birçok yenilgiden sonra imparator, halkın gözünde bir kahramana dönüşmüştür. Kendisinden önceki güçlü imparatorların yaptığı gibi çok zor günlerden geçen imparatorluğu ayağa kaldırmak için bir dizi girişimde bulunmuştur. Krizin ardından başa geçip önemli başarılarla imza atan III. Leo'yu anlamamanın yolu onun kökenlerinde gizlidir. Doğu konusundaki bilgi ve görgüsü başarılarının ardında yatan sebeplerden biridir.

Bizans İmparatoru III. Leo (h. 717-741) İsaerialı⁵ olarak tanımlanmasına rağmen aslında nereli olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Dönemin Grekçe, Arapça ve Süryanice kaynaklarında Leo'nun kökeni hakkında tutarsızlıklar olduğu görülmektedir. Aşağıda detaylıca ele alacağımız bu kaynakların bir kısmında, Leo'nun İsaerialı, diğer kısmında ise Germanikeialı (Maraş)⁶ olduğuna dair ifadeler

⁴ Warren Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, California 1997, s. 349.

⁵ İsaerialılara dair ilk bilgi Diodoros'un *Bibliotheka Historika* adlı eserinde kaydedilmiştir. Ancak burada yer alan bilgiler bölge adından çok "İsauria" şeklinde kent adı olarak geçmektedir. İsaerialılara ait ülke anlamında "İsauria" bölge adı, ilk olarak Milattan Önce I. yüzyılın sonlarında Strabon'un *Geographika* adlı eserinde kullanılmıştır. Strabon, eserinde ilk olarak bölgeden "İsaurike" olarak bahsetmiş ve burada "Eski Isaura" ile "Yeni Isaura" adında iki ayrı yerleşim yeri olduğunu, bu kentlerin de Lykaonia'ya dâhil olduklarını kaydetmiştir. Strabon eserinin bir diğer bölümünde ise Kilikia Trakheia (Dağlık Kilikya)'nın bir alt bölgesi olarak "İsauria Bölgesi" ifadesini kullanmıştır. Strabon'un eserinde iki ayrı bölümde geçen İsaurike ve İsauriye bölgelerinin aynı bölge oldukları, söz konusu bölgenin coğrafi olarak Dağlık Kilikya'nın bir alt bölgesi olduğu ancak siyasi olarak Lykaonia Bölgesi (İç Anadolu)'ne dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Bölge idarî olarak Konya, Karaman, Antalya ve Mersin il sınırları içerisinde yer almaktadır. Kuzeyinde Konya Ovası, doğusunda Silifke (Seleukeia), batısında Beyşehir, güneyinde ise Dağlık Kilikya'nın önemli yerleşimlerinden olan Alanya (Korakesium), Anamur (Anemurium), Gazipaşa (Selinus) bulunmaktadır. Bölge ayrıca Göksu Nehri'nin iki büyük kolu olan Ermenek Çayı ile Hadim Göksuyu'nu da kapsamaktadır. Ana hatları ile Antalya ve Mersin Körfezi arasında kalan bu dağlık bölgenin tamamı günümüzde Taşeli Platosu olarak adlandırılmaktadır. Günümüzdeki Taşeli Yarımadası'nın İç Anadolu'ya yani antik dönemdeki Lykaonia Ovası'na bakan kuzey yamaçlarına İsauria denilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası (Geographika XII, XIII, XIV)*, (Çev. Adnan Pekman), İstanbul 2000, s. 65-66; Mehmet Kurt, "Milattan Sonra 4. Yüzyılda İsauria Eyaleti'nin Siyasal ve İdari Yapısı", *Belleten*, C. LXXXII, S. 295, Ankara 2018, s. 804.

⁶ Germanikeia, eski devirlerden beri Suriye, Mezopotamya ve İç Anadolu'yu birbirine bağlayan önemli ticaret yollarının kavşak noktasında bulunmaktadır. Akdeniz bölgesinde yer almasına rağmen Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi coğrafyasına dâhil olmuştur. Akdeniz Bölgesi'nin kuzeydoğu uç noktasında yer alan Germanikeia'nın

yer almaktadır. Leo'nun menşesine dair var olan karışıklık, tam olarak burada ortaya çıkmaktadır: Nitekim bahsedilen İsauria bölgesinde Germanikopolis=Γερμανικόπολις (Ermenek)⁷ adında bir şehir olmakla birlikte Kuzey Suriye bölgesinde de Germanikeia=Γερμανικεία adında bir kent yer almaktadır. Bu noktada, Leo'nun menşesine dair görüş ayrılıklarının önemli nedenlerinden biri tarihçilerin, Theophanes'in *Khronographia* adlı eserinde Leo'nun nereli olduğu hakkında bilgi verdiği yerde “τῆ δὲ ἀληθεία ἐκ τῆς Ἰσαυρίας” “gerçekle İsaurlialı” olduğu kelimesinin sonradan eklendiği kanaatinde olmalarıdır. Bu minvalde tarihçiler arasında Leo'un aslen nereli olduğu hakkında farklı görüşler olmakla beraber, tarihî ve coğrafi kaynaklardaki muğlaklık nedeniyle kesin bir şekilde Leo'nun “Suriyeli mi?” ya da “İsaurlialı mı?” olduğu tespit edilememiştir. Kesin olarak Leo ve ailesinin tarih sahnesine çıkışları hakkında var olan bilgi ise, II. Iustinianos'un ilk hükümdarlık döneminde (685-695) tehcir siyaseti ile Trakya'ya yerleştirilmiş olduklarıdır: “II. Iustinianos, on yıllık sürgün hayatının ardından tabii tekrar ele geçirmek için Konstantinopolis'e ilerlerken 705 yılında Trakya'ya vardı. Burada Leo, II. Iustinianos'un hizmetine girdi (705)”⁸.

Yukarıda bahsettiğimiz sorunu çözmek için öncelikle VII. ve VIII. yüzyıl Bizans tarihi için en önemli kronik yazarlarından biri olan Theophanes'in (ö. 818) eserindeki kaydı değerlendirmek gerekir. Theophanes'in *Khronographia*'sında geçen ve tartışmaya neden olan pasaja baktığımızda: “Τούτω τῷ ἔτει Λέων ἐβασίλευσεν ἐκ τῆς Γερμανικίων καταγόμενος τῆ δὲ ἀληθεία ἐκ τῆς Ἰσαυρίας. ὑπὸ δὲ Ἰουστινιανοῦ βασιλεως σὺν τοῖς γονεῦσι μετοχίζεται ἐν Μεσημβρία τῆς Θράκης ἐν τῇ πρώτῃ αὐτοῦ

kuruluş yeri, yaşanan depremler nedeniyle aynı kalmamıştır. Kent, farklı coğrafyaların birleşim noktası olması nedeniyle ticaretin ve kültürel etkileşim fazla olduğu bir alan olmuştur. Kentin bilinen ilk adına ise Asurlular dönemine ait bir belgede rastlanılmıştır. Bu belgede kentin adı “Maras” olarak geçmektedir⁶. Kentin Roma Dönemi'nde resmi adı Gaius Julius Casear Augustus Germanicus olan İmparator Caligula'nın (MS 37-41) onuruna “Germanikeia” olarak değiştirilmiştir. Germanikeia ve Maras'ın aynı yer olduğu, başta Süryanice olmak üzere çok sayıdaki kaynaktan kesin olarak anlaşılmaktadır. Bizans hâkimiyeti döneminde kent Marasion ve Marasin olarak anılmıştır. Böylece bu isimlerin zamanla halk tarafından daha fazla kullanılarak resmi isim olan Germanikeia'ya üstün geldiği anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. William M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası*, (Çev. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 309-310; Fevziye Eker, “Kahramanmaraş'ın Tarihi Coğrafyasına Bir Bakış”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.10, S. 2, s. 26-28.

⁷ Orta Bizans dönemindeki Germanikopolis, çevresi ve yönetimi hakkında detaylı bilgi almak için bkz. “Orta Bizans Dönemi'nde Germanikopolis (Ermenek) ve Çevresi”, *Ermenek Tarihi ve Kültürü Üzerine İncelemeler 1*, Ed. Erol Yüksel, Palet Yayınları, Konya 2022, s. 133-142.

⁸ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, (Trans. Cyril Mango-Roger Scott), Oxford 1997, s. 542.

βασιλεία.”⁹ “Bu yıl, kökeni Germanikeia -gerçekte ise İsauria- olan Leo imparator oldu. Onun ilk hükümdarlığı sırasında, İmparator Iustinianos tarafından ailesiyle birlikte Trakya Mesembria'sına¹⁰ yerleştirildi.” şeklinde bir ifadeye yer verdiği görülmektedir. Theophanes, Leo dönemini anlatmaya başladığı bu giriş kısmında, anlaşılacağı üzere imparatorun kimliğini ortaya koymak istemiştir.¹¹

Leo dönemi için diğer bir önemli kaynak ise Konstantinopolis patriği Nikephoros'un (ö. 828) *Breviarium* (*Short Chronicle*=*Muhtasar Tarih*) adlı VII-VIII. yüzyıllara ait kayıtların yer aldığı eseridir. Eserinde Nikephoros, Leo hakkında bilgi verirken kökeninden bahsetmemiş, doğrudan Leo'nun tahta çıkışını özetlemiştir:

“... εἶτα εἰς ψῆδου ἐλιλυθότων τοῦ βασιλεύσοντος ἠρέθη Λέων ὁ πατριῶκος, τηρικαῦτα στρατηγὸς ὢν τοῦ τῶν Ἀνατολικῶν λεγομένου στρατοῦ. καὶ ὡς ἦν ἔθος βασιλεύσει, διὰ προπομπίου δοχῆς διὰ τῆς Χρυσῆς καλουμένης πύλης εἰς τὸ Βυζάντιον εἰσελεύθει, καὶ ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ τὸν τῆς βασιλείας ἀνεδήσατο στέφανον.”¹² “Orada kimin imparator olacağı hakkında bir oylama yaptılar ve o sırada Anatolikon denilen ordunun strategosu ve patrikiosu Leo'yu seçtiler. İmparatorluk geleneğine göre, Altın Kapı'dan tören eşliğinde Byzantion'a giriş yaptı ve Büyük Kilisede kendisine imparatorluk tacı verildi.”¹³

Bu dönem için önem taşıyan diğer kaynaklara baktığımızda Stephanos Iunioris'in (ö. 767) *Vita*'sında¹⁴ açık bir şekilde onu bir “Syrogenes=Συρογενής” (Suriyeli) olarak adlandırdığını, Kaiuma Paul'un *Passio*'sunda da (ö. 775) Leo'nun Suriye doğumlu kaydedildiğini görmekteyiz. Pseudo-Codinus'un *Patria*'sı (X. yüzyılın sonları) da birkaç defa Leo'yu “Συρογενής” (Suriyeli) olarak adlandırmış, ancak bir pasajda onu ὁ Ἰσσυρος (İsaurialı) olarak kaydetmiştir.¹⁵

III. Leo'nun menşesine dair modern zamanlarda ilk tartışma, Karl Schenk'in 1896 yılında yayınladığı “Kaiser Leos III Walten im Inneren = İmparator III. Leo'nun Taşra Yönetimi” adlı makalesinde; Bizans'tan bu yana İmparator III. Leo

⁹ Theophanes, *Chronographia*, Ed. Carolus de Boor, Vol. I, Leipzig 1883, s. 391.

¹⁰ Bulgaristan'da bir şehir olan Mesembria, günümüzde Nesebar adıyla anılmaktadır. Bulgaristan'ın Karadeniz kıyısında, Burgaz'ın 35 km kuzeydoğusunda, ana karaya dar bir geçitle bağlanan küçük kayalık bir yarımadanın üzerinde yer alır. Şehir, VII ve VIII. yüzyıllarda Bizans'ın önemli bir deniz ve askeri üssü olmanın yanı sıra bir sürgün yeri haline de gelmiştir. Bkz. Robert Browning, Anthony Cutler, “Mesembria”, *ODB*, I-II-III, s. 1347.

¹¹ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 542.

¹² Nikephoros Patriarch of Constantinople, *Short History*, (Trans. Cyril Mango), Washington 1990, s. 120.

¹³ Nikephoros, *Short History*, s. 122.

¹⁴ Stephani Junioris, *Vita*, *Patrologia Graeca*, Ed. J. P. Migne, 1863, s. 1084.

¹⁵ *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, Ed. Theodor Priger, C. II, Leipzig 1907, s. 226; Gero, *a.g.e.*, s. 2.

için kullanılan “İsaurialı” sıfatının hatalı olduğunu iddia etmesiyle başlamıştır.¹⁶ Schenk, bu sıfatın ortaya çıkışının Theophanes’in *Khronographia*’sının ilk el yazmalarından kaynaklandığını düşünmektedir. Nitekim Schenk, bu iddiasını güçlendirmek için III. Leo’nun İsaurialı olmadığına ve aslen Suriye’deki Germanikeia’dan geldiğine dair argümanlarını sıralamıştır. Theophanes’in Leo’yu aslen bir İsaurialı, “Germanikeia”yı ise Leo’nun yaşadığı şehir olarak adlandırdığını ancak Papalık kütüphanesinden sorumlu Anastasius’un Theophanes’in eserini IX. yüzyıl Latince’ye tercümesi sırasında Leo’yu Suriye kökenli olarak bahsedildiğini iddia etmiştir.¹⁷ Ayrıca Schenk, iddialarını şu şekilde güçlendirmek istemiştir: III. Leo’nun Grekçe’yi ve Arapça’yı çok iyi bildiği açıktır; Suriye sınırında yetişen birinin Arapça’yı öğrenmesi daha kolay gözükürken, İsauria bölgesinde bunun pek ihtimal dâhilinde gözükmemektedir; Schenk bu argümanlardan yola çıkarak, III. Leo’ya atfedilen “İsaurialı” sıfatının hatalı bir yakıştırma olduğunu iddia etmiştir.¹⁸ Schenk’in bu iddiası, Bizans tarihçileri tarafından uzun müddet eleştirilmeksizin kabul görmüştür.

Leo’nun kökenine dair tartışmalar 1970li yıllara kadar bir süre durmuştur. 1971 yılında Constance Head, bu sorunu tekrar tartışarak Schenk’in iddialarına da yer vermiş ve Leo’nun İsaurialı olmadığına dair başka kanıtlar öne sürmüştür.¹⁹ İddiasını da II. Leontius’un (h. 695-8) adını resmî bir şekilde “Leo” olarak değiştirmiş olmasına dayandırmıştır.

Head, III. Leo için kullanılan “İsaurialı” sıfatının hatalı olduğunu ispatlamak için delillerini sıralamaktadır. Bu amaçla Theophanes’in neden Leo’nun kökeni ile ilgili bu hatalı fikre sahip olduğu sorusuyla işe başlamıştır. Bu soruyu ise Schenk’in görüşüyle²⁰ açıklamaya çalışmıştır. Schenk’e göre, hata Theophanes’in iki kenti birbirine karıştırmamasından kaynaklanmaktadır. O, Leo’nun gerçek doğum yeri olan Suriye’deki Germanikeia kenti yerine yanlışlıkla Küçük Asya’nın güneyindeki İsauria’da bir kent olan Germanikopolis’i koymuştur. Daha sonra, Germanikeia’nın İsauria’da olmadığını fark eden *Khronographia*’nın ilk kopyasını yazanlardan biri, cümleyi değiştirerek konuyu açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu düzeltme sadece konunun daha fazla karışmasına neden olmuştur. Theophanes’in, bu iki kent

¹⁶ Karl Schenk, “Kaiser Leons III Walten im Inneren”, *Byzantinische Zeitschrift*, Vol. V, 1896, s. 257-301.

¹⁷ Roma Kilisesi kütüphanesinin baş arşivcisi Anastasius Bibliothecarius, Konstantinopolis’teki elçilik görevi esnasında (869-870) kroniğin Yunanca aslına ulaşmış ve eseri Latinceye tercüme etmiştir. Bu sayede Theophanes’in kroniği IX. yüzyıl sonlarına doğru Batı dünyası tarafından tanınmış ve günümüze kadar kısmî veya bütün olarak birçok dile çevrilmiştir. Bkz. *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. XI.

¹⁸ Schenk, *a.g.m.*, s. 296-297.

¹⁹ Constance Head, “Who Was The Real “Leo The İsaurian”?”, *Byzantion*, Vol. 41, 1971, s. 105.

²⁰ Schenk, *a.g.m.*, s. 296-297.

arasında coğrafi hata yaptığı iddiası, mümkün olmakla birlikte, “İsaurialı” yanlış adlandırmasını başka bir sebebe dayandırmak gerekmektedir. Head'e göre ise hakıyla “İsaurialı Leo” olarak adlandırılabilir ve III. Leo'dan önce hüküm süren bir Bizans İmparatoru vardı: Bu İmparator Leontios'tur (695-698).²¹ Böylece Head, gerçekte *İsaurialı Leo*'nun “*Leontios*” olduğunu iddia ederek yeni bir tartışma başlatmıştır.

Leontios'un “Leo” olarak isimlendirilmesi büyük ölçüde modern zamanlardaki nümizmatik kanıtlara dayanarak başlamıştır. Çünkü Bizans kronikleri ondan daima “Leontios” olarak bahsetmektedirler. Leontios'un parasını ilk kez tanımlayan Lodovico Laffranchi olmuştur.²² Lodovico Laffranchi'nin en önemli çalışmalarından biri, II. Leontios'un şimdiye kadar bilinmeyen madeni paralarının tanımlanmasıydı. Makalesinin yayınlanmasından önce II. Leontios'un parası III. Leo'nun basımıyla karıştırılmıştı, çünkü her iki seride de imparatorun adı Leo olarak görünmektedir. Ancak bu paralardan anlaşılmaktadır ki II. Leontios kilolu yuvarlak yüzü ve kısa sakallı portresi ile oldukça stilize edilmiş, çok zayıf olan III. Leo'dan tamamen farklıdır. Sonuç olarak iki farklı İmparatorun tasvir edildiği görülmektedir. Laffranchi, Leo isminin Leontios'un tam adının bir kısaltması olduğunu iddia etmiştir.²³

Laffranchi'nin çalışmasından sonra J. P. C. Kent²⁴ de “Leo”nun, Leontios tarafından tahta iken benimsenen resmi adı olduğunu göstermiştir. Kent, Laffranchi'nin iddiasının doğru olduğunu kabul etmekle beraber *Leontios* gibi bir ismin kısaltmasının gereksiz ve uzak bir ihtimal olduğunu söylemektedir. Bu isim değişikliği için daha açık ve iyi bir yorumun gerekli olduğu kanaatinde. VI. ve VII. yüzyıllarda Bizans imparatorlarının tahta çıkışlarıyla birlikte yeni bir isim almaları olağan bir durumdur. Bu, neden Leo adıyla hüküm süren Leontios'un adını taşıyan hiçbir madeni para bulunmadığını açıklamaktadır. *Liber Pontificalis*²⁵ ve *Historia Langobardorum* (VIII. yüzyıl)²⁶ gibi önemli çağdaş ve yakın çağdaş Latin kaynakları, Bizans İmparatorlarına sürekli olarak sadece resmi asil isimleriyle atıfta bulunmaktadır ve bu çalışmalarda tanıdığımız imparator “Leo” olarak

²¹ Head, *a.g.m.*, s. 107.

²² Lodovico Laffranchi, *La Numismatica Di Leonzio II- Studio su un periodo della monetazione Italo-Bizantina*, Perugia 1940, s. 47.

²³ Head, *a.g.m.*, s. 105-106.

²⁴ J. P. C. Kent, “The Mystery of Leontius II”, *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*, Londra 1954, s. 217-218.

²⁵ Aziz Petrus'tan IX. yüzyılın sonlarına kadar papaların biyografilerini kaydeden Bizans, Papalık ve İtalya ile ilgili başlıca kaynaklardan biridir. *The Lives of the Eighth-Century Popes Liber Pontificalis*, Trans. Raymond Davis, Vol. XIII, Liverpool 2007, s. IX.

²⁶ Paulus Diaconus, *History of the Lombards Historia Langobardorum*, Trans. William Dudley Foulke, Philadelphia 2003, s. 259.

adlandırılmaktadır.²⁷ Kent, makalesinde bu isim değişikliğine yol açan sebepleri tartışmamasına rağmen, bunların tahmin edilmeleri zor değildir. İmparatorluk tarihinde kendisinden önce gaspci olarak anılan ve kötü bir ne sahip olan Leontios, 484 yılında İmparator Zeno'ya (474-491) karşı ayaklanarak, tahtta hak iddia eden biriydi. Sonuç olarak Leontios'un II. Iustinianos'a karşı gerçekleştirilen bir isyan neticesinde imparator olmasını ismindeki değişikliğin sebebi olduğunu düşünebiliriz.²⁸

Karl Schenk ve Constance Head'in ardından Stephen Gero'nun Leo'nun kökeni hakkındaki görüşlerini değerlendirmek gerekir. Gero, 1973 yılında yayınladığı alıřmasına²⁹ Leo'nun menşei üzerine yapılan tartışmalara yer vererek başlamıştır. Bizans tarih yazıcılığının Leo'yu İsaerialı olarak tanımlamasının nedeni Theophanes'in *Khronographia*'sındaki ifadedir.³⁰ Theophanes'in bu giriş pasajı ayrıntılarıyla analiz edildiğinde burada Küçük Asya'nın güneydoğusunda bir bölge olan İsauria'dan söz edildiği kolayca anlaşılabilir. Gero, metne sonradan eklendiğini iddia ettiği "İsaerial" sözcüğü ile bu "İsaerial" geleneğinin ortaya çıkışını ve yayılmasını incelemiştir. Bu inceleme, erken *ikonaklastik* dönem için önemli olan birkaç bağlantıyla alakalı bazı kayda değer sonuçlara ulaşmaktadır. Bahsi geçen giriş mahiyetindeki bu pasaj dışında Theophanes, *Khronographia*'sında Leo'dan İsaerialı olarak bahsetmemektedir.³¹ Stephen Gero da Constance Head gibi çalışmasında Schenk'in görüşlerini özetlemektedir. Ancak Schenk'in genel olarak sorgulanmamış analizinden farklı ilerlemektedir. Schenk; Leo'nun Suriye'den geldiği ve İsauria'dan bahseden her iki anlatının da redaksiyon sırasında eklendiği sonucuna varırken Gero bu sonuçların altında yatan nedenlerin gerçekten kabul edilemez olduğu grşindedir. Ona göre Schenk'in çalışması vardığı sonuç kısmen yanlış olsa da şu ana kadar Suriyeli-İsaerialı problemini çözmeye çalışan ve bu nedenle daha fazla yorum yapılmasını gerektiren büyük bir öneme sahiptir. Gero, vurguladığı bu önemin ardından Leo'nun Kuzey Suriye'deki Germanikeia'da doğduğu ve Konon olarak adlandırıldığı sonucuna varırken, "İsaerial" kelimesinin geleneğe daha sonra giren, kasten kullanılan bir sıfat olduğunu da belirtmiştir.

Gero ve Schenk, Theophanes'in Germanikeia'nın İsauria'da değil de Suriye'de olduğunu bildiği, kaynağın daha sonra yapılan kopyasında yer alan farklı bir ifadenin karışıklığa sebep olduğunda hemfikirdirler. Schenk'e göre Anastasius, Theophanes'in orijinal Yunanca metnindeki "aslen İsaerialı" ifadesini "aslen Suriyeli" şeklinde değişirmiştir. Schenk, "Theophanes'in bu coğrafi yanılığının" daha sonraki Bizans tarihi literatüründe "İsaerialı Leo yanılığı"na sebep olduğudur. Gero ile tam da burada görüş ayrılığı yaşamaktadırlar. Gero, Theophanes'in bilindik

²⁷ *Liber Pontificalis*, s. 220; Kent, *a.g.m.*, s. 217-218.

²⁸ Head, *a.g.m.*, s. 106-107.

²⁹ Gero, *a.g.e.*,

³⁰ Gero, *a.g.e.*, s. 1-2.

³¹ *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, s. 226; Gero, *a.g.e.*, s. 2.

bir yer hakkında coğrafi bir hata yapmasını mümkün görmemektedir. Anastasius'un bölüm başlığında İsaüriyalı veya Suriyeli ifadeleri bulunmayan Theophanes'in IX. yüzyıldaki değiştirilmemiş metnini takip ettiğini vurgulamaktadır.³²

İsaüriyalılar, Roma İmparatorluğu vatandaşı olmalarına rağmen ayrı bir etnik grup olarak görülmüşlerdir. Antik kaynaklarda “vahşi ve hain barbarlar” olarak anılmışlardır. Gero'ya göre bu olumsuz imaj, Leo'yu “bir İsaüriyalı” yapmak için önemli bir nedendir. Böylece Leo'ya “Çingene Leo” ya da “Vandal Leo” ile eşdeğer bir sıfat verilmiştir. Bunu ispat etmek için kanıt bulunmamakla birlikte İsaüriyalı lakabının, popüler *ikona sever* propagandanın söylemiyle Leo adına alelade küçük düşürücü bir sıfat olarak onun ismine eklenmiş olması mümkündür.³³

“İsaüriyalı” unsuru, yavaş yavaş Bizans tarih yazıcılığına girmiştir ve bu genellikle Emevî halifesi II. Yezid'in (h. 720-24) *ikonakırıcılık* hareketinin öyküsü ile bağlantılı olarak yapılmıştır. Bu hareketin kaynağı ve temel sebeplerinin neler olduğu Bizans tarihinde önemli bir yer edinmiştir. *İkonakırıcılık*'in Bizans'ın kendi içerisinde ortaya çıkan bağımsız bir hareket olduğunu savunanların³⁴ yanı sıra özellikle Arapların tasvirlere karşı tutumlarından ve onların başarılı askeri faaliyetlerden kaynaklandığını savunanlar vardır.³⁵ II. Yezid'in yayınladığı tasvirlerin yasaklandığı emirnamenin (723/24) ardından 726 yılında Leo'nun tasvirlere karşı açıkça yer alması, dönemin kaynaklarında *ikonaklazma* ile İslâm etkisi arasında irtibatı kurdurmuştur. İkonaklazma hareketi ile Yezidi eylem arasında ilk bağlantıya Kudüslü İoannes tarafından 787 II. Nikeia (İznik) Konsilinde yapılan konuşmada rastlıyoruz.³⁶ Bu Konsil'de Leo'nun tasvir düşmanı olmasının sebepleri üzerinde

³² Gero, *a.g.e.*, s. 7-8.

³³ Mehmet Kurt, *a.g.m.*, s. 804; Anthony Kaldellis, *Bizans Roma Diyarında Etnisite ve İmparatorluk*, (Çev. Deniz Türker), İstanbul 2020, s.24; Gero, *a.g.e.*, s.10.

³⁴ Peter Brown, *ikonakırıcılık*'in ortaya çıkışını din adamları ve ikonaların gücünün artmasına ve bunun aksine imparatorun ruhanî ve siyasi otoritesinin gittikçe azalmasına bağlamaktadır. Bk. Peter Brown, “A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy”, *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982, s. 251-301; L.W. Barnard da yakın bir görüştedir. İmparator III. Leo'nun aslında tam bir gelenekçi olduğunu ve Bizans'ta kilise ve imparatorun vazifelerini doğru yere oturtmak istediği için *ikonakırıcılık* hareketini başlattığını ifade etmektedir. Bk. L.W. Barnard, “The Emperor Cult and the Origins of the Iconoclastic Controversy”, *Byzantion*, Vol. XLIII, Brussels 1973, s. 13-29.

³⁵ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 149; G. R. D. King, “İslam, Iconoclasm, and Declaration of Doctrine”, *BSOAS*, 48/2, 1985, s. 267; J. Herrin, *The Formation of Christendom*, Princeton 1989, s. 343.

³⁶ G. D. Mansi, (ed.), *Sacrorum Conciliorum: nova et amplissima collectio*, Vol. XIII, Florence-Venice 1759-1798/ reprint H. Welter, Paris-Leipzig 1901-1927, s. 197.

durulmuştur. Fakat İsaurlu olması gündeme gelmemiştir.³⁷ Ayrıca Theophanes ve Nikephoros da III. Leo'nun, II. Yezid'in tasvirlerine karşı tutumundan etkilendiğini anlatılırken İsaurlu olmasından bahsetmemişlerdir.³⁸

843'ten önce yazılmış olan *Pseudo-Theophilus*,³⁹ Leo'nun Yezid hikâyesiyle bağlantı kurarak, onu İsauria'daki Yahudi provokatörlerine hükmeden genç biri olarak kaydeden ilk kaynaktır. Bununla beraber 843'ten sonra yazan ve *Pseudo-Theophilus*'u kullanan Georgios Hamartolos ise Leo'ya "İsaurlu" sıfatını veren Theophanes'teki bir pasaj dışında, bu kaynaklardan ilkidir: "Μετὰ δὲ Θεοδοσίου ἐβασιλευσε Λέων ὁ Ἰσαυρος" "Theodosios'tan sonra İsaurlu Leo imparator oldu."⁴⁰ Burada belirtilmelidir ki Georgios'un kroniği, Theophanes'in çalışmasından daha sonraki bir derleme olmasına rağmen onun eserine rakip olarak ortaya çıkmış ve daha fazla talep görmüştür. Bu nedenle Georgios Hamartolos ve onu esas alarak yazan daha sonraki Bizans tarihçileri nedeniyle Leo'nun Suriye ve Germanikeia ile bağlantısı hızla unutulmuştur. Theophanes'in pasajına geri dönüldüğünde, Anastasius'un IX. yüzyıl Latince tercümesi dikkate alınmalıdır. Çünkü önemli ölçüde farklı bir tercüme verir: "Mundi anno Vlccviii. Leo imperator Romanorum provehitur hoc itaque anno Leo imperare coepit ex Germanicensibus dirivatus, genere Syrius/*Germanikeialılar arasında doğmuş, soyu Suriye'ye dayanan Leo, 24 yaşında Romalıların komutanı olarak seçildi, böylece o yıl komuta etmeye başladı.*"⁴¹ Böylece Anastasius versiyonunun hem İsauria'dan söz etmediğini hem de Suriye yerine İsauria türünde önemli bir kelimeye de yer vermediği görülmektedir. Bu zamana kadar Georgios Hamartolos'un kroniği *ikonaklastik* dönemin olayları için tarihi bir kaynak olarak son derece popüler hale geldi ve Leo neredeyse bir *İsaurlu* olarak tanımlandı. Muhtemelen Anastasius, Theophanes'in kroniğini tercüme ettiği metninde İsauria'dan bahsederek Georgios'un eseriyle paralel gitmek istemiştir. Çünkü 874'teki yazısında Anastasius, henüz Yunanca metinde bu eklemelere sahip değildi.⁴²

Pseudo-Theophilus'taki anlatıya göre; Leo ile Yahudilerin Suriye'de karşılaşması mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte Bizans sınırındaki İsauria eyaleti tek seçenek olmamakla beraber alternatif olması mümkündür. Georgios, *Pseudo-Theophilus*'taki hikâyeye dayanarak, Leo'nun İsauria'da Yahudiler ile karşılaştığında o

³⁷ *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, s. 240; Alexander A. Vasiliev, "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 9-10 (1956), s. 23-30.

³⁸ Gero, *a.g.e.*, s. 3.

³⁹ S. Joannis Damasceni, *Epistola ad Theophilum Imperatorem, Vita*, 1864, s. 95.

⁴⁰ Georgios Monachus, *Chronicon*, Ed. Carolus de Boor, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, C. II, Leipzig 1904, s. 735.

⁴¹ Theophanis, *Chronographia*, ed. Carolus de Boor, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, C. II, Leipzig 1885, s. 251.

⁴² Gero, *a.g.e.*, s. 3-5.

şehrin bir yerlisi olduğu iddiasındaydı. Georgius'un neredeyse kabul görülen bu varsayımı, daha sonra Theophanes'in el yazması geleneğinin güvenilirliğini zedeledi. İki açıklamadan biri Leo'yu "İsaurialı", diğeri ise Germanikeia'yı "İsauria" olarak nitelendiriyor. Sonuç olarak Leo'nun başlattığı *ikonakırıcılık* hareketinin dönemin kaynaklarını güvenilirlik açısından zedelediğini görmekteyiz. Bu durum, XIX. yüzyılda kökenine dair başlatılan tartışmalara kadar Leo'nun ve kurduğu hanedanın İsaurialı olarak anılmasına neden olmuştur.

Yukarıda bahsettiğimiz görüşlerle beraber Leo'nun kökeni hakkında yapılan tartışmalarda VIII. yüzyıla ait bir kaynağın göz ardı edildiği fark edilmektedir. Bu kaynak *Constantinople in the Early Eighth Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai* adı ile Averil Cameron ve Judith Herrin editörlüğünde yayınlanmıştır.⁴³ III. Leo'dan Parastaseis'te İsaurialı Leo veya Konon adı altında dört kez bahsedilmektedir. Eserin birinci ve yetmiş ikinci bölümlerinde Leo'ya vaftiz adı Konon ile atıfta bulunulur: "İmparatorluk dışından gelen birçok imparator gibi, özellikle bu dönemde, Konon da kariyerinde ilerlemek için krallara yakışır bir isim benimsedi. Ancak orijinal isim aynı kaldı". "Lector Marcellus yanlış bir şekilde kilisenin İsaurialı Konon'un ikinci yılında çöktüğünü belirtir". Bu iki örnek gerçek bir erken tanıklık olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Parastaseis, eserinin beşinci bölümünde III. Leo'yu sadece Konon, üçüncü bölümünde ise "Büyük ve Dindar Leo" olarak adlandırmıştır. Buradan Leo'nun İsaurialı olduğu ihtimali çıkarılabilir. Ancak Parastaseis'in ilk *ikonaklastik* İmparator III. Leo'ya karşı tutumu belirsizdir. Bu da Parastaseis'in bazı bölümlerinin farklı zamanlarda ve farklı kaynak materyallerden yazılmış olduğuna dair iyi bir temsil olabilir.⁴⁴

Süryanice ve Arapça yazılan tarihi kaynaklarda durum oldukça farklıdır. VIII. yüzyılda yazılan ve yanlış bir şekilde Dionysius-Tell Mahre'ye atfedilen⁴⁵ *Süryani*

⁴³ Parastaseis, *Constantinople in the Early Eighth Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai*, Trans. Averil Cameron-Judith Herrin, Leiden 1984, s. 19.

⁴⁴ Parastaseis, *a.g.e.*, s.19-21.

⁴⁵ Tel Mahreli Dionysios (ö. 845) tarafından yazıldığı düşünülen bu kronik, aslında Âmid yakınlarında Mezopotamya'nın kuzeyindeki Zuqnin Manastırı'nda ismi bilinmeyen bir keşiş tarafından yazılmıştır. VIII. yüzyılda yazılan eser, IX. yüzyıla ait bir elyazmasında muhafaza edilerek günümüze ulaşmıştır. Bu elyazmasının ilk sayfaları okunamadığı için eserin yazarının kesin tespiti mümkün olmamıştır. XVIII. yüzyılın başlarında Ioseph Smonius, *Assemanus'un Bibliotheca Orientalis* adlı meşhur külliyatında bu kroniği 818-845 yılları arasında Antakya Miafizit Süryani Kilisesinde patriklik yapmış olan Tel Mahreli Dionysius'un kayıp çalışması olarak gösterdi. Ancak 1896'da Farnçois Nau ile Theodor Nöldeke bu kroniğin Dyonysius'a ait olmadığını kanıtladılar. Bu nedenle bu eser bazen *Pseudo-Dionysios of Tel-Mahre Kroniği* bazen de *Zuqnin Kroniği* olarak adlandırılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre*, Uppsala 1987, s. 85; Zafer Duygu, "Zuqnin Kroniği veya Pseudo-Dionysios Tel Mahre Kroniği", *Süryani, Arap ve Kürt Klasikleri Uluslararası Klasikler Çalıştayı Bildirileri* (15-17 Mayıs 2017) Mardin, s. 8-9.

Ortodoks Kroniği, Leo'nun Suriye k3kenli olduğunu belirtmektedir: “Bu Leo cesur bir adamdı, g3çlü ve kavgacı biriydi. Ayrıca ırk olarak bu b3lgelerden Suriyeli idi.” şeklinde. Anonim bir M3sl3man kroniği olan *Kitabu'l-Uyun* daha da açıktır: “Ve Leo daha 3nceki konumu ve mevcut koşullarında, Maraş'ta bir Hristiyan sakiniydi ve ardından bug3n orada 3nl3 bir kiliseye onun ismi verilmiştir.”⁴⁶ X. y3zyılda yaşayan M3sl3man tarihçi Mes'udi ise ř3yle s3ylemektedir: “Onlar daha sonra tahta, kraliyet ailesinden olmayan, Maraş'ın bir yerlisini oturttular ve h3k3mdarlığı on dokuz yıl s3rd3.”⁴⁷ Bu ifadelerin herhangi birinin, 3zellikle Theophanes'teki Bizans kaynaklarına bağlı olduğu g3r3nmemektedir. Aksine, S3ryani ve Arap tarihçileri, Suriyeli Leo'nun Maraş k3kenli olan yerel geleneğini korumaktadırlar. Bizanslılar da gerçeği bilmelerine rağmen bu gelenek ikinci bir versiyon olan “İsaurialı” tarafından kısa s3rede yerinden edilmiştir. Sonuç olarak Gero'nun farklı bir yol takip etse de Schenk ile aynı g3r3şte olduğu anlaşılmaktadır. 3ne s3rd3đ3 kanıtlar ile Leo'nun Suriye k3kenli olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁴⁸

Leo'nun k3kenine dair yapılan tartışmalara Alexander A. Vasiliev⁴⁹ de katılmıştır. Leo'nun oldukça iyi Arapça ve Yunanca konuştuğu için Arap sınırında yer alan Suriye yakınındaki Germanikeia'da doğmuş olma ihtimalinin daha y3ksek olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Theophanes'in bir Suriye şehri olan Germanikeia'yı İsauria vilayetindeki Germanikopolis ile karıştırmasının m3mk3n g3r3nmediğini belirterek Leo'nun Suriye menşeli olduğunu belirtmiştir.⁵⁰ Romilly Jenkins, *Byzantium: The Imperial Centuries* adlı eserinde⁵¹ III. Leo'nun soyu ile alakalı tartışmalara yer vererek kendi iddiasını ortaya koymuştur. Leo'nun K33k Asya'nın g3neyindeki Pisidia ve Kilikya'nın eski vilayetleri arasında yer alan dağlık bir b3lge olan İsauria'dan geldiğinden dolayısıyla oğlu ve torunun “İsaurialı” imparatorlar olarak adlandırıldıklarından bahseder. Ardından bunun kesinlikle yanlış bir isimlendirme olduğunu eklemiştir. Jenkins, Leo'nun Torosların 3tesinde, daha doğuda Kommagene'deki Germanikeia'da doğduğunu s3yler. Arap kaynaklarında Leo'nun Yunanca ve Arapça iki dili bilen biri olduğuna dair açık ifadelere sahip olduğumuzu, bunun Yukarı Suriye'nin bir yerlisi için doğal bir durum iken İsauria birisi için çok da m3mk3n olmadığını kaydetmiştir. Ayrıca Arap politikalarına ve kişiliklerine olan yakın aşinalığı, sonraki hem siyasi hem de dini planlarında

⁴⁶ Anonim, *Kitabu'l-Uyun Fragmenta Historicorum Arabicorum, Kit3bu'l-Oyun wa'l-bad3ik fi akhb3ri'l-bak3ik*, ed. M. J. De Goje ve P. de Jong C. I, Leiden 1869, s. 25.

