OAD

DOĞU VE BATININ ORTA ZAMANINA YOLCULUK

ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



e-ISSN: 2667-4882

CİLT 8 / SAYI 1

ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

OAD

VIII/I

HAZİRAN/JUNE 2025

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

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

OAD
DOĞU VE BATININ ORTA ZAMANINA YOLCULUK

e-ISSN: 2667-4882

Yayıncı / Publisher

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

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

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Yazı İşleri Müdürü/ Managing Editor

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

Bağımsız Araştırmacı / Türkiye

Ortaçağ Avrupa Tarihi

Editörler / Editors in Chief

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

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

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

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

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

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

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

Bağımsız Araştırmacı / Türkiye

Ortaçağ Avrupa Tarihi

Pınar SAVAŞ / orcid.org/0000-0002-2300-7323 /pinar.savas@windows.com

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

Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi

Yayın Editörü / Broadcast Editor

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

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

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Veri Girişi / Data Entry

Doç. Dr. Murat SERDAR

Sosyal Medya / Social Media

Müjdat NAMDAR / Deniz Ece KAHVECİ

Tasarım / Design

Doç. Dr. Murat SERDAR / Doç. Dr. İlkgül KAYA

E Yayın / Electronic Publication

26 Haziran / June 2025

https://dergipark.org.tr/tr/pub/oad

Yazışma Adresi/ Correspondence

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

Tel: 0356-2521616 Dahili: (3160)

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

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

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

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan makalelerdeki görüş ve düşünceler yazarların kişisel görüşleri olup, hiçbir şekilde Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nin görüşlerini yansıtmaz. Dergide yer alan yazıların dil ve bilim sorumluluğu yazara aittir.

|OAD |ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Dergi Kurulları / Journal Board

YIL/*YEAR*:2025 **CİLT/*VOLUME*:8** **SAYI/ *ISSUE*:1**

SAHİBİ/ OWNER

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

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

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

EDİTÖRLER / EDITORS IN CHIEF

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

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

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Doç. Dr. Murat SERDAR / Sorumlu Editor / Editor in Chief /orcid.org/0000-0003-2922-1096 / mserdar61@live.com

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

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

EDİTÖR YARDIMCILARI / ASSISTANT EDITORS

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

Bağımsız Araştırmacı / Türkiye

Ortaçağ Avrupa Tarihi

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

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

Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi

YAYIN KURULU/ EDITORAL BOARD

Prof. Dr. Aydın USTA / orcid.org/0000-0001-7460-5932 / aydin.usta@msgu.edu.tr

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi / https://ror.org/04e9czp26 / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Dimitry KOROBEYNIKOV / orcid.org/0000-0003-3833-2476 / dkorobeynikov@albany.edu

New York Albany Eyalet Üniversitesi / https://ror.org/012zs8222 / ABD

Tarih Bölümü / Bizans Tarihi

Prof. Dr. Ebru ALTAN / orcid.org/0000-0003-4246-7672 / efaaltan@yahoo.com

İstanbul Üniversitesi / https://ror.org/03a5qrr21 / Türkiye

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

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

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

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü /Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Maria Alice TAVARES / orcid.org/0000-0001-8988-4962 / alice.tavares@gmail.com
Yeni Lisbon Üniversitesi / https://ror.org/01c27hj86 / Portekiz
Ortaçağ Araştırmaları Enstitüsü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Murat KEÇİŞ / orcid.org/0000-0001-9776-3976 / muratkecis@mu.edu.tr
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / https://ror.org/05n2cz176 / Türkiye
Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Yusuf AYÖNÜ / orcid.org/0000-0003-2255-9617 / yayonu@gmail.com
Ege Üniversitesi / https://ror.org/02eaafc18 / Türkiye
Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Tarık Tolga GÜMÜŞ / orcid.org/0000-0003-0879-6675 / tolgagumus@mersin.edu.tr
Mersin Üniversitesi / https://ror.org/04nqdwb39 / Türkiye
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Uli SCHAMILOGLU / orcid.org/0000-0003-0658-1267 / uli.schamiloglu@nu.edu.kz
Nazarbayev Üniversitesi / https://ror.org/052bx8q98 / Kazakistan
Fen ve Beşeri Bilimler Fakültesi / Kazak Dili ve Türkiyat Araştırmaları

Prof. Dr. Zsombor Tibor RAJKAI / orcid.org/0000-0002-8353-6518 / rajkai72@fc.ritsumei.ac.jp
Ritsumeikan Üniversitesi / https://ror.org/0197nmd03 / Japonya
Uluslararası İlişkiler Bölümü / Toplumsal Çalışmalar

Doç. Dr. Murat SERDAR /orcid.org/0000-0003-2922-1096 / mserdar61@live.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / https://ror.org/01rpe9k96 / Türkiye
Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Doç. Dr. Yaroslav PYLYPCHUK / orcid.org/0000-0002-9809-3166 / pylypchuk.yaroslav@gmail.com
Ulusal Pedagoji Dragomanov Üniversitesi / https://ror.org/00batt813 / Ukrayna
Medeniyet Tarihi ve Arkeoloji Bölümü / Orta ve Doğu Avrupa

Dr. Francesca FIASCHETTI / orcid.org/0000-0002-6511-5170 / francesca.fiaschetti@univie.ac.at.
Viyana Üniversitesi / https://ror.org/03prydq77 / Avusturya
Avusturya Tarihi Araştırmaları Enstitüsü / Moğol Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Kazım UZUN / orcid.org/0000-0003-0302-5863 / k.kazimuzun@gmail.com
Ege Üniversitesi / https://ror.org/02eaafc18 / Türkiye
Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Dr. Altay Tayfun ÖZCAN / orcid.org/0000-0002-6409-9711 / altayfun@gmail.com
T.C. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi / **https://ror.org/03jtrja12 / Türkiye**
Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Genel Türk Tarihi

Prof. Dr. Erkan ATAK / orcid.org/0000-0002-8977-8999 / erkanatak@sakarya.edu.tr
Sakarya Üniversitesi / https://ror.org/04ttnw109 / Türkiye
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakltesi Sanat Tarihi Bölümü / Türk-İslam Sanatları

Prof. Dr. Fatih DURGUN / orcid.org/0000-0001-6620-2359 / fatih.durgun@medeniyet.edu.tr
İstanbul Medeniyet Üniversitesi / https://ror.org/05j1qpr59 / Türkiye
Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Avrupa Tarihi

Prof. Dr. Osman GÜMÜŞÇÜ / orcid.org/0000-0001-5099-8444 / ogumuscu@yahoo.com
Çankırı Karatekin Üniversitesi / https://ror.org/011y7xt38 / Türkiye
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Coğrafya Bölümü / Tarihi Coğrafya

Prof. Dr. Özlem GENÇ / orcid.org/0000-0002-2564-7447 / ozlmgnc@gmail.com
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / https://ror.org/028k5qw24 / Türkiye
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Avrupa Tarihi

Doç. Dr. Ahmet YILMAZ / orcid.org/0000-0003-3825-2660 / ahmetyilmaz025@gmail.com
Amasya Üniversitesi / https://ror.org/00sbx0y13 / Türkiye
Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Türk-İslam Devletleri Tarihi

Doç. Dr. Fatma İNCE / orcid.org/0000-0002-2561-7942 / fatma.ince@inonu.edu.tr
İnönü Üniversitesi / https://ror.org/04asck240 / Türkiye
Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Selçuklu Tarihi

Doç. Dr. İlker YİĞİT / orcid.org/0000-0002-1473-3438 / iyigithg@gmail.com
Marmara Üniversitesi / https://ror.org/02kswqa67 / Türkiye
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Coğrafya Bölümü / Tarihi Coğrafya

Doç. Dr. İlkgül KAYA / orcid.org/0000-0001-8106-656X / ilkgulkaya@yahoo.com
Yozgat Bozok Üniversitesi / https://ror.org/04qvdf239 /Türkiye
Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü / Bizans Sanatı

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dr. Mehmet ABİ / orcid.org/0000-0002-4976-5173 / mehmetabi@mu.edu.tr
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / https://ror.org/05n2cz176 / Türkiye
Yabancı Diller Yüksek Okulu / Ortaçağ Batı Edebiyatı

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ/ENGLISH LANGUAGE EDITORS
Prof. Dr. Arda ARIKAN / orcid.org/0000-0002-2727-1084 / ardaari@gmail.com
Akdeniz Üniversitesi / https://ror.org/01m59r132 / Türkiye
Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü / İngiliz Dili ve Edebiyatı

* Ortaçağ Araştırmaları Dergisi Alan Editörü ve makalenin ikinci yazarı Suna Çağaptay, makalenin gönderildiği tarihten yayınlandığı tarihe kadar dergide hiçbir görev almamış ve durumu pasif hale getirilmiştir. / Suna Çağaptay, Field Editor of Ortacag Arastirmalari Dergisi and the second author of the article, did not take on any duties in the journal from the date the article was submitted until the date it was published, and her status was made inactive.