⁴⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. H3seyin el-Mes3di, *Mur3ci'z-Zehab, Les Prairies d'or*, Ed. Barbier de Meynard ve Pavette Courteille, Vol. II, Paris 1863, s. 336.

⁴⁸ Gero, *a.g.e.*, s. 9-12.

⁴⁹ Alexander A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, (ev. Tevabil Alkaç), İstanbul 2015, s. 273.

⁵⁰ Vasiliev, *a.g.e.* s. 297.

⁵¹ Romilly Jenkins, *Byzantium: The Imperial Centuries (610-1071)*, New York 1966, s. 58-62.

kendisini gösterdiği için son derece önemlidir.⁵² Buradan Jenkins'in de Leo'yu Suriyeli olarak kabul ettiği sonucunu çıkarmaktayız. Leo'nun Suriye kökenli olduğu görüşünü savunan bir diğer tarihçi Georg Ostrogorsky'dir. *Bizans Devleti Tarihi* adlı çalışmasında Leo'nun menşei hakkında isim yapmamış bir aileden geldiğini ve Kuzey Suriye'ye dâhil Germanikeialı (Maraş) olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Theophanes'in kroniğindeki "aslen İsaerialı" kelimesinin sonradan ilave edildiğini hatta birçok araştırmacının onun İsauria menşeli olduğuna taraftar olmalarına rağmen kendisi, Leo'nun Suriye menşeli olarak kabul görülmesi gerektiği kanaatindedir.⁵³ J. A. Kulakovsky ise Bizans tarihini genel hatlarıyla ele aldığı eserinde Leo'nun vaftiz esnasında İsaerialılar için kullanılan, iyileştirici gücü ile tanınan Aziz Konon'a ithafen onun adını aldığı, dolayısıyla Leo'nun İsaerialı olduğunu kaydetmiştir.⁵⁴

Averil Cameron ve Judith Herrin'in yaptığı çeviride Leo'nun kökeni hakkında ortaya atılan iddialar da değerlendirilmiştir. Onlar da III. Leo'nun hem adını hem de kökenini sürmekte olan bir problem olarak görmüşlerdir. Parastaseis'in eserinde onu hem "Konon" hem de "İsaerialı" olarak bahsettiğini ve Parastaseis'teki "İsaerialı" teriminin eksik olan bir isimlendirmeyi tamamlayıcı olarak kullanılması için bir neden olmadığını söylemektedirler. Parastaseis'in ifadesini güvenilir bir kayıt olarak kabul ederek; Leo'nun Suriye'ye göç etmiş ya da çalışmak için oraya giden İsaerialı bir ailenin oğlu olabileceği kanaatindedirler. Ardından Gero'nun Leo için "İsaerialı" sıfatının kasıtlı olarak kullanıldığına dair iddiasını ve "İsaerialı Leo"nun Leontius'a verilen bir ad olduğu yönündeki C. Head'in alternatif teorisinin de Parastaseis'teki bu pasaj, Parastaseis'in eserinin muhtemel tarihi ve III. Leo'nun hükümdarlığıyla bağlantısı göz önüne alındığında mümkün olmadığını açıkça belirtmişlerdir. Bununla beraber Parastaseis'in eserinin göz ardı edildiğini, Leo'nun aslen İsaerialı olduğunu bu nedenle Gero ve Head'in iddialarının kabul edilmeyeceğini ifade etmişlerdir.⁵⁵

Sonuç olarak, III. Leo'nun kökeninin belirlemek onun, imparator oluş sürecini ve imparatorluğu esnasında meydana getirdiği eylemlerini anlamak açısından oldukça önemlidir. III. Leo'ya XIX. yüzyıla kadar İsaerialı, imparator olması ile başlayan devreye de İsauria Hanedanı dönemi denilmekteydi. Ancak bu yüzyılın sonunda III. Leo'nun aslen İsaerialı olmadığı, Suriyeli olduğu fikri ağır basmaya başlamıştır. Leo'nun kökenini belirlemek onun daha sonraki eylemlerinde muhtemel etkilerini anlamak açısından oldukça önemlidir. Karl Schenk, Stephen Gero gibi tarihçiler çalışmalarında Leo'nun kökeni meselesine tartışarak onun Suriyeli olduğu kanaatine varmışlardır. Constance Head ise Leo'nun Suriye menşeli olduğunu farklı bir yol izleyerek, Leo'nun değil de İmparator Leontios'un İsaerialı

⁵² Jenkins, *a.g.e.*, s. 61.

⁵³ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 144.

⁵⁴ J. A. Kulakovsky, *İstoriya*, Kiev 1915, s. 319.

⁵⁵ Parastaseis, *a.g.e.*, s. 168-169.

olduğu iddiasında bulunarak ispatlamaya çalışmıştır. Georg Ostrogorsky ve A. A. Vasiliev ise Leo'nun İsaerialı değil Suriyeli olma ihtimalinin daha yüksek olduğu kanaatine varmıştır. J.A. Kulakovsky, Judith Herrin ve Averil Cameron ise Leo'nun İsaerialı olduğu görüşünde ısrar etmişlerdir.

VIII. yüzyıl Bizans tarihi kaynaklarından çok azı günümüze ulaştığı için dönemin önemli kişileri hakkında bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Bu sebeple dönemin çok önemli siyasi kişileri hakkındaki bilgilerimizde birçok boşluk bulunmaktadır. İmparator III. Leo'nun 726 yılında yayınladığı bir fermanla başlayan *ikonakırcılık* hareketi bu dönemin kaynaklarının gvenirliiliğinin zedelenmesine neden olmuştur. İmparator III. Leo, Konstantinopolis'i 717 yılında Arapların elinden kurtardığında "Dindr Leo" bu hareketin ardından "serazen kafalı Leo" olarak anılmıştır. Dönemin ana kaynaklarına baktığımızda Theophanes'in giriş mahiyeti taşıyan bir pasajı dışında Leo'nun İsaerialı olduğuna dair bir kayıt yoktur. Arap ve Süryani kaynaklarında da Leo'dan Suriyeli olarak bahsedildiği görülmektedir. Leo'nun daha sonraki Bizans kaynaklarında İsaerialı olarak tanıtılması ve XIX. yüzyılın sonuna kadar bu şekilde devam etmesinin nedeni kanaatimizce *ikonakırcılık* hareketini onun başlatmış olmasıdır. Genellikle ikona taraftarı olan kronik yazarları, Leo'ya barbar ve haydutlar ile eş anlam taşıyan İsaerialı lakabını vererek, onu kk düşürmeye çalışmışlardır. Elimizdeki verileri ve iddiaları değerlendirdiğimizde İmparator III. Leo'nun Suriyeli olduğu seçeneğinin daha ağır bastığını ifade etmeliyiz.

Kaynaklar

- Anonim, *Kitabu'l-Uyun Fragmenta Historicorum Arabicorum, Kitbo'l-Oyun wa'l-hadik fi akhbri'l-hakik*, Ed. M. J. De Goje ve P. de Jong, C. I, Leiden 1869.
- Bahar, Hasan, "İsauria Bölgesi'nin Antik ağdaki Yerleşim Merkezleri", *Prof. Dr. Afif Erzen'e Armağan*, İstanbul 1996, s. 51-91.
- Barnard, L.W., "The Emperor Cult and the Origins of the Iconoclastic Controversy", *Byzantion*, Vol. XLIII, Brussels 1973, s. 13-29.
- Brown, Peter, "A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy", *Society and the Holy in Late Antiquity*, London, 1982, s. 251-301.
- Browning, Robert, Anthony Cutler, "Mesembria", *ODB*, I-II-III, s. 1347.
- Damasceni, Saint Joannis, *Epistola ad Theophilum Imperatorem*, Vita, 1864.
- Diaconus, Paulus, *History of the Lombards Historia Langobardorum*, Trans. William Dudley Foulke, Philadelphia 2003.
- Diodorus, Sicilius, *Bibliotheka Historike, The Library of History*, Vol. IX, Translated by R. M. Geer, The Loeb Classical Library, Harvard-Cambridge 1947.

- Duygu, Zafer, "Zuqnin Kroniği veya Pseudo-Dionysios Tel Mahre Kroniği", *Süryani, Arap ve Kürt Klasikleri Uluslararası Klasikler Çalıştayı Bildirileri*, (15-16 Mayıs 2017) Mardin, s. 3-26.
- Eker, Fevziye, "Kahramanmaraş'ın Tarihi Coğrafyasına Bir Bakış", *Kabramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.10, S. 2, s. 25-38.
- Elton, Hugh, "The Nature of The Sixth-Century İsaaurians", *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, Edited by Stephen Mitchell and Geoffrey Greatrex, Duckworth 2000, s. 293-308.
- Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Murûcu'z-Zeheb Maçoudi*, *Les Prairies d'or*, Ed. Barbier de Meynard ve Pavette Courteille, Paris 1863.
- Gero, Stephen, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III*, Louvain 1973.
- Güneş, Cüneyt, *Bizans Anadolu'sunda Askerî ve İdarî Bir Sistem: Thema Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2021.
- _____, "Orta Bizans Dönemi'nde Germanikopolis (Ermenek) ve Çevresi", *Ermenek Tarihi ve Kültürü Üzerine İncelemeler 1*, Ed. Erol Yüksel, Palet Yayınları, Konya 2022, s. 133-142.
- Harris, Jonathan, *The Lost World of Byzantium*, London 2015.
- Head, Constance, "Who Was The Real "Leo The İsaurian"?", *Byzantion*, Vol. 41, 1971, s. 105-108.
- Herrin, J., *The Formation of Christendom*, Princeton 1989.
- Jenkins, Romilly, *Byzantium: The Imperial Centuries (610-1071)*, New York 1966.
- Kaldellis, Anthony, *Bizans Roma Diyarında Etnisite ve İmparatorluk*, Çev. Deniz Türker, İstanbul 2020.
- Kent, J. P. C., "The Mystery of Leontius II", *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*, Londra 1954, s. 217-218.
- King, G. R. D., "İslam, Iconoclasm, and Declaration of Doctrine", *BSOAS*, 48/2, 1985, s. 267-277.
- Kulakovsky, J. A., *İstoriya*, Kiev 1915.
- Kurt, Mehmet, "Milattan Sonra 4. Yüzyılda İsauria Eyaleti'nin Siyasal ve İdarî Yapısı", *Belleter*, C. LXXXII, S. 295, (2018), s. 803-829.
- Laffranchi, Lodovico, *La Numismatica Di Leonzio II Studio su un periodo della monetazione Italo Bizantina*, Perugia 1940.
- Mansi, G. D. (ed.), *Sacrorum Conciliorum: nova et amplissima collectio*, Vol. XIII, Florence-Venice 1759-1798/ reprint H. Welter, Paris-Leipzig 1901-1927.
- Monachus, Georgius, *Chronicon*, ed. Carolus de Boor, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Leipzig 1904.
- Nikephoros, Konstantinopolis Patriği, *Short History*, (Trans. Cyril Mango), Washington 1990.
- Ostrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, (Çev. Fikret İşıltan), Ankara 1986.
- Parastaseis, *Constantinople in The Early Eighth Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai*, (Trans. Averil Cameron-Judith Herrin), Leiden 1984.
- Pseudo-Dionysius, Tel-Mahreli, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre*, Ed. W. Witakowski, Uppsala 1987.

- Ramsay, William M., *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, (Çev. Mihri Pektaş), İstanbul 1960.
- Schenk, Karl, *Kaiser Leon III*, Halle 1880.
- Schenk, Karl, "Kaiser Leons III Walten im Inneren", *Byzantinische Zeitschrift*, Vol. V, 1896, s. 257-301.
- Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, Ed. Theodor Priger, C. II, Leipzig 1907.
- Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası (Geographika XII, XIII, XIV)*, (Çev. Adnan Pekman), İstanbul 2000.
- Stephani, Junioris, *Vita*, Patrologia Graeca, Ed. J. P. Migne, 1863.
- The Lives of the Eighth Century Popes Liber Pontificalis*, (Trans. Raymond Davis), Vol. XIII, Liverpool 2007.
- Treadgold, Warren, *A History of the Byzantine State and Society*, California, 1997.
- Theophanes, *Chronographia*, Ed. Ioannis Classeni, Bonnae 1839.
- Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History*, Trans. C. Mango-R. Scott, Oxford 1997.
- Theophanes, *Chronographia*, Ed. Carolus de Boor, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Leipzig 1885.
- Vasiliev, Alexander A., *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, (Çev. Tevabil Alkaç), İstanbul 2015.
- Vasiliev, Alexander A., "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 9-10 (1956), s. 23-47.

Extended Summary

As a result of Emperor Iustinian II (ca. 685-695 and 705-711) shifting the inhabitants of the region from east to west during the Islamic conquests, Leo settled with his family in the Balkans and joined the army during this period. Rising rapidly in the army with his successes, Leo was appointed as strategos and head of the Anatolikon theta. Leo was now responsible for protecting the Byzantine border against the Arab armies. In 717, Leo III succeeded to the throne, inheriting an empire that had changed seven emperors in the last twenty-two years. A few months after his accession, the Umayyad army laid a siege on the capital. However, he managed to lift the siege and saved the empire from invasion. After many defeats against Muslims, the emperor became a hero in the eyes of the people.

The iconoclasm movement, which started with an edict issued by Emperor Leo III in 726, damaged the reliability of the sources of this period. When Emperor Leo III liberated Constantinople from the Arabs in 717, "Leo the Pious" became known as "Leo the serene-headed". When we look at the main sources of this period, there is no record of Leo being from

Isauria, except for an introductory passage by Theophanes. Arab and Syriac sources also refer to Leo as Syrian. In our opinion, Leo was introduced as an Isaurian in later Byzantine sources and continued in this way until the end of the XIXth century because he initiated the iconoclasm movement. Historians, usually in favour of the icons tried to humiliate Leo by giving him the nickname Isaurian, which is synonymous with barbarians and bandits. While evaluating the available data and arguments, we must state that the option that Emperor Leo III was Syrian is more dominant.

‘GOOD’ CORRUPTION: PATRIARCH METHODIUS’ MUSINGS ABOUT THE DIVISIBILITY OF GOD

Dirk Krausmüller*

Abstract

In this brief article I discuss a passage from Patriarch Methodius’ *Encomium* of Agatha. I attempt to show that Methodius was a creative thinker who developed a complex interpretative framework. I argue that he radically deviated from the Patristic mainstream, declaring that corruption is necessary if there is going to be activity.

Keywords: Methodius of Constantinople, Agatha, Platonism, incorruptibility

‘İyi’ Yozlaşma: Patrik Methodios’un Tanrının Bölünebilirliği Üzerine Düşünceleri

Öz

Bu kısa makalede, Patrik Methodios’un Agatha onuruna yazdığı *Encomium*’da yer alan bir pasaj tartışılmakta ve Methodios’un karmaşık bir yorumsal çerçeve geliştiren yaratıcı bir düşünür olduğu ortaya konmaya çalışılmaktadır. Methodios’un Patristik ana akımdan radikal bir şekilde saptığı ve eğer eylem gerçekleşecekse yozlaşmanın gerekli olduğunu ilan ettiği savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Konstantinopolisli Methodios, Agatha, Platonizm, yozlaşmazlık.

* Dr., University of Vienna, Department of Byzantine and Modern Greek Studies, dirk.krausmueller@univie.ac.at.

The Methodius of Syracuse (d. 847) is today best known as a leader of the Iconophile resistance during the Second Iconoclasm (814-842) and as the patriarch who presided over the reinstitution of image worship (843).¹ Yet he was also a prolific author. He penned *lives* of his contemporaries, and also *encomia* of Late Antique saints, which are based on older material.² One of these latter texts was devoted to the Sicilian martyr Agatha (BHG 38).³ In his reworking Methodius retained the structure of his model, which conformed to the traditional template of *passiones* – a pagan governor attempts to win over Agatha through threats and blandishments and eventually has her tortured – but added comments of his own that were meant to help the audience grasp the hidden meaning of the story as he understood it.⁴ This feature is most obvious in the proem where Methodius characterises Agatha in a series of short statements, which show her in different roles. In-depth study of several of these statements reveals that he was a highly original thinker who departed radically from the theological consensus. The first set reads as follows:

38 Γυνή παρθένος ὁ συναγωγεὺς ἡμῶν, ὃ θεόφιλοι, γυνή μιᾷ τῇ φύσει, οὐ προαιρέσει, ὣν ἡ συνήθεια καὶ τυπικῶς τεκνοτροφεῖν διεσπούδακεν, ἐν τοῖς μειραιώδεσσι πως ἀθύρμασιν, ἀλλὰ παρθένος, μηδὲ κἂν σχηματισμοῖς ἀναπλάσασά ποτε τῆς παιδιᾶς τὰ κυήματα.⁵

A wife virgin is our convener, beloved of God; a wife in one nature not in will, for whom (sc. women) it is customary to strive to breastfeed even figuratively in their teenage games, but a virgin who not even in the pretence of childish play ever feigned pregnancies.⁶

¹ See Beate Zielke, “Methodios I.”, *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I.-Methodios I. (717-847)*, (ed. Ralph-Johannes Lilie), Frankfurt am Main 1999, p. 183–260.

² See most recently Stephanos Efthymiadis, “Les premières traductions grecques: la *Passion* anonyme (BHG 554) et la *Passion* de Méthode (554d),” *Bibliothèque de l’École des Chartes*, 172 (2014), p. 101–114; and Dirk Krausmüller, “Patriarch Methodius, the first hagiographer of Theodore of Stoudios,” *Symbolae Osloenses*, 81 (2007), p. 144–150. On Methodius’ distinctive style see Martin Hinterberger, “Wortschöpfung und literarischer Stil bei Methodios I.,” *Lexicologica Byzantina. Beiträge zum Kolloquium zur byzantinischen Lexikographie, Bonn, 13.-15. Juli 2007*, (ed. Erich Trapp and Sonja Schönauer), Bonn 2008, p. 119–150.

³ *Encomium* of Agatha, ed. Enrico Mioni, “L’*encomio* di S. Agata di Metodio patriarcha di Costantinopoli,” *Analecta Bollandiana*, 68 (1950), p. 58–93, esp. p. 76–93.

⁴ On the original *passio* see Luciana Brusa, “Gli Atti del martirio di S. Agata,” *Rivista di Cultura Classica e Medievale*, 1 (1959), p. 342–67; on Methodius’ reworking see Dirk Krausmüller, “Exegeting the *Passio* of St Agatha: Patriarch Methodius of Constantinople on Sexual Differentiation and the Perfect ‘Man’,” *Byzantine and Modern Greek Studies*, 33 (2009), p. 1–16.

⁵ *Encomium* of Agatha 3, ed. Mioni, p. 77.

⁶ The term γυνή can, of course, also just mean ‘woman’. Yet in Methodius’ argument it clearly has the meaning of ‘wife’ just as ἀνὴρ means ‘husband’ and not simply ‘man’.

In this passage Methodius characterises Agatha as a wife and as a virgin and then adds in each case a qualification. First he states that the saint was not socialised as a prospective wife because she did not act like one even in her childhood. Then he avers that she did not play at being pregnant. There is an obvious difference between the two statements: breastfeeding is a typical behaviour of wives whereas pregnancy is not reconcilable with virginity. As Agatha was indeed a virgin who never got married one gets the impression that the term ‘wife’ does not apply to her. Yet this is not Methodius’ last word. Later in the text he speaks about the saint’s martyrdom whose most distinctive feature was the amputation of her breasts. In this context he makes two statements. First, he lets Agatha assert that she has an inner breast, which she has offered to the Christ child.⁷ Then he interprets the forward movement of the severed outer breasts as an act of breastfeeding.⁸ It is evident that the statement about Agatha as a wife is phrased in this manner because it points forward to the martyrdom.⁹ Thus we can conclude that Agatha is also a wife and a mother.

That Methodius is not content with making negative statements is also obvious from the subsequent passage about Agatha as a ‘wife virgin’.

Γυνή, εἶπα, ἀλλὰ παρθένος προσέθηκα. Γυνή, διὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς παρὰ τοῦ σοφοῦ Ἀδάμ – ἔτι γὰρ τότε σοφός ὡς ἀνόλισθος – ἐπιτεθὲν ὄνομα, ὃ γράφων Μωϋσῆς ἀφθόνως καὶ τὸ ἐρμηνευθὲν αὐτῷ τοῦ ὀνόματος ἐπιθέτη Ἀδὰμ διεσήμανεν εἰπών· Αὕτη κληθήσεται γυνή ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη, παρθένος, διότι ἐκ τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ λόγου, κἂν δι’ ἐμὲ ἀνθρώπου φθορᾶς γευσάμενου τῆ σαρκὶ αὐτοῦ, τοῦ ἐνὸς καὶ ἀμερίστου υἱοῦ ἐξελήλυθεν, ὡς φησιν ἡ θεολόγος φωνή· Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς αὐτόν, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. Γυνή τοίνυν παρθένος, ἡ

I have said ‘wife’ but I have added ‘virgin’. Wife because of the name that at the beginning had been given by the wise Adam – for then he was still wise since he had not yet slipped –, writing down which Moses graciously also indicated how it had been interpreted by the name-giver Adam: ‘This one will be called “wife” because **she was taken out of her husband.**’ Virgin because she came **out of the incorruptible God Word**, even if he had tasted the corruption of man in his flesh because of me, **the one and indivisible Son**, as the voice of the Theologian says: ‘All who have received him, he has given to them the power to become children of God, to those who believe in him, who have been born not out of blood, nor

⁷ *Encomium* of Agatha 18, ed. Mioni, p. 85.

⁸ *Encomium* of Agatha 19, ed. Mioni, p. 86.

⁹ See Krausmüller, “Exegeting the Passio”, p. 6–7.

δαιτυμῶν τῆς ἡμετέρας εὐλαβοῦς ἐστιάσεως, γυνή, ἢ **καλῶς ἄρμοσθεῖσα ἐνὶ ἀνδρὶ τῷ Χριστῷ**, ταῖς ἀποστολικοῖς τοῦ Παύλου παστοπλοκίαις, παρθένος, ἦν ὁ αὐτὸς νυμφαγωγὸς ἐξαπατηθῆναι ὡς τὴν προμήτορα τῷ τοιχωρῶχφ ὄφει Σατάν οὐ πεφύβηται.¹⁰

out of the will of a man, but **out of God.** A wife virgin, then, is the host of our pious meal, a wife because **she has been joined well to one husband, Christ**, through the apostolic bridal-chamber-pleatings of Paul, concerning whom the same bridal guide did not fear that she would be deceived by the wall-digging Satan, as the foremother had been.

This is quite a complex statement, which needs to be carefully unravelled. When characterising Agatha as ‘wife’ Methodius refers to the Biblical story about Adam and Eve. In Genesis 2:21-22 we find the well-known account of the creation of Eve whom God fashions from a rib that he has taken from Adam. Yet Methodius does not quote these verses but instead opts for Genesis 2:23b where Adam declares: ‘She will be called wife because she has been taken out of her husband’ (αὕτη κληθήσεται γυνή ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη). By introducing Adam as the ‘wise’ (σοφός) name-giver he points his audience to Genesis 2:19 where Adam gives all creatures their true names. Accordingly, Methodius takes the causal clause to be the ‘interpretation’ (ἐρμηνεία) of the name ‘wife’. This is decidedly odd since normal women are not taken out of their husbands. The thrust of Methodius’ reasoning becomes clear when we consider the ‘virgin’ part. There he quotes John’s statement that those who have received the Word ‘have been born out of God’ (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν), from which he concludes that Agatha has come out of Christ. This means that the roles of ‘wife’ and ‘virgin’ are identical.

The two spheres then are collapsed into one in the last part where Methodius paraphrases II Corinthians 11:2-3: ‘I have joined you to one husband, Christ, but I fear that as the serpent deceived Eve in his wickedness your thoughts will be corrupted from the simplicity of your relationship with Christ’ (ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ τῷ Χριστῷ, φοβοῦμαι δὲ μήπως ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὐάν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ φθαρή τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἀπλότητος τῆς εἰς τὸν Χριστόν).¹¹ Here Agatha’s husband is identified with Christ and the reference to

¹⁰ *Encomium* of Agatha 3, ed. Mioni, p. 77.

¹¹ The part φοβοῦμαι δὲ μήπως ... φθαρή τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἀπλότητος τῆς εἰς τὸν Χριστόν is not quoted by Methodius but this does not necessarily mean that it has no function in the argument: the references to corruption and simplicity would fit in with the main topic of Methodius’ speculation. Unfortunately, there are no further clues that might help us understand its significance.

Eve establishes a typological link between Christ and Adam on the one hand and Agatha and Eve on the other. We can conclude that Agatha becomes the first 'true' wife since Eve because she is not only joined to her husband as ordinary women are but has also come out of him.¹²

Even so there is still a difference. Methodius declares that as God the Word remained 'uncorrupted' (ἄφθορατος) and 'undivided' (ἄμεριστος) when Agatha went forth from him, since only the human flesh that he assumed was subject to corruption. This is in stark contrast to Adam who had to lose his physical integrity in order for Eve to be created. Here the extraction can be regarded as 'corruption' (φθορά) and the rib as a 'part' (μέρος). This contrast becomes even clearer when we juxtapose Adam's words in Genesis 2:23a: 'This is now ... flesh out of my flesh' (τοῦτο νῦν ... σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου), and John's claim that the followers of Christ are 'not born ... out of the will of the flesh' (οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός ... ἐγεννήθησαν).

Again, however, this is not Methodius' last word. Further down in the same passage we find the following statement:

Αὕτη καὶ ἀγαθὴ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς θεῷ ὡς
ἐξ αὐτοῦ μερὶς χρηματίσασα, καὶ πάλιν
ἡμῖν τῇ μεταδόσει τ' ἀγαθοῦ φερωνύμως,
Ἀγάθη παρὰ τοῦ ὑπεραγάθου κυρίου
κεχάρισται.¹³

This one (sc. was) also good **for her husband God** as having been **a part out of him**, and again through the imparting of the good to us in such a way that her name reflects her being she has become Agatha through the grace of the Lord who is beyond goodness.

In the first part of this statement Methodius explains that Agatha is out of God and joined with God as her husband. At first sight this appears to be a mere recapitulation of what has been said before. Yet a closer look reveals the presence of a new element. Methodius adapts the verse 'a good wife is a good part' (γυνὴ ἀγαθὴ μερὶς ἀγαθῆ) from Ecclesiastus 26:3. In Ecclesiasticus this is a bland statement about the need for conjugal harmony. In the new context, however, it acquires a technical meaning. What has come out of God is a 'part' (μερὶς) of God. Here the reader is forced to conclude that Agatha's coming forth from God amounts to a 'division' (μερισμός), which contradicts the previous characterisation

¹² See Dirk Krausmüller, "Divine Sex: Patriarch Methodios' Concept of Virginity", *Desire and Denial in Byzantium: Papers of the Thirty-First Symposium of Byzantine Studies*, (ed. Elizabeth James), Aldershot 1999, p. 57–65.

¹³ *Encomium* of Agatha 4, ed. Mioni, p. 78.

of the Son of God as ‘indivisible’ (ἀμέριστος). Moreover, since Methodius uses the two terms ‘indivisible’ (ἀμέριστος) and ‘incorruptible’ (ἄφθαρτος) in parallel statements and thus indicates that they are interchangeable, the reader will assume that the latter term is also gainsaid and that Agatha’s procession from God also amounts to a ‘corruption’ (φθορά). Thus the previous juxtaposition of the corruptible flesh and the incorruptible Son and Word is superseded and the parallel with Adam is completed: as we have seen he, too, loses a part, the rib, from which Eve was fashioned.

Significantly this theme is closely related to sexuality: Methodius states that it was in her role as a ‘virgin’ (παρθένος) that Agatha went forth from the ‘uncorrupted’ (ἄφθαρτος) Christ and thus reminds his readers of the close connection between virginity and lack of corruption. Accordingly Christ, too, can be called a virgin, and Agatha mirrors the archetypal divine virginity in the sphere of created being. However, this mirroring is again only possible if Christ becomes corrupted, a paradox that is based on the fact that human virgins owe their existence to sexual intercourse and that a man needs to lose his virginity in order for him to father a virginal child.

For Methodius, however, integrity of being is not lost for good since the part returns to the whole. This is already the case with Eve who is not only taken ‘from the flesh’ (ἐκ τῆς σαρκός) of Adam but also becomes ‘one flesh’ (σὰρξ μία) with him. For Methodius this is not simply a transient coupling but rather a restitution of the archetypal oneness. In analogous fashion Agatha is joined to the Word as her husband. Yet here it is not a union of the flesh but a union of the spirit as can be seen from I Corinthians 6:17: ‘He who cleaves to the Lord is one spirit’ (ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα ἔστιν). Accordingly it is as ‘spirit’ (πνεῦμα) that Agatha leaves Christ and returns to him.

Thus Methodius appears to create a dichotomy between flesh and spirit. I would, however, argue that this is again not his last word. At this point we need to consider the martyrdom of Agatha, which affects her body and not her soul. We have already seen that the theme of breastfeeding in the proem is inspired by the specific form of Agatha’s martyrdom, the amputation of her breasts, which Methodius interprets as an act of breastfeeding. Now it is equally evident that the breasts are a ‘part’ (τεῖμα, μέρος) of Agatha’s body. Thus one can hypothesise that the martyrdom is a manifestation in the flesh of the spiritual severing mentioned in the proem. This would not, however, be a straightforward parallel. Instead, one would have to assume that Agatha takes over the role of the divine Word and that the Word is in turn represented by Agatha’s breasts. In itself such an interpretation is not impossible since Methodius lets Agatha become Christ’s mother and Christ Agatha’s mother, thus reversing the relationship.¹⁴ Yet it can only be defended if

¹⁴ See Krausmüller, “Exegeting the Passio”, p. 11–12.

one can show that Agatha's martyrdom mirrors all parts of the process described in the proem. Here we run into difficulties. The description of the martyrdom implies that Agatha's breasts end up on the ground rather than being rejoined with her. I would, however, argue that an alternative interpretation is possible. It hinges on the meaning of the phrase τέκνου στόμα as the destination of Agatha's breasts. The obvious reading is 'mouth of a child', which is undoubtedly intended since it establishes the breastfeeding theme. Yet it is possible that it has another meaning. When we assume that τέκνου is a Genitivus objectivus we can translate the phrase as 'mouth for a child'. In this case the mouth would be the *os uteri* (στόμα τῆς μήτρας) as part of Agatha's sexual organs.¹⁵ According to this interpretation the severed breasts would enter the vagina and thus become 'one flesh' (σάρξ μία) with the remainder of Agatha.¹⁶ There is, of course, no way to substantiate this hypothesis. Yet one should not rule it out *a priori*. As we have seen Methodius is a highly sophisticated author who creates analogies between phenomena that at first sight are unrelated to each other.

This leaves us with the question: how are we to contextualise Methodius' speculation? In his own time he was an isolated figure. His contemporaries devoted all their energies to the defence of icon worship. Yet even when we turn to the Late Ancient period when theologians had broader interests we find little that is comparable. They would have rejected the notion of a 'good corruption' out of hand because they regarded the incorruptibility of God as a fundamental doctrine.

This is, however, only one aspect of an overarching framework. For Methodius a part only goes out in order to return to where it has come from. This circular movement was clearly of great importance to him. It may owe something to the Neoplatonic dyad of 'procession' (προόδος) and 'return' (ἐπιστροφή) although no Neoplatonist would ever have spoken of extraction from and addition to the whole of a part. This hypothesis can be supported through further analysis of the last passage that I have quoted. There 'God' is characterised as being 'beyond goodness' (ὑπεράγαθος), which suggests that he has an ontological status that is higher than Agatha who is merely 'good' (ἀγαθή) and thus also higher than the 'God' of which she is a part. Here one is immediately reminded of Pseudo-Dionysius' distinction between the transcendent deity and the divine 'paradigms' (παράδειγματα) or ideas, which have eternal hypostasis from God and in turn have an impact on creation. The fit is, however, not perfect. Unlike Pseudo-Dionysius' God, Methodius' 'Lord beyond goodness' is very much involved in the governance

¹⁵ See Soranus, *Gynaecia*, I, 4, ed. Paul Burguière, Daniele Gourevitch, Yves Malinas, *Soranus d' Ephèse, Maladies des Femmes*. Vol. 1. Book 1, Paris 1988), p. 10.

¹⁶ One could then further argue that the breasts are typologically assimilated to a penis, which would impregnate Agatha. Methodius does state that the martyrdom leads to the growth of Christ in her. See Krausmüller, "Exegeting the Passio", p. 11–12.

of the world. It is he who gifts Agatha to the human beings. By contrast, the God of whom Agatha is a part appears to be passive: Agatha goes out from him, and she is joined to him. Thus one can argue that Methodius rather had in mind the Platonic demiurge who creates according to the paradigm, a scenario that had long been Christianised. The demiurge-turned-God ‘imparts’ (μεταδίδωσι) the idea of ‘the good’ in which each human being ‘participates’ (μετέχει). Yet this good is not an immanent impersonal force but rather a human being. Here the notion of incarnation comes into play. In Agatha the idea of the good became flesh and dwelt among us. It is in this way that she has an effect on the human beings, who are first turned to her and then through her to the ‘Lord beyond goodness’.

This brief article does not pretend to have exhausted all the possible meanings of the text. One may ask whether the parallel between the paradigm and Adam’s body is not more than just an analogy. Methodius may have been aware of the Gnostic notion of a cosmic Adam, who provided the model for creatures in this world. Likewise, the ‘bridal-chamber-pleating’ (παστοπλοκίαι) of the Apostle Paul and the description of Satan as ‘wall-digger’ (τοιχωρύχος) will probably also have had a function in the argument.

References

- Brusa, Luciana, “Gli Atti del martirio di S. Agata”, *Rivista di Cultura Classica e Medievale*, 1 (1959), p. 342–67.
- Burguière, Paul, Daniele Gourevitch and Yves Malinas, *Soranos d' Ephèse, Maladies des Femmes*. Vol. 1. Book 1, Paris 1988.
- Efthymiadis, Stephanos, “Les premières traductions grecques: la *Passion* anonyme (BHG 554) et la *Passion* de Méthode (554d),” *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 172 (2014), p. 101–114.
- Hinterberger, Martin, “Wortschöpfung und literarischer Stil bei Methodios I.,” *Lexicologica Byzantina. Beiträge zum Kolloquium zur byzantinischen Lexikographie, Bonn, 13.-15. Juli 2007*, (ed. Erich Trapp and Sonja Schönauer), Bonn 2008, p. 119–150.
- Krausmüller, Dirk, “Exegeting the Passio of St Agatha: Patriarch Methodius of Constantinople on Sexual Differentiation and the Perfect ‘Man’”, *Byzantine and Modern Greek Studies*, 33 (2009), p. 1–16.

- , "Patriarch Methodius, the first hagiographer of Theodore of Stoudios", *Symbolae Osloenses*, 81 (2007), p. 144–150.
- , "Divine Sex: Patriarch Methodios' Concept of Virginity", *Desire and Denial in Byzantium: Papers of the Thirty-First Symposium of Byzantine Studies*, (ed. Elizabeth James), Aldershot 1999, p. 57–65.
- Mioni, Enrico, "L'encomio di S. Agata di Metodio patriarcha di Costantinopoli", *Analecta Bollandiana*, 68 (1950), p. 58–93, esp. p. 76–93.
- Zielke, Beate, "Methodios I.", *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I.-Methodios I. (717-847)*, (ed. Ralph-Johannes Lilie), Frankfurt am Main 1999, p. 183–260.

SOME OBSERVATIONS ON NOTIONS OF TIME IN THE HISTORIES OF GEORGIOS PACHYMERES AND NIKEPHOROS GREGORAS

Siren elik*

Abstract

This paper will investigate the notions of time encountered in the histories of Georgios Pachymeres and Nikephoros Gregoras, who stand out from other Late Byzantine historians concerning their references to time. How did the philosophical, intellectual, or ecclesiastical interests of these historians influence their conceptions of time? We will discuss how both historians fuse linear and cyclical understandings of time in their work, and how they lend further philosophical and literary meaning to the notion of time. The paper will discuss how Pachymeres' history seems to reflect the relation between *kinesis* and time, whereas Gregoras' prologue displays some parallels with Plato's *Timaeus*. It will explore how while Gregoras seeks to fuse astronomy and history-writing, Pachymeres manifests an interest in *kairos* and liturgical time. Finally, the paper will also discuss how both historians use time as a literary feature in their narratives.