Dr. Murat HANAR / orcid.org/0000-0002-1495-7183 / murathanar@gmail.com
Bağımsız Araştırmacı / Türkiye
Ortaçağ Avrupa Tarihi

Pınar SAVAŞ / orcid.org/0000-0002-2300-7323 /pinar.savas@windowslive.com
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / https://ror.org/05n2cz176 / Türkiye
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi

DİL VE YAZIM EDİTÖRLERİ/ LANGUAGE AND SPELLİNG EDITORS

Öğr. Gör. Umut BARUTLU / orcid.org/0000-0001-8124-5250 / umut.barutlu@gmail.com
Akdeniz Üniversitesi /https://ror.org/01m59r132 / Türkiye
Akdeniz Uygarlıkları Araştırmaları Enstitüsü Akdeniz Ortaçağ Araştırmaları Anabilim Dalı

Duygu AKKUŞ / orcid.org/0000-0002-4248-4010 / esra__akkus@hotmail.com
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi /https://ror.org/05n2cz176 / Türkiye
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi

Ece UYSAL / orcid.org/0000-0002-3447-391X / eceuysal08@hotmail.com
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi /https://ror.org/05n2cz176 / Türkiye
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi

Müjdat NAMDAR / orcid.org/0000-0002-6981-7356 / mujdatnamdar@gmail.com
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi /https://ror.org/05n2cz176 / Türkiye
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi

Sare BODUR / orcid.org/0000-0003-3668-0864 / sarebodur2777@gmail.com
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi /https://ror.org/05n2cz176 / Türkiye
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi

Deniz Ece KAHVECİ / orcid.org/0000-0002-7502-4811 / denizecehkahveci@hotmail.com
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi /https://ror.org/05n2cz176 /Türkiye
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ekiçağ Tarihi

Yaren PEKAĞAÇ / orcid.org/0009-0009-4069-0097 / pekagacy@gmail.com
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / https://ror.org/028k5qw24 / Türkiye
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı /Ortaçağ Tarihi

Sefa AKYAZICI / orcid.org/0000-0001-5448-1813 / sefakyazici@gmail.com
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / https://ror.org/028k5qw24 / Türkiye
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı /Ortaçağ Tarihi

Birkan AKGÜL / orcid.org/0009-0007-9865-9071 / birkanakgul9@gmail.com
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / https://ror.org/028k5qw24 / Türkiye
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı /Ortaçağ Tarihi

ETİK EDİTÖRÜ/ETHIC EDITOR

Prof. Dr. Alpaslan DEMİR / orcid.org/0000-0002-2397-8293 / alpaslandemirtr@hotmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / https://ror.org/01rpe9k96 / Türkiye
Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Yeniçağ Tarihi

İSTATİSTİK EDİTÖRÜ/STATISTICS EDITOR

Doç. Dr. Demet BİNBAŞIOĞLU ATILGAN/ demet.binbasioglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / https://ror.org/01rpe9k96 / Türkiye
Fen-Edebiyat Fakültesi Matematik Bölümü / Topoloji

DİZGİ VE KAPAK TASARIM / TYPESETTING AND COVER DESIGN

Doç. Dr. Murat SERDAR / orcid.org/0000-0003-2922-1096 / mserdar61@live.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / https://ror.org/01rpe9k96 / Türkiye
Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Doç. Dr. İlkgül KAYA / orcid.org/0000-0001-8106-656X / ilkgulkaya@yahoo.com
Yozgat Bozok Üniversitesi / https://ror.org/04qvdf239 / Türkiye
Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü / Bizans Sanatı

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah EKINCI / orcid.org/0000-0002-4767-2002 / aekinci@harran.edu.tr
Harran Üniversitesi / https://ror.org/057qfs197 / Türkiye
Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Abdullah KAYA / orcid.org/0000-0003-2950-5662 / zaravi58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi / https://ror.org/04f81fm77 / Türkiye
Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Cengiz TOMAR / orcid.org/0009-0002-5552-8884 / cengiztomar@hotmail.com
Marmara Üniversitesi / https://ror.org/02kswqa67 / Türkiye
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Cihan PİYADEOĞLU / orcid.org/0000-0002-2529-4557 / cihanpiyadeoglu@gmail.com
İstanbul Medeniyet Üniversitesi / https://ror.org/05j1qpr59 / Türkiye
Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. İlyas GÖKHAN / orcid.org/0000-0002-5576-8071 / ilyas.gokhan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / https://ror.org/05mskc574 / Türkiye
Polatlı Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Mehmet Ali HACIGÖKMEN / orcid.org/0000-0002-6567-7915 / hgokmen@selcuk.edu.tr
Selçuk Üniversitesi / https://ror.org/045hgzm75 / Türkiye
Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Mustafa UYAR / orcid.org/0000-0001-7037-9114 / uyarmustafa@gmail.com
Ankara Üniversitesi / https://ror.org/01wntqw50 /Türkiye
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Editörden

Değerli Bilim insanları,

2025 yılının Haziran ayında Ortaçağ Araştırmaları Dergisi (OAD) olarak yeni bir sayı ile karşınızda olmaktan mutluluk duymaktayız. Çok yoğun bir dönemin ardından yeni sayımızın heyecanını yaşamaktayız. Bilim insanlarımızın yoğun ilgisi ve alakası için teşekkürü bir borç biliriz. Dergi yayın politikamız gereği Orta Çağ'da Doğu ve Batı dünyasındaki siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarla ilgili yayınlara yer verebiliyoruz. Bundan dolayı bu sayımıza dahil edemediğimiz ve bazılarını geri çevirmek zorunda olduğumuz değerli çalışmalar için affınıza sığınıyoruz.

Bu sayıdan itibaren hem yayın kurulunda hem de alan editörleri kısmında düzenlemeye giderek aramıza yurtiçinden ve dışından yeni arkadaşlarımız katılmıştır. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nin daha güçlü olmasına katkı sağlayan Doç. Dr. Ahmet YILMAZ ve Doç. Dr. Pınar KAYA TAN'a aramıza hoş geldiniz diyoruz.

OAD'ın elinizdeki bu sayısında her biri kıymetli ve uzun uğraşlar sonucunda hazırlanmış 20 araştırma, 1 çeviri ve 1 kitap inceleme olmak üzere toplam 22 makale yer almaktadır. Dergimizin bu sayısının hazırlanmasında önemli katkıları olan başta yazarlarımız olmak üzere farklı üniversitelerden hakemlerimize ve de makale kabul ve hakem sürecinde büyük emekleri olan dergi ekibimize sonsuz teşekkürler…

Bilimle Kalın …

OAD Editörleri

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

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELER / RESEARCH ARTICLES

Hatice ÖZYURT ÖZCAN	Bozburun Yarımadası'nda Bulunan Bizans Dönemine Ait Bir Kilise ve Duvar Resimleri Üzerine İncelemeler *Research on a Byzantine Church and Wall Paintings Found in Bozburun Peninsula*	1-25
Derya COŞKUN	Yuan Hanedanı Ceza Hukukunda Cinayet Failinin Ödemesi Zorunlu Ödenek "Shaomaiyin" *The Mandatory Allowance "Shaomaiyin" for Murderers in Yuan Dynasty Criminal Law*	26-35
Halil SÖZLÜ **Hasan ÇOLAKOĞLU**	Erdemli'de İki Mezar Yapısı: Sinan Paşa Kümbeti ve Anonim Türbe *Two Tombs in Erdemli: Sinan Pasha Tomb and Anonymous Mausoleum*	36-53
Timuçin Buğra EDMAN	Antik Mirasın Orta Çağ ve Rönesans Avrupa'sında Kurumsal ve Kültürel Dönüşümü *Institutional and Cultural Transformation of Ancient Heritage in Medieval and Renaissance Europe*	54-78
Hülya TAFLI DÜZGÜN **Şerife GÜLLÜCE**	Tudelalı Benjamin'in Seyahatnamesinde Yahudilerin, Hristiyanların ve Müslümanların Orta Çağ'daki Algısı *The Medieval Perception of Jews, Christians and Muslims in Benjamin of Tudela's Travelogue*	79-90
Rumeysa TEKE	Konya'nın Ortaçağ Dönemi Kent İmgesi ve Bileşenleri *The Urban Image and Components of Konya in the Medieval Period*	91-115
Zehra ODABAŞI	Doğu'da Müslüman-Haçlı Etkileşimleri (11.-13. Yüzyıllar) *Muslim-Crusader Interactions in the East (11th-13th Centuries)*	116-143
Selda UYGUN YAZICI	Erken Hıristiyanlık Dönemi Ionia Bölgesi Vaftizhaneleri ve Ayin Güzergahları *Early Christian Baptisteries and Liturgical Ritual Routes in Ionia*	144-162
Nadide ŞAHİN	Aziz Bonaventura'un Düşüncesinde Tanrı ile Birlik: Ruhun Dönüştürücü Yolculuğu *Union with God in the Thought of St. Bonaventura: The Transformative Journey of the Soul*	163-180
Barışcan ABDAL	Kralı Devirmek: Geç Orta Çağ İngiltere'sinde Kralın Tahttan İndirilmesini Meşrulaştırma Probleminde II. Edward Örneği *Fall of the King: Legitimizing Royal Deposition in Late Medieval England in the Case of Edward II*	181-209
Emrah ŞAHİN	Bağdat'tan Dımaşk'a Uzanan Bir Ulema Ailesi: Cevzîler *The 'Ulamā' Family from Baghdad to Damascus: The Jawzīs*	210-228
Murat ÖZKAN	Buhara'nın Kısa Tarihsel Süreci ve XVI. Yüzyıl Öncesinde Seyyahların Buhara İzlenimleri *A Brief Historical Background of Bukhara and Impressions of Travellers before 16th Century*	229-250
Mihayel AKYÜZ	Mikhael Rabo Kroniği'nin 1598 Tarihli Süryanice Nüshası: Kodikolojik ve Tarihsel Bir Değerlendirme *The Syriac Codex of the Chronicle of Mikhael Rabo, Dating to 1598: A Codological and Historical Evaluation*	251-272
Hasan Sercan SAĞLAM **Suna ÇAĞAPTAY**	Kent, Limanı ve Tersanesi: Bizans-Ceneviz-Türk Üçgenindeki Anaia/Kadıkalesi'nin (Kuşadası) XIII.-XIV. Yüzyıl Tarihsel Topoğrafyası *The City, Its Port and Its Dockyard: 13th-14th Century Historical Topography of Anaia/Kadıkalesi (Kuşadası) in a Byzantine-Genoese-Turkish Triangle*	273-300
Filiz İNANAN **Selçuk SEÇKİN**	Yalova, Çobankale Şapeli Bizans Seramik Buluntuları: Litürjik Kaplar ve Zeuksippus Ailesi Seramikleri *Byzantine Pottery Findings From Çobankale Chapel, Yalova: Liturgical Vesssels and Zeuxippus Family Ware*	301-327
Metin KAYA	Bizans'ta Atçılık ve At Figürünün Bizans Kapadokya'sı Duvar Resim Sanatına Yansımaları *Horse Figure and Horsemanship in Byzantine Cappadoccia: Wall Paintings and Their Reflections*	328-361

Yusuf KILIÇASLAN	Novgorodlu Stefan'ın Çargrad (Konstantinapol) Seyahati ve Arka Planı *Stefan of Novgorod's Journey to Tsargrad (Constantinapol) and its Background*	362-373
Selcen İLBEY İREN **İsmail ÖZER**	Havuzdere (Yalova) Orta Çağ Popülasyonunda Patella Kemiğinden Metrik Analizle Cinsiyet Tahmini *Sex Estimation Using Metric Analysis of the Patella Bone in the Medieval Population of Havuzdere (Yalova)*	374-385
Murat TOSUN	Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) Üzerine Genel Değerlendirme ve Dağılımı ile Tarihlenmesine İlişkin Yukarı Mezopotamya'dan (Türkiye) Yeni Kanıtlar *General Evaluation of Honeycomb-Patterned Storage Ware (Honeycomb Ware) and New Evidence from Upper Mesopotamia (Türkiye) on the Distribution and Dating*	386-407
Murat YANMAZ	Kurtuba Martir Hareketinin Endülüs ve İspanya Hristiyanları Üzerindeki Etkileri The Effects of the Qordoban Martyrdom Movement on the Christians of Andalucia and Spain	408-422
	KİTAP İNCELEME / BOOK REVIEW	
Saffet ÖZTÜRK	Dimitri Korobeinikov, Bizans ve XIII. Yüzyılda Türkler, Oxford: Oxford University Press, 2014. *Dimitri Korobeinikov, Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century, Oxford: Oxford University Press, 2014.*	423-428
	ÇEVİRİ MAKALELER / TRANSLATED WORKS/ARTICLES	
Yazar **Amalia LEVANONI** **Çeviren** **Nurcan Gül ARSLAN**	Makrîzî'nin Yönetimin Türk Memlüklerinden Çerkez Memlüklerine Geçiş Anlatısı: İnancın Gölgesinde Tarih *Al-Maqrīzī's Account of The Transition From Turkish to Circassian Mamluk Sultanate: History in The Service of Faith*	429-441
	DÜZELTME MAKALESİ / CORRECTION/ERRATUM ARTICLE	
Pınar SERDAR DİNÇER **Emre DOĞANDOR**	Bizans Yollarında Unutulmuş Bir Yerleşim: Korniaspa *A Forgotten Settlement on the Byzantine Roads: Korniaspa*	442-445

E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 1-25 *Araştırma Makalesi/Research Article*
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1508143

Bozburun Yarımadası'nda Bulunan Bizans Dönemine Ait Bir Kilise ve Duvar Resimleri Üzerine İncelemeler

Research on a Byzantine Church and Wall Paintings Found in Bozburun Peninsula

Hatice ÖZYURT ÖZCAN

Sorumlu Yazar/Corresponding Author
Prof. Dr. Hatice ÖZYURT ÖZCAN

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü , Muğla, Türkiye

ORCID: 0000-0003-0826-3633
e-mail: htczcn09@gmail.com

Başvuru/Submitted: 01.07.2024
Kabul/Accepted: 06.01.2025

Atıf: Özyurt Özcan, Hatice, "Bozburun Yarımadası'nda Bulunan Bizans Dönemine Ait Bir Kilise ve Duvar Resimleri Üzerine İncelemeler", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 1-25.

Citation: Özyurt Özcan, Hatice, "Research on a Byzantine Church and Wall Paintings Found in Bozburun Peninsula", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 1-25.

Lisans/License:

Öz- Muğla'nın Marmaris ilçesine bağlı olan Bozburun; Gökova körfezinin Akdeniz'e uzanan iki yarımadasından biridir. Yarımadanın etrafı, irili ufaklı adalarla çevrelidir. İncelediğimiz kilise, liman yönündeki ilk ada olan Kiseli üzerindedir. Günümüzde tek nefli bir plan gösteren yapının temelde 2 evreden oluştuğu, ayrıca formunu bozmayacak şekilde birtakım eklemeler ve basit onarımlar da geçirdiği anlaşılmaktadır. İlk evrenin üç nefli ve üç apsisli, bazilikal planlı bir kilise olduğuna işaret eden mimari kalıntılar tespit edilmiştir. Bunlardan biri yapının güneydoğunda yer alan temel düzeyinde korunmuş ikinci apsistir. Diğeri ise batı cephe duvarının kuzey ve güneyinden ileriye doğru uzanan duvar başlangıçlarının bulunmasıdır. 2. Evrede, yapının orta alanı tonozlu tek nefli bir yapıya dönüştürülmüştür. Bu dönüşümün nasoun güney duvarı üzerindeki 2 evre resimlerinin altından çıkan 1. evreye ait resimlerin erken Bizans dönemi özellikleri taşıyor olması sebebiyle 5. yüzyılın ortaları ya da en geç 6. yüzyıl içinde gerçekleştiği düşünülmektedir. Naosun güney duvarının ortasında yer alan ve 2.evre resimlerinin bir bölümünü kesintiye uğratan açıklık ise kilisede geç dönemde yapılmış küçük çaplı bir değişime işaret etmektedir.

Yapının Mimarisi gibi iki evreden oluşan büyük bir kısmı yok olmuş duvar resimleri, kilisenin kuzey duvarı üzerindedir. 1. Evre resimlerinden güney duvarın kuzey batısında, 2. evreye ait resimlerin dökülen sıvalarının altından ortaya çıkmıştır. 1.Evreye Ait Resimler: Büyük bir kısmı mevcut olmayan duvar resminin kısıtlı ikonografik veriler, sahnenin konusu hakkında tahminde bulunmamıza çok fazla imkân vermemektedir. Resim, batı bölümünde kale içinde bir şehir tasviri ile sadece başları korunmuş dört figürün yer aldığı tek sahneden oluşmaktadır. Resim genel üslup özellikleri bakımından 5. yüzyıl içinde yapılmış örneklerle benzerlikler göstermektedir. 2. Evreye Ait Resimler: Yapının güney duvarının orta bölümünde doğudan batıya doğru sıralanmış bitkisel süslemeler, tek figürler, taht üzerinde oturan Pantokrator İsa, İsa'nın Mabede Takdimi ve üç Aziz tasviri yer almaktadır. İkinci evre resimleri genel özellikleri, resim programındaki konu ve sahnelerin ikonografik verileri dikkate alındığında 12. yüzyılın ortaları ile 13. yüzyılın başlarına tarihlemek uygun olacaktır.

Anahtar Kelimeler– *Bozburun, Duvar resmi, Erken Hıristiyanlık, Orta Bizans, Tapınağa Takdim, Kıyı Karya*

Abstract – Bozburun is one of the two peninsulas of the Gulf of Gökova extending to the Mediterranean Sea. Large and small islands surround the peninsula. The building, which currently features a single-nave plan, consists of two phases.It has undergone some additions and simple repairs so as not to disrupt its form. Architectural evidence identified at the site indicates that the first phase was a basilical church with three naves and three apses. This is supported by the walls identified in the southeast, which are preserved at the foundation level, and the remains of walls extending from the northern and southern parts of the west façade.The second phase shows that the central area of the building was transformed into a vaulted single-naved structure. This transformation is believed to have occurred in the mid-5th century or, at the latest, in the 6th century, as the first-phase paintings found beneath the second-phase paintings on the south wall exhibit characteristics typical of the Early Byzantine period. The opening in the middle of the south wall, which interrupts part of the second-phase paintings, suggests minor modifications made to the church during a later period.