Keywords: Gregoras, Pachymeres, Late Byzantine historiography, historical time, Byzantine philosophy

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, 34772, Göztepe, İstanbul/Türkiye, siren.celik@marmara.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9138-8810.

Georgios Pachymeres ve Nikephoros Gregoras'ın Tarih Eserlerindeki Zaman Kavramları Üzerine Bazı Gözlemler

Öz

Bu makale, zaman kavramına yaklaşımlarıyla diğer Geç Bizans tarih yazarlarının arasında sıyrılan Georgios Pachymeres ve Nikephoros Gregoras'ın tarih eserlerindeki zaman algılarını ele alacaktır. Bu tarihçilerin felsefi, entelektüel ve dini ilgi alanları onların zaman algılarını nasıl etkilemiştir? Her iki tarihçinin de doğrusal ve döngüsel zaman kavramlarını nasıl birleştirdiğini, ve zaman kavramına nasıl felsefi ve edebi anlamlar yüklediklerini tartışacağız. Bu makale, Pachymeres'in tarihinin *kinesis* ve zaman arasındaki ilişkiyi yansıtırken, Gregoras'ın eserinin girişinin Platon'un *Timaieus* diyalogu ile bazı paralellikler göstermesini tartışacaktır. Makale, Gregoras astronomi ve tarih yazımını harmanlama uğraşını, Pachymeres'in de *kairos* kavramı ve litürjik zamana gösterdiği ilgiyi ele alacaktır. Son olarak, her iki tarihçinin de zaman kavramını eserlerinde edebi bir unsur olarak kullanmasına değinecektir.

Anahtar Kelimeler: Gregoras, Pachymeres, Geç Bizans tarihyazımı, tarihsel zaman, Bizans felsefesi

The notion of time and history writing are profoundly intertwined. First and foremost, all historical works have some sort of chronological narrative. The authors may label the passage of time by employing different dating systems; for instance, the era of creation, imperial reigns, or tax cycles.¹ Often, these offer insights into the religious, cultural and ideological tendencies of the writers and compilers. Moreover, their authors also offer perceptions of the past and the present— either covertly or subtly. Some histories may also make predictions or speculate directly about the end of times. Their authors may view time as cyclical as frequently encountered in ancient philosophy, linear with an end of times as in the Judeo-Christian tradition, or as can be frequently encountered in Byzantine authors, as a combination of these cyclical and linear frameworks. In some cases, they can also attribute philosophical, theological, and literary aspects to the notion of time.²

¹ For some exemplary studies on the relations between calendars, time and ideologies; D. Feeney. *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History* (Berkeley, 2008) and P. J. Kosmin. *Time and its Adversaries in the Seleucid Empire* (Boston, 2018). Albeit a dated work, the most comprehensive study on Byzantine dating systems remains V. Grumel. *Traité des Etudes Byzantines. La chronologie* (Paris, 1958).

² P. Odorico, 'Le temps de l'Empire', in *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Όφεις του Βυζαντινού Χρόνου 29–30 Μαΐου 2015*, ed. E. G. Sarante, A. Dellaporta, T. Kollyropoulou (Athens, 2018), 30-41, offers an excellent analysis of the notions of time in Byzantine historiography, especially focusing

Several histories and chronicles of the earlier Byzantine periods, such as Malalas, Theophanes Confessor or Zonaras, have benefitted from many studies on their chronologies, dating systems and views of the past, yet Late Byzantine historical works (post-1204) seldom figure in such studies.³ Consequently, I opted to work on the Late Byzantine historians through such a perspective.⁴ Do they use different dating systems, what sort of perceptions of the past, present and future do they project? Do they attribute any philosophical and theological ideas to the notion of time, or use time as a literary feature? Moreover, as I was asked on many occasions during my presentations on the topic: was there anything distinctive about the notion of time in Late Byzantine history writing when compared to the earlier periods, could one speak of a perception of time, of the past or the future, that united the Late Byzantine historians? The answer, perhaps predictably, is no.

on the emergence of universal chronicles. G. Brin. *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls* (Leiden and Boston, 2001), studies the terms of time employed in Judeo-Christian texts and their philosophical/theological implications. J. Koder, 'Time as a Dimension of Identity in Byzantium', *Studia Ceranea* 9 (2019), 532-452, also discusses terms of time encountered in Byzantine historians.

³ M. Whitby, 'The Biblical Past in John Malalas and the Paschal Chronicle,' in *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, ed. H. Amirav and R. B. ter Haar Romeny (Leuven, 2007), 279–301; R. J. Macrides and P. Magdalino, 'The Fourth Kingdom and the Rhetoric of Hellenism', in *The Perception of the Past in Twelfth Century Europe*, ed. P. Magdalino (Leiden and Boston, 1992), 117-156; J. W. Torgersen. *The Chronographia of George the Synkellos and Theophanes: The Ends of Time in Ninth Century Constantinople* (Leiden and Boston, 2022); T. Kampiniaki. *John Zonaras' Epitome of Histories: A Compendium of Jewish-Roman History and its Reception* (Oxford, 2022). Also, see M. Maas. *John Lydus and the Roman Past* (London and New York, 1992; 2005) and R. J. Macrides, "The Reason is Not Known". Remembering and Recording the Past. Pseudo-Kodinos as a Historian', in *L'écriture de la mémoire. La littérature de l'historiographie*, ed. P. Odorico, P.A. Agapitos, M. Hinterberger (Paris 2006), 317 – 330. For the end of time, apocalyptic thought and views of the future, P. Magdalino, 'The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda', in *The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol on his Seventieth Birthday*, ed. R. Beaton and C. Roueché, (Aldershot, 1993), 3 –34; idem, 'The End of Time in Byzantium', in *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, ed. F. Schmeider and. W. Brandes (Berlin, 2008) 119-134; P. J. Alexander. *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. D. Abramhese (Berkeley, 1985) and A. Kraft, 'Byzantine Apocalyptic Literature', in *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*, ed. C. MacAllister (Cambridge, 2020), 172-189; M. H. Congourdeau, 'Byzance et la fin du monde. Courants de pensée apocalyptique sous les Paléologues', in *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, ed. B. Lellouch and S. Yérasimos (Paris, 1999), 55–97.

⁴ This paper stems from a postdoctoral research project I carried out in 2017-2018, at the Byzantine Studies Research Centre of Boğaziçi University. As such, I would like to express my gratitude to the center's coordinator, Prof Nevra Necipoğlu. After my postdoctoral research in Boğaziçi, I visited the topic from time to time and gave talks on the topic at Harvard University and Marmara University. Some of the discussions in this article originate from my presentation in the roundtable entitled Time in Byzantium, organized by Dr. Elena Vasilescu at the 24th International Congress of Byzantine Studies, Byzantium—Bridge Between Worlds, Venice and Padua, 22-27th August 2022. I extend thanks to the participants, especially to Dr. Pantelis Golitsis and Dr. Andras Kraft, for their helpful feedback and comments.

Just as there are no perceptions of time that unite Early or Middle Byzantine historiography, or just as the historians of the twelfth century idealize different pasts,⁵ the Late Byzantine historiography is no different.

First, all Late Byzantine historians have their own dating systems and vocabularies for denoting the passage of time.⁶ For instance, it can be observed that Pachymeres uses the Attic months, Kantakouzenos—modeled partially on Thucydides and touching frequently on military affairs—often makes references to the seasons, whereas Chalkokondyles seldom uses any indicators denoting the passage of time and instead relies on particles and adverbs. As in the case of many Byzantine historical works, the narratives of Late Byzantine historians are more detailed when the accounts come closer to the lifespan of the authors, and the narratives slow down and expand in detail if the authors are involved in the events.⁷ Many of the Late Byzantine historians are critical of their eras and express nostalgia, but again, this is a tendency that can be observed in historians of the earlier periods. Some view 1204 or 1453 as significant turning points, some do not. In sum, all these issues can be explained by the personal choices of the authors, their literary models, and the Byzantine historical tradition.

However, in my readings of the Late Byzantine historians, two authors, Georgios Pachymeres (c.1247-1310) and Nikephoros Gregoras (c. 1295-1360), stood out for me concerning the notion of time. Both wrote highly classicizing histories with marked literary features. Both were also avid intellectuals with a profound interest in spheres such as philosophy, theology and astronomy; interests that I suggest, influence the notions of time in their historiographical works. As such, in this article, I would like to put forth some of my observations on notions of time in the histories of Pachymeres and Gregoras. I will not be discussing their chronological frameworks, narrative pacing, or their views on the past or the future. Instead, I will attempt to offer some tentative insights into their perceptions of linear and cyclical notions of time, as well as their use of time as a literary motif. Furthermore, I will seek to analyze how the intellectual interests of these two historians, like philosophy and astronomy, might have influenced their understanding and representation of time.

The first historian to be discussed in this article, Georgios Pachymeres, was raised in the Empire of Nicaea and returned to Constantinople after its re-

⁵ For instance, see Macrides and Magdalino, ‘The Fourth Kingdom’, 117-156 for a comparative analysis of the perceptions of the past in Zonaras, Manasses and Choniates.

⁶ By the epithet Late Byzantine historian, I refer to the following: Georgios Akropolites, Theodoros Skoutariotes, Georgios Pachymeres, Ioannes Kantakouzenos, Nikephoros Gregoras, Doukas, Laonikos Chalkokondyles and Georgios Sphrantzes.

⁷ As an example, see A. Kraft, ‘Living on the Edge of Time: Temporal Patterns and Irregularities in Byzantine Historical Apocalypse’, in *The Fascination with Unknown Time*, ed. S. Baumbach et al. (London, 2017), 71-91, 83-85, for narrative speed in apocalyptic accounts.

conquest in 1261.⁸ He held several ecclesiastical and civil offices and was also one of the foremost literati of his era. In addition to penning rhetorical works and a *quadrivium*, Pachymeres also worked extensively on Platonic and Aristotelian philosophy. He wrote commentaries on the works of both philosophers, as well as a synopsis of the Aristotelian corpus. His history is unfinished and consists of thirteen books covering the reigns of Michael VIII and Andronikos II Palaiologos.⁹ Even in the prologue, it can be proposed that Pachymeres' philosophical interests influence the notions of time in his history:

...His (Pachymeres) purpose was that the entire duration of time (ὁ ζῦμπας χρόνος), whose nature it is to hide many things through frequent circular revolutions (συχναῖς κυκλικαῖς περιόδοις), might not obliterate these things also by making them diminished and hidden, through the famous law of nature by which all things existing become hidden, as one of the wise once said, creating this true maxim... I would not have undertaken the task of writing if I didn't expect things will continue to worsen as time progresses when I look to the future from the standpoint of the present, even more so when I calculate the events of the future from those of the past. For it would be indeed more surprising to hear that we have advanced from the peaceful and stable circumstances which we have enjoyed in the past to the present misfortune, than that which is now manifest, and that our affairs have collapsed from their previous blossoming state at the entry of a harsh winter, they will wither even more, so that far from blooming again, they will not have any share in the movement of life (ζωτικῆς τὸ παράπαν μετέχειν κινήσεως).¹⁰

Thus, at the very start of his work, Pachymeres makes an explicit reference to the cyclical nature of time, and a few other such occasions are found elsewhere in his work.¹¹ Furthermore, one can trace a cyclical pattern in many instances in his history; oaths are made and then broken, gifts are given and soon taken back, cities like Tralles and Constantinople are restored only to be hit soon by earthquakes.¹²

⁸ For Pachymeres' life and work see *Georges Pachymères. Relations historiques*, 5 vols, ed. and trans. A. Failler and V. Laurent V (Paris, 1984-2000), I, xix-xxiii; A. Failler, 'Pachymeriana Nova', *Revue des Etudes Byzantines* 49 (1991), 171-195; N. J. Cassidy, *A Translation and Historical Commentary of Book One and Book Two of the Historia of Georgios Pachymeres*, PhD dissertation, University of Western Australia, 2004, xiii-xxiii; P. Golitsis, 'Georges Pachymère comme didascale: essai pour une reconstitution de sa carrière et de son enseignement philosophique', *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 58 (2008), 53-68; idem, 'La date de composition de la Philosophia de Georges Pachymère et quelques précisions sur la vie de l'auteur', *Revue des Etudes Byzantines* 67 (2009), 209-215.

⁹ The work has been edited and translated into French, see *Relations historiques*, and trans. A. Failler and V. Laurent cited above. From now onwards, references to the history will be given as Pachymeres, volume number, page number.

¹⁰ Pachymeres, I, 24-25. English translation by Cassidy slightly modified here, Cassidy, *Pachymeres*, 1-2.

¹¹ Pachymeres, I, 149, 211; IV, 311.

¹² For some examples of such cyclical episodes, Pachymeres, I, 137-139, Michael VIII takes back his

Ecclesiastical affairs—in which Pachymeres has a special interest as a churchman—also seem to follow cyclical patterns: patriarchs are enthroned and deposed several times, and changed opinions on doctrines shift back quickly.¹³ While the ‘cycle’ of patriarchs or the changing doctrines were indeed a reality of the events narrated, it can be proposed that Pachymeres’ narrative stresses these quick reversals. In a poignant episode, while narrating in detail the ambitious efforts of Michael VIII to rebuild Tralles, Pachymeres also makes a digression into the cyclical motions of air and water as he discusses the lack of water in the city. The fate of Tralles also mirrors the cyclical motion of water, as soon afterward the city is conquered by the Persians and is demolished; the events that were facilitated by the lack of water.¹⁴ Another such instance of a cyclical pattern concerns the narration of the generosity of Theodore II Laskaris. An emperor of Pachymeres’ idealized past, the Nicaean Empire, Laskaris distributes a lot of money but also gains back through his generosity. Pachymeres likens this flow of money to a circle and emphasizes that as Laskaris was at the center, the circle was stable—and so were the finances of the empire.¹⁵

Pachymeres also displays a linear understanding of time and history. In the prologue, he speaks about the entire duration of time (*o sympas chronos*). Although *chronos* could be used to refer to time in a generic sense as well, it also implied historical time, the countable duration of time observed by humanity, with a beginning and an end. It would come to an end, along with the *cosmos*, as pre-ordained by God.¹⁶ Pachymeres’ usage of *chronos*, augmented by the adjective

former grants; 151-153, Despot Michael submits to the emperor and is honored, but then revolts again; 178-179, all the riches gathered by the emperor and the palaces renovated by him are lost in a day.

Pachymeres also evokes the cyclical nature of time in his commentary to Aristotle’s *Metaphysics*, while discussing Aristotle’s arguments on time, motion and the cyclical motion of the heavens, E. Pappa. *Georgios Pachymeres, Philosophia, Buch 10, Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles* (Athens, 2002), 71-73.

¹³ For one very prominent episode of such a shift in doctrines, see Pachymeres, I, 74-75, where the Arsenites are persuaded with difficulty by the emperor to come back to the Church, but they revert to their previous positions by the next morning.

¹⁴ Pachymeres, I, 592-595; I. Polemis, ‘Theodore Metochites’ Byzantion as a Testimony to the Cosmological Discussions of the Early Palaiologan Period’, *Revue des Etudes Byzantines* 66 (2008), 241-246, 243, discusses Metochites and Choumnos’ discussions of the circular motions of water, stemming from Aristotle’s *Meteorologica*. As an avid reader and commentator of Aristotle, it is possible that Pachymeres was also influenced by these Aristotelian discussions. Book 5 of his *Philosophia*, a compendium of Aristotelian philosophy, is devoted to the *Meteorologica*, which as expected, also discusses the circular motions of the earth and heavens on many occasions. *Georgios Pachymeres. Philosophia Book 5. Commentary in Aristotle’s Meteorologica*, ed. with introduction and notes, I. Telelis (Athens, 2012).

¹⁵ Pachymeres, I, 61-62, 97-98.

¹⁶ Plass, ‘Maximus the Confessor’, 260-622, 277 and Koder, ‘Time as a Dimension of Identity’, 530-532.

sympas, seems to indicate a similar understanding of linear time. Although he does not make explicit references to the end of times, Pachymeres' narrative is laced with references to divine providence and God's designs for humanity. Moreover, his account is also filled with divine signs, omens, and prophecies.¹⁷ One could argue that for Pachymeres, time and history are linear, with cyclical patterns manifesting themselves in this linearity that progressed to the end of times. Such an outlook is not unexpected, as it has been demonstrated by several scholars that for the Byzantines, the notion of the Judeo-Christian linear time and the Ancient Greek ideas of cyclical time did not contradict each other. Moreover, cyclical time does not necessarily imply that events happen exactly in the same manner, but merely follow a cyclical pattern. Thus, throughout the duration of the linear, historical time, cyclical patterns such as rise and fall, birth and death, or glory and defeat could manifest themselves in that linearity. Moreover, patterns of time such as the exchanges of seasons and the liturgical calendar also imposed a cyclical quality to time perceived by humanity. Ultimately, many Byzantine authors fused the two, just as in the case of Pachymeres.¹⁸

In the prologue, while underlining the disastrous outcome he expects for Byzantium, Pachymeres states that the empire's affairs will not even have a share in the movement (*kinesis*) of life. Throughout his history, events are also sometimes presented as a form of *kinesis*, while the verb *kinein* is employed several times to describe the unfolding of various events.¹⁹ *Kinesis* was a word with philosophical undertones, meaning motion, change and alteration. It figured prominently in the philosophical discussions of Plato and Aristotle, to whom Pachymeres wrote many commentaries.²⁰ Moreover, both Plato and Aristotle strongly related *kinesis* to the

¹⁷ Pachymeres I, 47-48, on a prophecy on the accession of Michael VIII; 179-181, Michael VIII's accession foreshadowed in his infancy when he would only stop crying if 'Hail Basileus' was sung; 391-392, Michael VIII prophesied to become the new Constantine; 667-668, Michael VIII's death foreshadowed by the letters of his name; II, 457-458, an earthquake in Dyrrachium as an omen; IV, 568-569, a blasphemous man breaks his leg as a divine punishment; 612-613, references to divine punishment; 638-639, a fire in Constantinople as divine punishment. Many more examples are found in the history. See also Cassidy, *Pachymeres*, 149, for the use of omens and prophecies in Pachymeres' history.

¹⁸ Odorico, 'Le temps de l'Empire', 33; E. Vasilescu, 'Early Christianity (up to the eighth century AD) about the Notions of Time and the Redemption of the Soul', *Studia Patristica* 91, vol. 17 (2017), 167-183, 178-179; R. Sorabji, *Time, Creation and Continuum, Theories in Antiquity and Early Middle Ages* (Ithaca, 1986) 187-188; and M. Plass, 'Transcendent Time in Maximus the Confessor', *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 44.2 (1980), 259-277, 270, also notes that even for Neo-Platonist philosophers, time could be both cyclical and linear, its circularity stemming from the spherical motion of the universe.

¹⁹ Pachymeres, I, 25, 117, 143, 175, 295; II, 387, 473, 503, 547, 554, 605, 643; III, 213; IV, 311, 333, 335, 337, 413.

²⁰ In addition to the works cited in footnote 8, and below in footnote 23 see P. Golitsis, 'Un commentaire perpétuel de Georges Pachymère à la Physique d'Aristote, faussement attribué à Michel Psellos', *Byzantinische Zeitschrift* 100 (2007), 637-766; idem, 'A Byzantine Philosopher's

notion of time, and following them, so did many Byzantine philosophers within a Christian framework, including the Church Fathers.²¹ For instance, for Aristotle, time (*chronos*) was a measure of movement, the numerical change of *kinesis*, and there would be no understanding of time without *kinesis*.²² In his commentaries to Plato's *Parmenides* and Aristotle's *Metaphysics*, Pachymeres deals with the concept of *kinesis* concerning the notion of time.²³ In a poem he wrote as a preface to his commentary on Aristotelian *Physics*, Pachymeres also refers to time as measuring all things that relate to nature.²⁴ In his history, in addition to employing variants of the word *kinesis* and the verb *kinein* to narrate the events, Pachymeres frequently uses verbs of motion to describe the passage of time; *tribein*, *anatrechein*, *eksorein*, *proerchesthai*, *parelthein*.²⁵ While this can be encountered in other Byzantine historians on some occasions, Pachymeres' usage of verbs of motion and that of the variants of *kinein* is rather noteworthy. One could perhaps suggest that Pachymeres' history exhibits an influence of these philosophical discussions on time and motion.

Another prominent notion of time in Pachymeres' history is *kairos*. While *kairos* could be employed to signify season, generic time, or a period shorter than *chronos*, it also had the meaning of the right, apt time and occasion.²⁶ The concept of the right, proper time existed in Ancient Greek thought and was also present in the Bible. *Kairos* is an especially prominent theme in the *Ecclesiastes* of the Old Testament, which states that there is a right time for all deeds on earth.²⁷ This is

Devoutness toward God: George Pachymeres' Poetic Epilogue to His Commentary on Aristotle's *Physics*', in *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, ed. B. Bydén and K. Ierodiakonou, (Athens, 2012), 109-127; 109-127 and T. Boiadjev, 'Georgios Pachymeres between Plato and Dionysius: the One and the Being', in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ed. J. A. Aertsen and A. S. Speer (Berlin and New York, 1998), 501-511 for Pachymeres' philosophical work.

- ²¹ Plass, 'Maximus the Confessor', 260-262, 277; Koder, 'Time as a Dimension of Identity', 530-532; Vasilescu, 'Early Christianity', 3-7, 14.
- ²² Aristotle, *Physics*, 217-220, 'ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἔστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὑστερον.' The exact meaning of Aristotle's arguments is still subject to debate, T. Roark. *Aristotle on Time: A Study of the Physics* (Cambridge, 2011) and C. C. Harry. *Chronos in Aristotle's Physics. On the Nature of Time* (New Haven and New York, 2005), Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, 84-90, for some commentaries on the issue.
- ²³ George Pachymeres, *Commentary on Plato's Parmenides*, ed. L. G. Westerink (Athens, 1989), 38-41; Pappa. *Georgios Pachymeres, Philosophia*, 71-73.
- ²⁴ The poem is edited and translated, with commentary in Golitsis, 'George Pachymeres' Poetic Epilogue', 111-112; 'Ταῦτ' ἄρα θείας μήτισι φύσιος ὄντα ἄποινα, αἰὲν ἀθόρματ' ἔασσι παλμπλάργητοιο χρόνοι, σέϊο δ' ἐπιπροσόνης πυκνὰ σπουδάσματα κλυτὰ. Μετρεῖ ταῦτα φύσις, μετρεῖ χρόνος...'
- ²⁵ Pachymeres, I, 25, 29, 39, 49, 52, 57, 87, 115, 161, 177, 185, 295; II, 417, 473, 503, 529, 569, 655, 657; III, 25, 59, 83, 171, 205; IV, 393, 397 for some examples.
- ²⁶ Koder, 'Time as a Dimension of Identity', 530-535 for the definition of *kairos* by several Byzantine thinkers.
- ²⁷ *Ecclesiastes* 3, 1-2, 11, 14: For everything there is a *chronos* (time) and for every matter under heaven a *kairos*, a *kairos* to give birth and a *kairos* to die, a *kairos* to plant and a *kairos* to harvest the planted... He made everything good in its *kairos*; and he has given the *aion* (eternity/age) in

valid not only for good deeds but also for less positive ones like hating or dying, and it is implied that only God knows with certainty the right time for all. In his history, Pachymeres employs the notion of *kairos* frequently and seems to have a fondness for this theme of the right time. Many characters in his narrative, such as emperors, patriarchs, and statesmen, are explicitly depicted as waiting for the *kairos* for their designs, be they good or bad. For instance, Michael VIII waits for the *kairos* not only to revolt against the Laskarids and seize the crown, to re-conquer Constantinople but also to blind John IV, take revenge on the patriarch, or punish Holobolos for his speech.²⁸ On some occasions when deeds go awry or come to a bad ending, Pachymeres takes care to stress their untimeliness, like the untimely (*akairos*) rivalries with the Alans that cause future problems for the empire or the untimely anger of Holobolos that leads to his disgrace.²⁹ Moreover, individuals sometimes mistakenly believe that it is the proper time, *kairos*, for their deeds and fail as it is not. As in *Ecclesiastes*, despite looking out for *kairos*, Pachymeres' characters make flawed judgments on account of their limited human understanding. For instance, the emperor thinks it is the right time for a campaign on the Eastern front, but is proved wrong as his efforts merely serve to further up the borders for Turkic invasions.³⁰ Similarly, while John Bekkos is reading philosophical and theological works to convince the emperor in theological matters, he comes across as a piece addressed by Nikephoros Blemmydes to Theodore II Laskaris.³¹ The lines he comes across, prophetically stress the significance of acting according to the right time (*kairos*). Later in the narrative, it becomes manifest that Bekkos did not act at the right time since he fails to convince the emperor.

On some occasions, Pachymeres underlines the ambivalent nature of *kairos*; hinting that one cannot know whether the outcome of things would be positive or negative, and what would this imply for the individual in question. In a dream, Bekkos is told that it is not the appointed time (*kairos*) for him to die, which, naturally comes across as a positive omen.³² However, between the dream and his eventual death, Bekkos suffers a lot at the hands of Michael VIII. A similar outlook can be traced concerning the re-conquest of Constantinople. After he

their heart, but mankind should not comprehend what God had created, from beginning to the end... I understood that whatever God had done, lasts for the *aion*; there is no adding to it, and no taking away from it.

²⁸ Pachymeres, I, 61, 55, 71, 171, 185, 213, 255, 282, 291; II, 376, 501, 503, 603, 630-1; III, 87, 119, 205; IV, 349, 377, for some examples. In addition to *kairos*, variants such as *kairos euprepē*, *kairos armodion* and *enkairios* are also used. Pachymeres, I, 71, 185, 255, 282; II, 503 for the specific occasions referred to above.

²⁹ Pachymeres, II, 503-504; III, 462-463.

³⁰ Pachymeres, II, 342-345.

³¹ Pachymeres, II, 602-603.

³² Pachymeres, I, 171-172.

narrates how the city was taken back, Pachymeres reports a prophecy of Senacherim that the reconquest of the city would lead to many evils for the empire. However, in the following speech Pachymeres crafts for Michael VIII, the overjoyed emperor emphasizes several times that God had aided the Byzantines and willed them to reconquer Constantinople, adding that it was *kairos* to go back to the city.³³ As Pachymeres is highly critical of the conqueror, Michael VIII, and exceedingly pessimistic for the future of the empire, he presents the reconquest of Constantinople in an ambivalent manner. Through his choice to report the prophecy and his cool appraisal of the reconquest, Pachymeres implies that evils will fall upon the empire as foretold by Senacherim. He thus subtly credits the prophecy. It may have been the *kairos* for taking the city back and God may have willed it, but for Pachymeres, it was also to have negative consequences. One can observe this understanding in his critical narration of the future reigns of Michael VIII and Andronikos II, filled with troubles and losses for the empire. Finally, the only individual who pays no heed to *kairos* and is still represented favorably is Theodore II Laskaris, who despite his many flaws, is an emperor of the nostalgic Nicaean past. Pachymeres states that Theodore did not wait for the *kairos* to do good things for people, but always did so: day, night, sunrise and setting, in sadness and joy.³⁴ This enumeration of all these occasions seems to echo the *kairos* passage in *Ecclesiastes*, with Pachymeres implying that one should do good on all occasions and times. This depiction of Theodore Laskaris also serves as a foil to Michael VIII, who on many occasions, is represented as carrying out good deeds or acting generous when it serves his own interests.

Pachymeres' interests as a churchman can be traced in his frequent timing of the events by the church calendar: feast days, saint days, and prayer times. While Byzantine historians did on some occasions, use important feast days as chronological markers, Pachymeres' entire narrative is adorned by them and his chronology largely seems to revolve around the church calendar and the daily prayer times.³⁵ Arguably, such a preference probably stemmed from Pachymeres' interest in the liturgical cycle as a churchman. Moreover, in some instances, Pachymeres seems to emphasize these ecclesiastical time markers to create layers of meaning such as irony or literary contrast. For instance, he underlines that John IV Laskaris is blinded on the birthday of Christ, how Michael VIII chants during the divine office for an entire night while he is accused of treason, and in a poignant, detailed episode, the Mouzalon brothers are murdered during the liturgy;

³³ Pachymeres, I, 204-205, 209-213. See also Magdalino, 'The End of Time in Byzantium', 312, for Senacherim's prophecy.

³⁴ Pachymeres, I, 59-60.

³⁵ Pachymeres I, 46-47, 82-83, 308-309, 316-317; II, 335-336, 341-343, 364-365, 388-389, 396-399, 520-521; III, 229, 30-31, 74-75 for some examples.

the violent deed juxtaposed to the divinity of the hymns.³⁶ Patriarch Joseph and Michael VIII make a symbolic choice in having the latter's absolution coincide with the Feast of Absolution, on another occasion, the emperor takes advantage of the approaching all-saints day to pacify the patriarch by sending him gifts and words of praise. In an ironic episode, Michael VIII summons the patriarch on a Wednesday, which Pachymeres points out, is a day symbolizing God's mercy and intercession. But, the patriarch is then exiled to Chora.³⁷ Similarly, Michael VIII chooses the Great Saturday, close to the Resurrection Feast as Pachymeres notes, as the date on which two volumes of Arsenite writings are to be burned. The emperor believes that he has persuaded the Arsenites to change their minds and revert to the Church, but they alter their position yet again by the morning; their Arsenite beliefs are 'resurrected'.³⁸ Thus, it can be suggested that Pachymeres' ecclesiastical time markers also serve to imbue his narrative with additional layers of meaning.

On several occasions, Pachymeres moreover uses the disruption of liturgical time to subtly tarnish the image of Michael VIII and Andronikos II— Palaiologan emperors of whom he is quite critical. In one episode, when attempting to reconcile with the Patriarch Arsenios, Michael VIII seizes the opportunity during the celebration of the divine liturgy. He orders the priests to chant the *eulogison* when the patriarch appears and to not join in the procession. However, his plan backfires as Arsenios accuses the emperor of trying to steal the divine glory.³⁹ Andronikos II, too causes problems by disrupting the established order of liturgical time. The emperor leads to confusion in the patriarchal tribune and monasteries; he daily interrupts the processions of the tribune by sending in decrees and causes delays.⁴⁰ Moreover, Andronikos II disrupts the liturgical time by deciding on whim, that monks should only rest at the ninth hour except for Saturday and Sunday. This alteration, Pachymeres points out, creates havoc as the monks resort to eating in secret and immoderately as now they are forced to eat at night. More importantly, they cannot pay attention to the service and prayers due to this change in their rest schedule. Pachymeres thus expresses his discontent at the emperor's audacity to disrupt the ecclesiastical time. Finally, although not directly relevant to liturgical time, Pachymeres uses the notion of time to criticize the Catalan Company, mercenaries at the service of the Palaiologans.⁴¹ The

³⁶ Pachymeres, I, 46-47, 83-85, 257-258. In contrast, Georgios Akropolites makes no reference to Michael VIII's chanting and while narrating that the Mouzalones were indeed murdered in the church, he provides no details on the event; *George Akropolites. The History*, trans. with introduction and commentary R. J. Macrides (Oxford, 2007), 339-340.

³⁷ Pachymeres, I, 396-399; II, 308-309, 520-521.

³⁸ Pachymeres, I, 73-74.

³⁹ Pachymeres, II, 342-343.

⁴⁰ Pachymeres, IV, 678-679.

⁴¹ Pachymeres, IV, 528-529.

historian points out that they demand a lot of money as they measure their pay not by deeds, but by time, unlike God who values deeds. This description of associating money with time is slightly reminiscent of usury, a practice frowned upon by the Church as time was seen as belonging to God. The Catalans then leave the Byzantine service and cause disruption in Lampsakos. Despite all this, the emperor continues trusting them. Through criticizing the Catalans, who measure their pay by time, Pachymeres also subtly discredits their employer, the emperor.

The second part of this article will briefly turn to the history of Nikephoros Gregoras entitled *Historia Rhōmaikē*, covering the years 1204-1359 in thirty-seven books, left unfinished. The paper will especially focus on the prologue of his history. An accomplished polymath, Gregoras also authored works on philosophy, theology, and astronomy. One of the pioneers of Late Byzantine astronomy, he successfully calculated many solar and lunar eclipses, wrote on the construction of astrolabes, and even proposed a calendar reform around 1324 that was very similar to that of Pope Gregory XIII in 1582.⁴² Gregoras' history incorporates material from his letters and treatises on astronomy, and reflects his interests in astronomy and philosophy.⁴³ For instance, right at the start of his history, Gregoras establishes a strong link between astronomy and history, between heavenly and earthly affairs:

The heavens and the earth are the silent heralds of God's glory, existing for the whole duration of the time (τὸν ἅπαντα χρόνον) as they summon perception as a witness. However, history, a living and speaking voice, as a vivid and loud herald of God's glory, passes through the ages (τὸν αἰῶνα), always showing the past events to the future generations as if on a universal tablet: all the deeds carried out by others in different times since the beginning of the ages (ἔξ αἰῶνος), all the

⁴² For a comprehensive overview of Gregoras' life and work, see D. Manolovna. *Science and Philosophy in the Letters of Nikephoros Gregoras*, PhD dissertation, Central European University, 2014, 10-25. This dissertation amply discusses Gregoras' philosophical and astronomical work, especially in relation to his letter collection, but also extends its analyses to his history. See also D. Manolovna, 'The Student Becomes a Teacher: Nikephoros Gregoras' Hortatory Letter Concerning the Study of Astronomy', in *Toward a Historical Sociolinguistic Poetics of Medieval Greek*, ed. A. M. Cuomo and E. Trapp (Brepols, 2017), 143-160 and eadem, 'Who Writes the History of the Romans? Agency and Causality in Nikephoros Gregoras' *Historia Rhōmaikē*', *New Europe College Black Sea Program Yearbook 2014-2015*, ed. I. Vainovski-Mihai (Bucharest, 2018), 97-123. For the theological debates in Gregoras' history; T. Hart, 'Nicephorus Gregoras: Historian of the Hesychast Controversy', *Journal of Ecclesiastical History* 2.2 (1951), 169-179. A PhD dissertation on Gregoras' history examines the work in detail, analyzing its narrative, genre and structure, sources, and literary features such as character portrayal; B. Pavlovic. "*Romejska istorija*" *Nicifora Grigore: istorijska analiza dela* ("*The Roman History*" of Nikephoros Gregoras: *Historical Analysis of His Work*), PhD dissertation, University of Belgrade, 2018. I was only able to consult the English abstract of the thesis.

⁴³ For instance, Manolovna, 'Who Writes the History of the Romans?', 97-123, discusses the philosophical notions of free will, chance, and spontaneity in the history and letters of Gregoras, as well as the influence of Gregoras' astronomical work on these. See also eadem, *Science and Philosophy*.

words said by the wise concerning the nature of beings... It seems to me that through history, the glory of heavens and earth become even more glorious, and the splendour becomes more splendid by far. For if there were no history, wherefrom would humanity have known how the heavens, moving since the beginning according to the same unaltered movement (ἀκίνητον κινούμενος κίνησιν), continuously unfolding the sun, the moon and the stars towards an orderly and rhythmical variety, described God's glory day and night through the ages? (δι' αἰῶνος) And indeed, does not the earth manifest that unchanging glory through the ages (δι' αἰῶνος) by its continuous turning around by the flourishing and perishing of the generations that follow each other...⁴⁴

Gregoras argues that history does not only encompass human affairs that took place on earth but also extends history-writing to the celestial movements of the sun, moon and stars. Both the heavens and the earth are created by God and their movements/affairs reflect God's glory. Thanks to history-writing, mankind does not only learn about the past generations and their deeds but also the movements of celestial bodies. A few passages later, he remarks that unless they are put to words — that is without history writing— the many exchanges for the sun are nothing.⁴⁵ Thus, from the start, Gregoras signals that for him, astronomy and history writing are connected and that his work will fuse them. Indeed, as noted by many scholars, throughout his voluminous historical work, Gregoras narrates many solar and lunar eclipses, as well as offering other astronomical observations.⁴⁶ Some of these also serve as divine signals and omens. While not a proponent of astrology, Gregoras suggests that the motion of heavenly bodies may reflect the terrestrial ones as parts of the same cosmic body.⁴⁷ Moreover, in addition to incorporating his astronomical observations into his history, Gregoras also very frequently uses astronomical markers to date events. Indeed, many events are solely dated/timed by astronomical markers: the position of various planets and stars in the sky, and their movements through various constellations.⁴⁸ While the use of eclipses or the movements of the stars and planets as time markers could be encountered in other historians as a part of the classicizing history writing

⁴⁴ Gregoras, I, 4-5. Translation by Manolovna, slightly modified, Manolovna, 'Who writes the History of the Romans?', 108.

⁴⁵ Gregoras, I, 10.

⁴⁶ Manolovna, 'Who Writes the History of the Romans?', 103; eadem, *Science and Philosophy*, 18-19, 117-118; eadem, 'Student Becomes Teacher', 144; A. Tihon, 'Astronomical Promenade in Byzantium in the Early Palaiologan Period', in *The Occult Sciences in Byzantium*, ed. P. Magdalino and M. Mavroudi, (Geneva, 2006), 265-290.

⁴⁷ Gregoras, I, 108; Manolovna, 'Who Writes the History of the Romans?', 109; eadem, *Science and Philosophy*, 107-108.

⁴⁸ For some examples see Gregoras, I, 72, 376, 999, 108, 384-385, 452, 455, 524, 530; II, 596, 624, 813, 836, 844, 873, 876; III, 3-4, 11, 13, 38, 60, 77, 134, 141-141, 171, 233.

in Byzantium, Gregoras' usage is notably frequent and detailed. Arguably, it reflects his envisioning of history writing as encompassing both earthly and celestial affairs.

This strong link established by Gregoras between celestial motion and earthly, human history in the prologue is also reminiscent of some ideas found in Plato's *Timaeus*. In the *Timaeus*, the universe is fashioned by the demiurge as a moving likeness of eternity, and time is created at the moment of the creation of the heavenly bodies. It is the circular and well-ordered motions of the celestial spheres that create time. The universe will exist for the entire duration of time (*ton apanta chronon*), while its model will exist for all ages (*panta aïona*), that is, always. Furthermore, the demiurge creates the sun not only to give light but so that creatures sufficiently endowed to do so should observe the revolutions of the sky.⁴⁹ As previously discussed in the case of Pacyhmeres, parts of Platonic and Aristotelian philosophy were malleable to Christianity and could thus be blended into the philosophical thinking of Byzantine literati. More specifically, *Timaeus* exerted an influence on philosophers such as Dionysios the Pseudo-Aeropagite and Michael Psellos on their understanding of time.⁵⁰ Moreover, the connection between the perception of time and celestial movements could also be found in the Bible and had been adopted by several Byzantine thinkers. For instance, Gregory of Nazianzos points out that time is measured by the sun.⁵¹ For Gregoras, too, earthly time can be inferred from the motions of the celestial bodies, and their motion has been ordained by God as well-ordered, rhythmical, and cyclical. He repeats the latter idea elsewhere in his history while arguing against Gregory Palamas, pointing out that time measures motion. The celestial movements are also associated with the divine as their motion is well-ordered and they move according to a perpetual, unaltered motion; they serve as heralds of God's glory during all the days and nights. Gregoras argues that heavenly motion was divinely ordered by God since the beginning.⁵² In the *Timaeus*, the demiurge wishes for humanity to observe and learn from the revolutions of the sky, while Gregoras points out that history writing enables humanity to learn about celestial movements. For Gregoras, like the universe in the *Timaeus*, the heavens and the earth, will endure for the

⁴⁹ Plato, *Timaeus*, 37 d-e, 38b-39b.

⁵⁰ For instance, see Plass, 'Maximus the Confessor', 260-62, 277; idem, 'Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa', *Vigiliae Christianae* 34 (1980), 180-192; *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. K. Ierodiakonou (Oxford, 2004), see especially the introduction, 1-14, 9-10, Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, 2-3, 117-118. For Dionysios and Psellos, E. Vasilescu, 'Dionysius the Pseudo-Aeropagite on the Notion of Time', *Analele Stiintifice ale Universitatii Alexandru Ioan Cuza*, vol. 27, Issue 1, (2022), 71-83 and Koder, 'Time as a Dimension of Identity,' 534-535. Both Dionysios the Pseudo-Aeropagite and Psellos refer to time as a moving image of eternity, as argued in the *Timaeus*.

⁵¹ I. Ramelli and D. Konstan. *Terms for Eternity: Aiônios and Aïdios in Classical and Christian Texts* (New Jersey, 2011), 186.

⁵² Gregoras, II, 1065-1066, also in III, 723. On this issue, Manolovna, 'Who Writes the History of Romans?', 106-108; eadem, *Science and Philosophy*, 117-118.

*Some Observations on the Notions of Time in the
Histories of Georgios Pachymeres and Nikephoros Gregoras*

entire duration of time (*ton apanton chronon*), they will cease to exist at the end of times. The heavens, the earth, and countable historical time, along with human history, will cease to exist at the same time. In the *Timaeus*, while the universe will exist for the duration of time, the model of the universe that the demiurge looked to during the creation, will be eternal; for Gregoras, the created universe is perishable and God is eternal, without beginning or end.⁵³

As in the case of Pachymeres— and many other Byzantine authors— Gregoras manifests an understanding of time as both cyclical and linear. It is linear as time progresses to the end of times as pre-ordained by God. This can be already inferred from the prologue where the heavens and the earth are said to last for the duration of historical time (*chronos*); that they will come to an end when time does. Gregoras also refers to God's *pronoia*, human repentance, and God's forgiveness in his history, omens moreover appear on many occasions.⁵⁴ Time furthermore has a cyclical quality for Gregoras as the celestial motions are cyclical, as well as the coming and fading away (*genesis* and *ftora*) of human generations. Elsewhere in his history, Gregoras also refers to time as separating things and then bringing them back together in its flow and reversals (*pallirboa*).⁵⁵ Again, while speaking about history-writing, Gregoras argues that it almost allows the dead generations to speak to the living, that one can learn about the past deeds through history as if reading a book that recounts the cycles (*kykelous*) of deeds carried out across the ages. (*aioniōn ergōn*)⁵⁶ However, unlike the celestial motions, the earthly cycle of human generations is not said to be moving according to an unaltered motion; human affairs are prone to chance and imperfections.⁵⁷ As such, it can be argued that for Gregoras, both celestial and earthly time follow cyclical patterns on a linear framework.

While Gregoras uses the term *chronos* in the prologue when speaking about the existence of the heavens and the earth to emphasize their perishable nature, he also refers to *aiōn* several times in the same passages. This insistent use of *aiōn* by Gregoras is only found in the prologue of his history; throughout the work, he uses *chronos* to refer to the passage of time.⁵⁸ While *aiōn* could sometimes be used to mean eternal or eternity, it was more often used in the Bible and by Christian thinkers to denote a sense of perpetual enduring across time or to speak of large

⁵³ Gregoras dwells on time, God and His eternity in another passage in which he argues against the teaching of Palamas, Gregoras, II, 1065-1066.

⁵⁴ Gregoras, I, 85, 98-99, 108, 307, 384-386, 460; II, 572, 624, 695-696, 765 for some examples.

⁵⁵ Gregoras, II, 1021-1022.

⁵⁶ Gregoras, II, 573.

⁵⁷ On the issue of chance and spontaneity see Manolovna, 'Who writes the History of the Romans?', 106-108.

⁵⁸ In Gregoras, II, 1065-1066, *aiōn* is again used in relation to the discussions outlined above in footnote 54. It is encountered again II, 573, where Gregoras extolls history-writing and speaks of the deeds of generations across ages, very similar to his statements in the prologue.

ages, past, present, and future; it thus did not mean eternal in the sense of infinite duration.⁵⁹ In the prologue, while speaking about the heavenly motion and the manifestation of God's glory, Gregoras does not seem to be using the term in the sense of eternal, but as a perpetual enduring or as a very large time frame. He arguably opts to employ the word *aiōn* several times to emphasize the grand scale of the duration of the heavens and earth, and the grandeur of God's creation and divine plan. As opposed to *chronos*, *aiōn* was also a term of time often associated with divinity and God's divine plan.⁶⁰ Thus, it can be suggested that by employing the term, Gregoras imbues his account of heavenly and earthly motions with a sense of the divine. Furthermore, Gregoras also associates *aiōn* with history-writing, arguing that it passes through *aiōn* proclaiming God's glory. Thus, history writing, too, is associated with a sense of divinity and is given a more sublime function. This is reinforced by Gregoras' claim that history-writing and astronomy both serve to reveal the truth and that the historian's hand is guided by God.⁶¹ Moreover, Gregoras' elaborations on the grandeur of the heavenly and terrestrial motion also serve to underscore the vast longevity of the history of human generations. Arguably, it also helps to emphasize the relatively small scale of one individual's place in terrestrial space and time. For instance, Gregoras states in his prologue that the earth shows the same flourishing and fading pattern for human generations since the very ancient ages or the very beginning. Under the perfect and unchanging motions of the heavenly bodies, countless generations of different men pass through earthly history. A few lines later, while extolling the benefits of history-writing, Gregoras argues that history allows people to learn about a vast array of lands, seas, rivers, and ports, the peculiarities of peoples (*ethnōn*) and places, as well as of events that unfolded in different places on earth in different times. In contrast, Gregoras emphasizes that an individual lives only for a short time and does so in a set place in the *oikoumene*.⁶² As such, the small scale of an

⁵⁹ Plass, 'Maximus the Confessor', 260-262, 277, idem, 'Transcendent Time', 180-181 and Koder, 'Time as a dimension of identity', 530-535; Ramelli-Konstan, *Terms for Eternity*, discusses in detail the usage of *aiōn* by Classical and Christian authors and the meanings attributed to it. Overall, they conclude that while speaking about eternity, Christian authors usually opt to use *aiōnios*; instead, they use *aiōn* and *aiōnios* to refer to large, indefinite periods or cosmic eras, or sometimes to the afterlife. They thus chiefly follow the Septuagint and the New Testament usages. For the use of *aiōn* and *aiōnios* in Septuagint and the New Testament, 37-70; for an analysis of their use by the Cappadocian Fathers, 172-199. I am grateful to Dr Andras Kraft for bringing this book to my attention.

⁶⁰ Ramelli-Konstan, *Terms for Eternity*, 52.

⁶¹ Gregoras, I, 1-2, 9-10.

⁶² Gregoras, I, 5. However, this should not be interpreted as Gregoras giving little importance to individuals' choices and actions in the shaping of history, on the contrary, he points out the significance of free will and choice, II, 572. Manolovna, 'Who Writes the History of Romans?', discusses in detail the issue of free will and choices in Gregoras' history.

individual's life and the grandeur of history—both earthly and heavenly—are contrasted.

Throughout his history, Gregoras also appears to be very fond of evoking time as a literary feature.⁶³ While referring to the flow of time or to the oblivion and destruction caused by time was a widespread *topos* in Byzantine literature, Gregoras' usage is still notable for its variety and frequency.⁶⁴ Besides often referring to the flow of time and its obscuring of the events, Gregoras also speaks of the flute (*aulē*) of time, false doctrines being refuted by the walk of time, time separating and bringing things back together or of time keeping memories safe as if on a tablet.⁶⁵ Time deals blows, vanquishes all, and hinders people in their purposes; it is also likened to painting and is said to dislike rushed acts.⁶⁶ Time drags memories to holes in the labyrinths of life, later showing them forth to future generations. In another passage, people and events in history are as if on a boundless sea in time.⁶⁷ These metaphors and imagery related to time arguably lend further literary flair and a sense of grandeur to Gregoras' historical narrative. In a touching narration of Metochites' restoration of the Chora Monastery, placed right before a monody on his death, time plays a rather prominent role. Before the Komnenian restoration, time is said to have destroyed down to Chora's foundations and the monastery is depicted as being tired in the roads of time. As time again threatens Chora with decay (*ftora*), Metochites comes to its rescue and painstakingly restores the monastic complex.⁶⁸ Arguably, this prominent evoking of time serves to emphasize the importance of Metochites' restoration and renders the passage emotional in the face of Metochites' misfortunes. Finally, an irony with relation to time can perhaps be observed in Gregoras' final words to his long monody on the death of Andronikos II: it was the year 6849 since the birth of the universe and 36 years since the birth of his grandson, the young emperor,

⁶³ Gregoras, I, 187, 459, 467, 474, 478; II, 572, 588, 632, 753, 819; III, 173, 530, 550, 1020-1021, for some examples.

⁶⁴ Gregoras also uses time as a literary feature in his letters, for instance in Letters 9 and 11, he speaks of the feet of time. Letter 54: time as changing fortune, Letter 83: wax stains of time, Letter 114: the flow of time, Letter 118: the belly of time, Letter 124: time as extinguishing hope; Letter 127: time has given his recipient many treasures, Letter 140: time brings forth the weapons of decay; *Nicephori Gregorae Epistulae*, 2. vols, ed. Leone, P. A. M. (Matino, 1982-1983). While the evoking of time was a *topos* in Byzantine texts, Gregoras is fond of using such time-related imagery and metaphors. For instance, in contrast, the other historian discussed in this paper, Georgios Pachymeres, does not display such a preference despite also writing a highly literary history.

⁶⁵ Gregoras, II, 753; III, 550; II, 1020-1021; II 572.

⁶⁶ Gregoras, I, 467, 478; II, 588, 819, 632.

⁶⁷ Gregoras, II, 1020-1021; III, 530.

⁶⁸ Gregoras, I, 459.

Andronikos III.⁶⁹ Gregoras' choice to contrast the current time since the creation of the universe—a widespread Byzantine dating practice — with the age of the emperor serves to emphasize the youth of Andronikos III, as well as perhaps his rashness and lack of wisdom. After all, in Gregoras' eyes, he had dragged the empire into turmoil by fighting with his grandfather for the throne instead of waiting to inherit it. Moreover, Gregoras' beloved mentor Metochites had also greatly suffered because of this civil war and Andronikos III — overall Gregoras was rather critical of the young emperor.

In conclusion, while time and history-writing are enmeshed with each other, Pachymeres and Gregoras stand out from other Late Byzantine historians concerning their uses of time in their narratives. Through a close reading of their histories, it can be suggested that both Pachymeres and Gregoras attribute philosophical and literary undertones to the notion of time in their work. Arguably, this stems from the fact that they both wrote highly classicizing and literary histories and had a profound interest in philosophy— which they opted to showcase in their historical narratives. For instance, both historians seem to view time as being linear and cyclical, fusing the Judeo-Christian understanding of a linear, progressive time with that of cyclical pattern often encountered in Ancient Greek philosophy. Whereas Pachymeres' narrative seems to reflect the philosophical relation between *kinesis* and time, it can be suggested that Gregoras' prologue to his history reflects some aspects of Plato's *Timaeus*. Furthermore, Gregoras' interest and competence in astronomy lead him to conceive history as encompassing both earthly and celestial affairs, fusing astronomy and history-writing. Throughout his history, he also often uses astronomical phenomena as time markers. Both Gregoras and Pachymeres moreover use the notion of time as a literary feature, albeit in different manners. Pachymeres often refers to *kairos* and employs the theme of the 'right time' throughout his history. He also frequently uses the liturgical calendar to date and time various events, as well as referring to liturgical time to create layers of meaning such as irony. In contrast, Gregoras displays a fondness for using time-related imagery and metaphors, introducing variations on this *topos* in Byzantine literature. Ultimately, it can be suggested that the intellectual background and interests of Pachymeres and Gregoras influence the notions of time encountered in their histories, lending their narratives further literary and philosophical complexity.

⁶⁹ Gregoras, I, 474, lines 10-12: ἔτος δὲ τὸτ' ἐνεστήγει τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως ἑξακισχιλιοστὸν ὀκτοκοσιοστὸν τεσσαρακοστὸν. τηρηκαῦτα δὲ καὶ τῷ νεῷ βασιλεῖ Ἀνδρονίκῳ ἕκτον καὶ τριακοστὸν ἦνυετο ἔτος ἀπὸ γενεσέως.'

References

- Akropolites, Georgios. *The History*, trans. with introduction and commentary Macrides, R. J. (Oxford, 2007).
- Alexander, P. J. *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. D. Abramhese (Berkeley, 1985).
- Boiadjiev, T., ‘Georgios Pachymeres between Plato and Dionysius: the One and the Being’, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ed. J. A. Aertsen and A. S. Speer (Berlin and New York, 1998), 501-511.
- Brin, G. *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls* (Leiden and Boston, 2001).
- Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. Ierodiakonou, K. (Oxford, 2004).
- Cassidy, N. J. *A Translation and Historical Commentary of Book One and Book Two of the Historia of Georgios Pachymeres*, PhD dissertation, University of Western Australia, 2004.
- Congourdeau, M. H., ‘Byzance et la fin du monde. Courants de pensée apocalyptique sous les Paléologues’, in *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, ed. B. Lellouch and S. Yérasimos (Paris, 1999), 55–97.
- Failler, A. ‘Chronologie et composition dans l’Histoire de Georges Pachymère,’ *Revue des Etudes Byzantines* 39 (1981), 145–249.
- ‘Pachymeriana Nova’, *Revue des Etudes Byzantines* 49 (1991), 171-195.
- Feeney, D. *Caesar’s Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History* (Berkeley, 2008).
- Golitsis, P., ‘Un commentaire perpétuel de Georges Pachymère à la Physique d’Aristote, faussement attribué à Michel Psellos’, *Byzantinische Zeitschrift* 100 (2007), 637–676.
- ‘Georges Pachymère comme didascale: essai pour une reconstitution de sa carrière et de son enseignement philosophique’, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 58 (2008), 53–68.
- ‘La date de composition de la Philosophia de Georges Pachymère et quelques précisions sur la vie de l’auteur’, *Revue des Etudes Byzantines* 67 (2009), 209–215.
- ‘A Byzantine Philosopher’s Devoutness toward God: George Pachymeres’ Poetic Epilogue to His Commentary on Aristotle’s Physics’, in *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, ed. B. Bydén and K. Ierodiakonou, (Athens, 2012), 109-127.
- Gregoras, Nikephoros. *Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, vols. 1 and 2: ed. L. Schopen (Bonn, 1829-1830), vol. 3, ed. I. Bekker, (Bonn, 1855).
- *Nicephori Gregorae Epistulae*, 2. vols, ed. Leone, P. A. M. (Matino, 1982-1983).
- Grumel, V. *Traité des Etudes Byzantines. La chronologie* (Paris, 1958).
- Harry, C.C. *Chronos in Aristotle’s Physics. On the Nature of Time* (New Haven and New York, 2005).
- Hart, T., ‘Nicephorus Gregoras: Historian of the Hesychast Controversy’, *Journal of Ecclesiastical History* 2.2 (1951), 169-179.
- Kampiniaki, T. *John Zonaras’ Epitome of Histories: A Compendium of Jewish-Roman History and its Reception* (Oxford, 2022).
- Koder, J., ‘Time as a Dimension of Identity in Byzantium’, *Studia Ceranea* 9 (2019), 532-542.
- Kosmin, P. J. *Time and its Adversaries in the Seleucid Empire* (Boston, 2018).

- Kraft, A., 'Living on the Edge of Time: Temporal Patterns and Irregularities in Byzantine Historical Apocalypse', in *The Fascination with Unknown Time*, ed. S. Baumbach et al. (London, 2017), 71-91.
- 'Byzantine Apocalyptic Literature', in *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*, ed. C. MacAllister (Cambridge, 2020), 172-189.
- Maas, M. *John Lydus and the Roman Past* (London and New York, 1992; 2005).
- Macrides, R. J. and Magdalino, P., 'The Fourth Kingdom and the Rhetoric of Hellenism', in *The Perception of the Past in Twelfth Century Europe*, ed. P. Magdalino (Leiden and Boston, 1992), 117-156.
- Macrides, R. J. "The Reason is Not Known". Remembering and Recording the Past. Pseudo-Kodinos as a Historian', in *L'écriture de la mémoire. La littérarité de l'historiographie*, eds. P. Odorico, P.A. Agapitos, M. Hinterberger (Paris, 2006), 317 – 330.
- Magdalino, P. 'The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda', in *The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol on his Seventieth Birthday*, eds. R. Beaton and C. Roueché, (Aldershot, 1993), 3 –34.
- 'The End of Time in Byzantium', in *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, ed. F. Schmeider and. W. Brandes (Berlin, 2008) 119-134.
- Manolovna, D. *Science and Philosophy in the Letters of Nikephoros Gregoras*, PhD dissertation, Central European University, 2014.
- 'The Student Becomes a Teacher: Nikephoros Gregoras' Hortatory Letter Concerning the Study of Astronomy', in *Toward a Historical Sociolinguistic Poetics of Medieval Greek*, ed. A. M. Cuomo and E. Trapp (Brepols, 2017), 143-160.
- 'Who Writes the History of the Romans? Agency and Causality in Nikephoros Gregoras' *Historia Rhomaïke*', *New Europe College Black Sea Program Yearbook 2014-2015*, ed. I. Vainovski-Mihai (Bucharest, 2018), 97-123.
- Odorico, P., 'Le temps de l'Empire', in *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Όψεις του Βυζαντινού Χρόνου 29–30 Μαΐου 2015*, eds E.G. Sarante, A. Dellaporta, T. Kollyropoulou (Athens, 2018), 30-41.
- Pachymeres, Georgios. Commentary on Plato's Parmenides*, ed. Westerink, L. G. (Athens, 1989).
- *Georges Pachymères. Relations historiques*, 5 vols, eds. and trans. Failler, A. and Laurent, V. (Paris, 1984-2000).
- *Philosophia, Buch 10, Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles*, ed. with introduction and notes, Pappa, E. (Athens, 2002).
- *Philosophia Book 5. Commentary in Aristotle's Meteorologica*, ed. with introduction and notes, Telelis, I. (Athens, 2012).
- Pavlovic, B. "*Romejska istorija*" *Nicifora Grigore: istorijska analiza dela ("The Roman History" of Nikephoros Gregoras: Historical Analysis of His Work)*, PhD dissertation, University of Belgrade, 2018.
- Plass, M., 'Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa', *Vigiliae Christianae* 34 (1980), 180-192.
- 'Transcendent Time in Maximus the Confessor', *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 44.2 (1980), 259-277.

*Some Observations on the Notions of Time in the
Histories of Georgios Pachymeres and Nikephoros Gregoras*

- Polemis, I., 'Theodore Metochites' Byzantium as a Testimony to the Cosmological Discussions of the Early Palaiologan Period', *Revue des Etudes Byzantines* 66 (2008), 241-46.
- Ramelli, I. and Konstan, D. *Terms for Eternity: Aiônios and Aidios in Classical and Christian Texts* (New Jersey, 2011).
- Roark, T. *Aristotle on Time: A Study of the Physics* (Cambridge, 2011).
- Sorabji, R. *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and Early Middle Ages* (Ithaca, 1986).
- Tihon, A., 'Astronomical Promenade in Byzantium in the Early Palaiologan Period', in *The Occult Sciences in Byzantium*, ed. P. Magdalino and M. Mavroudi, (Geneva, 2006), 265-290.
- Torgersen, J. W. *The Chronographia of George the Synkellos and Theophanes: The Ends of Time in Ninth Century Constantinople* (Leiden and Boston, 2022).
- Whitby, M., 'The Biblical Past in John Malalas and the Paschal Chronicle,' in *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, ed. H. Amirav and R. B. ter Haar Romeny (Leuven, 2007), 279-301.
- Vasilescu, E., 'Early Christianity (up to the eighth century AD) about the Notions of Time and the Redemption of the Soul', *Studia Patristica* 91, vol. 17 (2017), 167-183.
- , 'Dionysius the Pseudo-Areopagite on the Notion of Time', *Analele Stiintifice ale Universității Alexandru Ioan Cuza*, vol. 27, Issue 1, (2022), 71-83.

Genişletilmiş Özet

Tarih yazımı ve zaman kavramı arasında oldukça yakın bir ilişki vardır. Örneğin, Bizans tarihçileri, geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğe dair yaklaşımları, hatta kullandıkları tarihlendirme sistemleriyle bile farklı ideolojik yaklaşımlar sergileyebilirler. Ayrıca, bazı durumlarda zaman kavramına felsefi, teolojik ve edebi anlamlar yükleyebilirler. Malalas, Theophanes Confessor veya Zonaras gibi Erken ve Orta dönem Bizans tarihi eserleri bu açılarından ele alınmış olmasına rağmen, Geç Bizans tarih yazımı bu tür çalışmalarda pek yer bulmamaktadır. Bu makale, tarihlerinde zaman kavramına yaklaşımlarıyla Geç Bizans tarihçilerinin arasından sıyrılan Georgios Pachymeres ve Nikephoros Gregoras'ın eserlerindeki zaman anlayışlarına dair gözlemler sunacaktır. Eserlerinin bu açıdan incelenmesi sonucunda, iki tarihçinin de zaman kavramına felsefi ve edebi anlam katmanları yüklediği önerisi yapılabilir. Bu durumun, iki tarihçinin de klasik üslupta, edebi yönü kuvvetli eserler kaleme almalarından ve felsefeye derin bir ilgi duymalarından kaynaklandığı öne sürülebilir. Pachymeres ve Gregoras eserlerinde hem doğrusal hem döngüsel bir zaman algısı sergilerler; kökenini Yahudi-Hristiyan düşüncesinden alan doğrusal, nihai bir sona ilerleyen

zaman anlayışı ile Antik Yunan felsefesinde sık rastlanan döngüsel zaman anlayışını harmanlarlar. Zaman, bir yandan Tanrı tarafından belirlenmiş olan kıyamete ilerlerken, gökyüzü hareketleri, mevsim geçişleri gibi doğa olayları döngüsel bir örüntü gösterirler. Ayrıca, imparatorluklar yükselir ve çöküşe geçer, jenerasyonlar dünyada yaşar ve yok olur, iyi ve kötü talih daima birbirini takip eder. Pachymeres'in anlatisının, *kinesis* ve zaman arasındaki felsefi ilişkiyi yansıttığı, Gregoras'ın eserinin ise Plato'nun *Timaeus* eserinden izler taşıdığı da ileri sürülebilir. Aynı zamanda, Gregoras'ın astronomiye dair derin bilgisi ve ilgisi, onun tarih yazımını hem dünyevi hem göksel olayları içeren bir anlatı olarak görmesine neden olur, eserinde astronomi ve tarihi birleştirmeye çalışır. Tarih eseri boyunca Gregoras gökyüzü olaylarını zaman belirteçleri olarak kullanır. Hem Pachymeres hem Gregoras zaman kavramını edebi motif olarak da kullanırlar. Pachymeres sıklıkla *kairos* kavramından bahseder, 'doğru zaman' temasını eseri boyunca işler. Ameller doğru zamanlamaya göre başarılı veya başarısız olur, kişiler *kairos*'u gözetir, bazı durumlarda da o *kairos* esnasında harekete geçmenin tüm sonuçlarını kestiremezler. Pachymeres ayrıca çeşitli olayların zamanını veya tarihi belirtmek için sıklıkla litürjik takvime başvurur ve ironi gibi çeşitli anlam katmaları yaratmak için litürjik zamandan faydalanır. Onun aksine, Gregoras Bizans edebiyatında bolca rastlanan bir *topos*'a yenilikçi dokunuşlar yaparak, zaman hakkında imgelere ve metaforlara özel bir düşkünlük sergiler. Sonuç olarak, Pachymeres ve Gregoras'ın entelektüel arka planlarının ve ilgi alanlarının eserlerindeki zaman algılarını etkilediği, anlatılarına edebi ve felsefi derinlik kazandırdığı ileri sürülebilir.

İSLAM TOPLUMUNDA VERGİ VE ABBÂSÎLERİN KURULUŞ SÜRECİNE ETKİSİ

Öznur Özdemir*

Öz

İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren vergi meselesi hassas bir konu olmuştur. Kur'an'da Müslümanlara dini bir vecibe olarak sunulan zekâtın, ekonomik ve toplumsal faydaları Hz. Muhammed'in söz ve uygulamalarında da vurgulanmıştır. Hz. Ebubekir döneminde namaz kılarız ama zekât vermeyiz diyen bir topluluğa savaş açılması ilk Müslümanların meseleyi sosyal ve iktisadi bir zeminde kavrayışlarını göstermektedir. Bu konuda gösterilen kararlılık, sonraki yıllarda zekat uygulamasının kurumsallaşmasını esasını teşkil etmiştir. Hz. Ömer döneminde de benzer bir politikaya devam edilmiş, bununla birlikte Müslümanlardan alınan zekât ve gayr-ı Müslimlerden alınan cizye yanında, Sevâd bölgesinin fethinin ardından haraç vergisi üzerinden iktisadi bir düzen oluşturulmaya çalışılmıştır. Halktan alınanın yine halka dağıtımının sağlanması için divan adı verilen bir sistem kurulmuş, fert ve devlet arasındaki hassas iktisadi denge gözetilmiştir. Kaynaklardaki rivayetler Halifenin ve sahabenin fert ile devlet arasında vergiye dayalı bir ilişki ve halk arasında bir muvazene kurmayı önemsediklerini, hatta bu sebeple savaşla ele geçirilen toprakları da hazine arazisi hükmünde feyden saymaya yönelik bir uygulamaya gittiklerini göstermektedir. Fakat daha sonraki yıllarda mevâlî, ihtidâ ve vergi çerçevesinde özellikle gayr-ı Arap halkı hoşnutsuzluğa sevk eden mağduriyetler ortaya çıkmıştır. Nitekim Abbâsî ihtilâline giden süreçte Emevî idaresine karşı ayaklanmalara yol açan haksız uygulamalar ve özellikle Emevîlerin son döneminde haksızlığı düzeltmeye yönelik reformlar, vergi uygulamasının İslam'ın ilk dönemlerinden oldukça farklılaştığını

* Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, 16059, Nilüfer, Bursa /Türkiye, oznurozdemir@uludag.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2379-538X>

göstermektedir. Bu çalışmanın amacı Emevîlerden Abbâsilere uzanan süreçte vergi meselesini inceleyerek ihtilâlin dinî ve sosyal nedenleri yanında iktisadî nedenlerinin de gündeme alınmasına katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Emevî Dönemi, Abbâsî İhtilâli, Vergi, Cizye, Haraç

Tax in The Islamic Society and its Impact on the Formation of the ‘Abbāsids

Abstract

Since the early years of Islam, taxation has been considered a delicate issue. Zakah is ordered in the Qur'an as a religious duty for Muslims and its positive impact on the economy and society was also emphasized by Prophet Muhammad with his words and practices. During the reign of Caliph Abū Bakr, the Islamic army had a war with people who refused to pay *zakah* although they accepted to pray (*salah*). The determined attitude on this matter established a basis for the institutionalization of *zakah* in the following years. A similar policy on taxation was followed during the reign of Caliph Omar. However, in addition to the *zakah*, which is gathered from Muslims and the *jizya* from non-Muslims, Muslims established an economic order with the tribute tax (*kharaj*) after the conquests of Sawad region. In order to ensure the distribution of what is collected from the public to the public, the *diwan* system was established, and the economic relationship between the individual and the state was highly considered. The narrations confirm that the Caliph and the companions cared about establishing a just balance based on taxes between the individual and the state. And for this reason, they had even counted the lands captured by war as *fay*. However, in the following years, some problems arose related to *manāli*, conversion and taxes, and this situation led people to dissatisfaction, especially the non-Arab people. The unfair practices which led people to join the ‘Abbāsīd revolution and the reforms to correct the injustice by the Umayyads in the last period shows that the tax practice differed considerably from the early periods of Islam. By investigating tax from the last years of Umayyads to the ‘Abbāsīds, this study aims to contribute to the theories on the economic reasons for the revolution besides the religious and social ones.

Keywords: Umayyad Period, ‘Abbāsīd Revolution, Tax, *Jizya*, *Kharaj*

Giriş

İktisadî meselelerin politik olaylar üzerindeki etkisi yönünde artan ilgi ve yapılan çalışmalar¹, tarihi meselelerin yeni bakış açıları ile yeniden değerlendirilmelerine kapı aralamıştır. Bu durum Abbâsî ihtilâli nazarında düşünüldüğünde, ihtilâle sebebiyet vermiş olabilecek hususlar, özellikle modern dönemde batı literatüründe sosyal açılardan olduğu gibi, iktisadi açıdan da ele alınmıştır. İhtilâli gerçekleştiren kitlenin muhtemel iktisadî tetikleyicileri, İslam toplumundaki vergi, iktâ, atâ gibi sistemlerdeki hoşnutsuzluk bakımından incelenen bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğuda yapılan çalışmalarda ise çoğunlukla ekonomik bir hoşnutsuzluğun ihtilâl gibi büyük çapta bir hadiseye sebebiyet veremeyeceği yönündeki görüş ağırlık kazanmaktadır. Örneğin ilk dönem iktisadî yapı üzerine önemli çalışmalar ortaya koymuş bir isim olan Dûrî bile, özellikle Horasan'da halka yapılan olumsuz muameleyi ve bu doğrultuda kaynaklara yansıyan şikayetleri kabul etmekle birlikte, vergi kaynaklı bir huzursuzluğun büyük çaplı bir ayaklanmaya yol açmış olmasına pek ihtimal vermemektedir.² Böylece teori yine batıda ortaya konulan ayrıntılı çalışmaların ilgili başlıkları altında tartışılan bir mesele olarak kalmıştır. Bu noktada, ortaya çıkan en önemli soru, vergi adaletsizliğinin ihtilâle ne denli etki etmiş olabileceğidir. Konuyla ilgilenen batılı tarihçilerin ilklerinden olan Van Vloten, eserinde kendinden önceki tarihçilerin teorilerinden de etkilenmek suretiyle bu teori doğrultusunda görüşlerini sunmuştur. *Emevî Döneminde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri* adlı kitabında incelediği dönemde halk arasında önem kazanan Şii yönelimler ve Mesihçi inançlar gibi konular yanında gayr-i Arap Müslüman veya gayr-i müslim halkın maruz kaldığı ekonomik baskının etkisini de incelemiştir. Fakat ne yazık ki onun 1894 yılında kaleme aldığı bu eser, döneminin “Avrupa merkezci oryantalist” sayılabilecek kısmen taraflı bakış açılarını taşımaktadır. Onun ele aldığı konular daha sonraları Wellhausen³, Dennett⁴ gibi isimler tarafından da incelenmiş ve bazı görüşleri kısmen benimsenmiştir. Sonraki yarım yüzyıl boyunca da Van Vloten'in açtığı yoldan gidilmiş olmasına rağmen ondan daha önyargısız çalışmalara imza atılabildiğini söylemek hayli güçtür. Bu önyargı, Müslümanlara yönelik tutumda öyle noktalara ulaşmıştır ki, gerçek bozulmanın ve buna bağlı olarak ortaya çıkan

¹ Bu husus iktisat tarihçisi Eileen Power'ın altını çizdiği bir noktadır. Son yüzyıllarda çıkan yeni eğilimlere kadar insanlar siyasi tarih gibi alanlarla daha çok ilgileniyorlardı ve sosyal tarih, iktisat tarihi gibi alanlar olaylara etkisi bakımından önemli bir dal olarak görülüyordu. Power da kitabını sosyal tarih ve iktisat tarihine yönelik detayları yakalamak üzere kaleme almıştır ve Orta Çağ insanını konu edindiği kitabında bu alanlarda gözden kaçmış detayları hem ustalıkla ortaya çıkarmış hem de tarihçilere bu konuda yol göstermiştir. Power, *Ortaçağ İnsanları*, s. 55.

² Dûrî, “İslamın İlk Yıllarında Horasan'da Vergi Sistemi”, s. 223.

³ Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, 1902. Bu eser İngilizceye *The Arab Kingdom and Its Fall* adıyla 1927 yılında, Türkçeye *Arap Devleti ve Sukutu* adıyla 1963 yılında çevrilmiştir. Birçok dilde başka tercümelere de bulunan eser alandaki birçok çalışmada referans olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴ Dennett, *Marwan ibn Muhammad: The Passing of the Umayyad Caliphate*, 1939.

adaletsizliğin hangi devirde neden kaynaklandığını anlamak güçleşmiştir. Araştırmacıların yaklaşımı -en azından adil halifeler ve valiler dönemindeki- halk açısından olumlu icraatları ortaya koymak yerine, İslami iktisat düzeninin tamamını kapsayan bir saldırganlık tutumuna dönüşmüştür.

20. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, interdisipliner çalışmaların yaygınlaşması ile Abbâsî ihtilâlinin değerlendirilmesinde ekonomik etkenler yeniden incelenmeye başlanmıştır. Daniel⁵ ve Guzmán⁶ Emevîlerin uyguladıkları ekonomik baskının Abbâsî ihtilâline etkisine büyük ölçüde temas etmişlerdir. Nitekim tarihçiler hala bu müphem hadisenin siyasî, dinî, ideolojik bakımdan tüm boyutları ile ilgilenmek zorunda olduğu için konunun yalnızca iktisadî boyutunu ele alan bir çalışma ortaya konulamamıştır. Böyle bir çalışma, ihtilâlin tek yönlü bir teoriyle ele alınacağı anlamına gelmeyecektir. Daha açık bir ifade ile, her ne şartta olursa olsun ihtilâli yalnızca iktisadî sebeplere hasretmek doğru bir yaklaşım değildir. Şüphesiz kaynaklar iktisadî sebeplerin yanında sosyal ve dinî sebeplere de işaret etmektedir. Ancak ihtilâlin yalnızca iktisadî sebeplerine odaklanan bir çalışma meselenin yakından incelenmesine imkân tanyacak ve bu konu o dönemki halkın hoşnutsuzluklarını gün yüzüne çıkarmaya yardımcı olacaktır. Bu çalışma, bu alanda böyle bir boşluğu doldurmaya yönelik olarak hazırlanmıştır. İktisadî bozulmanın ve vergi hoşnutsuzluğunun Abbâsî ihtilâline muhtemel etkisini tartışmak için Abdülmelik b. Mervan (685-705), Ömer b. Abdülaziz (717-720) ve Mervan b. Muhammed dönemlerinden kaynaklara yansıyan şikayetler ve yapılan reformlar ele alınacaktır. Bu hususlar, Emevî döneminde ortaya çıkan ve başta vergi adaletsizliği olarak kendini gösteren iktisadî bozulmaların Abbâsî ihtilâline etkisi bakımından incelenmesine ve kaynaklardaki ilgili rivayetlerin bu gözle değerlendirilmesine imkân tanyacaktır.