Similar to the architecture of the building, the wall paintings—consisting of two phases, though largely destroyed—are located on the south wall of the church. The first-phase paintings are observed in the southwest section of the south wall, beneath the deteriorated plaster of the second-phase paintings.Phase 1 Paintings: The limited iconographic data of the wall painting, a large part of which is missing, does not allow

us to speculate much about the subject of the scene. The painting consists of a scene in the western section depicting a city within a castle and four figures with only their heads preserved. The painting is similar to the 5th-century examples regarding general stylistic characteristics. Second-Phase Paintings: The central part of the south wall of the building features floral ornaments, single figures, Christ Pantocrator enthroned, the Presentation of Christ in the Temple, and three depictions of saints arranged from east to west.Considering the general characteristics of the second phase paintings and the iconographic data of the subjects and scenes in the painting program, it would be appropriate to date them to the mid-12th and early 13th centuries.
Keywords– *Bozburun, Mural painting, Early Christianity, Middle Byzantine period, Presentation of Christ in the Temple, Coastal Caria.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Bozburun is one of the two peninsulas of the Gökova Gulf stretching towards the Mediterranean Sea. The peninsula is surrounded by numerous islands of varying sizes.The studied church is located on Kiseli, the first island near the harbor entrance. Findings indicate that the building, which currently has a single-nave plan, originally consisted of two phases and later underwent minor additions and repairs without significantly altering its original form. Architectural remains have been identified indicating that the first phase was a basilical church with three naves and three apses. One such feature is the

second apse at the southeast of the building, preserved in its foundational layer. Another indication is the remnants of walls extending outward from the north and south of the western façade. During the second phase, the central area of the building was transformed into a single-nave structure with a vaulted ceiling. This transformation is estimated to have occurred between the mid-5th and early 6th centuries, as the first-phase paintings underlying the second-phase ones on the south wall exhibit characteristics of the Early Byzantine period. The opening in the middle of the sourth wall, which interrupts a part of the phase 2 paintings, indicates a small-scale change in the church in the late period.

Similar to its architectural evolution, the two-phase wall paintings, largely damaged over time, are primarily found on the north wall of the church.The 1st phase paintings were found in the sourth west of the sourth wall, under the spilled plaster of the 2nd phase paintings. Phase 1 Painting: The limited iconographic data of the wall painting, most of which is missing, does not allow us to speculate much about the subject of the scene. The painting consists of a single scene in the western section depicting a city within a castle and four figures with only their heads preserved. The present version of the scene, which is surrounded by a thick, pink-colored strip on the outside, consists of two parts. In the first part, which covers the upper and lower left of the scene, buildings of different sizes that form an urban texture are placed side by side and back to back. The upper covers of the buildings and the pediments on the front facades of some are covered with roof tiles. The facades of the red-roofed houses with triangular pediments are enlivened with windows in different forms, such as round, rectangular, and three-arched windows separated by two columns. In the lower part of this urban texture, a wall, framed by a thick black border on the outside and formed with a smooth cut stone texture with light and dark shades of red within the frame, is depicted as surrounding the buildings. The second part of the scene consists of six figures in groups of three, lined up side by side to the west of the dwellings, with only their faces preserved. The leftmost figure of the first trio, with its facial features largely intact up to the chin, is characterized by curly dark brown hair, large eyes, prominent eyebrows, thick lips, and a well-defined nose.Another group of figures is painted to the right of these figures. Unlike the others, they are placed on top of each other, partially covering each other. In terms of general stylistic characteristics, the painting is similar to the examples painted in the 5th century.

Phase 2 Paintings: In the central part of the sourth wall of the building, from east to west, there are floral ornaments, single figures, the Pantokrator Jesus sitting on the throne, the Presentation of Jesus in the Temple, and three depictions of Saints. The border extending from the east of the sourth wall, starting from east to west, is bordered by a thick red line on the outside. A floral ornament consisting of pomegranate and Gundelia motifs, organized in a repetitive pattern, is depicted within the bands.On the east of the north wall, below the floral border, three figures are depicted up to the chest level. The northeastern one is more intact than the others. The head of the figure, surrounded by a yellow halo framed by a thin red band, is slightly broken to the right. He wears a yellow phelonion and a white *omophorion* with cross decoration. He is depicted as the Pantocrator seated on a backed throne in the center of the north wall. Jesus is dressed in a blue *himation* over a red *khiton,* and a yellow halo surrounds his head. There is a green *suppedaneum* under his feet. Jesus, with dark hair and a beard, makes the sign of benediction with his right hand and holds a yellow-covered Bible in his left hand and on his knee. The second rectangular framed section above the central doorway of the north wall depicts the Presentation of Christ in the Temple. In the center of the scene is a red-domed ciborium with hanging lamps.On the right in front of the *kiborion*, the priest Simon, dressed in a blue *himation* over a reddish-brown *khiton*, sitting on a yellow stool, holds the child Jesus in his lap. On the left are three figures. These are Mary in front wearing a reddish brown *maphorion* with a yellow halo around her head, Joseph in the back wearing a black *khiton* over a blue *himation* with a yellow halo, and Sister Anna in a blue tunic with a yellow halo. In the western part of the sourth wall, a figure is placed in the center of each opening in an architectural arrangement with three openings. One of the figures, depicted frontally and standing with only the upper body visible, is completely preserved, while the others are partially preserved.two figures, their heads surrounded by a yellow halo, are dressed in episcopal vestments. On the red-brown *phelonion*s are *omophorion*s with blue crosses in stylized floral forms on the collars. The figures make the sign of benediction with one hand while holding a closed Bible in the other. To the left of the last well-preserved figure in the western part of the scene is the inscription “Nikolaos” in white letters on a blue background. To the left of the central figure, between the halo and the body, the letters (...EY)TE are written in white on a blue background. Just below the depiction of the three saints, within the border starting from the central part of the wall and continuing towards the west, there is a floral

decoration consisting of red and green acanthus leaves on a branch extending along the border. Considering the general characteristics of the second phase paintings and the iconographic data of the subjects and scenes in the painting program, it would be appropriate to date them to the mid-12th and early 13th centuries.

GİRİŞ

Antik dönemin Rodos Peraiası içinde yer alan Bozburun yarımadası[1] günümüzde, Muğla'nın Marmaris ilçesine bağlıdır. Gökova körfezinin Akdeniz'e uzanan etrafı irili ufaklı adalarla çevreli iki yarımadasından biridir. Erken Hıristiyanlık döneminin önemli yerleşim yerlerinden biri olan Yarımada ve çevresindeki adalarda, birçok yapı kalıntısı bulunmaktadır[2]. Çalışmaya konu olan Kilise[3], bu yapı kalıntıları içinde, üzerinde duvar resimleri bulunan tek örnektir. Kilise, Bozburun Limanı yönündeki ilk ada olan Kiseli'dedir. Adanın doğusu açık denize, kuzeyi Bozburun yarımadasına, güneyi Kızıl adaya bakmaktadır. Kızıl adaya bakan tepelik bir alandan başlayıp kıyı çizgisine doğru uzanan eğimli bir arazi üzerindeki kiliseden günümüze, birkaç duvar kalıntısı ile bir kısmı korunmuş duvar resimleri gelebilmiştir (figür 1-2).

I. Kilise'nin Mimari Özellikleri

Doğu- batı doğrultusunda dikine bir düzenleme gösteren Kilise bugünkü haliyle, 7,24 m uzunluğunda, 2,82 m genişliğinde tek nefli bir plana sahiptir (figür 1). Tonozla örtülü olduğu anlaşılan naosun doğusunda apsis, batısında bir giriş yer almaktadır (figür 2). 1,50 m yüksekliğe kadarki bölümü korunmuş, 2.22 m. genişliğinde ve 1,20 m derinliğindeki dışa taşkın apsis, yarım daire planlıdır (figür 4). Kuzey duvarının güneydoğusu temel seviyesinde, güneybatısı kısmen ayakta olan yapının güney duvarı, üst örtü seviyesine kadar korunmuştur (figür 2). Duvarın orta bölümünde 0,60 m genişliğinde bir kapı açıklığına yer verilmiştir. Mekâna giriş, güney duvar ile eş yükseklikte korunmuş batı cepheden sağlanmaktadır. Naosun, güney duvarı üzerindeki kavisli duvar döngüsü, tonozlu bir üst örtüye işaret etmektedir (figür 2). Ana apsisin güney doğusunda 1.90 m. genişliğinde, 0.90 m. derinliğinde yarım daire formlu ikinci bir apsis bulunmaktadır (figür 5). Kilisenin batı cephesinin iki yanında kuzeye ve güneye doğru uzanan duvar başlangıçları görülmektedir (figür 2-3). Duvar kalınlıkları ortalama 0,55 m olan kilisenin duvar örgüsünde, biçimli moloz taşların yanı sıra tuğla ve kiremit kırıklarına da yer verilmiştir (figür 3). Kilisenin apsis cephesinden tek sıra halinde başlayıp güney ve batı cephesinde üç sıra olarak devam eden tuğla dizisi güney duvarın ortasındaki kapı açıklığı hizasında yapıyı çevrelemektedir. Tuğla kullanımının daha yoğun olduğu Apsis cephesinde tuğlalar moloz taşların aralarına, dikine ve yatay olacak şekilde yerleştirilmiştir. Apsis ile güney duvarın bir bölümü sıvasız bırakılırken, batı cephe ile güney duvarın tonoz başlangıcı içten ve dıştan sıvalıdır (figür 2, 3-4).