1. İslam Toplumunda Birey-Devlet Arasında Vergiye Dayalı İktisadî Düzen

İslam toplumunun Kur'an'la vahyedilen kurallar doğrultusunda şekilleniş döneminde iktisadî bakımdan ilk düzenleme şüphesiz zekât emriyle birlikte gerçekleşmiştir. Zekâtın sınırlı sarf yerleri, ihtiyaç sahibi kesimlere doğrudan verilmeyip devlet eli ile toplanması, birey ile devlet arasındaki iktisadî ilişkiyi belirleyen hususlardan olmuştur. Bu noktada Hz. Ebubekir döneminde zekât ödemek istemeyen kabilelere savaş açılması önemli bir hadisedir. Belâzürî'nin naklettiği rivayetten bu meseleyi özetleyen kısım şu şekildedir:

“Abdullah b. Mes'ud şunları söyledi: Resulullah'ın vefatından sonra eğer Allah bizim başımıza Ebû Bekir'i ihsan etmiş olmasaydı, biz öyle karar vermiştik ki aç kalsın

⁵ Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under 'Abbasid Rule*, 1979

⁶ Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, 1990.

mahvolacaktık. ... Halbuki Allah Ebû Bekir'i (zekât vermeyenlerle) savaşmaya azmettirdi.”⁷

Bu konuda gösterilen kararlılık sonraki yıllarda karşılaşılan problemlerin çözümünde örnek kabul edilmiştir. Böylece kaynaklarda zekât konusunda önemli bir uyumsuzluğa rastlanmamaktadır. Fakat cizye ve haraç, problematik yönleri ile kaynaklarda çoğunlukla ele alınan hususlar olmuş, eserlerde bu konulara geniş yer ayrılmıştır. Gayr-i müslimlere ait olan ve daha sonradan Müslümanların eline geçmiş olsa dahi başlangıçta gayr-i Müslimlerin sahip olduğu topraklara özgü vergi türlerini ve bu vergilerden mütevellit problemleri anlamak için öncelikle gayr-i müslim tebaadan alınan vergilere göz atmak yerinde olacaktır.

Cizye, 9 (630) yılında nazil olan “*Ehl-i kitap'tan Allah'a ve âhîret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.*” mealindeki Tevbe Sûresinin 29. ayetiyle hükme bağlanmıştır ve ayet gereği bu tarihten sonra İslam'ın ulaştığı toprakların halklarından İslam'ı kabul etmeyenlerin cizye ödemeleri prensip olarak benimsenmiştir. Cizye toprağa bağlı olmayan bir vergi türüdür ve bu sebeple baş vergisi olarak da adlandırılmaktadır.

Haraç ise Hz. Peygamber döneminde Hayber ve Vadi'l-Kura gibi⁸ birkaç örneği olmakla birlikte, daha çok Hz. Ömer döneminde Sevâd bölgesinin fetihlerinden sonra sistemleştirilen bir vergi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹ Daha Hicrî 2. yüzyılda kaleme aldığı *Kitabü'l-Haraç* adlı eseri ile birçok iktisadî meseleyi olduğu gibi haracı da gelişim aşamasında anlamamızı sağlayan Ebû Yusuf'un eserinde haraç hakkındaki şu rivayet önemlidir;

“Hz. Ömer, Irak'ı fetheden Sa'd b. Ebû Vakkas'a yazdı ve dedi ki: Mektubun bana ulaştı. Orada anlattığına göre, halk senden elde ettikleri ganimetleri ve Allah'ın fey olarak kendilerine ibsan ettiği malları kendi aralarında taksim etmeni istemiş. Benim mektubum sana ulaşınca meseleye nazır et ve eğil. Mal, hayvan ve eşya olarak insanların sana getirdikleri ganimetleri toplu. Onları Müslümanlardan hazır bulunanlara bölüştür. Arazi ve nebirleri işleyicilerine bırak ki onlar umum Müslümanların atıyyelerine dahil olsun. Çünkü eğer sen onları, yani arazi ve nebirleri halen orada bulunanlara taksim edersen onlardan sonra geleceklere bir şey kalmaz.”¹⁰

Bu mektup ve daha sonra gerçekleştiği tahmin edilen birtakım konuşmalar, Halife Ömer'in Sevâd ve daha sonra fethedilecek toprakların ve üzerlerinde yaşayan halkın durumu konusunda verdiği önemli bir karara işaret etmektedir. Örneğin

⁷ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 111.

⁸ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 25 ve 38.

⁹ Haraç kelimesinin Kur'an'daki karşılığı bazı müfessirlere göre geniş bir kapsamla “vergi” anlamındadır. Ancak hiçbir yerde haraç “toprak vergisi” anlamında kullanılmamıştır. Kelimenin sözlük anlamı olan “topraktan çıkan şey” tanımını Hz. Ömer'in toprağa bağlı vergi uygulamasına isim teşkil etmiş görünmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “Haraç”, *DLA*, XVI, s. 71.

¹⁰ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-Haraç*, s. 54; Ebû Ubeyd, *Kitabü'l-Emval*, s. 75.

başka bir rivayette savaşa katılan kimselerin fethettikleri arazilerin kendilerine taksim edilmesini istedikleri, bunun üzerine Hz. Ömer'in de muhtemelen farklı konuşmalar esnasında şu yanıtları verdiği ifade edilmiştir:

“Müslümanlardan sizden sonra gelecek olanlar ne olacak? Onlar arazilerin abalisiyle beraber taksim edilmiş olduklarını, babalardan oğullara miras olarak intikal ettiğini, bu şekilde kendilerinin her şeyden mahrum edildiklerini görecekler... İşleyicileri ile birlikte Irak ve Şam arazileri taksim olunursa o zaman kaleler ne ile korunur, geriden gelecek nesillere, yetimlere ve dullara Irak ve Şam arazisinden ve diğer memleketlerden ne kalır... Bundan sonra muharip Müslümanlar ve gelecek nesiller için bir fey olmak üzere işçileri ile beraber araziye tutmayı; araziler için haraç, başlar için de cizye tayin etmeyi düşündüm.”¹¹

Bu kararlar sermayenin tek elde toplanmasının önlenmesi, insanların köleştirilmemesi, toplumun ihtiyaç sahibi kesimlerinin gözetilmesi gibi pek çok önemli hususun amaçlandığı sonucu çıkarılabilir. Bununla birlikte verilen kararın en önemli yönünün toprakların savaşa ele geçirildiği halde savaşanlar arasında dağıtılmayıp haraç toprağı sayılması olduğu söylenebilir. Haraç vergisinin önemli bir gelir kalemi olarak yerleşmesi ile devlet gelirleri Müslümanlardan alınan zekât, öşür ve gayr-i Müslimlerden alınan cizye ve haraç ile belirli bir düzene oturtulmuş, divan defterlerinin uygulamaya konulmasıyla da yeniden halka dağıtımı sağlanmıştır. Hz. Ömer'in bu içtihadı ile sistemleşen iktisadî düzen, kendisinden sonraki dönemlerde şu dört kaide üzere devam etmiştir;

1. Müslümanın ihtiyaç dışı malı belirli bir miktarı aştığında bu malın %2,5'lik kısmını devlete zekât olarak ödemesi istenir.
2. Ürün veren bir araziye sahip bir Müslüman tarım ürünleri üzerinden onda bir oranında alınan ve zekâtın bir türü olan öşür vergisini öder.
3. Gayr-i müslim bir kimse, İslam toplumunda yaşamayı kabul ediyor ancak kendi dininde kalmak istiyorsa belirlenen miktarda cizye vergisini devlete öder.
4. Gayr-i müslim bir kimse eğer toprak sahibi ise toprağı için belirlenen haraç miktarını devlete öder, toprağını Müslüman veya gayr-i müslim başka birine satması durumunda toprağın statüsü değişmez. Toprağını Halifenin veya tayin ettiği kimsenin izni olmadan terk edemez.

Hz. Ömer'in Sevâd topraklarının fethinden sonra kurduğu sistemde belirli prensipler takip edilmiştir ve bu prensiplerin sosyal adaleti sağlamaya yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Bu konuda bizzat halifenin dilinden birçok emir ve tavsiye ilk dönem kaynaklarında yer almaktadır. Bu sisteme göre Müslüman ve gayr-i müslim arasındaki denge gözetilmeye çalışılmış, topraklar yerli halkın ellerinde bırakılarak halkın kurulu düzeni ve tarım faaliyetlerinin devamı

¹¹ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Haraç*, s. 54-56.

sağlanmışır. Ayrıca bu sistemle elde edilecek gelir toplumun tamamının faydasına kullanılmak üzere tek bir merkezde toplanmıştır. Hz. Ömer kurduğu düzeni mümkün olduğunca hassas şekilde yürütmek üzere divan adında kayıt defterlerine başvurmuştur.

Belirlenen bu yeni sistemde gayr-i müslimler için cizye ve haraç, Müslümanlar için ise zekât ve öşür vergileri tebaayı devlete bağlayan, devlete de adaleti sağlamak üzere yeniden dağıtım mekanizması sağlayan araçlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişi Müslüman olduğunda üzerinden cizye vergisi düşmekle ancak haraç -belirli bir toprağın kullanım hakkına bağlı olduğu için- düşmemektedir. Haraç toprağının Müslüman bir kimseye satılması durumunda, yeni sahibi haraç ödemeye devam etmektedir. Bu sistemde ortaya çıkan problemler ise çoğunlukla cizyeye göre zekâtın, haraca göre öşrün tercih edilmek istenmesinden kaynaklanmaktaydı. Zekâtın cizyeden daha az miktarda olabileceği veya sosyal etkisi bakımından cizyeye kıyasla tercih edilen bir vergi türü olabileceği konusundaki tartışmada Belâzurî'nin *Fütühü'l Büldan* adlı eserinden şu kısım referans alınabilir:

“Yermük Savaşı'nda Herakl, Lahm, Cüzam ve başka kabilelerden olan Şamlı Arapların teşkil ettiği öncü kuvvetlerin başına Cebele b. Eyhem el-Gassanî'yi göndermişti. Oldukça çetin geçen savaşta Müslümanlar Rum ordusunu bozguna uğrattı. Savaş sonrasında Cebele, Hristiyan olduğu halde Ömer b. Hattab'a geldi ve Ömer ona, Müslüman olmasını ve zekât vermesini teklif etti; o bunu reddetti ve şunları söyledi: “Kendi dinimde kalırım ve zekât öderim”. Bunun üzerine Ömer: “Eğer kendi dininde kalırsan cizye ödersin dedi”. Cebele, cizye ödemekten nefret ediyordu. Ömer: “Bizim sana yapabileceğimiz üç şeyden birisidir. Ya Müslüman olursun; yabut cizye ödersin ya da istediğin yere gidersin” dedi. Cebele yanında otuz bin kişi ile Rum ülkesine gitti. Ömer bu durumu öğrenince pişman oldu. Ubâde b. es-Sâmit, Ömer'i azarladı ve ona şunları söyledi: “Eğer sen, ondan zekâtı kabul etsen, sonra da onu, İslamiyet'i kabul etmeye zındırsaydın şüphesiz o Müslüman olurdu.””¹²

Yukarıda da belirtildiği gibi bu rivayetten çıkarılabilecek ilk sonuç cizyenin mükellefince istenmeyen bir vergi olduğudur. Halkın cizye ödememek için Müslüman oluşu diğer Müslümanlarca şikâyet konusu bile olmuştur. Bu durumda akla iki ihtimal gelmektedir. Cizye ya zekâttan daha fazla bir vergidir, ya da cizye ile zekât aşağı yukarı aynıdır ancak cizye mükellefi kendisini aşağılanmış olarak görmektedir. Üçüncü bir ihtimal ise cizyenin zekâttan daha az bedele sahip bir vergi oluşu olabilir. Ancak ihtimal akla yatkın görünmemektedir çünkü bu durumda daha varlıklı ve itibarlı kişiler Müslümanlarla eş değerde görülme için zekât ödemeyi tercih etmek istediklerini söyleseler bile daha alt sınıftan, özellikle de toprağa bağlı çalışan köylülerin daha fazla vergi ödemek pahasına böyle bir durumu önemseyecekleri düşünülemez. Mesele başka bir açıdan da düşünülebilir. Zekât,

¹² Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, s. 159.

hem kullanıldığı alanlar bakımından hem de Kur'an'da emredilmiş bir amel olarak insana ibadet hissi vermektedir. Kur'an'da namaz gibi, temel bir ibadetle eş tutulduğu ve çoğunlukla bu iki esasın bir arada zikredildiği görülmektedir. Bu husus henüz İslamiyet'i kabul etmemiş biri için önemli olacak bir detay gibi görünmemektedir fakat bir mühtedi için bu husus önemli olabilir. İslamiyet'i kabul ettiği halde ödediği vergi türü bakımından diğer Müslümanlarla eş tutulmaması önemseyeceği ve karşı çıkacağı bir durumdur. Verginin miktarındaki haksız artışa bağlı ekonomik boyut ise ileride ele alınacaktır.

Öşür vergisinin haraca tercih edilmiş olması konusunda ise Ebû Yusuf'un eserinde yer alan bilgiler önemlidir. "Öşürler (Ondalıklar) Hakkında" başlığı ile söze başlayan Ebû Yusuf, dönemin halifesi Hârûnürreşid'e "*memurlarına emret, Müslümanlardan %2,5, zimmîlerden %5, ehl-i harpten %10 vergi alsınlar*" şeklinde bir tavsiyede bulunmuştur.¹³ Öşürün toprak ürünlerinden alınan zekât olduğu ve gayr-i müslimlerin de zekât ile mükellef olmadıkları düşünüldüğünde son iki grubun ödediği verginin haraç olduğu düşünülebilir. Zira başka bir yerde Ebû Yusuf, "*şüphesiz ondalık vergileri vazeden Hz. Ömer'dir*" demiştir.¹⁴ O halde, gayr-i müslimlerin elde ettikleri ürünleri sebebiyle ödedikleri verginin oranı, Müslümanların ödedikleri orandan daha yüksek görünmektedir.

Haracın ödenmek istememesine bağlı olarak ortaya çıkan problemleri ise özellikle bu toprakların satışı esnasında görmekteyiz. Bir Müslüman, haraç toprağını satın aldığı anda öşür ödemek isterse, devlet maliyesi bundan etkilenecektir çünkü zekâtın harcandığı kalemler belli iken haraç için böyle bir kısıtlama söz konusu değildir. Dolayısıyla haraç toprakları Müslümanlara satılsa dahi halife veya vali, haraç hükmündeki toprakların yeni sahiplerinin de haraç ödemeleri konusunda ısrarcı olmuşlardır. Ömer b. Abdulazîz gibi halkın vergi konusundaki birçok talebini kabul eden ve bu sebeple devletin kasasını boşaltmakla itham edilen bir halife bile haraç vergisinin öşür ile değiştirilmesi konusundaki taleplere olumlu yanıt vermemiştir.¹⁵ Bu durum hukuk kitaplarına yansımış ve haraç toprağı satılsa dahi üzerindeki verginin türünün değişmeyeceği vurgulanmıştır.¹⁶ Belâzürî, kendisinden önce konuyu ele alıp görüş bildiren isimleri de zikrederek "*Savaşta elde edilen topraktaki bir gayr-i müslim Müslüman olursa toprağının yine elinde bırakılacağı ve ondan haraç alınacağı*" konusunda ihtilaf olmadığını belirtmiştir.¹⁷

Vergi miktarında adaletin gözetilmesi ve toplanışında yönetim altında tutulan halka zulmedilmemesi konusunda ise vergi meselesini belirli bir sisteme kavuşturan

¹³ Burada bu oranların Arapların metodu ile yani, *rubu' uşr* (onda birin dörtte biri), *nusf uşr* (onda birin yarısı) ve *uşr* (onda bir) şeklinde verildiğini ifade etmek gerekir. Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Haraç*, s. 211.

¹⁴ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Haraç*, s. 213.

¹⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emval*, s. 112.

¹⁶ Arazilerin statüsünün fethin ardından Halife tarafından belirleneceğine dair hüküm hakkında bkz. Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Haraç*, s. 118.

¹⁷ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 510.

Hız. Ömer'in birçok öğüdüne rastlanmaktadır. Yahyâ b. Âdem'in *Kitâbü'l-Harâç* adlı eserinde yer verdiği rivayet Hız. Ömer'in bu konudaki tavsiyelerini özetler niteliktedir:

*“Benden sonra gelecek Halifeye, zımmî halka iyi davranılmasını, onlara verilen sözün yerine getirilmesini, onların arkasındaki düşmanla savaşılması ve güçlerinin üzerinde olan şeyle zımmîlerin mükellef tutulmasını tavsiye ederim.”*¹⁸

Zımmîlere yönelik muamele hakkındaki bu ifadede, verilen sözün yerine getirilmesinden kasıt onlara en başta önerilen, Müslüman olmaları veya kendi dinlerinde kalarak cizye vermeleri konusundaki tercih hakkı olmalıdır. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz de bu konuda Hız. Ömer'in yolundan gitmiş ve valilerine zımmîlerin gayr-i müslim olarak kalmaları veya ihtidâ ederek Müslüman olmaları durumunda iyi muamele yapılmasını emretmiş, onların Müslüman ve Arap halkla eş tutulmasını sağlamaya çalışmıştır.

Sonuç olarak giderek büyüyen İslam toplumunda yeni fethedilen bölgeler, bölge halkları ile yapılan vergi anlaşmaları, ihtidâ eden bireyler ve gerek devlet gerek halk tarafından verginin cinsi, miktarı, toplanma biçimi düşünüldüğünde, adaletle yürütülmeye çalışılan bir sistem toplumun birçok açıdan yararına olacağı gibi yanlış ve haksız uygulamaların da hoşnutsuzluklara sebep olacağı da açıktır. İlk dönemler için verilecek en güzel örnek Hız. Ömer'in haraç uygulaması, sonraki dönemler için verilebilecek olumsuz örnek ise Emevîlerin bazı dönemlerdeki uygulamalarıdır. Hız. Ömer, İslam toplumunun istifadesi için haracı sistemleştirmekle birlikte, bu sistemin adaletle yürütülmesi gerektiğine de birçok sefer dikkat çekmiştir. Nitekim Emevîler döneminde vergiye bağlı şikayetler ve bu doğrultuda gerçekleşen reformlar ile düzeltilmeye çalışılan haksızlıklar kaynaklara yansımıştır. Vergide ortaya çıkan bir adaletsizlik durumunun Abbâsî ihtilâline nasıl etki etmiş olabileceğini anlamak için Emevîler dönemine ait rivayetlere ve bu konuda ortaya konulan görüşlere yakından bakmak gereklidir.

2. Emevîler Dönemindeki İktisâdî Bozulmalar ve Memnuniyetsiz Kesimler

Horasan bölgesi geniş sınırları ve komşu olduğu farklı kültürler ve halkı bakımından idaresi kolay bir bölge değildi. Buna bir de devlet ile tebaa arasındaki vergi uyumsuzluğu eklenince Horasan, özellikle Emevîler döneminde halifeleri uğraştıran oldukça hareketli bir bölge olmuştur. Abbâsî ihtilâlinin de bu bölgeden destek bulup buradan başladığı düşünüldüğünde, Emevîler dönemindeki iktisadî bozulmaların veya vergi anlaşmazlıklarının Horasan özelinde ciddiylet düşünülmesi zorunlu hale gelmektedir.

¹⁸ Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâç*, s. 82.

Horasan'daki Arap fetihleri, Ömer b. Hattab döneminde başlamış olsa da bölgenin fethi, Halife Osman döneminde daha sistematik bir şekilde devam etmiştir.¹⁹ Belâzürî, Horasan bölgesinin kapısı sayılan et-Tabeseyn halkı ile Hz. Ömer'in fetihlerinden önce 60 veya 70 bin dirheme ulaşan vergiyi içeren bir anlaşma yapıldığından bahsetmiştir.²⁰ Belâzürî ayrıca Tabeseyn halkından başlayarak Horasan bölgesindeki diğer yerleşim yerlerinin anlaşmalarından da bahsetmiştir. Mesela Merv'in merzûbanı ile yapılan anlaşmada bölge halkının elinde nakit para olmaması sebebiyle onların erkek ve kadın hizmetçiler ve mal şeklinde ödeme yapması konusunda anlaşıldığını, bu durumun Yezid b. Muaviye zamanına kadar böyle devam ettiğini ifade etmiştir.²¹ Ayrıca buradaki halkın ödediği bu verginin haraç olduğu da belirtilmiştir. Başka bir rivayette Merv'in merzûbanı Mâheveyh'in Hz. Ali'nin halife olduğu dönemde onun yanına geldiğini ve Hz. Ali'nin de dihanlar, esâvirler ve dehşelârinlerin cizyeyi kendisine ödemeleri gerektiğini bildiren bir vesika yazdığını, ancak Horasan halkının isyan ettiğini bildirmiştir. Hz. Ali bunun üzerine bölgeye Ca'de b. Hübeyre el-Mahzûmî'yi yollamış ancak Ca'de ayaklanmayı durduramamış ve Horasan'daki bu karışıklık Hz. Ali'nin öldürülmesine kadar devam etmiştir.²²

Horasan halkının Şîi yönelimde olduğu ve Abbâsî ihtilâline de bu sebeple destek verdiği görüşü de bütünüyle doğru değildir. Her ne kadar Van Vloten eserinde bu yöne dikkat çekmiş ve hatta Wellhausen ihtilâlcileri doğrudan "Horasanlı Şîi Mevâlî"²³ olarak tanımlamış olsa da bu dönemde Şîiliğin Horasan'da bu denli gelişmediği görülmektedir. Bu konuda Demir, *Horasan'da Şîilik* adlı kitabında şu ifadeye yer verir:

*"Emevîler döneminde ortaya çıkan Şîi karakterli ilk hareketlerin, Emevî-Haşimî çekişmesinin etkisi ile Emevîlere muhalif olma noktasında birleşen çeşitli grupların kendilerini Haşimîler üzerinden siyasi alanda gösterme çabaları olarak tezahür ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Horasan'da bulunan gruplar, önceleri Muhammed b. Hanefîyye, ardından Abdullah b. Muaviye son olarak da Abbasoğullarını desteklemiştir. Bu da, Horasan Şîiliğinin bu dönemde henüz insicamlı ve düzenli bir hüviyete bürünmediğini göstermektedir".*²⁴

Demir'in Horasan'da Şîilik ve Şîi gruplar üzerine yaptığı çalışmadan çıkarılacak sonuç şudur ki bu dönemde Horasan'daki halkı Emevîlere karşı harekete geçiren amil, sanıldığı aksine büyük ölçüde Şîilik değildir. Böylece Horasanlı halkı harekete geçiren amilin başka mecralarda aranması önem kazanmaktadır. Ayrıca bölgedeki dinamiklere bağlı hareketliliğin yanı sıra, bu

¹⁹ Arifoğlu, *VIII. Yüzyıl ile XI. Yüzyıl Arasında Horasan'ın Dini ve Sosyal Yapısı*, s. 35.

²⁰ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 463.

²¹ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 466.

²² Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 469.

²³ Wellhausen, *The Arab Kingdom*, s. 397.

²⁴ Demir, *Horasan'da Şîilik*, s. 67-68.

bölgelerin fethi sırasında, komutanların hoşgörülü tutumlarının insanların İslam'a ısınmasına vesile olduğu da görülmektedir. Bölge halkının ihtidâ açısından en istekli halk olduğunu bildiren Makdisî tarafından nakledilen rivayet²⁵ Horasan'ın diğer bölgelere nazaran hızlı bir şekilde fethedildiğine ve halkının da hızlı şekilde Müslüman olduğuna dair bir fikir verebilir. Fakat ne yazık ki İslamiyet'i kabul etmelerine rağmen, Arap olmayan nüfus Emevîler tarafından hem sosyal hem de iktisadî meselelerde Araplarla eşit tutulmamış ve bu da halkın hoşnutsuzluğuna neden olmuştur. Horasan'da vergiye dayalı iktisadî düzen bakımından ne tür bir hoşnutsuzluk olduğunu anlamak için Abdülmelik b. Mervan (685-705), Ömer b. Abdülazîz (717-720) ve Mervan b. Muhammed dönemlerinden kaynaklara yansıyan şikayetleri ve buna mukabil yapılan reformları incelemek gereklidir.

Horasan'ın fethinden sonra, Arapların bölgede vergi tahsilatı için Hz. Ömer'in geliştirdiği yöntemi kullandıkları görülmektedir. Bununla birlikte, kullanılan yöntemde dikkate değer ölçüde hoşnutsuzluğa yol açan küçük bir fark bulunmaktadır. Bu fark verginin tahsil yönteminden kaynaklanmaktaydı. Araplar fethettikleri bölgelerdeki vergileri Araplar aracılığı ile değil, yerel yöneticiler aracılığı ile toplamayı tercih etmişlerdi. Onlar adına hareket eden bu yetkililer bölgenin eski liderleri ve toprak sahipleri olan dihkanlardı. Her ne kadar Arapların verdikleri yetki ile hareket etseler de bu dihkanların vergileri toplamada keyfi yaptırımlara gittikleri görülmektedir. Bunun da sebebinin en başta bölgede yapılan toplu vergi anlaşması olduğu düşünülmelidir. Anlaşmada kararlaştırılan yıllık vergi miktarını Araplara ödemek zorunda oldukları için dihkanların muayyen vergiyi halktan kesin olarak tahsil etmeleri gerekmektedir. Ayrıca, dihkanların topladıkları vergiden kendilerine ayırmış olabilecekleri miktarlar olduğu da düşünülürse bölge halkının İslam'ın hakimiyeti altında eski düzenden farklı yöntem, daha açık bir ifade ile pozitif bir gelişme görmemiş olduğu ortaya çıkacaktır. Ayrıca bölge halkının hızlı bir şekilde Müslüman olduğuna dair rivayetler göz önünde bulundurulduğunda, bireylerin Müslüman oluşunun kendilerine hiçbir bir avantaj sağlamadığı, verilen vaatlere rağmen diğer Müslümanlarla eş tutulmama durumu ile karşılaştıkları görülecektir.

Kaynaklara yansıyan diğer bilgiler doğrultusunda, memnuniyetsizliklerin meşhur Vali Haccâc zamanında önemli oranda arttığı söylenebilir. Haccâc zamanında Horasan ve Irak bölgesindeki köylülerin vergi ödemeleri konusunda yeni bir uygulamaya gidildiği görülmektedir. Buna sebep olan olaylar hakkında ise farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan biri ihtidâ eden bireylerin artışı ile devletin cizyeden kaynaklanan gelirinin azalışı iken diğeri toprak sahiplerinin topraklarını terk etmeleri ve kentlere yerleşmeleri ile devletin haraçtan kaynaklanan gelirinin azalmasıdır. Her iki durumda da söz konusu kitlenin Irak'a geldiği, Haccâc'ın ise üzerlerine yeniden vergi yükleyerek onları köylerine mecburi göçe tabi tuttuğu kabul edilmektedir. Wellhausen bu politikanın mevâlî olsun Arap olsun tüm halkı

²⁵ El-Makdisî, *Ahşeni't-tekâsım*, s. 293.

kızdırdığını düşünürken,²⁶ araştırmacıların çoğunluğunda bu düzenlemenin yalnızca yeni ihtidâ eden mevâlîde bir kızgınlığa yol açtığı düşüncesinin hakim olduğu görülmektedir. Ancak araştırmacıların bu konudaki rivayetleri iyi tahlil edemediği muhakkaktır. Guzmân'ın Haccâc'ın vergi politikası konusunda görüşlerini ise diğer araştırmacılardan farklı değerlendirmek gerekir. Çünkü o, bu politikayı toplu ihtidâ hareketi ve akabinde gerçekleşmesi beklenen cizye muafiyeti ile ilişkilendirmiştir. Haccâc, bu yeni Müslümanların ihtidâsını kabul etmeyerek onları köylerine yollamıştır. Elbette bu tutum diğer ihtimale nazaran daha kabul edilemez bir durumdur. Her ne sebeple olursa olsun, köylerini terk eden bu kitle Haccâc tarafından zorunlu göçe ve vergilendirmeye tabi tutulmuştur. Taberî'nin eserinde bu husus "*Haccâc'ın görevlendirdiği kişilerin ona mektuplar yazarak haracın tükendiğini çünkü zımmîlerin Müslüman olduğunu ve topraklarını bırakarak şehirlere gittiğini ifade ettikten sonra, Haccâc'ın da onlara köy ehlinin topraklarının başına dönmesi gerektiğini emrettiği*" şeklinde verilmiştir. Haccâc'ın bu uygulamasının mevâlînin İbnü'l-Eş'as isyanına destek vermesine neden olduğu da Taberî tarafından belirtilen bir husustur.²⁷ Fakat isyan hakkında kaleme alınan birçok çalışmada veya dönemin kaynaklarında isyanının bu yönü önemsenmiş görünmemektedir.²⁸ Nitekim kaynaklarda İbnü'l-Eş'as isyanına genişçe yer verilmesine rağmen, öncesi veya sonrasında Haccâc'ın katı iktisadî politikalarına yapılan bir atıf bulunmamaktadır.²⁹ Fakat görünen o ki satılsa dahi vergi türü değişmediği için haraç toprağını başkasına satmakta zorlanan halk çareyi toprakları bırakıp şehirlere kaçmakta bulmuştur. Haccâc ise buna izin vermeyip onların zorlandıkları vergileri yeniden üzerlerine yükleyerek halkı köylere geri yollamıştır.

Ömer b. Abdülazîz döneminde ise daha çok kendinden önceki dönemlerde izlenen katı politikaları telafi etmeye yönelik bir çaba göze çarpmaktadır. O halife olunca, Maveraünnehir hükümdarlarına mektup yazıp onları İslamiyet'e davet etmiştir. Bu davet üzerine onlardan bir kısmının Müslümanlığı kabul ettiği nakledilmektedir. Ayrıca Halife'nin Horasan'da Müslüman olanlardan haraç vergisini kaldırdığı ve Müslüman olanlara maaş bağladığı ve burada hanlar yaptırdığı *Fütûhu'l-büldân*'da yer alan bir bilgidir.³⁰ Burada haraçtan kasıt cizye olmalıdır çünkü bu iki ismin birbiri yerine kullanıldığına rastlanmaktadır.³¹ Bu dönemde ihtidâ edenlerden cizye talep edilmesi durumunun ortaya çıktığı görülmektedir ki Ömer b. Abdülazîz (amillerine) "*Bizim gibi şehadet getiren, kablemiğe yönelen ve sünnet olan kimseden cizye vergisi almayınız*" şeklinde bir uyarıda bulunmuştur.³² Yine Ebû Ubeyd Kâsım b.

²⁶ Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, s. 132.

²⁷ Taberî, *Tarih*, c.20, 63 Yılıın Olayları, 1122.bab, s. 67.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Paça, Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as İsyanı, s. 76-99.

²⁹ Dineverî, *Abharu't-Tvâl*, s. 380-387; İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, s. 337-355.

³⁰ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 489.

³¹ Kaynaklarda "cizyetü'l-arz" (toprak vergisi) ve "harâcü'r-re's" (baş vergisi) şeklinde kullanımlara rastlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Erkal, "Cizye", *DLA*, VIII, s. 45-48.

³² Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emmal*, s. 64.

Sellâm tarafından nakledildiğine göre Yezîd b. Ebî Habîb şöyle demiştir: “*Bu ümmetin Peygamber’inden sonra işlediği üç masiyet şunlardır: Hz. Osman’ı öldürmeleri, Kâbe’yi yakmaları ve Müslümanlardan cizye vergisi almaları*”.³³ Demek ki özellikle yeni Müslüman olanlara önceki Müslümanlarla eşit muamele yapılmaması ve onlara cizye vergisi yüklenmesi oldukça önemli ve haksız bir muamele olarak görülmüştür.

Hişam b. Abdülmelik’in halifeliği zamanında ise Nasr b. Seyyâr bölgede kontrolü sağlamaya çalışmış ancak halk birçok hoşnutsuzluk sebebi ile yeniden ayaklanmıştı. Bunlardan biri de Taberî’nin belirttiği üzere Müslüman olanlardan vergi almaya devam eden vergi toplayıcılarıdır.³⁴ Taberî’nin rivayet ettiğine göre Buhara dihanları Vali Eşres’e gelerek “*Herkes Arap olmuşken (Müslüman olmuşken) kimlerden haraç alınacak?*” diye serzenişte bulunmuşlar, Eşres de bunun üzerine daha önce kimden haraç alıyorsa almaya devam etmelerini söylemiştir. Taberî burada onların da Müslüman olanlardan cizye almaya devam ettiklerini ifade etmiştir.³⁵ Rivayette haraç ve cizye birbirine karışmış görünse de buradaki kasıt, cizye olsun haraç olsun belirlenen miktarda toplu verginin kişi başına düşen payı olmalıdır.

Ayrıca daha önce de belirtildiği üzere haraç topraklarının satışı da büyük bir sorun teşkil etmektedir. Bu sebeple halifenin izni olmadan haraç topraklarının satılamayacağı veya öşür toprağına dönüştürülemediği hakkında hüküm konulmuştur.³⁶ Askari, haraç için “*dinden bağımsız olarak tüm vatandaşları ilgilendiren vergi*” şeklinde bir tanımlama yapmıştır.³⁷ Bu da demektir ki haraç kişiye değil toprağına bağlıdır ve arazi satışı gerçekleşse bile vergi türü değişmemektedir. Fakat bu noktada arazi sahibinin ihtidâsı veya arazinin satılmak istenmesi problem oluşturmaktadır. İslam devletinin ve Müslümanların nihai amaçları bakımından ihtidâ elbette bir problem değil bir kazanımdır ancak vergi dengesindeki değişiklik nedeniyle, Emevîlerin özellikle son döneminde ihtidâlara sıcak bakılmadığı görülmektedir. Cizyenin kullanım alanı zekât gibi sınırlı alanlara has değildir. Sırf bu sebeple bile bazı Emevî idarecilerinin ihtidânın gerçekleşmesi konusunda isteksiz olmaları mümkündür. Ayrıca dihanların, Araplara vergi olarak sabit bir miktar para ödemek üzere anlaştıkları için, vergi toplamında düşme olacağı için yeni ihtidâ istememeleri imkân dahilindedir. Bu durumu şu grafikte anlatmak mümkündür:

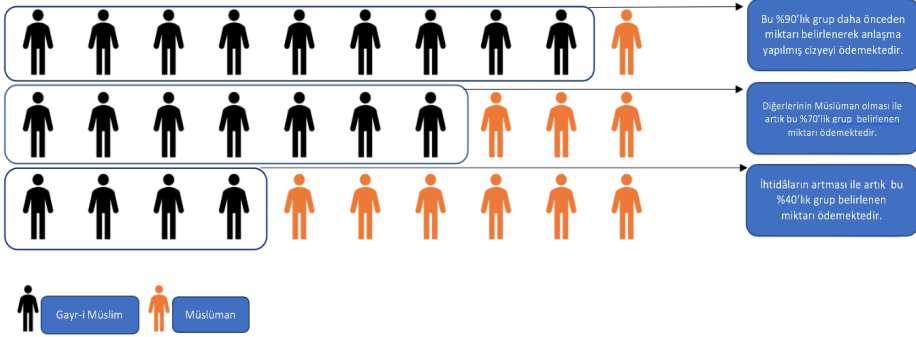
³³ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emmal*, s. 65.

³⁴ Taberî, *Tarih*, c.25, 110 Yılıın Olayları, 1510. bab, s. 48.

³⁵ Taberî, *Tarih*, c.25, 110 Yılıın Olayları, 1509. bab, s. 47.

³⁶ Ebû Yusuf bu konuda “Halife ve halifenin selahiyet verdiği kimseler hariç, hiç kimse haraçtan başkalarına hibe edemez. Hiç kimse haraç arazisini öşür arazisine tahvil edemez. Keza öşür arazisini de haraç arazisine çeviremez.” demiştir. *Kitâbü'l-Haraç*, s. 143.

³⁷ Askari ve diğerleri, *Taxation and Tax Policies*, s. 65.



Şekilde temsili oranlarla gösterilen bölge halkından toplu vergilerin tahsilinde dihkan veya merzûban adı verilen yerel liderler sorumlu oldukları için devletin eski yöneticiler ile tebaa arasına girmediği, sadece düzenli ödemeyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Sorun da tam olarak bu nedenle ortaya çıkmaktadır. Dennett, bu durumu ihtidâdan sonra haraç ödeyen topluluğun azalması olarak açıklamıştır. Toplu anlaşma yapılması durumunda, ihtidâ etmeyen her vergi mükellefinin bireysel yükü komşularının ihtidâsı ile orantılı olarak artmaktadır.³⁸ Yerel liderlerin, Müslüman olmanın kişinin cizyeden muaf olmasına yeterli olduğu halde onları bunu ödemeye zorladıkları görülmektedir ve bu hususa birçok araştırmacı tarafından da dikkat çekilmiştir. Bu konuda Dûrî, “Dihkanlar, toplanacak vergileri toprakların değil halkın başına dağıttı. Bunu yaparken, yükü kendi omuzlarından attılar ve insanlara yüklediler çünkü vergi toprağa bağlı kalsaydı bu onlar için daha fazla yük olacaktı.” diyerek inisiyatifin yerel liderler tarafından alındığına işaret etmiştir.³⁹ Arapların ise anlaşılan miktarı aldıkları sürece verginin nasıl toplandığı ile meşgul olmadıkları görülmektedir. Şikayetlere bağlı olarak düzenlenen emirnamelerde Müslüman olanlardan gayr-i müslimlere uygulanan verginin alınmayacağı ilan edilmekte bu sebeple de zaman zaman ya bu vergi eksikliği Müslüman olmayanlar arasında taksim edilmekte ya da emirlere uyulmayarak Müslüman olanlardan alınmaya devam etmektedir. Guzmán, sorunun ihtidâ gerçekleştiğinde kişi başına düşen vergi miktarındaki artıştan dolayı ortaya çıktığını da belirterek “Dihkanların, ihtidâdan kaynaklanan cizye vergisi kaybını telafi etmek için kişi başına düşen vergi miktarını artırma yoluna gittiğini” ifade etmektedir. Guzmán ayrıca, dihkanlar ve valinin bu sorunla başa çıkma çabalarının ciddi bir isyanla sonuçlandığına dikkat çekmiştir.⁴⁰

³⁸ Dennett, *Conversion and the Poll Tax*, s. 9.

³⁹ Dûrî, *Early Islamic Institutions*, s. 118.

⁴⁰ Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbâsîd Revolution*, s. 57.