II. Kilise'nin Duvar Resimleri

İki evreden oluşan büyük bir kısmı yok olmuş duvar resimleri, kilisenin naos güney duvarı üzerindedir. 1. Evreden sadece, konutların yer aldığı bir şehir tasviri ile gövdeleri görülmeyen,

[1] Winfried Held, "Die Karer und die Rhodische Peraia", *Die Karer und Die Anderen, Internationales Kolloquium an der* (Freien Universität Berlin 2005), 121vd.
[2] Vincenzo Ruggieri, "Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi," *Orientalia Christiana Periodica* 55, 1989, 75–100, 345–373; Held Winfried, Die Karische Chersones vom Chalkolithikum bis in die byzantinische Zeit, , Forschungen Auf der Karischen Chersones Band Marburg . 2019.
[3] Kilise ve duvar resimleri, 2013-2017 yılları arasında Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın izniyle yürütülen "Muğla İli ve İlçelerindeki Bizans Dönemi Duvar Resimleri Üzerine Tespit ve Belgeleme Çalışması" başlıklı yüzey araştırması kapsamında incelenmiş ve belgelenmiştir.

yüzlerinin bir kısmı tanımlanabilen üçerli, 2 gruptan oluşan altı figür mevcuttur (figür 6, 11). 2. Evre resimlerinden günümüze ulaşanlar ise bitkisel süslemeler, tek figürler, sembolik ve konulu birer sahnedir (figür 2, 6-7).

2. Evre Resimleri: Naos güney duvarının doğusundan başlayıp batısına doğru iki şerit halinde uzanmaktadır. Duvarın güney doğusunda, ortadaki kapı açıklığına kadarki bölümünde üstte kalın bitkisel bir bordür altta, bir bölümü korunmuş figürlerden oluşan resimler yer almaktadır. Üstteki geniş bitkisel bordür, dıştan kalın kırmızı, içten ince siyah üç hatlı şerit çizgilerle sınırlandırılmıştır. Bu şeritlerin ortasına, beyaz zemin üzerinde kırmızı renkli beş narın bir daireyi çevrelediği, narların aralarından çıkan kenarları ince uçlu sık dilimlerden oluşan yeşil ve kırmızı renkli kenger yapraklarının da dairelerin etrafında kalan boşlukları dolduracak şekilde yüzeye yayıldığı, birbirini takip eder şekilde sıralanmış nar ve kenger yapraklarından oluşan bitkisel bir bezeme resmedilmiştir (figür 6, 8).

Bitkisel bordürün altındaki ikinci bezemeli yüzeyin önemli bir bölümü tahrip edilmiştir. Dört yönden kırmızı bir şeritle çevrili yüzeyde birbirlerinden eşit uzaklıkta, göğüs hizasına kadarki bölümleri tasvir edilmiş üç figür bulunmaktadır. Bunlardan güneydoğu yöndeki diğerlerine göre daha sağlam durumdadır. Figürün dıştan kırmızı ince bir şeritle çerçevelenmiş sarı haleli başı hafif sağa kırıktır. Dalgalı sarı saçlarla çevrili alnının bir bölümü ile yüz uzuvları kısmen belirgindir. Sarı bir phelonion ile üzeri haç bezemeli beyaz omophoriondan oluşan piskoposluk kıyafeti içindedir. Ortadaki figürün yüzü ve gövdesinin büyük bir bölümü mevcut değildir. Gövdesinin sol tarafındaki korunmuş kısımlardan, mavi khiton üzerine işlemeli sarı himation giyimli olduğu anlaşılmaktadır. Batı yöndeki son figürün sarı halesi, koyu renkli saçlarının bir bölümü ile gövdesinin sol tarafındaki mavi khiton üzerine giydiği kırmızı himationun bir bölümü korunmuştur.

Naos güney duvarının ortasındaki kapı açıklığının üst kısmında etrafı kızıl kahve renkli bir şeritle çevrili iki dikine dikdörtgen çerçeve yer almaktadır (figür 6, 7). Bunlardan birinde İsa, sarı renkli yüzeyi bezemeli arkalıklı bir taht üzerinde oturur vaziyette, Pantokrator tipinde tasvir edilmiştir. Kırmızı khiton üzerine mavi himation giyimli İsa'nın başı sarı haleyle çevrilidir. Ayakları altında yeşil renkli bir suppedaneum bulunmaktadır. Figürün yüzü dışında sahne oldukça sağlamdır. Koyu renk saçlı ve sakallı İsa sağ eli ile takdis işareti yaparken sol eli ve dizi üzerinde, sarı kapaklı bir İncil tutmaktadır. İsa'nın altında pembe renkli bir minder olduğu görülmektedir. Sahnenin arka fonu mavi, zemini kızıl kahve renklidir (figür 9).

İkinci dikdörtgen çerçeveli panoda İsa'nın Tapınağa Takdimi resmedilmiştir. Doğu ve batı kenarları yalın formlu koyu sarı renkli mimari yapılarla çevrelenmiş sahnenin orta bölümünde, kenardakileri kızıl kahve, ortadaki mavi renkli üç sütunla taşınan yuvarlak kemerler üzerine oturtulmuş, içinden kandiller sarkan kubbesi, kızıl kahve renkli bir kiborion yer almaktadır. Kiborionun önünde sağda sarı bir tabure üzerine oturur vaziyette kızıl kahve renkli khiton üzerine mavi tunik giyimli rahip Simon, kucağında çocuk İsa'yı tutmaktadır. Sahnenin solunda önde, kızıl kahve renkli maphorion giyimli, sarı haleli Meryem, geride mavi khiton üzerine siyah himation giyimli, sarı haleli Yusuf ve mavi tunikli, sarı haleli rahibe Anna yer almaktadır (figür 10).

Resimli duvarın batı bölümünde, kızıl kahve renkli bir şeritle çevrelenmiş enine dikdörtgen çerçeve içerisinde, başlıklı iki sütun üzerinde yükselen kemerlerin oluşturduğu üç açıklıklı, her bir açıklığın ortasında birer figürün yer aldığı bir mimari düzenleme oluşturulmuştur (figür 6, 7). Cepheden, ayakta ve gövdeleri yarıya kadar tasvir edilmiş olan figürlerden biri tamamen diğerleri, kısmen korunmuştur. Başları sarı hale ile çevrili iki figür piskoposluk kıyafetleri içindedir. Kızıl kahve renkli phelonionları üzerinde, üzerleri stilize edilmiş bitkisel formlu mavi haçlarla bezeli omophorionları bulunmaktadır. Figürler, bir elleriyle takdis işareti yaparken diğer ellerinde kapalı İncil tutmaktadırlar. Sahnenin oldukça iyi korunmuş batı yöndeki son figürü, kırışık geniş alınlı, beyaz seyrek saçlı, çökük yüzlü, beyaz kısa sakallı Myralı Aziz Nikolaos'tur. Figürün solunda, mavi zemin üzerinde, beyaz harflerle "ΝΙΚΟΛΑΟ…" yazmaktadır. Cepheden tasvirli ortadaki figürün halesi altından çıkan koyu renk kısa ve gür saçları, yüzüne doğru taranmıştır. Kısa sakalları üzerindeki geniş burnu kısmen korunmuştur. Kitap tutan sol elinin üzeri omophoron ile örtülüdür. Aziz Eleutherios olduğunu düşündüğümüz figürün solunda, sadece "…ΕΥ… ΕΡ" harflerinin okunabildiği bir yazıt yer almaktadır. Başının tamamı ve gövdesinin bir bölümü tahrip edilmiş doğu baştaki figür, diğer ikisinden farklı olarak mavi khiton üzerine açık kahverengi himation giyimlidir. Figür, sol elinde üzeri yazılı bir rulo tutarken diğeriyle de taktis işareti yapmaktadır (figür 11, 12).

Pantokrator İsa, İsa'nın Tapınağa Takdimi ve üç Aziz tasvirlerinin altında, duvarın orta bölümünden başlayıp batıya doğru devam eden, dışı kızıl kahve renkli şeritle çevrili bir bordüre yer verilmiştir. Bordürün içerisinde üstten siyah, alttan kırmızı çizgilerle bir çerçeve daha oluşturulmuştur. Bu çerçevenin ortasında kıvrılarak bordür boyunca uzanan bir dal üzerinde, kırmızı ve yeşil akantus yapraklarından oluşan bitkisel bir bezeme tüm yüzeye yayılmıştır (figür 6, 7,11).