Dihkanların haksız uygulamalarına bağlı olan bu sorunları gidermek üzere özellikle Ömer b. Abdülazîz ve Emevîlerin son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr döneminde birtakım reformlara gidildiği görülmektedir. Ömer b. Abdülazîz'in vergi reformu üzerine en detaylı ve hatta doğrudan bu konuya münhasır çalışmayı sunan isim Gibb'dir. O, *The Fiscal Rescript of 'Umar II* adlı çalışmasında, Ömer b. Abdülazîz'in malî reformunun, Arapların birliğini sürdürmeye, mevâlinin hoşnutsuzluğunu gidermeye ve politik yaşamı dinin ilkeleriyle uzlaştırmaya yönelik olduğunu ifade etmektedir.⁴¹ Ömer b. Abdülazîz'in söz konusu reformunu içeren emrinde Müslümanların ilk hedefinin inancı yaymak olduğunu "Allah bizi vergi toplayıcı olarak değil, İslam'ı yaymak için yolladı"⁴² sözü ile açıklamaktadır. Ayrıca onun bu sözünün emrin özeti olduğu şeklinde bir yorumda da bulunmuştur.

Gibb, Dennett ve Guzmán önemli noktalara işaret etmekle birlikte, Hz. Ömer'in kurduğu sistemle Emevîler döneminde değişen uygulamaları karşılaştırmadıkları için halkta ortaya çıkan hoşnutsuzluğun Abbâsî ihtilâlinin şekillendiği atmosfere nasıl etki ettiğini değerlendirme konusunda zayıf kaldıkları görülmektedir. Yapılan birtakım düzenlemelere bakılarak vergide ortaya çıkan adaletsizliğin azaltıldığı düşünülse de halkın ilk Halifelerin güven ve adalet atmosferini aramaları Emevî idaresine karşı aldıkları duruşta açıkça kendini göstermekteydi. Valilerin keyfî uygulamaları onları hoşnutsuzluğa sevk ettiği ve yapılan düzenlemelerin onları tatmin etmediği görülmektedir. Son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed'in hilafeti sırasında Horasan valisi olan Nasr b. Seyyâr'ın yaptığı reform içinde bulunulan durumu anlamak için yeterlidir. Nasr, 30.000 Müslümanın cizye vergisi ödemek zorunda olduğu haksız uygulamayı durdurmak için bir reform yapmıştır. Buna mukabil 80.000 gayrimüslim de ödemesi gerektiği halde bu vergiyi ödememiştir. Nasr'ın reformuyla 30.000 Müslüman cizye mükellefiyetinden muaf tutulurken 80.000 gayrimüslim cizye vergisi ödemeye zorlanmıştır.⁴³ Dennett, bu düzenlemenin ihtilâlden hemen önce oluşunu göz önünde bulundurarak, ekonomik bozukluğun Abbâsî ihtilâlinin bir nedeni olamayacağı sonucuna varmıştır. Çünkü mevâlinin Araplardan ve Nasr'ın yol açtığı rahatsızlıktan değil, kendi ırkıdan muzdarip olduğunu ve bu sebeple de Araplara baş kaldırmak için bir nedenleri olmadığını ileri sürmektedir. Dennett'in de

⁴¹ Gibb, "The Fiscal Rescript of 'Umar II, *Arabica*", s. 1.

⁴² Gibb Ömer b. Abdülazîz'e ait olan bu emri İbn 'Abd al-Hakem'in (ö. 214/829), *Sirat 'Umar b. 'Abd al-'Azîz* adlı kitabından aldığı ifade etmiştir. Bu söz, Ebû Yûsuf tarafından ise şu şekilde nakledilmiştir: Ebû Yûsuf dedi: Kûfe âlimlerinden yaşlı bir zat bana şöyle anlattı: Ömer b. Abdülazîz, Abdülhamid b. Abdurrahman'a yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Bana yazdın, üzerlerinde büyük miktarda cizye bulunan Hîrelî Yahudi, Hristiyan ve Mecusilerden Müslüman olanlar hakkında soruyor ve onlardan cizye almak hususunda benden izin talep ediyorsun. Şüphesiz Allahü Teâlâ Muhammed (s.a.s)'i, İslam'a davet edici olarak gönderdi. Hiçbir zaman onu vergi toplayıcı olarak göndermedi. Mektubunda saydığın milletlerden her kim Müslüman olursa sadece malından zekât alınır. Artık onun cizye mükellefiyeti yoktur." Bkz. *Kitâbü'l-Haraç*, s. 165.

⁴³ Taberî, *Tarih*, c. 26, 121 Yılı'nın Olayları, 1689. bab, s. 24.

belirttiği gibi, gayr-i müslim vergi tahsildarları ihtidâlardan memnun değildi ve Müslüman olsalar dahi mevâlîden cizye almakta ısrarcıydılar. Buna mukabil cizye ödemesi gerektiği halde ödememesine göz yumulan gayr-i müslimlerin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Nasr'ın reformu bu adaletsizliği açıkça göstermektedir. Yöneticilerin bu şikayetleri ve karşı reformları dışında, iktâ, atâ gibi iktisadî konularda da özellikle Arap olmayan halkın yaşadığı memnuniyetsizlik hakkında başka birçok kayıt bulmak da mümkündür.⁴⁴ Tüm bu memnuniyetsizliğin halkı Emevîlere karşı bir araya getirmesi ve bu amaçla yola çıkan hareketlere destek vermeye itmesi imkân dahilindedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Çoğunlukla halkın vergiler altında ezilerek haksızlığa uğratılması olarak tezahür eden devletin politikalarına bağlı iktisadî sıkıntıları, tarih boyunca ayaklanmaların temel nedeni veya güçlü nedenlerinden biri olduğu görülmüştür. Brinton, ihtilâller hakkında kaleme aldığı eserinde özellikle sonuçları bakımından oldukça etkili olmuş hareketleri incelemiş ve halkın iktisadî, dinî, sosyal memnuniyetsizlikleri yanında yönetici kesimin bunlarla ilgilenmeyerek insanlar üzerine ağır vergiler yüklemeye devam etmesinin birçok ayaklanmanın sebebi olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵ Onun incelediği ihtilâl hareketleri İngiliz, Fransız, Rus devrimi gibi günümüze daha yakın tarihî ayaklanmalar olmakla birlikte, aynı sorularla geriye dönük bir araştırma yapıldığında sebeplerin benzerliği tarihi olayları bu yöntemle incelemenin imkanlarını sunar. 18. yüzyıl ile birlikte sıradan insanların hayatları, düşünceleri ve tarihi nasıl yönlendirmiş olacakları önem kazanmaya başladığı için kitle ayaklanmalarının ardındaki temel hoşnutsuzluğa da daha realist çerçeveden bakılmaya başlanmıştır. Daha açık bir ifade ile, insanların organize olarak yeni bir yönetimi iş başına geçirmesi gibi olayların ardında ideolojik ve dinî etmenler değil hangi görüşten veya hangi dinden olursa olsun toplumun bütün kesimlerini ilgilendiren daha insanî nedenler aranmaya başlanmıştır. Bunlar, üst tabakanın rahat bir şekilde yaşamlarını sürdürürken alt tabakanın ezilmesi ve emeğine karşılık hak ettiği hayatı yaşayamaması olarak açıklanabilir. Tarihî kayıtlarda iktisadî hoşnutsuzluğu destekleyen rivayetler bulunabiliyorsa artık Abbâsî ihtilâlinin iktisadî nedenlerini hesaba katmadan bir çıkarım yapmak doğru olmayacaktır. Bu sebeple Abbâsî ihtilâlinin altında yatan sebeplerden birinin iktisadî hoşnutsuzluk olması ihtimali, ihtilâli araştıran birçok isim tarafından inceleme konusu olmuştur. Bu isimler çoğunlukla batı kökenlidir çünkü modern dönemde interdisipliner tarih anlayışı bu topraklarda gelişim göstermiş ve dünya tarihini birçok farklı yönden değerlendirme çabası da batılı tarihçiler tarafından ortaya

⁴⁴ Dürî eserinde iktâ konusunda önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Bkz. *Early Islamic Institutions*, s. 114.

⁴⁵ Brinton, *The Anatomy of Revolution*, s. 35-36.

konulmuştur. Fakat batılı tarihçilerin birçoğunun sahip oldukları oryantalist bakış açısı, Müslümanların tarihi olgularında tarafsız bir değerlendirme yapmalarına engel olmuş görünmektedir. Van Vloten'e göre ezilen Persler (İranlılar), Şîî gruplar ve bir Mesih beklentisi Abbâsî ihtilâlini tetiklemiştir. Fakat bunun yanında ekonomik ayrımcılık, Araplar dışındaki etnik gruplara kötü muamele ve vergi toplama sırasında sergilenen adaletsiz tutum ihtilâlin ana motivasyonları arasındaydı. Van Vloten, eserinde birçok kez ödeme yapmak için yeterli parayı bir araya getiremezlerse vergi mükelleflerine uygulanan kötü muamele ve işkenceden bahsetmiştir.⁴⁶ Onun iktisadî amillere ilk dikkati çeken ve böylece modern dönemdeki diğer çalışmalara kapı açan isimlerden olduğu muhakkaktır ancak bununla birlikte, çalışmasında vergilendirme konusuna ışık tutacak önemli verilerden yoksun ve negatif bir oryantalist yaklaşım ağır basmaktadır. Van Vloten konuyu cizye ayeti (Tevbe 9/29) çerçevesinde ele almış ve gayr-ı Arapların, Araplar tarafından verginin toplanması esnasında aşağılandığı sonucuna varmıştır. Ayet vergi tahsilatında sert muamele göstermek gerektiği ve onların aşağılanması anlamına gelmemektedir. Vergi ödeyenlerin küçülmelerinden kasıt İslam idaresi altına girmeyi kabul ederek İslam'ın gücü karşısında kendilerinden isteneni mukavemet göstermeden idareye boyun eğerek vermeleridir. İkinci olarak, Van Vloten tarafından belirtilen uygulamayla ilgili muteber kayıtlarda herhangi bir şikâyete rastlanmamaktadır. Aksine, halifelerin vergi memurlarına, halkı aşağılamadan uygun bir şekilde vergi toplamaları konusundaki emirleri ile ilgili pek çok kayıt vardır. Dolayısıyla iktisadî memnuniyetsizliğin, ayet uyarınca gerçekleştiği düşünülen kötü muameleden değil, Müslüman ya da gayr-i müslim olabilecek vergi tahsilatları tarafından yapılan şahsi uygulamalardan kaynaklandığı sonucuna ulaşılabilir.

Van Vloten'den sonra Wellhausen ise kabile çatışmasıyla uzun zamandır zayıflamış olan Emevî İmparatorluğu'nun yıkılışına sebep olan hadisenin “Horasan'da Şîî İranlıların yükselişi” olduğunu iddia etmiştir.⁴⁷ Onun eserine baktığımızda daha çok Emevîlerin ayaklanmaya karşı koyamayacak kadar zayıflamasının nedenlerini görmekteyiz ancak yer yer halkı rahatsız eden yanlış uygulamalara da değinilmiştir. Fakat Wellhausen belirtilen ifadesi ile nihai görüşünü ve dinî ayrımın diğer hoşnutsuzlukların önünde bir etki oluşturduğu konusundaki iddiasını ortaya koymuştur. Wellhausen'den yaklaşık kırk yıl sonra konuyla ilgilenen Dennett, bu alanda çalışma yapanlar açısından büyük önem taşıyan tezini yazmıştır. Çalışmasında hem Van Vloten'i hem de Wellhausen'i eleştirerek farklı görüşler ortaya koymuştur. Ona göre Emevîlerin düşmesinin nedeni halkın ekonomik ve siyasi memnuniyetsizliğinden dolayı değildi. Van Vloten ve Wellhausen'in fikirlerinin aksine, ihtilâlin nedeni “son Emevî halifesinin meşruiyeti sağlayamaması, hanedanın hükümeti merkezileştirememesi, Arapların

⁴⁶ Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti*, s. 23.

⁴⁷ Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall*, s. 189.

yönetilememeleri veya yönetimin yetersizliğiydi.”⁴⁸ Dennett’e göre mevâlî ve onun hoşnutsuzluğu bu ayaklanmada önemsizdi çünkü Arapları devirecek bir güç yine Araplardan gelmeli idi⁴⁹.

Abbâsî ihtilâlinin nedeni hakkında Daniel’in ve Guzmán’ın sosyo-ekonomik görüşleri daha çok ön plana çıkaran çalışmaları gibi çalışmalar da önem arz etmektedir. Daniel “Horasan’daki Abbâsî temsilcilerinin, Horasanlı köylü ve feodal sınıflar arasındaki uyuşmazlıktan faydalanarak yeni bir Müslüman, kentsel ve askeri/toprak sahibi (veya toprağı kontrol eden), elit kesimin avantajına gerçek bir kitlesel isyan başlattığını” ifade etmiştir.⁵⁰ Benzer şekilde, “İran nüfusu dihanlar ve Emevîler tarafından ağır vergilere tabi tutuldu” diyen Guzmán, “Dennett’in isyan için bir neden olarak vergilendirme hakkındaki fikrinin zayıf görüldüğünü; Van Vloten’in karşıt fikrini daha mantıklı ve ikna edici bulduğunu”⁵¹ ifade etmiştir. Bununla birlikte ne Daniel ne de Guzmán vergilendirme konularında yeterli araştırma ve ayrıntılarla fikirlerini desteklememiştir. Guzmán kitabında, ihtidâ ve vergilendirme ilişkisi hakkındaki görüşünü açıkça ifade etmiş fakat Abbâsî ihtilâlinin diğer tüm nedenleri arasında bu en karmaşık konuya sadece birkaç sayfa ayırmıştır.⁵² Abbâsî ihtilâlinin muhtemel nedenlerini araştırılırken iktisadi nedenlerin de göz önünde bulundurulduğu aşıkardır, ancak çalışmaların yeni yöntemlerle geliştirilmesi, değerlendirmeye alınan rivayetlerin birçok farklı kaynaktan seçilmesi ve daha “önyargısız” bir yaklaşım sergilenmesi gerektiği muhakkaktır.

Abbâsî ihtilâli hakkında kaynakların sunduğu bilgilere baktığımızda, Emevîlere karşı girişilen siyasî, dinî ve ideolojik faaliyetlerin yanında en aşağıda bulunan fakat muhtemel bir ayaklanmaya sayıca belki de en fazla katkırı sağlayan kitlenin özellikle vergiye dayalı iktisadî huzursuzluğu ortaya çıkmaktadır. Kaynaklar özellikle Abdülmelik b. Mervan zamanında Haccâc tarafından yapılan birtakım değişiklikler ile Ömer b. Abdülazîz ve Mervan b. Muhammed zamanında yapılan reformlardan bahsetmektedir. Bu değişiklikler arasında Haccâc’ın vergi düzenlemesinin mühtediler açısından olumsuz, Ömer b. Abdülazîz ve Nasr b. Seyyâr’ın vergi düzenlemelerinin ise olumlu olduğu söylenebilir. Haccâc’ın, vergiden kaçmak için toprağını bırakıp kente yerleşen köylüleri köylerine geri gönderip, üzerlerine yeniden vergi yükleyip, kente göçü yasak ettiği düşünülmektedir. Diğer bir görüş ise mühtedilerin Haccâc tarafından İslam’a girişlerinin kabul edilmediği, üzerlerinden cizye kaldırılmayıp köylerine geri gönderildiği yönündedir. Her iki durumda da Haccâc’ın reformunun halkta hoşnutsuzluğa sebep olduğu muhakkaktır. Ömer b. Abdülazîz ve Nasr b. Seyyâr’ın

⁴⁸ Dennett, *Conversion and the Poll Tax*, s. vii.

⁴⁹ Dennett, *Marwan ibn Muhammad: The Passing of the Umayyad Caliphate*, s. 285

⁵⁰ Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under ‘Abbâsîd Rule*, s. 9.

⁵¹ Guzmán, “The ‘Abbâsîd Revolution in Central Asia And Khurâsân”, s. 235.

⁵² Guzmán, *Popular Dimensions of the ‘Abbâsîd Revolution*, s. 57.

düzenlemeleri ise ihtidâ edenlerden cizye vergisinin alınmamasına, cizyenin yalnızca gayri müslimlerden alınmasına yöneliktir. Ömer b. Abdülaziz'in devlet gelirlerini azaltarak ileride daha büyük çıkmazlara yol açtığı, Nasr b. Seyyâr'ın reformunun ise geç kalınmış bir hamle olduğu düşünülmektedir. Yani özellikle mevâlînin ihtilâlde etkin olduğu tezini destekleyen tarihçilere göre iki düzenleme de işe yaramamıştır.

Diğer taraftan ihtilâlden sonra bile, Abbâsîler döneminde iktisadî hoşnutsuzluğun hala sıcak olduğunu ve halkın vergi konusundaki yükünü ve bu yüke bağlı olan hoşnutsuzluğunu gidermeye yönelik reformlar yapıldığını görmekteyiz. Arazi ölçümüne, nüfus sayımına, ilk kez Abbâsîler döneminde uygulamaya koyulan topraktan yetişen ürünün dikkate alınarak vergilendirme yapıldığı mukâseme sistemi gibi sistemlere dayalı toprak reformlarını ele alan Demirci, kaynaklardan “düzenlemeler haksızlıklarının önüne geçilerek mazlumların gözyaşının kaldırılması amacını taşıyordu”⁵³ ibaresini örnek göstererek reformların halkı memnun edecek şekilde yapıldığına işaret etmiştir. Düzenlemeler halkın mevcut sıkıntılarını gözetmeye yönelik olsa da devletin menfaati de ikinci plana atılan bir husus değildi. Abbâsîler döneminde Halife Mansur'dan başlayarak iki tarafın da dengede tutulmaya çalışıldığı görülmektedir, fakat yine de zaman zaman haksız uygulamalara ve buna bağlı isyanlara rastlanmaktadır. Abbâsîlerin kurulduğu ilk gün bile Emevîler döneminde mustarip olunan yanlış uygulamaların düzeltileceğine vurgu yapılmıştır. İlk Abbâsî halifesi Ebu'l Abbas es-Seffah'ın amcası Davud b. Ali, Kûfe mescidinde biat esnasında yaptığı konuşmada “Emevîlerin kötü idaresi, sizi aşağılamaları, feylerinizi kendi tekellerine almaları, sadaka ve zekâtları dağıtmamaları bizlere çok ağır gelmiştir” diyerek daha iyi bir iktisadî yönetim vaadinde bulunmaktadır.⁵⁴ Toprak konusunun ve buna bağlı olan vergilendirme sisteminin yönetenler ile yönetilenler arasında her zaman bir ilişki ve mücadele konusu olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, Abbâsî ihtilâli hakkında tarihçilerin ortaya koydukları kabilelere dayalı veya Şîî yönelimlerin etkisiyle gelişen dinî motivasyonlar bir kenara atılamaz. Ancak bunlar çoğunlukla Emevîlerin zayıflamasının nedeni olarak görülmelidir. Hanedanın yıkımına yol açan darbe, sosyal ve ekonomik açıdan ezilen mevâlîden taraftar toplayan ve daha sonradan Abbâsî da'veti olarak anılacak gizli yapılanma tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu harekete Emevî yönetiminden zaten rahatsız olan grupların da destek vermesi şaşırtıcı değildir. Fakat bu grupların siyasi ve ideolojik nedenleri ön plana alınıp, özellikle vergiye dayalı iktisadî hoşnutsuzluk geri plana atılmamalıdır. Nitekim dönemin kaynakları bizi vergi konusunun hassasiyetine yönlendirmektedir ve uygulamalarda ortaya çıkan bozulmanın ne gibi olumsuzluklara yol açabileceği konusunda tatmin edici kayıtlar sunmaktadır. Hz. Peygamber döneminden başlayarak Hülefâ-yı Râşidîn dönemini de içine alacak

⁵³ Demirci, *İslam'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, s. 337.

⁵⁴ Abbâsîlerin bu konudaki söylemleri ve uygulamaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Demirci, *İslam'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, s. 63 vd.

şekilde bakıldığında vergi konusunda önemli bir olumsuzluğa rastlanılmazken, Emevîler döneminde vergi konusu devletin ve halkın önemli problemlerinden biri olmuştur. Böylece Abbâsî ihtilali gibi bir dönüm noktasında vergide yaşatılan haksızlıklar etkili olmuş görünmektedir. Bu makalede mevcut literatür değerlendirilerek ilk dönemlerden itibaren vergi konusunun etraflıca tartışılması amaçlanmıştır. Ancak bu çalışma da dahil her yeni bakış açısı yeni bir başlangıç noktası olarak kabul edilmeli ve ortaya konulan yeni metotlarla geriye dönük çalışmaların sayısı artırılmalıdır.

Kaynaklar

- Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî. *Fütûbu'l-büldân*. (trc. Mustafa Fayda). İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Arifoğlu, Yunus. *VIII. Yüzyıl ile XI. Yüzyıl Arasında Horasan'ın Dinî ve Sosyal Yapısı* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi, 2013). Sakarya Üniversitesi.
- Askari, Hossein, John T. Cumming and Michael Glover. *Taxation and Tax Policies in the Middle East*. London: Butterworths, 1982.
- Brinton, Crane. *The Anatomy of Revolution*. New York: Vintage, 1965.
- Daniel, Elton L. "Conversion of Iranians to Islam." *Iranica*, 1993, s. 229-232.
- Daniel, Elton L. *The Political and Social History of Khurasan under 'Abbasid Rule, 747-820*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.
- Demir, Habîb. *Horasan'da Şiilik*. Ankara: OTTO, 2017.
- Demirci, Mustafa. *İslam'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Dennett, Daniel. *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Delhi: Jayyed Press, 1950.
- Dennett, Daniel. *Marwan ibn Muḥammad: The Passing of the Umayyad Caliphate*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1939). Harvard University.
- Dineverî, *Ahbaru't-Twâl*. (trc. Hüseyin Siyabend Aytemür). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Abu Ja'far Muḥammad ibn Jarîr. *The History of al-Tabarî*. 40 vols. Albany: The State University of New York Press, 1998.
- Ebû Yûsuf. *Kitâbü'l-Harâç*. (trc. Ali Özek). İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbü'l-Emvâl*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- El-Makdisî. *Kitâbü Aḥseni't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-eḳalîm*. Kahire: Mektebe Medbuli, 1991.
- Erkal, Mehmet. "Cizye." *DİA*. VIII, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, s. 45-48.

- Erkal, Mehmet. "Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür." *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sy. 9, s. 9-36.
- Dûrî, Abdülazîz. "İslamın İlk Yıllarında Horasan'da Vergi Sistemi." (trc. Halil İbrahim Hançabay). *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, XII, sy. 22, s. 211-223.
- Dûrî, Abdülazîz. *Early Islamic Institutions*. London: I. B. Tauris, 2011.
- Gibb, H. A. R. "The Fiscal Rescript of 'Umar II." *Arabica*, 1955, II, sy. 1, s. 1-16.
- Guzmán, Roberto M. "The 'Abbâsîd Revolution in Central Asia and Khurâsân: An Analytical Study of the Role of Taxation, Conversion, and Religious Groups in its Genesis." *Islamic Studies*, 1994, sy. 33, s. 227-252.
- Guzmán, Roberto M., *Popular Dimensions of the 'Abbâsîd Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*. (trc. Cemaleddin Saylık). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kallek, Cengiz. "Haraç", *DİA*, XVI, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, s. 71-88.
- Katbi, Ghaida K. *Islamic Land Tax-Al-Kharaj*. London: I.B. Tauris, 2010.
- Paça, Hüseyin. "Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as İsyanı." *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2019, sy. 5, s. 76-99.
- Power, Eileen. *Ortaçağ İnsanları*, İstanbul: Kronik Yayınları, 2019.
- Shaban, Muhammad. A. *The 'Abbâsîd Revolution*. Cambridge: CUP Archive, 1970.
- Sharon, Moshe. *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbâsîd State: The Incubation of a Revolt*. Jerusalem: E.J. Brill, 1983.
- Sharon, Moshe. *Revolt: The Social and Military Aspects of the 'Abbâsîd Revolution*. Jerusalem: Graph Press, 1990.
- Tuğ, Salih. "İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı." *Maliye Araştırma Merkezi Konferansları*, 1961, sy. 7, s. 179-195.
- Van Vloten, Gerlof. *Emevî Derrinde Arab Hâkimiyeti, Şââ ve Mesîb Akâdeleri Üzerine Araştırmalar*. (trc. Mehmed S. Hatiboglu). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1894.
- Wellhausen, Julius. *The Arab Kingdom and Its Fall*. (trc. Margaret Graham Weir). Calcutta: University of Calcutta, 1927.
- Wellhausen, Julius. *Arab Devleti ve Sukutu*. (trc. Fikret Işılta). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1963.
- Yahyâ b. Âdem. *Kitâbü'l-Harâç*. (trc. Osman Eskioglu). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

GEÇ ORTAÇAĞ'DA KATALAN ÂLİMLERİN İSLÂM TASAVVURU VE MİSYONERLİK FAALİYETLERİ

Enes Şanal*

Öz

Endülüs'ün 711'de Müslümanlar tarafından fethedilmesini takip eden asırlarda bu coğrafya sekiz asır İslâm, Hristiyanlık ve Yahudilik inançlarına ev sahipliği yaptı. Fetihden sonraki birkaç asırlık süreçte Hristiyanlar arasında görülen yoğun İslâmlaşma sonucunda Müslümanlar, Endülüs toplumunun kahir ekseriyetini teşkil etti. İslâm'ın Avrupa'da ilk kez geniş kitleler tarafından benimsenmesiyle İber Yarımadası'ndaki bazı Hristiyanlar, bu dini Hristiyanlık için açık bir tehdit olarak görmeye başladılar. Endülüs'teki Hristiyanların İslâm kültüründen etkilenmelerini sert bir şekilde tenkit eden Kurtubalı Alvarus (ö. 861) ile başlayan İslâm karşıtı söylem, sonraki asırlarda İber Yarımadası'nda Petrus Alfonsi (ö. 1140), Muhterem Peter (ö. 1156) ve Toledolu Mark (ö. 1216) gibi Hristiyanlar tarafından daha sistematik bir çerçevede devam ettirildi.

Yaklaşık beş asır İslâm idaresi altında kalan Kurtuba, Sevilla ve Murcia gibi Endülüs şehirlerinin XIII. asırda Hristiyanların eline geçmesiyle bölgede dinler arası temaslar kaçınılmaz olarak yoğunlaştı. Geç Ortaçağ'da İslâm'ın bir tehdit olarak algılandığı Hristiyan İspanya'daki bazı Katalan âlimler, Müslümanları Hristiyanlığa davet etmek konusunda özel gayret sarf ettiler. Onlar, Müslümanların Hristiyanlığı benimsemeleri için birtakım argümanlar ortaya koymakla kalmayıp siyasi, askeri, dini ve kültürel konularda Hristiyan Batı'da daha önce görülmemiş yeni yöntemler geliştirdiler.

Bu çalışma Geç Ortaçağ'ın Katalanca ve Latince kaynakları ışığında devrin en önemli Katalan âlimlerinden Ramon Peñafort (ö. 1275), Ramon Martí

* Arş. Gör. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü, enes.sanal@ikcu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-7603-490X.

(1292), Ramon Llull (ö. 1316) ve Francesc Eiximenis'in (ö. 1409) İslâm tasavvurlarını ve misyonerlik faaliyetlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Böylece bahsi geçen Katalan âlimlerin İslâm tasavvurlarının kendilerinden önce yaşayıp İslâm karşıtı fikirleriyle öne çıkan dindaşlarından ne gibi benzer ve farklı özelliklere sahip olduğu da ortaya koyulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, İspanya, Katalan, Ramon Peñafort, Ramon Martí, Ramon Llull, Francesc Eiximenis.

The Perception of Islam and Missionary Activities of Catalan Scholars in the Late Middle Ages

Abstract

In the centuries following the conquest of al-Andalus by Muslims in 711, this geography was home to the beliefs of Islam, Christianity, and Judaism for eight centuries. In the few centuries following the conquest, Muslims constituted the overwhelming majority of Andalusian society as a result of intense Islamization among Christians. With the adoption of Islam by large masses in Europe for the first time, some Christians in the Iberian Peninsula began to see this religion as a clear threat to Christianity. The anti-Islamic discourse that began with Alvaro of Cordoba (d. 861), who harshly criticized the influence of Islamic culture on Christians in al-Andalus, was continued in a more systematic manner in the Iberian Peninsula in the following centuries by Christians such as Petrus Alfonsi (d. 1140), Peter the Venerable (d. 1156) and Mark of Toledo (d. 1216).

After nearly five centuries of Islamic rule, Andalusian cities such as Cordoba, Seville and Murcia fell to the Christians in the 13th century, which inevitably intensified interreligious contacts in the region. Some Catalan scholars in Christian Spain, where Islam was perceived as a threat in the late Middle Ages, made special efforts to invite Muslims to Christianity. They not only put forward arguments for Muslims to convert to Christianity, but also developed new methods in political, military, religious and cultural matters that were unprecedented in the Christian West.

This study aims to determine the perception of Islam and missionary activities of Ramon Peñafort (d. 1275), Ramon Martí (d. 1292), Ramon Llull (d. 1316) and Francesc Eiximenis (d. 1406) who are the most important Catalan scholars of the period, in the light of the Catalan and Latin sources of the late Middle Ages. Thus, it will be revealed how similar and different the perceptions of Islam of these four Catalan scholars have from their religious colleagues who lived in the region before them and came forward with their anti-Islamic ideas.

Keywords: Al-Andalus, Spain, Catalan, Ramon Peñafort, Ramon Martí, Ramon Llull, Francesc Eiximenis.

Giriş

Ortaçağ Avrupası'nda Müslüman-Hristiyan ilişkilerin başladığı İber Yarımadası, İslâm-Batı medeniyetleri arasındaki temasların en yoğun olarak yaşandığı coğrafya olarak göze çarpmaktadır. VIII. asrın başında yarımadanın büyük bir bölümünü kontrol altına alan Müslümanlar, Endülüs Emevî Devleti devrinde (756-1031) bölgenin başat siyasi ve askeri gücü olma özelliklerini sürdürdüler. Endülüs'ün en büyük şehirlerinden Toledo'nun 1085 yılında Hristiyanların eline geçişinden sonraki süreçte İber Yarımadası'ndaki Hristiyan krallıklar sınırlarını Müslümanların aleyhine olacak şekilde güneye doğru genişletmeye başladılar. XIII. asra gelindiğinde Kurtuba (1236), Murcia (1243) ve Sevilla (1248) gibi Endülüs'ün en gözde şehirlerinin Kastilya-Leon ve Aragon gibi Hristiyan krallıkların eline geçmesi, yarımadanın siyasi haritasının yanı sıra sosyal, dini ve kültürel yapısında da çok köklü değişiklikleri beraberinde getirdi.

İber Yarımadası'ndaki Hristiyanların İslâm dini ve kültürüne yönelik ilgileri Müslümanların bölgeyi ele geçirmelerini takip eden süreçte başlayıp takip eden asırlarda mütemadiyen devam etti. IX. asırda Endülüs Emevî Devleti başkenti Kurtuba'nın önde gelen Hristiyan din adamları Kurtubalı Eulogius (ö. 859) ve Kurtubalı Alvarus'un (ö. 861) İslâm hakkındaki düşünceleri, İber Yarımadası'nda bu dine yönelik ilk Hristiyan görüşleri olmasının yanı sıra Ortaçağ Avrupası'nda İslâm karşıtlığının da nüvesini oluşturuyordu. Bu iki din adamı aynı zamanda İslâm'ı açık bir tehdit olarak algılayıp İslâm karşıtı bir söylem geliştirdiler. Hristiyan inancına sıkı sıkıya bağlı olan Kurtubalı Alvarus, İslâm'a karşı sert bir söylem benimsediği *Indiculus Luminosus* adlı eserinde Hristiyan gençlerin kendi geleneklerinden büyük ölçüde uzaklaşıp Arapça'ya ve İslâm kültürüne hayranlık beslediğini dile getirmektedir.¹ İber Yarımadası'nda Kurtubalı Eulogius ve Kurtubalı Alvarus ile başlayan İslâm karşıtı söylem, müteakip asırlarda bölgede teolog, filozof ve edip olarak faaliyet gösteren bazı Hristiyanlar tarafından sürdürüldü. XII. asrın ortasına kadar bölgedeki Hristiyanların İslâm hakkındaki ifadeleri ekseriyetle tarihi gerçeklerle uyuşmayan mesnetsiz bilgi ve düşüncelerden ibaretti. Onların sapkınlık ve Hristiyanlık karşısında büyük bir tehdit olarak algıladıkları İslâm'a yönelik pejoratif söylemleri daha ziyade Hz. Muhammed'in meşru bir peygamber olmadığı ve Kur'an-ı Kerim'in de onun tarafından üretildiği gibi konular üzerine yoğunlaşmaktadır. XII. asra gelindiğinde Kluni Tarikatı'nın öncü din adamlarından Muhterem Peter'in (ö. 1156) İber Yarımadası'nı ziyaret ettiği 1142 yılında Kettonlu Robert ve Karintiyalı Hermann'a Kur'an-ı Kerim'in Latince'ye tercüme ettirmesi, Ortaçağ Avrupası'nda İslâm'ın daha doğru bir şekilde tanınması yolunda atılmış önemli bir adım olarak dikkat çekmektedir. Zira Muhterem Peter'in öncülüğünde Kur'an-ı Kerim'i ilk kez Latince'ye tercüme edilmesi Hristiyan Batı'da İslâm'ın doğrudan kaynaklarına dayalı olarak

¹ Alvaro de Córdoba, *Indiculus Luminosus*, (Tahkik: Jacques Paul Migne), c. 121, Patrologia Latina, Paris, 1852, s. 513-556.

öğrenilmesini mümkün kıldı. Takip eden asırlarda Hristiyan âlimler, İslâm dinine dair müstakil eserler telif ederek Batı'da Hristiyanlar arasında ciddi bir İslâmî literatürün ortaya çıkmasını sağladılar. Zaman içerisinde bu Hristiyan âlimler, çalışmalarında Kur'an-ı Kerim ve hadisler gibi İslâm'ın kutsal metinlerinin yanı sıra İslâm dünyasında yetişmiş Müslüman âlimlerin eserlerinden de istifade etmeye başladılar.

İslâm ve Batı medeniyetleri arasındaki temasların yoğunlaştığı XIII-XIV. asırlarda gerek İber Yarımadası'nın meskûn halkı olan İspanyol Hristiyanlar gerekse Avrupa'nın farklı ülkelerinden bölgeye gelen Avrupalı Hristiyanlar, siyasi, dini ve sosyolojik gerekçelerle Müslümanları daha yakından tanımak amacıyla birtakım faaliyetler yürütmeye başladılar. Daha ziyade dini ve kültürel alanlarda yürütülen faaliyetlerin Kastilya-Leon ve Aragon gibi Hristiyan krallıklara bağlı topraklarda yoğunlaştığı görülmektedir.

İber Yarımadası'nın kuzeydoğusunda yer alan Katalonya bölgesi, Endülüs'e uzak bir coğrafya olmasından dolayı siyasi, sosyal, dini ve kültürel yönden Müslüman-Hristiyan ilişkileri diğer bölgelere nispeten daha kısıtlıydı. Müslümanların İber Yarımadası'nın büyük bir kısmını fethettiler VIII. asırda kalıcı hâkimiyeti kuramadıkları bölgelerden biri de Katalonya bir süre Frank idaresi altında kaldı. X. asra gelindiğinde ise bölgede Barselona Kontluğu adıyla bağımsız bir siyasi teşekkül ortaya çıktı. XII. asırda Aragon Krallığı tarafından ele geçirilen bölge uzunca bir süre kraliyetin merkezi olma özelliğini devam ettirdi.

Katalonya bölgesinde İslâm ve Batı medeniyetleri arasındaki ilişkiler X. asır gibi çok erken bir devirde başladı. Fransa'nın Aurillac şehrinde dünyaya gelen ve St. Gerould Manastırı'nda tahsil gördükten sonra özellikle astronomi ve matematik alanlarındaki bilgisini derinleştirmek amacıyla Katalonya bölgesini ziyaret eden Fransız rahip Aurillaclı Gerbert (ö. 1003)'in burada 967-970 yılları arasında kapsayan süreçteki bilimsel faaliyetleri Avrupalı âlimlerin İslâm bilimleriyle tanışma sürecinin başlangıcını teşkil ediyordu. Diğer taraftan bu asırda Barselona Kontluğu ile Endülüs Emevî Devleti arasındaki diplomatik ilişkiler çerçevesinde gerçekleşen karşılıklı elçi teatilerinin de iki bölge arasındaki kültürel alışverişe katkı sağladığı görülmektedir. XII. asrın ilk çeyreğinde Toledo Başpiskoposu Raymond de Sauvetat (ö. 1152) öncülüğünde Toledo merkezli olarak başlatılan Arapça bilimsel eserlerin Latince'ye tercüme edilme süreci, takip eden yıllarda başta Barselona olmak üzere İber Yarımadası'nın muhtelif şehirlerinde devam etti. XII-XIII. asırlarda yoğunluk kazanan tercüme çağında Katalonya bölgesi, İslâm bilimlerine ilgi duyan Hristiyan ve Yahudi âlimlere ev sahipliği yaptı. Sözgelimi Tivolili Plato (ö. 1145) ve Abraham bar Hiyya (ö. 1145) gibi âlimler bölgedeki telif ve tercüme faaliyetleriyle İslâm bilimlerinin Avrupa'daki taşıyıcı ve tanıtıcıları oldular.

Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudilere ev sahipliği yapan İber Yarımadası bilhassa XII-XIII. asırlardan itibaren bahsi geçen dinlere mensup teologlar tarafından kaleme alınan dini polemiklerin sayısında bir artış gözlemlendi. XI. asır gibi erken bir devirde Endülüs'te Zahirî Mezhebi'nin öncüsü İbn Hazm ile devrin

seçkin Yahudi âlimi Samuel b. Nagrila arasında gerçekleşen dini münazaraların benzerleri takip eden asırlarda hem Endülüs'te hem de Hristiyan İspanya topraklarında yaşandı. Bu asırlarda kaleme alınan dini polemikler, bazen Hristiyanlarla Yahudiler arasındaki dini anlaşmazlık yaratan teolojik konuları ele alırken bazen de Müslümanların Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlere yönelik eleştirilerini de ihtiva edebiliyordu.

XIII-XIV. asırlar Avrupa'da önemli tarikatların ortaya çıktığı ve misyonerlik faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir dönemdi. XIII. asrın ilk yarısında ortaya çıkan Dominiken ve Fransisken Tarikatları Müslümanlara karşı dini mücadelede yeni yöntemler uygulamaya başladılar. Doğu'daki kutsal toprakları Müslüman tahakkümünden kurtarma bahanesiyle 1096 yılında Papalık teşvikiyle başlatılan Haçlı Seferleri, bu dini mücadelede kılıcın gücünü ön plana çıkarırken zaman zaman Müslümanlara askeri anlamda boyun eğdiriyse de onların Hristiyanlık inancını benimsemelerine neredeyse hiçbir katkı sağlamadı. Ancak bahsi geçen iki tarikatın mensupları Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerine büyük önem atfetmekteydi.

XIII. asırdan itibaren Müslümanların dinleri ve kültürlerine yönelik bilimsel çalışmalar yürüten Hristiyan âlimler arasında Katalanlar sayıca az olmalarına rağmen faaliyetleriyle dikkat çekiyorlardı. Ekseriyeti Aragon topraklarına bağlı Katalonya bölgesinde yaşayan Katalan âlimler, kendilerinden önce oryantalist faaliyetler yürüten dindaşlarından bazı özgün fikirleri sebebiyle ayrılmaktaydılar. XIII-XIV. asırlarda Aragon topraklarında dünyaya gelip Avrupa'nın muhtelif bölgelerinde çalışmalarını sürdüren Ramon Peñafort, Ramon Martí, Ramon Llull ve Francesc Eiximenis adlı Katalan âlimlerin İslâm dini ve kültürü hakkındaki düşüncelerinin yanı sıra Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetleri İslâm-Batı ilişkileri tarihinde özel bir yere sahiptir. Bahsi geçen bu dört Katalan, Endülüs merkezli Batı İslâm dünyasının Hristiyan Avrupa ile olan temaslarının yoğunlaştığı bir devirde ortaya koydukları fikirlerle Batı'da önemli bir etki yarattılar. XIII-XIV. asırlarda faaliyet gösteren bu dört Katalan âlimin İslâm hakkındaki görüşleri ve misyonerlik faaliyetleri ayrı başlıklar halinde tetkik edilecektir.

1. Ramon Peñafort (ö. 1275)

İber Yarımadası'nda İslâm ve Batı medeniyetleri arasındaki bilimsel ve kültürel temasların yoğunlaştığı XII. asrın son çeyreğinde Katalonya bölgesinde dünyaya gelen Ramon Peñafort din adamı, diplomat ve filozof olarak yaşadığı çağda Hristiyan Batı'da önemli bir figür olarak öne çıkmaktaydı. Ramon Peñafort, 1211 ile 1219 yılları arasını kapsayan Bologna'daki ikâmeti sırasında başta Roma hukuku olmak üzere hukuk üzerine iyi bir tedrisattan geçerek *Iuris Doctor* unvanını aldı.² Gençlik yıllarında Trivium ve Quadrivium bilimlerini kapsayan Liberal

² Jose Miguel Viejo-Ximenez, "Raimundo de Peñafort Decretalista" *R.E.D.C.*, no: 75, 2018, s. 332.

Sanatlar³ üzerine ihtisas sahibi olup kendisini entelektüel bir din adamı olarak yetiştiren Ramon Peñafort, 1222 yılında devrin en güçlü dini oluşumlarından Dominiken Tarikatı'na intisap etti. Bir süre Vatikan'da bulunan Katalan âlim, 1230 ile 1238 yılları arasında Papa IX. Gregory'nin hizmetinde çalıştı.⁴ 1238 yılına gelindiğinde Dominiken Tarikatı'nın başı seçilen Ramon Peñafort bu dini oluşumun gelişimine büyük katkılar sağladı.⁵ Ramon Peñafort, Avrupa'daki faaliyetlerinden sonra Katalonya'ya dönüp Barcelona'da uzun bir süre ikâmet etti. Barcelona'da bulunduğu yıllarda devrin güçlü monarklarından Aragon Kralı I. Jaime (1208-1276) tarafından manevi danışman olarak sarayda hizmete alındı.

Ramon Peñafort'un Hristiyanlık inancını Müslümanlar ve Yahudiler arasında yaymak için gösterdiği üstün gayret, onun misyonerlik faaliyetlerinde açıkça görülebilmektedir. Bir hukukçu ve din adamı olarak o, misyonerlik faaliyetlerinde misyonerlerin Hristiyan olmayanlara dini tebliğ ederken onların dinlerini ve teolojilerini iyi bilmenin bir gereklilik olduğunu düşünüyordu. Özellikle dinler arası temasların yoğunluk kazandığı İber Yarımadası'ndaki Hristiyan misyonerler, Müslümanlar ve Yahudilerle yapacakları olası dini münazaralarda derin bir bilgi sahibi olmak zorundaydı.

Derin hukuk bilgisiyle yaşadığı çağın önemli hukukçularından birisi olarak öne çıkan Ramon Peñafort kilise hukukuna dair çok sayıda eser ve risalenin yanı sıra Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki gündelik yaşamdaki ilişkilerin hemen her boyutunu ele alan çalışmalar da kaleme aldı. Ramon Peñafort'un *Responsiones ad Dubitabilia circa communicationem Christianorum cum Sarracenis* adlı eseri 1235 yılında Papa IX. Gregory adına Tunus'ta bulunan Fransisken ve Dominiken keşişlere gönderilen bir çalışmadır.⁶ Eserde Hristiyanların Müslümanlarla olan her türlü beşeri ilişkilerde nasıl bir davranış sergilemeleri gerektiği soru-cevap şeklinde anlatılmaktadır.⁷ Katalan âlim, burada Hristiyanların gündelik hayatın hemen her alanında temas halinde oldukları Müslümanlarla ticaret, evlilik, dini ilişkiler ve bir arada yaşama koşulları gibi muhtelif konularda kendisine yöneltilen sorulara

³ Yedi Liberal Sanat adıyla da bilinen Ortaçağ Avrupası'nda eğitimin temelini oluşturan Liberal Sanatlar, gramer, retorik ve mantığı kapsayan Trivium; aritmetik, geometri, matematik ve müziği kapsayan Quadrivium sanatlarını ihtiva etmekteydi. Ayrıca bkz: Paul Abelson, *The Seven Liberal Arts: A Study in Medieval Culture*, Teachers' College, New York, 1906.

⁴ John Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, New York, 2002, s. 234.

⁵ Damian J. Smith, *Crusade, Heresy and Inquisition in the Lands of the Crown Aragon (c. 1167-1276)*, Brill, Leiden, 2010, s. 189.

⁶ John Tolan, "Ramon of Penyafort", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, c. IV, (ed. David Thomas, Alex Mallet), Brill, Leiden, Boston, 2012, s. 253.

⁷ Ramon Peñafort, *Responsiones ad Dubitabilia circa communicationem Christianorum cum Sarracenis*, (Convivencia and Medieval Spain, ed. Mark T. Abate), Macmillan, Cham, 2019, s. 171-183.

tafsilatlı bir şekilde cevap vererek dindaşlarının Müslümanlarla ilişkilerinde benimsemeleri gereken ideal yaklaşımı ortaya koymaktadır.⁸

XIII-XIV. asırlarda özellikle Batı Avrupa'daki faaliyetleriyle nüfuz alanını genişleten Dominiken Tarikatı'nın başına geçen Ramon Peñafort, Hristiyanların Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerinde Arapça öğrenmenin gerekliliğini idrak ederek Murcia ve Tunus'ta bu dilin öğretileceği Dominiken dil okullarının kurulmasına öncülük etti.⁹ Ramon Peñafort'un üstün gayretleriyle faaliyetlerini sürdüren *Studium Arabicum et Hebraicum* adıyla bilinen Murcia Dominiken Okulu, Müslümanlara karşı dini mücadelesinde yeni bir argüman olarak Arapça'nın öğretildiği bir müessese olması hasebiyle İslâm-Batı ilişkileri tarihinde önemli bir yere sahipti.¹⁰

2. Ramon Martí (ö. 1292)

1220 yılında Barselona şehri yakınlarındaki Subirats'ta dünyaya gelen Katalan âlim Ramon Martí, Ramon Peñafort'un çağdaşı olup o yıllarda oryantalist faaliyetleriyle dikkat çekmekteydi. Gençliğinin büyük bir kısmını Katalonya bölgesinde geçiren Ramon Martí, iyi bir dini eğitim görmesinin yanında kendi yaşadığı çağda az sayıda Hristiyan din adamının yaptığı gibi Arapça ve İbranice öğrendi.¹¹ İber Yarımadası'ndaki yıllarından sonra bir süre ikâmet ettiği Paris'te devrin önde gelen âlimleri Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın öğrencisi oldu. Teolojik konularda yetkin bir din adamı olan Katalan âlim takriben 1234-1238 yılları arasında Dominiken Tarikatı'na intisap etti.

Ramon Martí, yaşadığı yıllarda önemli bir Hristiyan din adamı olan Ramon Peñafort ile diyalog halindeydi. Nitekim o, Ramon Peñafort ve Dominiken keşişlerin de bulunduğu bir grupla birlikte misyonerlik faaliyetler kapsamında Tunus'a gitti. Burada Müslümanlara karşı misyonerlik faaliyetlerinin daha verimli bir şekilde yürütülebilmesi amacıyla Arapça'nın öğretileceği bir Dominiken okulunun kurulmasına katkı sağladı.¹² Benzer şekilde Ramon Martí, Müslüman ve Yahudilere Hristiyan inancını benimsetmek amacıyla Murcia'da kurulan okulda Doğu dilleri alanında çalışmalar yürütülmesine öncülük etti. Bunlara ek olarak Katalan âlim, misyonerlik faaliyetler yürütmek üzere gittiği Tunus'tan 1269 yılında

⁸ Ramon Peñafort, *a.g.e.*, s. 171-183.

⁹ Juan Vernet, "el-Mundo Cultural de la Corona de Aragon con Jaime I", *Estudios Sobre Historia de la Ciencia Medieval*, 1979, s. 71-73.

¹⁰ José Martínez Gázquez, "Studium Arabicum et Hebraicum en Murcia", *Francesco D'assisi e al-Malik al-Kamil*, Edizioni Terra Santa-Universita Antonionum, Milano, 2020, s. 13-22.

¹¹ John Tolan, *Sons of Ishmael: Muslims Through European Eyes in the Middle Ages*, University Press of Florida, Florida, 2008, s. 38.

¹² Ann Giletti, "An Arsenal of Arguments: Arabic Philosophy at the Service of Christian Polemics in Roman Martí's Pugio Fidei", *Mapping Knowledge: Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*, (ed. Charles Burnett, Pedro Mantas-España), CNERU, Cordoba, 2014, s. 153.

İspanya'ya döndükten sonraki süreçte ise Arapça bilimsel metinleri tetkik etmeye ağırlık verdi.

İslâm dünyasında yaşayan Müslüman âlimlerce muhtelif bilim dallarında telif edilen Arapça bilimsel metinlerin Latince ve diğer Batı dillerine yoğun olarak tercüme edildiği bir çağın insanı olan Ramon Martí, Arapça kaynaklara doğrudan ulaşabilmenin getirdiği avantajla bazı Arapça eserler üzerine çalıştı. Bu eserleri telif eden Müslüman âlimlerin başında düşünceleri Doğu ve Batı İslâm dünyasında büyük bir etki yaratan Gazzâlî gelmekteydi.¹³ Katalan âlim, Doğu İslâm topraklarında yaşayıp eserleri Endülüs üzerinden tercüme aracılığıyla Avrupa'ya taşınmış olan Cahız, Fârâbî, er-Razî, Gazzâlî ve İbn Sînâ gibi Müslüman âlimlerin çalışmalarını ve fikriyatını da biliyordu.¹⁴ Hristiyanlık inancının yılmaz bir savunucusu olan Ramon Martí, bazı teolojik eserlerinde Yahudilik ve İslâm'ın gerçek bir din olmadığını ispat etmek için birtakım argümanlar üretti.

Ramon Martí'nin *Pugio Fidei* adlı eseri, İslâm ve Yahudilik karşısında önemli fikirler ortaya attığı Hristiyanlık savunusudur. Katalan âlimin burada İslâm akidesinin bir yanlığı olduğunu dile getirirken doğrudan Arapça kaynaklar atıfta bulunarak örnekler vermiş olması son derece dikkat çekicidir. O, eserini hazırlarken İbn Sînâ'nın daha önce Latince'ye tercüme edilen *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *en-Necât* adlı eserinin yanı sıra Gazzâlî'nin birçok eserinden de istifade etti.¹⁵ Gençlik yıllarında Arapça'ya ve İslâm dininin kutsal metinlerine aşina olan Ramon Martí, bu eserinin Hz. İsa ve Hz. Meryem ile ilgili bölümlerinde de görüldüğü üzere birçok yerde Kur'an-ı Kerim'den alıntılar yaptı.¹⁶

Katalan âlimin İslâm dinini konu edinen diğer önemli çalışması da Hz. Muhammed'in hayatı ve getirdiği dinin temel değerlerini ele aldığı *De Seta Machometi* adlı eserdir. Bu eserin farklı bölümlerinde Hz. Muhammed hakkında verilen bilgiler Ramon Martí'nin İslâmî literatüre ne ölçüde hâkim olduğunu sarih bir şekilde göstermektedir. Örneğin onun Hz. Muhammed hakkında tafsilatlı bilgiler sunduğu bu çalışmasının muhtelif yerlerinde İslâm dünyasındaki ilk siyer müelliflerinden İbn İshak'ın (ö. 767) *Sîret* adlı eserinden doğrudan iktibaslar yaptığı görülmektedir.¹⁷ Ramon Martí, Hz. Muhammed'in Hz. İbrahim'in soyundan geldiği ve Abdulmuttalib'in torunu ve Abdullah'ın oğlu olduğuna dair bilgileri İbn İshak'tan

¹³ Jules Janssens, "R. Marti and His References to al-Ghazali", *Islam and Rationality: The Impact of Ghazali Papers Collected on his 900th Anniversary*, (ed. Georges Tamer), Brill, Leiden, 2015, s. 326-344.

¹⁴ Luiz Teofilo Gil Cuadrado, "La Influencia Musulmana en la Cultura Hispano-Cristiana Medieval" *Anaquel de Estudios Arabes*, c. XIII, 2002, 56.

¹⁵ Bekir Karlığa, "İbn Sînâ", *TDVİA*, c. XX, İstanbul, 1999, s. 349.

¹⁶ Ömer Mahir Alper, "Raymundus Martini", *TDVİA*, c. XXVIII, Ankara, 2003, s. 64.

¹⁷ Ramon Martí, *De Seta Machometi*, (Hernando i Delgado Josep, "Ramon Martí (s. XIII) De Seta Machometi o de Origene, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius", *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*), c. IV, 1983, s. 18.

aldığını net bir şekilde dile getirmektedir.¹⁸ Eserde Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önceki hayatı hakkında verilen kronolojik bilgiler, İslâm siyer kaynaklarında nakledilenlerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Ramon Martí, eserde Hz. Muhammed'e peygamberliğin gelişinden sonra başta Hz. Aişe olmak üzere İslâm dinini kabul eden ilk Müslümanların adını zikretmektedir. Katalan filozof, eserinde Hz. Muhammed'in doğruluk özelliğine sahip olmadığını ve dolayısıyla peygamberliğinin meşru olmayacağı görüşünü savunmaktadır. O, burada Matta İncili'nde yer alan "*Sizge koyun postuyla gelen ama içlerinde kudurmuş kurtlar olan sabte peygamberlerden sakının.*" cümlesini hatırlatıp Hz. Muhammed'in de Matta'daki ilgili pasajda bahsedilen türden sahte bir peygamber olduğunu iddia etmektedir.¹⁹

İslâm'ın Kur'an-ı Kerim dışındaki kutsal metinlerine de aşına olan Katalan âlim, bu çalışmasını hazırlarken ayrıca Buhari'nin naklettiği hadislere de sık sık atıfta bulundu.²⁰ Bunlara ek olarak Katalan âlim ayrıca Gazzâlî'nin *Mışkâtü'l-Envâr, el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillabi'l-Hüsnâ* ve *el-Münkezz mine'd-Dalâl* adlı eserlerinden de kaynak olarak istifade etti.²¹

Müslüman-Hristiyan ilişkilerinde Arapça öğrenimine büyük önem atfeden Katalan âlimin oryantalist çalışmaları arasında 1275 yılında Latince-Arapça/Arapça-Latince olarak hazırlattığı *Vocabulista in Arabico* başlıklı bir sözlük de bulunuyordu.²² O yıllara kadar Hristiyan Avrupa'da benzerine rastlanmayan bu eser, Hristiyanlığı Müslümanlara tebliğ ederken misyonerlerin işini kolaylaştırıp daha verimli hale getirecek önemli bir rehber özelliğine sahipti.²³

Müslüman-Hristiyan mücadelesinin yaşandığı Geç Ortaçağ'da Ramon Martí, sadece misyonerlik faaliyetleriyle değil çağdaşı ve sonraki devirlerde yaşamış olan Hristiyan âlimler üzerinde etki yarattığı da bilinmektedir. O, bilhassa teoloji alanındaki düşünceleriyle çağdaşı olan Ramon Llull, Arnau Vilanova ve Francesc Eiximenis gibi Katalan kökenli filozofların fikir dünyalarında da derin izler bıraktı.²⁴

3. Ramon Llull (ö. 1316)

Mistik, filozof, şair, teolog ve misyoner olarak şöhret kazanan Ortaçağ İspanyası'nda yetişmiş en büyük polimatlardan birisi olan Ramon Llull, 1232 yılında

¹⁸ Ramon Martí, *De Seta*, s. 15.

¹⁹ Ramon Martí, *De Seta*, s. 15.

²⁰ Burman, *De Seta*, s. 389.

²¹ Karlğa, "Gazzâlî", s. 527.

²² George Sarton, *Introduction to the History of Science*, c. II-I, Carnegie Institution of Washington, Baltimore, 1931, c. II, s. 892.

²³ Daniel G. König, "Latin-Arabic Entanglement: A Short History", *Latin and Arabic: Entangled Histories*, Heidelberg University Publishing, Heidelberg, 2019, s. 74.

²⁴ Alexander Fidora, "Ramon Martí in Context: The Influence of the Pugio Fidei on Ramon Llull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximens", *Recherches de Theologie et Philosophie Medievales*, c. LXXIX-II, 2012, s. 373-397.

Palma de Mallorca’da dünyaya geldi. Babası, 1229 yılında Aragon Kralı I. Jaime’nin bu adayı ele geçirmek için gelen ordusundaki askerler arasındaydı. Katalan âlim Mallorca Adası’nda bulunduğu süre zarfında babasının nezaretinde iyi bir eğitim aldı. Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudilerin bir arada yaşadığı çok dinli ve çok kültürlü atmosfere sahip olan İber Yarımadası’nda yetişen Ramon Llull, astronomi, felsefe, teoloji, ve edebiyat gibi bilimin hemen her dalına ilgi duyup bu konular üzerine eserler telif edecek kadar yüksek bir bilgi birikimine sahip çok yönlü bir entelektüeldi. Bilimsel faaliyetleri sayesinde Ortaçağ’ın Katalan tarihinin en büyük âlimi olarak kabul edilen Ramon Llull, bunun yanı sıra misyonerlik faaliyetleriyle İslâm-Batı ilişkileri tarihinde kilit role sahip bir figür olarak öne göze çıkmaktadır.

Ramon Llull gençlik yıllarından itibaren Müslümanların dinleri ve kültürleri hakkında derinlemesine bilgi sahibi olmaya başladı. Katalan âlimin İslâm dini ve Arapça’ya duyduğu merak, onun gelecek yıllarda İslâm ve Batı medeniyetleri arasındaki dini ve kültürel etkileşim sürecinde belirleyici bir rol oynamasını sağlayacaktı. İslâm kaynaklarında onun doğup büyüdüğü Mallorca Adası’nda Müslüman âlimlerin yaşadığı ve Arapça’nın konuşulduğu zikredilmektedir.²⁵ Ramon Llull’un hayatı hakkında en güvenilir bilgiler, *Vita Coetanea* adlı otobiyografik eserinde yer almaktadır. Yetmiş sekiz ya da yetmiş dokuz gibi ileri bir yaşta Paris’te ikâmet ettiği iki yıllık sürenin sonunda kaleme aldığı bu eserde esasen kendi hayatını ve faaliyetlerini anlatsa da burada İslâm dini hakkındaki görüşlerinin izlerini görmek mümkündür. Bu yapıtta Ramon Llull, genç yaşlarda Mallorca’da bulunduğu süre zarfında Müslüman bir köleden Arapça öğrendiğini açık bir şekilde dile getirmektedir.²⁶ Katalan âlim, İslâm dinine yönelik ilgisi sayesinde yöneldiği Arapça’ya zaman içerisinde o kadar hâkim oldu ki bazı eserlerini doğrudan Arapça olarak telif etti.²⁷ Ramon Llull, en meşhur çalışmaları arasında yer alan *Libre del Gentil e los Tres Savis*, *Libre Contemplacio* ve *Compendium Logica Algazelis* adlı eserlerinin üçünü de Arapça olarak telif ettiği bilinmektedir.²⁸ Modern araştırmacılar tarafından onun din, felsefe, astronomi, edebiyat ve siyaset gibi çeşitli konularda iki yüz seksene yakın esere sahip olduğu iddia edilse de eserlerinden sadece elli yedi tanesinin günümüze kadar ulaşabildiği bilinmektedir.²⁹

Müslümanlara karşı teolojik argüman üretmek noktasında Arapça’nın önemini idrak eden Ramon Llull, Aragon Kralı II. Jaime ve Papalık desteğini

²⁵ Muhammed b. Ahmed Makkarî, *Nefhu’t-tib min ğusni’l-Endelîsi’r-ratib*, c. II, (çev. Pascual de Gayangos), 2002, Routledge, Londra, 2002, s. 332.

²⁶ Ramon Llull, *Vita Coetanea*, (ed. A. C. Ocana), John Benjamin Publishing, Amsterdam, 2017, s. 88; Harvey Hames, “Ramon Llull”, *Christian-Muslim Relation: A Bibliographical History*, c. IV, (ed. David Tomas, Alex Mallet), Leiden-Boston, 2012, s. 703.

²⁷ Hames, *a.g.m.*, s. 704.

²⁸ Charles H. Lohr, “Christianus Arabicus, cuius Nomen Raimundus Lullus”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, c. XXXI, 1984, s. 60.

²⁹ Selman Dilek, “Ramon Llull’un Zihin Dünyası ve Orta Çağ Üniversitelerinde Arapça Öğretimine Etkisi”, *İnsan ve Toplum*, c. IX, no: 4, 2019, s. 8.

kazanarak 1276 Mallorca'da Miramar Manastırı'nı kurulmasını sağlayıp Hristiyanlara burada Arapça dil eğitimi verilmesine öncülük etti.³⁰ Şüphesiz ki Katalan filozof, bu manastırın inşa edilmesine öncülük ederken Arapça öğretiminin yanı sıra Dominiken din adamlarına Müslümanlara karşı tartışma yeteneği kazandırılmasını da amaçladı.³¹ Ramon Llull, *Vita Coetanea*'da Hristiyan dünyasının ruhani lideri Papa'yı, Avrupa'daki muhtelif kralları ve Hristiyan prensleri ziyaret ederek Müslümanların dilini öğrenmek ve öğretmek için manastırlar kurulması gerektiği yönünde telkinlerde bulunarak üstün bir gayret sarf ettiğine dair kayıtlara yer vermektedir.³² Bu kayıtlarda Katalan âlim Arapça öğretiminin başlatılması konusundaki hedefleri doğrultusunda gittiği Vatikan'da Papa Honorius'un yeni vefat ettiğini görüp buradaki kardinalleri bahsi geçen tarzda manastırların inşası hususunda ikna gayretine giriştiğini anlatmaktadır.³³

Avrupa'da Arapça'nın öğretileceği okulların kurulabilmesi yolunda Ramon Llull'un en büyük teşebbüsü hiç şüphesiz 1311-1312 yılları arasında gerçekleştirilen Viyana Konsili'nde bu dilin Batı'da yaygınlaştırılmasına yönelik sunduğu teklifler oldu.³⁴ Avrupa'nın muhtelif bölgelerinden saygın din adamlarının iştirakiyle gerçekleştirilen bu konsilde Hristiyan idaresi altında yaşayan Müslümanların ezan, türbe ve hac ziyaretleri gibi ayrıntılı sayılabilecek konular ele alındı.³⁵ Onun konsilde din adamlarına sunduğu teklifler sonucunda konsilin XI. kararı olarak Avrupa'nın önde gelen üniversitelerinde Arapça kürsülerinin kurulması kararı alındı. Bu karar, Arapça'nın yanı sıra İbranice, Yunanca ve Keldanice gibi o vakte kadar Avrupa'da yaygın olarak öğretilmeyen dillerin de üniversitelerde öğretilmesini öngörüyordu.³⁶ Ayrıca karar İspanya'daki Salamanca'nın yanı sıra Paris ve Oxford gibi Avrupa'nın en saygın üniversitelerde doğu dilleri kürsülerinin kurulmasını da kapsıyordu.³⁷ *Vita Coetanea*, Ramon Llull'un Viyana Konsili'nde Arapça öğretimi konusundaki talebinin yanı sıra Müslümanlara karşı askeri mücadelelerde zafer kazanılıp kutsal topraklar elde edilene dek tüm askeri tarikatların tek bir çatı altında toplanması talebinden de bahsediyordu.³⁸ Onun üçüncü talebi ise o dönemde fikirleri Hristiyan teologlar ve filozoflar üzerinde etkisini artıran İbn Rüşd'ün görüşlerine karşı çıkılması yönündeydi.³⁹

³⁰ Gregory B. Stone, "Ramon Llull", *The Literature of al-Andalus*, (ed. Maria Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells), Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 345.

³¹ Samuel M. Zwemer, *Ramon Llull: First Missionary to the Moslems*, Londra, 1902, 65.

³² Ramon Llull, *Vita*, s. 35.

³³ Ramon Llull, *Vita*, s. 44-45.

³⁴ Haik, *a.g.t.*, s. 897.

³⁵ Monica Colominas Aparicio, *The Religious Polemics of Late Medieval Christian Iberia*, Brill, Leiden, 2018, s. 35.

³⁶ Francis Drovnik, *Konsiller Tarihi: İznik'ten Vatikan'a*, (çev. Mehmet Aydın), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1990, s. 47.

³⁷ Zwemer, *a.g.e.*, s. 77.

³⁸ Ramon Llull, *Vita*, s. 82-83.

³⁹ Ramon Llull, *Vita*, s. 82-83.

Ramon Llull, Müslümanlara yönelik bu hedefleri doğrultusunda Paris'e gidip burada Arapça ve İslâm teolojisinin yanı sıra Latince dini metinlere odaklanmak niyetindeyken devrin önemli din ve fikir adamı Ramon Peñafort ona Mallorca Adası'nda kalıp Müslümanlara karşı misyonerlik faaliyetlerini gerçekleştirmesi tavsiyesinde bulundu.⁴⁰ O da kendisine büyük saygı duyduğu bilinen bu din adamının tavsiyesine uyarak adada kaldı.

İslâm ve Batı medeniyetleri arasında yoğun bir etkileşimin yanında İber Yarımadası'nın dini ve kültürel açıdan büyük bir dönüşümün yaşandığı bir çağda yaşayan Ramon Llull'un zihnindeki İslâm ve Müslüman algısı eserlerinde ve faaliyetlerinde açığa çıkmaktadır. Uzun yıllar misyonerlik faaliyetleriyle meşgul olan Ramon Llull, "Bu kadar çok sayıda Hristiyanı her yönden çevreleyen Sarazenlerin Tanrı'ya ibadet ve hizmete dönmeleri" yolunda gayret sarf etmeyi hayatının temel amacı olarak telakki etmektedir.⁴¹

Ramon Llull'un Arapça bildiği ve muhtelif konularda kaleme alınmış Arapça eserlerin içeriğinin hazırlanmasında İslâm dünyasında kaleme alınmış eserlerde yer alan malzemenin kullanılıp kullanılmadığının tespiti elzemdir. Bu bağlamda Ramon Llull'un eserlerinde İslâm dini, Hz. Muhammed ve İslâmî terminolojiye yakın görülen konuların izi sürülecektir.

Müslüman, Hristiyan ve Yahudi olan üç kişinin bir paganla olan teolojik tartışmalardan oluşan diyaloglarının yer aldığı *Llibre del Gentil e los Tres Savis* (*Libro de Gentil y Tres Sabios*) adlı eser Ramon Llull'un Müslümanların inancına değindiği eserlerden birisidir. Katalan âlim tarafından ilk olarak Arapça olarak kaleme alınan bu edebi eserin daha sonraki yıllara ait Katalanca ve Latince versiyonları da mevcuttur.⁴² Burada bahsedilen İbrahimî dinlere mensup üç bilge pagani kendi dinlerine davet edebilmek amacıyla dini argümanlar ortaya atarak teolojik bir tartışma iklimi meydana getirdikleri görülmektedir. "Üç dinin arasında ütöpik bir koruma" şeklinde tanımlanan bu eserde Ramon Llull'un bahsi geçen dinlere eşit bir yaklaşım sergilediği düşünülmektedir.⁴³

Eserin dördüncü bölümünde Müslüman bilge İslâm inancının Allah'ın birliği, evrenin yaratılışı, Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olması ve Kur'an-ı Kerim'in Allah kelâmı oluşuyla ilgili İslâm akidesinin temellerini anlatmaktadır.⁴⁴ Eserde ayrıca Müslüman ile pagan arasında gerçekleşen bazı diyaloglara yer verilmektedir. Buradaki anlatıda Müslüman ona Allah'ın bir olduğuna, Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğu, Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından gönderildiği, öldükten sonra gömülen kişiye meleğin sorular soracağı, Allah'tan

⁴⁰ Ramon Llull, *Vita*, s. 35. Lohr, "Christianus Arabicus", s. 58.

⁴¹ Gregory B. Stone, "Ramon Llull and Islam", *A Companion to Ramon Llull and Llullism*, (ed. Amy M. Austin, Mark D. Johnston), Brill, Leiden-Boston, 2018, s. 119.

⁴² Stone, "Ramon Llull", s. 346.

⁴³ Stone, "Islam", s. 121.

⁴⁴ Stone, "Islam" s. 129.

başka her şeyin fanî olduğu, öldükten sonra dirilme, kıyamet günü Muhammed'e ihtiyaç duyulacağı, Müslümanların kıyamet günü hesap vereceği, günahların ve sevapların tartılacağı ve cennet ile cehennem var olduğuna inanmak gibi İslâm'ın on iki rüknünün olduğu dile getirmektedir.⁴⁵ Eserde Hz. Muhammed'in okuma yazma bilmeyen bir insan ve Kur'an-ı Kerim'in en güzel kitap olduğunu dile getiren Müslüman, İslâm peygamberinin böylesi bir kitabı yazmaya muktedir olamayacağını pagana hatırlatarak İslâm'ın kutsal kitabının Allah kelamı olduğuna işaret etmektedir.⁴⁶ Eserin kahramanı olan bu Müslüman bilge, paganı İslâm hakkında hiçbir bilgiye sahip olmaması yönüyle Hz. Muhammed'in Mekke ve Medine devrinde yaşayan müşriklere benzetmektedir.⁴⁷ Eserde yer alan anlatıya göre pagan, Müslüman, Hristiyan ve Yahudi bilgelerin kendi dinlerine dair sundukları argümanları dinledikten sonra büyük bir memnuniyet duyarak gözlerinden yaşlar akarken dua etmektedir.

Ramon Llull'un İslâm ve Hz. Muhammed hakkında tafsilatlı bilgilere yer verdiği *Llibre del Gentil e los Tres Savis* adlı eseri ise o devirde kaleme alınan diğer İslâm karşıtı teolojik yapıtlara göre daha mutedil bir özelliğe sahiptir. Katalan filozofun bu apolojik eseri onun İslâm, Hristiyan ve Yahudi inancına yönelik yaklaşımını sarih bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira Oscar de la Cruz Palma, Ramon Llull'un İslâm'a ve Hz. Muhammed'e yer verdiği eserleri arasında bu yapıtın en hoşgörülü yaklaşıma sahip eser olabileceğini ileri sürmektedir.⁴⁸

Müslümanları Hristiyan inancına çekebilmek için bazı eserlerinde üslup bakımından mutedil ve davetkâr görünen Ramon Llull'un bazen de İslâm'a ve Hz. Muhammed'e yönelik olumsuz bir dil kullandığı görülmektedir. Katalan âlimin İslâm dini ve Hz. Muhammed hakkında en kapsamlı bilgi veren çalışmalarından birisi de *Doctrina Pueril*'dir. Eserini 1274 ile 1276 yılları arasında çocuğunun eğitimi için hazırlayan Ramon Llull, burada ansiklopedik bir yazım tarzı benimsedi.⁴⁹ Eserde Ortaçağ Avrupası'nda eğitimin temelini oluşturan Liberal Sanatlar ve felsefenin yanı sıra İslâm, Hristiyanlık ve Yahudilik üzerine birtakım bilgilere yer verilmektedir.⁵⁰ Eserin "De Mafumet" başlıklı 71. bölümünde Ramon Llull İslâm peygamberinin hayatına dair önemli anekdotlar aktarmaktadır.

Eserin bu bölümünde Hz. Muhammed'e Tanrı tarafından Kur'an-ı Kerim'in verildiği anlatılmaktadır. Kur'an-ı Kerim burada "Alcora" adıyla zikredilmektedir.⁵¹

⁴⁵ Ramon Llull, *Llibre del Gentil e los Tres Savis*, Princeton University Press, Princeton, 1993, 140-141.

⁴⁶ Ramon Llull, *Llibre del Gentil*, s. 146.

⁴⁷ Ramon Llull, *Llibre del Gentil*, s. 142.

⁴⁸ Oscar de la Cruz Palma, "La Informacion Sobre Mahoma en la Doctrina Pueril de Ramon Llull", *Taula: Quaderns de Pensament*, no: XXXVII, 2002, s. 38.

⁴⁹ Palma, *a.g.m.*, s. 40.

⁵⁰ Alexander Fidora, "Ramon Llull's Doctrina Pueril: Approaching Religion from a Historical Point of View", *Quaderns de la Mediterrania*, no: 16, 2011, s. 145.

⁵¹ Ramon Llull, *Doctrina Pueril*, (ed. Joan Santanach i Suñol), Patronat Ramon Llull, Palma de Mallorca, 2005, s. 182.

Hız. Muhammed'in aslında bir tüccar olduğunu ve Kudüs'e ticaret için giderken Micolau adlı bir sahte Hristiyanla karşılaştığını söyleyen Ramon Llull'un burada bahsettiği kişi İslâm peygamberinin Şam seyahatinde karşılaştığı Rahip Bahira'dan başkası değildi.⁵² Katalan âlim, Doctrina Pueril adlı eserinin ilerleyen bölümlerinde Hız. Muhammed'i Müslümanlara cennete girdiklerinde çeşit çeşit olan sonsuz nimetlere ulaşacaklarını vaat ettiğini zikretmektedir.⁵³

Ramon Llull'un *Cent Noms de Deu (Tanrı'nın Yüz Adı)* adlı eseri de İslâm'a yönelik argümanlarının yer verdiği bir diğer yapıtıdır. Katalan filozofun Kur'an-ı Kerim hakkındaki düşünceleri, bu kitapta belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Cent Noms de Deu adlı eserinin önsözündeki şu ifadeleri ise onun Kur'an-ı Kerim'in üslup ve içerik bakımından Müslümanlar nezdinde ne kadar üstün bir kutsal kitap olduğunu doğrular niteliktedir:

*"Müslümanlar Kur'an'ın hiçbir insan tarafından oluşturulamayacak kadar güzel bir şekilde oluşturulduğu gerçeğiyle yasalarının Tanrı tarafından verildiğini kanıtlayabileceklerini düşündükleri için ben, değersiz Ramon, Kur'an'da olduğundan (var olan) daha iyi bir konu olan bu kitabı oluşturmak istiyorum. Bu, benim konusu Kur'an'dan daha iyi olan bir kitap oluşturabileceğim gibi başka birisinin Kur'an'dan daha güzel konuşmaya (söze) sahip olan bir kitap oluşturabileceği anlamına gelir."*⁵⁴

Jose Bellver, Tanrı'nın yüz adını ele aldığı bu eserde Ramon Llull'un İslâm literatüründe yaygın olarak görünen Allah'ın güzel adlarının anlatıldığı Esmâü'l-Hüsna geleneğinden etkilendiğini ileri sürmektedir. Eserin genel yapısına bakıldığında Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili verilen bilgilerin Esmâü'l-Hüsna'da yer alan adların sıfatlarına benzerlik arz ettiği görülmektedir.⁵⁵

Ramon Llull, Müslüman teologların dini metinlerinin yanı sıra Müslüman filozoflar ve eserlerine de ilgiliydi. Örneğin onun Fârâbî'nin *İhsau'l-Ulûm* adlı eserinin yanı sıra İbn Rüşd'ün bazı eserlerinden haberdar olduğu düşünülmektedir.⁵⁶ Ramon Llull, kendi düşünce sisteminin metafizik bir gerçekliğe dayandığını ve bu yönüyle fikirlerinin İbn Rüşd'ün fikirlerinden daha üstün olduğu görüşüne sahipti.⁵⁷ Onun İbn Rüşd ile fikri anlamda ayrıştığı noktalar daha ziyade Aristotelesçi doktrinlerle ilintilidir.⁵⁸ Kendi hayatını anlattığı eserinde Ramon

⁵² Ramon Llull, *Doctrina*, s. 182.