1.Evre Resimleri: Etrafı dıştan pembe renkli kalın, içten biraz daha ince beyaz bir şeritle çevrelenmiş olan sahnenin mevcut hali iki kısımdan oluşmaktadır. Yüzeyin sol üst ve alt bölümünü kaplayan birinci kısma, bir kent dokusu oluşturacak şekilde farklı boyutlarda yan yana ve arka arkaya yapılar yerleştirilmiştir. Yapıların üst örtüleri ve bazılarının ön cephelerindeki alınlıkları, kırmızının farklı tonlarıyla yapılmış çatı kiremitleriyle kaplanmıştır. Kırmızı çatılı üçgen alınlıklı evlerin cepheleri değişik formlarda yapılmış pencerelerle hareketlendirilmiştir. Bu kent tasvirinin alt bölümünde, dıştan siyah kalın bordürle çerçevelenerek içerisine, kırmızının açıklı koyulu tonlarıyla kesme taştan yapılmış duvarlardan oluşan sur, tüm kenti içine alacak şekilde resmedilmiştir (figür 12, 13, 14). Sahnenin ikinci kısmını konutların batısında, yan yana sıralamış sadece yüzleri korunmuş, üçerli gruplar halinde altı figür oluşturmaktadır (figür 12, 13). Doğu yöndeki üst konutların önünde yer alan ilk üçlü grubun solunda, yüzünün çenesine kadarki bölümü oldukça iyi korunmuş olan birinci figürün, kıvırcık koyu kahve renkli saçları, iri gözleri, kaşları, kalın dudak ve burnu detaylı olarak resmedilmiştir (figür 15, 16). Yanındaki ikinci figürün alnına dökülmüş açık kahve renkli saçları ve koyu kahve renkle yapılmış göz ve kaşı, üçüncü figürün ise açıklı koyulu olarak renklendirilmiş öne doğru taralı düz saçları ile bir gözü tanımlanabilmektedir (figür 17). Bu figürlerin sağına, bir grup figür daha resmedilmiştir (figür 12, 13). Bunlar, diğerlerinden farklı olarak birbirlerini kısmen kapatacak şekilde üst üste yerleştirilmişlerdir.

Üç kişiden oluşan figürlerin yana ve öne taralı kahverengi saçları belirgin bir şekilde görülürken, kaş ve gözlerine ait izler kısmen mevcuttur. Bu bölümde kırmızı, yeşil ve sarı renklerle bezenmiş mermer taklidi yapan bir zemin oluşturulmuştur (figür 18).

DEĞERLENDİRME

I.Mimari

Günümüzde tek nefli bir plan gösteren yapının temelde 2 evreden oluştuğu, ayrıca formunu bozmayacak şekilde birtakım eklemeler ve basit onarımlar da geçirdiği anlaşılmaktadır.

İlk evrenin üç nefli ve üç apsisli, bazilikal planlı bir kilise olduğuna işaret eden mimari kalıntılar tespit edilmiştir. Bunlardan biri yapının güneydoğunda yer alan temel düzeyinde korunmuş ikinci apsistir. Diğeri ise batı cepheyi oluşturan duvarın kuzey ve güneyinden ileriye doğru uzanan duvar başlangıçlarının bulunmasıdır (figür 2-3).

Yapının 2. evresinde, orta alan tek nefli bir yapıya dönüştürülmüştür. Bizans mimarisinin her döneminde bu tip değişim ve yeniden oluşumlara rastlanmaktadır. Özellikle Orta Bizans dönemi içinde, bulunduğu yer bakımından önemini koruyan kullanımdan çıkmış erken dönem yapılarının birtakım eklemeler ve düzenlemelerle yeniden kullanıldığını gösteren birçok örnek bulunmaktadır[4]. En yakın benzeri Marmaris'in İçmeler mevkiindedir[5]. Üç nefli bazilikanın orta nefi Kiseli'de olduğu gibi karşılıklı örülen duvarlarla yan neflerden ayrılmıştır[6]. Iasos antik kentindeki Agora ve Akropol Bazilikalarındaki orta nef düzenlemeleri bölgedeki diğer örneklerdir[7]. Benzer yapılaşma şekli Side antik kentinde, tapınakların doğusundaki Büyük Bazilika'da da uygulanmıştır[8]. Kiseli'de kuzey duvar üzerindeki 1. evreye ait resimlerin erken Bizans Dönemi özellikleri taşıyor olması sebebiyle bazilikal planlı bir yapıdan, tonoz örtülü tek nefli yapıya dönüşümün benzerlerinden farklı olarak erken dönemde, 5. yüzyılın ortaları ya da en geç 6. yüzyıl içinde gerçekleştiği düşünülmektedir. Güney duvarın ortasında yer alan ve 2.evre resimlerinin bir bölümünü kesintiye uğratan açıklık ise kilisede, 2. evre resimlerden sonraki bir dönemde yapılmış küçük çaplı bir değişime işaret etmektedir.

II.Duvar Resimleri

1.İkonografik Özellikler

2.Evre Resimleri: Kilise'nin güney naos duvarında bir bütünlük içinde korunmuş az sayıdaki duvar resmi, kalın şeritlerle birbirinden ayrılarak bağımsız birer ikona dönüştüğü ve mekân içerisinde kronolojik bir sıra ve litürjik bir düzen gözetilmeden yerleştirildiklerine yönelik, veriler sunmaktadır. Resim programının sembolik sahnelerinden olan taht üzerinde Pantokrator[9] İsa tasviri, güney duvarın

[4] Orçun Erdoğan ve Burcu Ceylan, "Kilise İçinde Kilise: Likya'daki Geç Antik Çağ Bazilikal Planlı Kiliselerin Ortaçağ'da İkinci Kullanımları", *Cedrus* VIII (2019): 664- 665.
[5] Hatice Özyurt Özcan, "Marmaris'in İçmeler Mevkiinde Yeralan Bir Bazilika ve Vaftizhane Üzerine İncelemeler", *OLBA* 24(2016): 487, res. 2, 5-6.
[6] İçmeler'de orta nef yanlardan sütun dizileri ile ayrılmaktadır. Bkz, Özyurt Özcan, "Marmaris'in İçmeler Mevkiinde," 487, fig.6.
[7] Ufuk Serin, "Iasos'daki Erken Hıristiyan ve Bizans Kiliseleri", *Eskiçağ'ın Mekanları Zamanları İnsanları* (ed. L. Özgenel), (İstanbul 2005), 59-60.
[8] Arif Müfid Mansel, *Side*, (Ankara 1978), 265, res. 284, 296, 297.
[9] Pantokrator kelimesi Yunanca'da, "Evrenin hâkimi, her şeye gücü yeten, kadir" anlamlarına gelmektedir. Bkz, Gerhard Podskalsky, "Pantokrator", *The Oxford Dictionary of Byzantium* III (Oxford Universtity 1991): 1574. Erken Hıristiyanlık

ortasında devamında gelen sahne ile aynı boyutta yapılmıştır. Evrenin hakimi İsa'yı ifade eden bu tasvir, Soğanlıdere Vadisi'ndeki Karabaş[10], Göreme Azize Barbara[11] ve Aziz Basilieos Kiliselerinde görüldüğü gibi yaygın olarak apsis yarım yuvarlağında ya da Karanlık Kilise, Kılıçlar Kilisesi[12], Tağar Aziz Theodoros Kilisesi[13] ve Kariye Camii'nin[14] narteksinde olduğu gibi büst formunda kubbede melekler, İncil yazarları, piskopos ve azizlerle litürjik bir ilişki içinde kurgulanırken Kiseli'de, kuzey duvarın orta bölümünde İsa'nın Tapınağa Takdimi sahnesinden önce resmedilerek, konum ve bağlantılı sahne bütünlüğü bakımından döneminin benzer örneklerinden ayrılmaktadır. Resim programlarında Pantokrator İsa iki tipte tasvir edilmektedir[15]. 1. Tip de İsa'nın cepheden göğüs hizasına kadarki bölümü resmedilirken[16] 2. Tip de Kiseli Kilisesinde olduğu gibi İsa, arkalıklı ya da arkalıksız bir taht üzerinde cepheden oturur vaziyettedir. Her iki tipte de İsa sağ eliyle takdis işareti yaparken sol eliyle kapalı bir İncil tutmaktadır[17]. Kiseli'de korunmamış olan Pantokrator yazıtının tasvirlerde yer alması, 9. yüzyıldan itibaren başlamaktadır[18].

Korunan resimler içinde tek konulu sahne olan İsa'nın Tapınağa Takdimi[19], güney duvarın ortasında bulunan Pantokrator İsa tasvirinden sonra gelmektedir. Resim programlarında 5.yüzyıldan itibaren sıkça tasvir edilen sahnenin anıtsal resim sanatındaki en erken örneklerine Roma'daki Santa Maria Maggiore ve Gaza Sergios Kiliselerinde rastlanmaktadır[20]. İsa çevriminin çocukluk dönemine ait

döneminde "Tanrı" kavramı için kullanılan bu ifade sonrasında İsa içinde kullanılmaya başlanmıştır. Bkz., Jane Timken Matthews, "The Byzantine Use of Title Pantocrator". *Orientalia Christiana Periodica* 44 (1978): 442- 458; Thomas Matthew, "The transformation Symbolism in Byzantine Architecture and the Meaning of the Pantokrator in the Dome" (ed) R. Morris, *Church and People in Byzantium: Society for the promotion of Byzantine Studies Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Manchester 1986* (Birmingham 1990), 201-212.

[10] Marcel Restle, *Byznatine Wall Painting in Asia Minor* (Recklinghouse 1967), XLVIII, 456, 462; Lyn Rodley, Cave *Monasteries of Byzantine Cappadocia* (Cambridge, 1985), 198; Feride İmrana Sıddıki Altun, *Kapadokya Bölgesi Soğanlıdere Vadisi'nde Üç Kilise (*Ankara 2020), 53- 54, res. 16.

[11] Nergis Ataç ve Sacit Pekak, *Kapadokia'da Kapalı Yunan Haçı Planlı Kiliselerde Apsis, Doğu Haç Kolu ve Doğu Köşe Mekanları Resim Programı* (İstanbul 2022), 35, res. 3; Robert Ousterhout, *Bizans Toplumunu Görünür Kılmak, Kapadokya'da Sanat, maddi Kültür ve Yerleşim* (İstanbul 2019), 264, 2.19.

[12] Restle, *Byzantine Wall Painting,* I, 23.

[13] Robert Ousterhout, *Bizans Toplumunu Görünür Kılmak*,172, 1.112.

[14] Robert Ousterhout, *Sanatsal Açıdan Kariye Kariye Camii* (İstanbul 2002), 30, res.8.

[15] Deesis ve Maiestas Domini sahnelerinde de İsa, taht üzerinde Pantokrator olarak resmedilmektedir. Deesis sahnesinin başlıca örnekleri; Kapadokya'da Elmalı, Çarıklı, Karanlık kiliseleri için bkz, Restle, *Byznatine Wall Painting,* PL. XLIII, 171PL. XXI, 193, 196; PL. XXII; Nicola Thierry, "Etudes Cappadociennes. Region du Hasan Dağı, Complements Pour 1971", *Cahiers Archeologiques* 24 (1974): 45, PL. 73; Michael Gough, "The Monastery of Eski Gümüş. A Premliminary Reporte", *Anatolian Studies* 14(1964): 151, 153, fig. 4, PL: XXXIV, XXXV; Ataç- Pekak, *Kapadokia'da Haçı Planlı Kiliselerde Apsis, Doğu Haç Kolu ve Doğu Köşe Mekanları Resim Programı,* 48, res. 10; Kariye için Bkz, Ousterhout, *Sanatsal Açıdan Kariye,* 2002, 28. Maiestas Domini sahnesinin başlıca örnekleri; Latmos'daki İsa Mağarası için bkz., Vincenzo Ruggieri ve Alexander Zäh, *Visiting the Byzantine Wall Painting in Turkey* (Valore 2016), 231, fig. 174. Kapadokya'da Tokalı Kilise için bkz., Guillaume de Jerphanion, *Une Nouvelle Provence de l'art Byzantien: les Eglises Rupestres de Cappadoce* (Paris 1925), I, 2-42, 323- 324: Güllüdere 3 Nolu kilise için bkz., Catherine Jolivet- Lévy, *Etudes Cappadociens* (Paris 2001), PL. 99.

[16] Fethiye Karacaören Adasındaki mezar, Karanlık, Kılıçlar ve Kariye Kiliselerindeki sahneler, çok sayıdaki örnekten birkaçıdır. Bkz, Vincenzo Ruggieri ve Alexander Zäh, *Visiting the Byzantine Wall,* fig. 2; Restle, *Byzantine Wall Painting* I, 23; I, 54. Ousterhout, *Sanatsal Açıdan Kariye,* 30, res.8,

[17] Nancy P., Ševčenko, "Types of Chist", *The Oxford Dictionary of Byzantium,* Oxford University Press, (1991), 437- 440.437-39; Sarah Carr Gomm, *The Hutchinson Dictionry of Symbols in Art*, Oxford (1995):167.

[18] Matthews, "*The Byzantine Use of Title Pantocrator,*" 442- 462; Ševčenko, "Types of Chist," 1991, 438.

[19] Olay sadece Luka İncilinde (2:22-39) anlatılmaktadır. Sahnenin Yunanca karşılığı; "Hypapante: buluşma" anlamına gelmektedir. Bkz., Robert Taft ve Weyl Carr, "Hypapante", *Oxford Dictionary of Byzantium* I (1991): 961.

[20] Dorothy Shorr, "Iconographic Development of the Presentation in the Temple", *The Art Bulletin* 28 (1946): fig. 1; Kurt Weitzmann, *The Fresco Cycle of S. Maria Castelseprio* (1951), PL. VII; Lucchesi Palli, "Darstellung im Tempel" *Lexicon der Christlichen Ikonogragphie* (Wien 1994): 474.

son bayram sahnesi[21] olması sebebiyle Kiseli'de olduğu gibi kiliselerin çoğunlukla kuzey cephe duvarında, tonozunda ya da apsise yakın orta bölümünde yer almaktadır. Bölgede Latmos'daki Yediler Manastırına ait mağara kilisesinde kuzey cephenin ilk sahnesini oluşturmaktadır[22]. Kiseli Kilisesinde sahnenin devamında üç aziz figürüne yer verilirken bölgedeki iki örnekte çevrim, vaftiz ile devam etmektedir[23]. Tasvir, genellikle üzeri kiborion ile örtülü bir altar masasının etrafında açık ya da kapalı bir alanda geçmekte, figürlerin sayısı değişkenlik göstermektedir[24]. En yaygın düzenleme Meryem, Yusuf, rahip Simeon ve rahibe Anna'dan oluşanıdır[25]. Bu dört figürün altar masasının etrafında yer aldıkları farklı kombinasyonları bulunmaktadır. Meryem ile Yusuf altarın solunda, Simeon ve Anna'nın sağında bulunduğu tasvir, en sık rastlanandır[26]. Diğer yaygın kombinasyon[27], Meryem, Anna ve Yusuf solda, Simeon tek başına sağdadır. Kiseli'de bu düzenleme uygulanmıştır. Anna, Meryem'le Yusuf'un arasında başı Yusuf'a dönüktür. Niğde Eski Gümüş ve Göreme'de 16 Nolu şapelde de Yusuf ve Anna Meryem tarafındadır[28]. Sahnede değişken olan bir diğer durum, İsa'nın Meryem ya da Rahip Simeon'un kucağında olmasıdır[29]. Kiseli Kilisesindeki tasvirde İsa sağ tarafta oturur vaziyetteki rahip Simeon'un kucağındadır. Meryem'in yüzü ve gövdesi Simeon'a dönük, kolları İsa'ya doğrudur. Simeon'un kucağındaki İsa'nın yüzü Meryem'e dönüktür. Bu düzenleme 11. yüzyıldan sonraki tasvirlerde yaygınlık kazanmıştır[30]. Simeon'un kucağında İsa tasvirlerine 12. yüzyılda, Latmos'da Aziz Paul

[21] 11. Yüzyılda doğu Hıristiyan kilisesi tarafından on iki bayramın dördüncüsü olarak kabul edilmiştir. Bkz., Shorr 1946, 19.
[22] Ruggieri ve Zäh*, Visiting the Byzantine Wall*, 73, fig. 202.
[23] Stylitos ve Yediler mağaralarında Bkz, Ruggieri ve Zäh, *Visiting the Byzantine Wall,* 238, fig. 187, 188; 244, fig.202, 2023.
[24] Henri Maguire, "The Iconography of Symeon with the Christ Child in Byzantine Art", *Dumbarton Oaks Paper* 34/35 (1981): 265.
[25] İstanbul, Kyriotissa Manastırı Kilisesi (Kalenderhane Camii), duvar mozaiğinde sahne sadece Meryem ve Simeon'dan oluşmaktadır. Bkz., Maguire, "The Iconography of Symeon," 262, fig. 2; Striker C. L. ve Doğan Kuban, "Work at Kalenderhane Camii in Istanbul: Third and Fourth Preliminary Reports", *Dumbarton Oaks Paper* 25(1971): 255; Fatma Nur Key ve Filiz İnanan, "İsa'nın Mabede Takdimi Sahnesinin Görsel Anlatım Biçimleri Üzerine Bir Değerlendirme", *JMR* 13(2020), 157, res. 2. Kapadokya'da Güllüdere 1 Nolu Kilise, Kılıçlar Kilisesi, Khludov Psalteri ve Paris gr. 510 da Rahibe Anna tasvir edilmemiştir. Bkz., Kurt Weitzmann, *The Fresco Cycle of S. Maria Castelseprio* (1951), Pl. VII; Lucchesi Palli, "Darstellung im Tempel" *Lexicon der Christlichen Ikonogragphie*, (1994): 474.Sahnedeki figür sayısı dönemsel ya da bölgesel bir fark yaratmamaktadır. Bkz. Judith Ann Cave, *The Byznatine Wall Painting of Kılıçlar: Aspects of Monumental Decoration in Cappadocia,* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (The Pennsylvania State University 1985), 96; Robert Ousterhout, *Bizans Toplumunu Görünür Kılmak,* 255, 2.12.
[26] Latmos'da Aziz Paul Mağarasındaki tasvir için bkz., Ruggieri ve Zäh, *Visiting the Byzantine Wall,* 70, fig. 187. Soğanlı Canavar Kilise örneği için bkz., Jerphanion, *Une Nouvelle Provence de l'art Byzantien*, III, Lev. 204, 206. Saklı Kilise için bkz. Restle, *Byznatine Wall Painting*, I, PL. II, 24; Taft ve Carr, 1991, "Hypapante," 961.Güllüdere Ayvalı ve Karabaş Kiliseleri için bkz., Robert Ousterhout, *Bizans Toplumunu Görünür Kılmak,* 250, 2.6; 306, 2.60.
[27] Daha az yapılmış üçüncü düzenleme de Meryem ve Anna solda, Simeon ve Yusuf sağdadır. Kapadokya Çanlı Kilise 'deki sahne bu düzende resmedilmiştir. Bkz., Yıldız Ötüken, "Akhisar Çanlı Kilise Freskoları", *Bedrettin Cömert'e Armağan Özel Sayı,* (Ankara 1980), 301.
[28] Göreme 16 Nolu şapel için bkz., Restle, *Byzantine Wall Painting,* I, PL. XV, 155. Eski Gümüş Kilisesi için bkz., Gough, "The Monastery of Eski Gümüş," 155, 157, fig. 5.
[29] İsa'nın Meryem'in kucağında olduğu örneklerden bazıları şunlardır: Niğde Eski Gümüş Manastırı bkz., Gough, "The Monastery of Eski Gümüş," 1964, fig. 5. Soğanlıdere Vadisindeki Karabaş Kilisesi için bkz., Hans Rott, Kleinsiatiche *Denkmaler aus Pisidien Pamphylien Kappadokien und Lykien* (Leipzig 1908), 137, Michael Thierry, "Etude Stylistique des Peintures de Karabaş Kilise en Cappadoce (1060- 1061), *Cahiers Archéologiques* 17 (1967): 162-166. Göreme Saklı Kilise için bkz. Ludwing Budde, *Göreme, Höhlenkirche in Kappadokien*, (Dusseldof 1958), 21- 23; Restle, *Byzantine Wall Painting,* PL. II, 24. Soğanlı Canavar Kilise için bkz., Jerphanion, *Une Nouvelle Provence de l'art Byzantien*, III, Lev. 204, 206. İstanbul Kalenderhane Camii için bkz., Stike -Kuban, "Work at Kalenderhane Camii in Istanbul," 255- 257, fig. 11. Yunanistan'da Hosios Lukas Katholikon'u için bkz., Manolis Chatzidakis (edt.), Hosios Loukas Byzantine Art in Greece: Mosaics-Wall Paintings, Melissa Publishing, Athens 1997, 30, fig. 17.
[30] Maguire, "The Iconography of Symeon with the Christ Child in Byzantine Art,", 261