⁵³ Stone, "İslam", s. 131.

⁵⁴ Stone, "İslam", s. 132.

⁵⁵ Jose Bellver, "Mirroring the Islamic Tradition of the Names of God in Christianity: Ramon Llull's Cent Noms de Deu as a Christian Quran", *Intellectual History of the Islamic World 2*, Brill, Leiden, 2014, s. 292.

⁵⁶ Henry George Farmer, "The Influence of Farabi's Ihsa'ul'ulum" ("De Scientiis") on the Writers on Music in Western Europe", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, c. III, 1932, s. 591.

⁵⁷ Stone, "İslam", s. 141.

⁵⁸ Antoni Bordoy Fernandez, "Ramon Llull y la Critica al Averroismo Cristiano", *Taula, quaderns de pensament*, c. XXXVII, 2002, s. 24.

Llull'un 1311 yılında gerçekleştirilen Viyana Konsili'ndeki taleplerinden birisi de o yıllarda Avrupa'da popülerlik kazanan İbn Rüşd'ün fikirlerine karşı mücadele edilmesiydi.⁵⁹ Müslümanlara karşı misyonerlik faaliyetleri üzerine metodolojik yaklaşımlar sunan Ramon Llull bu amaçla eserler kaleme almakla kalmamış, o devirde Avrupa'da yaygın olan İbn Rüşdçülük (Averroizm) üzerine gerçekleştirilen fikri münazaralara da iştirak etmiştir.⁶⁰

İslâm düşünce geleneğinin kendisinde bıraktığı derin iz Ramon Llull'un kısmen Müslüman âlimlerin eserlerine ve düşüncelerine dayalı olarak hazırladığı eserlerde sarıh bir şekilde görülmektedir. İslâm dünyasında saygın konuma sahip bazı Müslüman teolog ve filozofların düşünce sisteminin Katalan filozofun zihin dünyasının şekillenmesinde etkili olduğu görülmektedir. Sadece yaşadığı devrin değil tüm Ortaçağ İslâm tarihinde etkili bir figür olan Gazzâlî'nin eserleri Ramon Llull'un nezdinde büyük önemi haizdir.⁶¹ Nitekim Katalan âlimin Gazzâlî'nin mantığını ele aldığı *Logica d'Algatzell* adlı eseri bu İslâm âliminin eserlerine ne kadar hâkim olduğunu gözler önüne sermektedir. Onun Gazzâlî'nin mantığının ilk bölümünü Arapça olarak muhtasar hale getirdiği söz konusu çalışması daha sonraları yaklaşık olarak 1271-1272 yıllarında *Compendium Logicae Algazelis* adıyla Latince'ye tercüme edildi.⁶²

Ramon Llull'un *Liber de Fine* adlı eseri yaşadığı çağda Hristiyanlar tarafından İslâm dinine karşı yaygın bir şekilde sergilenen saldırgan tutumun aksine İslâm ve Hristiyan inancının benzerlikleri ve ortak yönlerini vurgulaması yönüyle oldukça dikkat çekicidir. İber Yarımadası'nda Haç ve Hilal mücadelesinin en yoğun şekilde yaşandığı devirde yaşayan Ramon Llull, Hristiyanların Müslümanlarla mücadele sürecinde yeni yöntemler üzerine düşünerek bu konuda birtakım fikirler üretmeye başladı. Katalan filozof, bu bağlamda Müslümanlara karşı genel olarak tercih edilen silahlı mücadelenin gücünden ziyade fikirlerin gücüne büyük önem atfetmekteydi. O, Müslümanlara karşı nasıl bir fikri mücadele verilmesi gerektiğini *Liber de Fine* adlı eserinde tafsilatlı bir şekilde anlatmaktadır. İslâm dinine karşı ideolojik mücadele çerçevesinde kalem oynatmakla yetinmeyen Ramon Llull, bu uğurda papalar, krallar ve din adamlarıyla temasa geçerek onlarla uzun istişarelerde bulunuyordu.

Liber de Fine'nin "Saraçenlere Karşı" başlıklı bölümünde Ramon Llull, Hristiyanların pek çok konuda Müslümanlarla aynı görüşlere sahip olduğunu ileri sürerek Müslümanların Hz. İsa'yı gelmiş ve gelecek insanların en iyisi ve Tanrı'nın oğlu olduğuna inandıklarını ifade etmektedir. Ancak onun buradaki ifadeleri İslâm inancıyla büyük ölçüde çelişmektedir. Ayrıca *Liber de Fine*'de Müslümanların

⁵⁹ Ramon Llull, *Vita*, s. 82-83.

⁶⁰ Dilek, *a.g.m.*, s. 8.

⁶¹ Alexander Fidora, Anna Akasoy, "İbn Sab'in and Raimundus Lullus, the Question of the Arabic Sources of Lullus' Logic Revisited", *Islamic Thought in the Middle Ages*, (ed. Anna Akasoy, Wim Ramen), Brill, Leiden, Boston, 2008, s. 433.

⁶² Fidora, Akasoy, *a.g.m.*, s. 433.

Kur'an-ı Kerim hakkındaki ifadelerinden iktibas yaptıktan sonra İslâm'ın kutsal kitabının şiiresel bir üsluba sahip olduğunu dile getirmektedir.⁶³

Ramon Llull, Haç ve Hilal mücadelesinde silahlı mücadelenin yanı sıra olmazsa olmaz bir yöntem olarak misyonerlik faaliyetlerini kabul etmektedir. Katalan âlime göre Haçlı Seferleri'nde başarıya ulaşabilmek için aynı zamanda misyonerlik faaliyetleri de sürdürmek bir zaruretti. Hristiyanlık inancını samimi bir şekilde benimseyen Ramon Llull, hayatının büyük bir bölümünü Müslümanların Hristiyanlığı benimsemesini sağlayacak fikirler üretmeye hasretti. *Vita Coaetanea*'da derin düşüncelere daldığı bir dönemde kendisine gelen ilhamla hayatını kâfirlerine dine çağırmaya hasretme kararı aldığını dile getirmektedir.⁶⁴ Zira o, *Libre de Contemplacio*'da salt bir askeri harekât olarak Müslümanları silah zoruyla mağlup etmenin tek başına beyhude bir gayret olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵ Hristiyanların Müslümanlara karşı mücadelesinde teknik bilgilere de odaklanan Ramon Llull, seferlerin başta askeri ve jeopolitik olmak üzere hemen her alanında yeni öneriler sunmaktan da geri durmuyordu.⁶⁶

Bir misyoner olarak Ramon Llull, öncüllerinden farklı olarak gerçek dini "kâfirlere" tebliğ ederken sert tavırlardan vazgeçip onların gönlünü kazanacak güzel sözler ile hoşgörülü bir yaklaşımın zaruretinin vurgulamaktadır. Misyonerlik faaliyetleri kapsamında bir süre Tunus'ta bulunan Ramon Llull, burada bulunduğu süre zarfında bölgedeki Müslüman âlimlerle İslâm ve Hristiyanlık üzerine birtakım dini münazaralarda bulundu. Ramon Llull'un İslâm dini ve Müslümanlara yönelik yaklaşımı kısmen eleştirel bir yöne sahip olsa da ana hatlarıyla Müslümanlara Hristiyan inancını benimsetmeye yönelik tebliği merkeze alan mutedil bir anlayışa daha yakın görünmektedir. Zira o bazı eserlerinde Müslümanlara şiddetle değil fikir ve güzel sözlerle üstünlük kurulabileceği yönünde görüş bildirmektedir. Bu yönüyle Ramon Llull'un görüşleri Müslümanlara karşı "*silahlarla değil fakat sözçüklerle, güçle değil fakat akılla; kin ve nefretle değil sevgiyle*" yaklaşımını düstur edinen ve dindaşlarına bunu tavsiye eden Kluni tarikatının öncüsü Muhterem Peter'in düşünceleriyle örtüşmektedir.

Çok yönlü bir polimat olarak Katalan, Latin ve Arap kaynaklarından beslenen Ramon Llull'un eserleri ve fikirleri daha sonraki yıllarda Avrupa'nın farklı bölgelerindeki entelektüel çevrelerin ilgisini çekmeye başladı. Filozofun ağırlıklı olarak Arapça ve Katalanca kaleme aldığı eserlerinin bir kısmı farklı dillere de tercüme edilerek ciddi bir okuyucu kitlesine ulaştı. Eserlerinin Paris'te bulunan Carthusian Manastırı'nın yanı sıra Mallorca ve Ceneviz şehirlerinde toplandığı zikredilmektedir.⁶⁷ Ramon Llull'un düşüncelerinden etkilenen aydınların öncülük

⁶³ Stone, "İslam", s. 132.

⁶⁴ Ramon Llull, *Vita*, 33-35.

⁶⁵ Stone, "İslam" s. 123.

⁶⁶ Stone, "İslam", s. 124.

⁶⁷ Ramon Llull, *Vita*, s. 84-85.

ettiği Llullizm Hareketi henüz o hayattayken ortaya çıkmaya başladı.⁶⁸ Onun çalışmalarının Katalan tarihinin önde gelen âlimlerinden Arnau de Vilanova ve Ramon Marti'nin yanı sıra pek çok Avrupalı teolog ve filozofun düşünceleri ve eserleri üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir.

Geç Ortaçağ'da Ramon Llull'un düşüncelerinin destekçileri olduğu gibi muhalifleri de bulunuyordu. Katalonya bölgesinin önde gelen din adamlarından Nicholas Eymerich (1320-1399), Katalan âlimin görüşlerine yönelik karşıt bir tavır benimsedi.⁶⁹ Onun Ramon Llull'un eserlerinde Hristiyan inancıyla bağdaşmadığını düşündüğü görüşlerini bir mektupta dile getirdi. Bu mektuptaki ifadelerin de etkisiyle Papa X. Gregory (1370-1378) Katalan filozofun bazı eserlerinin okunmasını yasaklatıp kendisini de kınadı. Birçok Avrupalı tarafından benimsenen Ramon Llull'un doktrinlerine dair derslerin verilmesi 1390 yılında Paris Üniversitesi Teoloji Fakültesi tarafından yasaklandı.⁷⁰ XIV. asırda Ramon Llull'un görüşlerini ortadan kaldırmaya yönelik papalık ve diğer grupların gayretlerine rağmen XV. asra gelindiğinde onun fikriyatı Barselona, Valencia, Cervera ve Mt. Randa gibi Katalonya ve Aragon bölgesindeki şehirlerde yayılmaya devam etti.⁷¹

4. Francesc Eiximenis (ö. 1409)

Ortaçağ Katalonyası'nın en önde gelen âlimlerinden Francesc Eiximenis, 1327 yılında Katalonya bölgesine bağlı Girona şehrinde dünyaya geldi. Aragon Krallığı idaresi ile yakın temas halinde bulunan ve ticaretle uğraşan bir âilenin evladı olan bu Katalan, farklı bilimlerde kendisini yetiştirdi.⁷² Paris, Köln, Oxford, Roma gibi devrin öncü üniversitelerinde çalışmalarına devam eden âlim son olarak İber Yarımadası'na dönerek Lerida Üniversitesi'nde dersler verdi.⁷³ Bir süre o, Valencia şehrinde kalarak burada felsefe ve teoloji alanında çalışmalarını sürdürdü.⁷⁴ Erken yaşlarında Fransisken Tarikatı'na intisap eden Katalan âlim, dini faaliyetlerinin yanında teolojik, siyasi ve toplumsal konuları ihtiva eden eserler kaleme aldı. Ramon Peñafort, Ramon Marti ve Ramon Llull gibi selefi olan Katalan filozofların izinden giden Francesc Eiximenis bazı yapıtlarında tıpkı onlar gibi İslâm dinine dair muhtelif görüşler serdetti.

⁶⁸ Jocelyn Nigel Hillgarth, *Ramon Llull y el Lullismo en la Francia del Siglo XIV.*, Barcelona, 2018, s. 129.

⁶⁹ Ramon Llull, *Doctor*, s. 57.

⁷⁰ Ramon Llull, *Doctor*, s. 58.

⁷¹ Sarton, *a.g.e.*, c. II, s. 912.

⁷² Antoni Riera I Melis, *Francesc Eiximenis (1330-1409): El Context, L'obra i Els Manuscrits*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2009, s. 10.

⁷³ Josep Puig Montada, "The Polemic against Islam in Medieval Catalan Culture", *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinischen Mittelalter*, (ed. Andreas Speer, Lydia Wegener), Walter de Gruyter, Berlin 2003, s. 251.

⁷⁴ Tomas Carreras y Artau, "Fray Francisco Eiximenis: Su Significacion Religiosa, Filosofica-Moral, Politica y Social", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, c. I, 1946, s. 272.

Francesc Eiximenis, farklı konuları ihtiva eden birçok eser kaleme alsa da İslâm hakkında orijinal bilgilere yer verdiği *Lo Crestiá* adlı eseri bu çalışmamız için özel bir öneme sahiptir. Aragon Kralı IV. Pedro Ceremonioso'nun (1336-1387) desteğiyle Katalanca olarak hazırladığı bu ansiklopedik çalışmanın bazı bölümlerinde dindaşlarına Hristiyanlık inancını daha doğru anlatabilmek için muhtelif teolojik konulara değinmektedir. Eserde yer alıp çalışmamızı ilgilendiren konular ise Hz. Muhammed'in hayatı ve peygamberliğinin yanı sıra Müslümanlar hakkında sunulan anekdotlardır.

Francesc Eiximenis'in İslâm hakkındaki dair görüşlerine geçmeden önce onun bu dine dair bilgilerinin kaynaklarının neler olduğunu irdelemek yerinde olacaktır. Katalan âlimin hususi kütüphanesinde bulunan eserler üzerine yapılan araştırmalarda onun kütüphanesinde üç farklı eserde İslâm dini hakkında bilgilere yer verildiği tespit edildi. Bu eserlerden ilki Haçlı Seferleri'nin tüm hızıyla devam ettiği XIII. asrın ilk yarısında doğu topraklarında misyonerlik faaliyetleriyle dikkat çeken Akka Piskoposu Jacques de Vitry'e (ö. 1240) ait olan hususi bir mektuptu. Kütüphanede İslâm'dan bahseden ikinci eser Hristiyan Batı'da İslâm karşıtı teolojik eserlerle kullanılan benzer adlandırmaya sahip olan *Contra Sarracenos* adlı anonim bir metindir. Francesc Eiximenis'in kütüphanesinde İslâm'a değinen eserlerin üçüncüsü olarak dikkat çeken çalışma ise *Breviloquium Historiale*'dir.⁷⁵ Onun ayrıca kendisinden önce yaşamış İslâm dünyasında geniş bir okuyucu kitlesi tarafından tanındığı bilinen Kindî'nin (ö. IX. asır) *Apolojisi* ile devrin önde gelen din adamı Pedro Pascual'in (ö.1300) İslâm hakkındaki yorumlarının etkisi altında kaldığı yönünde görüşler mevcuttur.⁷⁶ Ayrıca onun bilhassa İslâm'a dair bilgilere ulaşırken Cenova Başpiskoposu Jakobus de Voragine'nin (ö. 1298) *Legenda Aurea* ve kendi çağının seçkin âlimi Arnau de Vilanova'nın (ö. 1311) Katalanca olarak kaleme aldığı apokaliptik bir eser olan *Confessió de Barcelona* adlı çalışmaların yanı sıra Hz. Muhammed'in mucizevi Mi'rac yolculuğunu anlatan X. Alfonso'nun emriyle önce Arapça'dan Kastilyaca'ya daha sonra ise Latince'ye tercüme edilen *Libro de la Escala de Maboma* adlı eserden istifade ettiği yönünde görüşler mevcuttur.⁷⁷

Francesc Eiximenis, *Lo Crestiá* adlı eserinde okuyucuya kendi çağına kadar yaşayıp Batı'da İslâm peygamberinden bahseden tarihçi, filozof ve ilahiyatçı olan dindaşlarıyla ekseriyetle aynı doğrultuda bilgiler sunmaktadır. O, çalışmasının farklı başlıkları altında Hz. Muhammed'in doğumu, Hz. Hatice olan evliliği ve geçirdiğini iddia ettiği epilepsi atağı hakkında bilgilere yer vermektedir. İslâm dinini batıl bir inanç olarak değerlendiren Katalan âlim, eserinin 63. Bölümünde bir peygamberin

⁷⁵ Montada, *a.g.m.*, s. 251.

⁷⁶ Montada, *a.g.m.*, s. 254.

⁷⁷ Jaume Mensa I Valls, "La Vernacularitzció al Català de Textos Profètics Bíblics i Teològics en la Confessió de Barcelona d'Arnau de Vilanova", *El Saber i les Llengües Vernacles a l'època de Lluís i Eiximenis*, (ed. Anna Alborn, Lola Badia, Luis Cifuentes, Alexander Fidora), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2012, s. 45.

meşru olabilmesi için mucize gerçekleştirmesi gerektiğini vurgulayıp Hz. Muhammed'in herhangi bir mucize göstermediğini ileri sürmektedir.⁷⁸

Francesc Eiximenis'in eserde değindiği bir başka konu ise İslâm dininde içki içmenin haram olmasıdır. Katalan filozof, fazla içki içmenin insanın cesaretini azalttığını dolayısıyla Hz. Muhammed'in de ordusunun içki içmekten dolayı mağlup olmasını istemediğini zikretmektedir.⁷⁹ Onun burada ortaya koyduğu iddialardan birisi de Hz. Muhammed'in yıkanma ritüelini Hristiyanlardan öğrendiğidir. Kur'an-ı Kerim'in kutsal bir kitap olmadığını eserinin farklı bölümlerinde müteaddit defalar vurgulayan Francesc Eiximenis, Müslümanların kutsal kitabını "saf yalanlar ve konuşmalar" olarak betimlemektedir.⁸⁰

Francesc Eiximenis'in eserinde Hz. Muhammed ve Kur'an-ı Kerim haricinde diğer bazı Müslümanlar hakkında da bilgiler verip birtakım argümanlar ortaya koyduğu görülmektedir. Katalanca olarak kaleme aldığı bu eserinde Müslümanları ekseriyetle "Serrahins" (Sarazen)⁸¹ adıyla tanımlayan âlim, onların ayrıca "agarens" olarak da adlandırılabileceğini zikretmektedir. Çünkü ona göre Müslümanların soyu Hz. İbrahim'in Sara adlı eşinden değil diğer eşi olan Hacer'e dayanmaktadır.⁸²

Francesc Eiximenis, çalışmasında Müslüman âlimler hakkında da bazı görüşler beyan etmektedir. Katalan âlimin nazarında Ortaçağ İslâm dünyasında yetişen en büyük âlimlerden olan İbn Sînâ ve İbn Rüşd, maddi bir cennete inanmadıkları gibi onların İslâm dinini benimsemiş olmaları da mümkün değildi. Çünkü ona göre bu iki âlim, zeki insanlar olduklarından Hz. Muhammed'in anlatılarına inanamazlardı.⁸³

Müslümanlar ve Yahudilere yönelik misyonerlik faaliyetlerinin büyük ölçüde Dominikenler ve Fransiskanlar'ın uhdesinde sürdürüldüğü Geç Ortaçağ'da yaşayan Francesc Eiximenis, "kâfirlerin" zorla Hristiyanlığa geçirilmesine şiddetli bir dille karşı çıkmaktadır. Müslümanların ve Hristiyanların birtakım kısıtlamalar olmakla birlikte Hristiyan idaresi altında özgür olduklarını dile getiren Katalan âlim, onların cami ve sinagog gibi dini mekânlar inşa etmelerinin yasak olduğunu ancak var olan mabetlerini onarabildiklerini vurgulamaktadır. O, eserinin bu kısmında Müslümanlara yönelik kısıtlamalara dair spesifik örnekler verip ezan okumanın ve Mekke'ye gidip Kâbe-i Muazzama'yı ziyaret etmenin yasak olduğunu ifade etmektedir. Müslümanların giyim-kuşam konusunda da kendilerini belli edecek

⁷⁸ Montada, *a.g.m.*, s. 252.

⁷⁹ Montada, *a.g.m.*, s. 254.

⁸⁰ David J. Viera, "The Treatment of the Jew and the Moor in the Catalan Works of Francesc Eiximenis", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, c. IX-II, 1985, s. 208.

⁸¹ Ortaçağ Hristiyan kaynaklarında Saracenus gibi kullanımları bulunan Sarazen ifadesi, Müslümanları tanımlamak için kullanılmaktadır.

⁸² Viera, *a.g.e.*, s. 208.

⁸³ Montada, *a.g.m.*, s. 254.

kıyafetler tercih etmelerinin zorunlu olduğu görülmektedir. Bu zorunluluk 1215 yılında gerçekleştirilen Lateran Konsili'nde Hristiyan Avrupa'da yaşayan Müslümanlar ve Yahudilerin görünüm olarak Hristiyanlardan ayrılmasını öngören kararıyla örtüşen bir zorunluluk olarak dikkat çekmektedir.

Francesc Eiximenis, eserinde Müslümanların dinlerine ne kadar bağlı ve onu korumacı olduklarına da değinmektedir. Onun nazarında Sarazenler, İslâm dinine ve Hz. Muhammed'e büyük hürmet gösteren ve birisi peygamberlerine hakaret etmeye tevessül etse onu öldürmeyi göze alacak kadar inançlarına bağlı insanlardı.⁸⁴ Dinlerarası evliliklere de değinen Katalan âlim, Hristiyanların Müslümanlarla evlenmesinin önünde herhangi bir dini yasaklama olmadığını ve bu evliliklerden doğacak olan çocukların da meşru olacağını zikretmektedir.⁸⁵

Geç Ortaçağ Katalonyası'nda dini ve bilimsel faaliyetlerini sürdüren Francesc Eiximenis, İslâm dini, Hz. Muhammed ve Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetler hakkında yaptığı yorumlarla kendisinden önceki yıllarda İslâm'a yönelik görüşler serdeden Avrupalı dindaşlarından bazı benzer düşüncelere sahip olduğu gibi bazı konularda da onlardan ayrılmaktaydı. Genel itibarıyla bakıldığında Katalan âlimin Müslümanlara bakış açısı diğer Hristiyanlara nispetle daha mutedil bir yapı arz ediyordu.

Sonuç

Ortaçağ'da Haç ve Hilal'in mücadelesi siyasi ve askeri sahada doğuda Haçlı Seferleri, Avrupa'da ise *Reconquista* hareketi ile devam ederken bu mücadelenin fikri aşaması çok daha geç bir devirde başladı. İslâm'ın nevezuhur bir din olarak Arap Yarımadası'nda ortaya çıkmasını takip eden VIII. asırda doğuda Yuhannâ ed-Dimaşkî (ö. 749) gibi Hristiyanlar İslâm karşıtı argümanlar ortaya koyarken Avrupa'da ise bu süreç yaklaşık olarak IX. asırda Endülüs'te başladı. İlk asırlarda İslâm dini ve Hz. Muhammed'e yönelik Hristiyan söylemi daha mesnetsiz ve pejoratif bir yapı arz ederken XII. asırda Kur'an-ı Kerim ve diğer temel İslâmî metinlerin Latince'ye tercüme edilmesiyle Avrupalılar ilk kez İslâm'ı kendi kaynaklarına dayalı olarak tanıma fırsatı yakaladılar. Hristiyan Batı dünyasında Müslümanları Hristiyanlığa davet ederken silah gücüne dayanan zorba bir anlayış yerine hoşgörülü bir yaklaşım ve mutedil bir dil benimsemesi gerektiğini ilk kez Muhterem Peter (ö. 1156) dile getirirken Ramon Llull, eserlerinde Hristiyanlar arasında bu tavrın devam ettirilmesinin gerekliliğini vurguladı. Yine o, tıpkı Muhterem Peter'in yaptığı gibi İslâm dinini onun temel kaynakları üzerinden değerlendirip Müslümanlara karşı sağlam hipotezlerin savunulmasının önemini kavrayarak Hristiyanlar arasında Arapça'nın bilhassa ruhban zümresi olmak üzere daha geniş kitleler tarafından öğrenilmesi için üstün bir gayret sarf etti. Bu yönüyle

⁸⁴ Montada, *a.g.m.*, s. 258.

⁸⁵ Montada, *a.g.m.*, s. 255.

Katalan âlim, misyonerlik faaliyetlerde yeni yöntemlerin Hristiyan dünyasında tanıtılması sürecinde önemli bir yenilikçiydi. Hristiyan hukuk literatürünün gelişmesine bir hukukçu olarak büyük katkılar sağlayan Ramon Peñafort da kaleme aldığı *Responsiones ad Dubitabilia circa communicationem Christianorum cum Sarracenis* adlı eseriyle Batı'da Müslüman-Hristiyan ilişkilerinin hukuki boyutlarını ortaya koyması bakımından önemli bir yere sahipti. Ortaçağ Katalan dünyasının en büyük âlimlerinden olan Ramon Martí, Arapça bilmesinin avantajıyla İslâm kaynaklarına nüfuz ederek başta Gazzâlî olmak bazı Müslüman âlimlerin eserlerini ve düşüncelerinin Batı'da tanınmasına zemin hazırladı. Bu çalışmamızda ele aldığımız son Katalan âlim Francesc Eiximenis de Avrupa'da İslâm'a karşı mücadelenin değişime uğradığı bir süreçte önemli görüşler ortaya attı.

Ortaçağ Katalan dünyasının yetiştirdiği en büyük âlimlerden Ramon Peñafort, Ramon Martí, Ramon Llull ve Francesc Eiximenis, hayatlarının büyük bir kısmını İslâm dünyasının en büyük bilim havzalarında Endülüs'e komşu bir coğrafyada geçirmelerinin de etkisiyle İslâm bilim ve kültürüne ilgi duyup bu medenî birikimden mühlhem olan önemli bilimsel eserler telif ettiler. Bir kısmı misyonerlik faaliyetlerine de katılan bu âlimler, oryantalist çalışmalar sırasında İslâm dini ve kültüründen etkilenip takip eden asırlarda Batı düşüncesinde önemli yer edinen bazı dindaşları üzerinde derin izler bıraktılar.

Kaynaklar

- Alper, Ömer Mahir, "Raymundus Martini", *TDVİA*, c. XXVIII, Ankara, 2003, s. 64.
- Alvaro de Córdoba, *Indiculus Luminosus*, (ed. Jacques Paul Migne), c. CXXI, Patrologia Latina, Paris, 1852.
- Aparicio, Monica Colominas, *The Religious Polemics of Late Medieval Christian Iberia*, Brill, Leiden, 2018.
- Artau, Tomas Carreras y, "Fray Francisco Eiximenis: Su Significacion Religiosa, Filosofica-Moral, Politica y Social", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, c. I, 1946, s. 270-293.
- Bellver, Jose, "Mirroring the Islamic Tradition of the Names of God in Christianity: Ramon Llull's Cent Noms de Deu as a Christian Quran", *Intellectual History of the Islamic World 2*, Brill, Leiden, 2014, s. 287-304.
- Cuadrado, Luiz Teofilo Gil, "La Influencia Musulmana en la Cultura Hispano-Cristiana Medieval" *Anaquel de Estudios Arabes*, c. XIII, 2002, s. 37-66.

- Dilek, Selman, “Ramon Llull’un Zihin Dünyası ve Orta Çağ Üniversitelerinde Arapça Öğretimine Etkisi”, *İnsan ve Toplum*, c. IX, no: 4, 2019, s. 1-33.
- Drovnik, Francis, *Konsiller Tarihi: İznik’ten Vatikan’a*, (çev. Mehmet Aydın), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1990.
- Farmer, Henry George, “The Influence of Farabi’s Ihsa’al’ulum” (“De Scientiis”) on the Writers on Music in Western Europe”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, c. III, 1932, s. 561-592.
- Fernandez, Antoni Bordoy, “Ramon Llull y la Critica al Averroismo Cristiano”, *Taula, quaderns de pensament*, c. XXXVII, 2002, s. 21-35.
- Fidora, Alexander, “Ramon Martí in Context: The Influence of the Pugio Fidei on Ramon Llull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximens”, *Recherches de Theologie et Philosophie Medievales*, c. LXXIX-II, 2012, s. 373-397.
- _____, “Ramon Llull’s Doctrina Pueril: Approaching Religion from a Historical Point of View”, *Quaderns de la Mediterrania*, no: 16, 2011, s. 145-151.
- _____, Akasoy, Anna, “İbn Sab’in and Raimundus Lullus, the Question of the Arabic Sources of Lullus’ Logic Revisited”, *Islamic Thought in the Middle Ages*, (ed. Anna Akasoy, Wim Ramen), Brill, Leiden, Boston, 2008, s. 433-458.
- Gázquez, José Martínez, “Studium Arabicum et Hebraicum en Murcia”, *Francesco D’assisi e al-Malik al-Kamil*, Edizioni Terra Santa-Universita Antonionum, Milano, 2020, s. 13-22.
- Giletti, Ann, “An Arsenal of Arguments: Arabic Philosophy at the Service of Christian Polemics in Roman Martí’s Pugio Fidei”, *Mapping Knowledge: Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*, (ed. Charles Burnett, Pedro Mantas-España), CNERU, Cordoba, 2014, s. 153-165.
- Hames, Harvey, “Ramon Llull”, *Christian-Muslim Relation: A Bibliographical History*, c. IV, (ed. David Tomas, Alex Mallet), Leiden-Boston, 2012, s. 703-717.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel, *Ramon Llull y el Lullismo en la Francia del Siglo XIV.*, Barcelona, 2018
- Janssens, Jules, “R. Martí and His References to al-Ghazali”, *Islam and Rationality: The Impact of Ghazali Papers Collected on his 900th Anniversary*, (ed. Georges Tamer), Brill, Leiden, 2015, s. 326-344.
- Karlığa, Bekir, “İbn Sînâ”, *TDVİA*, c. XX, İstanbul, 1999, s. 345-353.
- König, Daniel G., “Latin-Arabic Entanglement: A Short History”, *Latin and Arabic: Entangled Histories*, Heidelberg University Publishing, Heidelberg, 2019.
- Lohr, Charles H., “Christianus Arabicus, cuius Nomen Raimundus Lullus”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, c. XXXI, 1984, s. 57-88.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefbu’t-tib min ğusni’l-Endelüsi’r-ratib*, c. II, (çev. Pascual de Gayangos), 2002, Routledge, Londra, 2002.
- Melis, Antoni Riera I, *Francesc Eiximenis (1330-1409): El Context, L’obra i Els Manuscrits*, Institut d’Estudis Catalans, Barcelona, 2009.
- Montada, Josep Puig, “The Polemic against Islam in Medieval Catalan Culture”, *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinischen Mittelalter*, (ed. Andreas Speer, Lydia Wegener), Walter de Gruyter, Berlin 2003, s. 238-258.
- Palma, Oscar de la Cruz, “La Informacion Sobre Mahoma en la Doctrina Pueril de Ramon Llull”, *Taula: Quaderns de Pensament*, no: XXXVII, 2002, s. 37-49.

- Ramon Martí, *De Seta Machometi*, (Hernando i Delgado Josep, “Ramon Martí (s. XIII) De Seta Machometi o de Origene, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius”, *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*), c. IV, 1983, s. 9-63.
- Ramon Peñafort, *Responines ad Dubitabilia circa communicationem Christianorum cum Sarracenis*, (Convivencia and Medieval Spain, ed. Mark T. Abate), Macmillan, Cham, 2019.
- Ramon Llull, *Vita Coaetanea*, (ed. A. C. Ocana), John Benjamin Publishing, Amsterdam, 2017.
- *Llibre del Gentil e los Tres Savis*, (çev. Anthony Bonner), Princeton University Press, Princeton, 1993.
- *Doctrina Pueril*, (ed. Joan Santanach i Suñol), Patronat Ramon Llull, Palma de Mallorca, 2005.
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, c. II-I, Carnegie Institution of Washington, Baltimore, 1931.
- Smith, Damian J., *Crusade, Heresy and Inquisition in the Lands of the Crown Aragon (c. 1167-1276)*, Brill, Leiden, 2010.
- Stone, Gregory B., “Ramon Llull”, *The Literature of al-Andalus*, (ed. Maria Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells), Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 345-357.
- “Ramon Llull and Islam”, *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, (ed. Amy M. Austin, Mark D. Johnston), Brill, Leiden-Boston, 2018, s. 119-145.
- Tolan, John, *Sons of Ishmael: Muslims Through European Eyes in the Middle Ages*, University Press of Florida, Florida, 2008.
- *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, New York, 2002.
- “Ramon of Penyafort”, *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, c. IV, (ed. David Thomas, Alex Mallet), Brill, Leiden, Boston, 2012, s. 253-258.
- Valls, Jaume Mensa I, “La Vernacularització al Català de Textos Profètics Bíblics i Teològics en la Confessió de Barcelona d’Arnau de Vilanova”, *El Saber i les Llengües Vernacles a l’època de Llull i Eiximenis*, (ed. Anna Alberni, Lola Badia, Luis Cifuentes, Alexander Fidora), Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 2012, s. 45-56.
- Vernet, Juan, “el-Mundo Cultural de la Corona de Aragon con Jaime I”, *Estudios Sobre Historia de la Ciencia Medieval*, 1979, s. 71-79.
- Viera, David J., “The Treatment of the Jew and the Moor in the Catalan Works of Francesc Eiximenis”, *Revisite Canadiense de Estudios Hispánicos*, c. IX-II, 1985, s. 203-213.
- Ximenez, Jose Miguel Viejo, “Raimundo de Peñafort Decretalista” *R.E.D.C.*, no: 75, 2018, s. 329-364.
- Zwemer, Samuel M., *Ramon Llull: First Missionary to the Moslems*, Londra, 1902.

Extended Summary

Before the Muslim conquest of the Iberian Peninsula, the region was inhabited by Christians and Jews, but with their arrival, the peninsula became home to three major religions and various nationalities. The multi-religious and multi-cultural nature of Andalusian society contributed to the establishment of a synthesis civilization in the westernmost part of Europe. In the few centuries following the conquest, Muslims constituted the overwhelming majority of Andalusian society as a result of intense Islamization among Christians. With the adoption of Islam by large masses in Europe for the first time, some Christians in the Iberian Peninsula began to see this religion as a clear threat to Christianity. The anti-Islamic discourse that began with Alvaro of Cordoba (d. 861), who harshly criticized the influence of Islamic culture on Christians in al-Andalus, was continued in a more systematic manner in the Iberian Peninsula in the following centuries by Christians such as Petrus Alfonsi (d. 1140), Peter the Venerable (d. 1156) and Mark of Toledo (d. 1216).

After nearly five centuries of Islamic rule, Andalusian cities such as Cordoba, Seville and Murcia fell to the Christians in the 13th century, which inevitably intensified interreligious contacts in the region. Some of the Muslims who lived in these Andalusian cities did not leave these lands after they fell to the Christians and continued to live under Christian rule. These cities, which hosted rich libraries and scientific works of Muslims, made it easier for Christians to become more familiar with Islamic science and culture. In Late Medieval Spain, Muslim-Christian relations were intense not only in the territory of Castile-Leon, but also in areas belonging to the Kingdom of Aragon. Territories belonging to the Kingdom of Aragon were home to a large number of Catalan scholars during this period. Some of these scholars became interested in the religion and culture of Muslims with whom they shared the same geography. These scholars learned more about Islam and Muslims and studied many Islamic topics in their own works, especially Muhammad, the basic rules of Islam and Muslim-Christian relations. In addition, these Catalans, some of whom were clergymen and missionaries, also carried out missionary activities towards Muslims in order to preach their faith. In Christian Spain, where Islam was perceived as a threat in the late Middle Ages, these Christians living in Castile-Leon and Aragon made special efforts to invite Muslims to Christianity. They not only put forward arguments for Muslims to convert to Christianity, but also developed new political, military, religious and cultural methods unprecedented in the Christian West.

The late Middle Ages was also a period in which Christians put forward new ideas about intellectual struggle as well as armed struggle against Muslims. The members of two important orders that emerged in the thirteenth century, the Dominicans and Franciscans, became the pioneers of this intellectual struggle against Muslims living in the Western Islamic world in Europe. Some of these Christians advocated for new ideas that would adopt more moderate and original discourse in the religious struggle with Muslims. Although there were clergy and scholars of different nationalities

among these Christians living in different parts of Europe, the Catalans were especially prominent with their new ideas about Islam and missionary activities.

This study aims to determine the perception of Islam and missionary activities of Ramon Peñafort (d. 1275), Ramon Martí (d. 1292), Ramon Llull (d. 1316) and Francesc Eiximenis (d. 1406) who are the most important Catalan scholars of the period, in light of the Catalan and Latin sources of the late Middle Ages. Thus, it will be revealed how similar and different the perceptions of Islam of these four Catalan scholars have from their religious colleagues who lived in the region before them and came forward with their anti-Islamic ideas. Within the scope of this study, the opinions of the four mentioned Catalan scholars about the Islam and the Muslims will be examined based on their theological, philosophical and literary works. The extent to which these Christian scholars were influenced by the works and ideas of Muslim scholars who lived in the Islamic world will also be discussed in this context. Finally, this study will emphasize the place and importance of the missionary activities of these four Catalan scholars towards Muslims in the history of Islamic-West relations.