(Stylos Manastırı) mağarasında[31], Kapadokya'da Aziz Eustathios Kilisesinde[32] ve Roma'da Trastevere, Santa Maria Bazilikası'nda rastlanmaktadır. Bu örneklerin Kiseli adasındaki sahnesinden farkı, solda Simeon ve Anna, sağda Meryem ve Yusuf'tan oluşmasıdır. Yaşlı rahip Simeon, Kiselik hariç tüm örneklerde ayaktadır. Bu sahnenin en değişmeyen özelliği, olayın kiborionlu bir altar masasının altında gerçekleşmesidir. Kiseli'de kubbeli kiborion ayrıntılı olarak resmedilmesine karşın rahip Simon ile Meryem arasında olması gereken altar masası tasvir edilmemiştir. Bazı örneklerde Yusuf güvercin tutmaktadır[33]. Kiseli'de Yusuf'un sağ eli ileriye doğru uzanırken bir şey tuttuğu anlaşılan sol elinin alt kısmı mevcut değildir.

Resim programında yer alan tekli figürlerden sadece yazıtları kısmen korunmuş iki aziz tanımlanabilmiştir. Bunlardan biri kültü 6. yüzyılda Myra'da (Demre) ortaya çıkmış buradan tüm Anadolu'ya, başkente ve batıya yayılmış olan Aziz Nikolaos'dur[34]. Bilinen ilk tasviri 8. yüzyıla tarihlenen Roma'daki Santa Maria Antiqua Bazilikasındadır[35]. Kiseli'de, çökük yanaklı, uzun yüzlü, seyrek saçlı, yaşlı ifadeli, piskopos giysili, bir elinde İncil tutan, diğeri ile takdis işareti yapan tasvirindeki ikonografik özellikleri 10. yüzyıldan itibaren belirginleşmiş sonrasında da Aziz, Fethiye Gemiler Adasındaki 2 Nolu Kilise[36], Demre Nikolaos Kilisesi[37], Kapadokya'da Çarıklı Kilise[38], Gökçe Toprak Kaya Kilisesi[39] Göreme Saklı Kilise[40], Kilikya Kızılgeçit Kaya Kilisesi[41] ve İstanbul Ayasofya'sındaki[42] tasvirlerinde olduğu gibi her bölgede ve dönemde benzer şekillerde resmedilmiştir[43]. Myralı Aziz Nikolaos denizcilerin, yoksulların, hastaların, çocukların ve kadınların koruyucu azizidir. Yaşamının anlatıldığı Demre'deki sahnelerde mucizelerini bu konular oluşturmaktadır[44]. Tanımlanabilen ikinci figür, 2. yüzyılda, İlion'da (Truva) yaşamış bir piskopos olan Aziz

[31] Theodor Wiegand, *Der Latmos, Milet* III.1 (Berlin 1913), 210, Abb, 125; Ruggieri ve Zäh*, Visiting the Byzantine Wall Painting*, 238, fig. 187.
[32] Shorr, "Iconographic Development of the Presentation in the Temple," 24, fig. 16.
[33] Canavar ve Karabaş kiliselerindeki örnekler için bkz., Jerphanion, *Une Nouvelle Provence de l'art Byzantien*, II, 362; III, res.2; Restle, *Byzantine Wall Painting*, I, Pl. XLVIII, 456.
[34]Nancy Ševčenko, *The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art* (Bottega d'erasmo 1983), 20; Anke-Angelika Krickelberg - Pütz, "Die Mosaikikone des Heilige Nikolaus in Aachen- Burtscheid", Aachener *Kunstblätter* 50 (1982): 24; Karakaya 2009, 93; Karakaya 2023, 126.
[35] Leander Petzoldt, "Nikolaos von Myra (von Bari)", *in Lexikon zur Byzantinischen Kunst* 8, (ed. K.G. Kaster), (1976): 450; Nilay Karakaya, "Demre Aziz Nikolaos Duvar Resimlerinde Tek Figürler", Anadolu *ve Çevresinde Ortaçağ* 3(2009): 98; Nilay Karakaya, *The Wall Painting of the Church of St. Nicholas in Demre* (İstanbul 2023), 127. Küçük sanat eserleri üzerinde 10. yüzyıldan sonra tasvir edilmiştir. Bkz, Karakaya, "Demre Aziz Nikolaos," 98.
[36] Ruggieri ve Zäh*, Visiting the Byzantine Wall Painting,* 26- 27, PL. 3, fig. 23- 24.
[37] Karakaya, *The Wall Painting of the Church of St. Nicholas,* fig. 133, 126- 127.
[38] Lyn Rodley, Cave *Monasteries of Byzantine Cappadocia,* (Cambridge 1985), 166
[39] Tolga Uyar, "Un Monument Peu Connu de Cappadoce: L'église De Gökçetoprak", (Eds. S. Brodbeck – A. Nicolaidès – P. Pagès – B. Pitarakis – I. Rapti – É. Yota), *Mélanges Catherine Jolivet-Lévy,* (Paris 2016): 635, fig.6.
[40] Restle, *Byzantine Wall Painting*, III. 37.
[41]Şener Yıldırım ve Özlem Doğan, "Kilikya Bölgesinde Bulunan Kızıgeçit Kaya Kilisesi Resim Programı", *Arkhaia Anatolika* 3(2020): 167- 168, fig. 16- 17.
[42] Cyril Mango, The Mosaic of St. Sophia at Istanbul, *Dumbarton Oaks Paper Reserch Library and Collection*, (Washington D.C. 1962), III, 57- 59.
[43] Krickelberg- Pütz, "Die Mosaikikone des Heilige Nikolaus" , 24; Karakaya, "Demre Aziz Nikolaos Duvar Resimlerinde Tek Figürler," 98; Karakaya, *The Wall Painting of the Church of St. Nicholas,* 127.
[44] Ševčenko, *The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art,* 155- 157; Demre Aziz Nikolaos Kilisesindeki yaşam siklusu için bkz, Karakaya, *The Wall Painting of the Church of St. Nicholas*, 59-75.

Eleutherios'dur[45]. Tasvirlerinde kısa öne taranmış koyu renk saçlı, kısa sakallı, piskoposluk kıyafeti içinde, bir eli ile takdis işareti yaparken diğeri omophorionun altından incili tutmaktadır. Azizin anıtsal resim sanatındaki tasvirlerine 11. yüzyıldan itibaren rastlanmaya başlanmıştır[46]. Demre Aziz Nikolaos Kilisesi, Göreme Saklı Kilise, Soğanlı Karabaş Kilisesi, Yeni Tokalı Kilise 11. yüzyılda Azizin resmedildiği yapılardan bazılarıdır[47]. Doğum yapan kadınların koruyucusu olarak tanınan[48] Eleutherios'un bu özelliği Aziz Nikolaos ile özdeşleşmektedir[49]. Kiseli kilisesinde yan yana resmedilmeleri bu anlamda önemlidir. Her iki azizin de giydiği piskoposluk kıyafetlerinde görülen phelonionun açık kızıl kahve rengi 10. yüzyıldan itibaren, omophoriondaki mavi haçlar ise 11- 12. yüzyıllarda yaygınlık kazanmıştır[50].

Aziz Nikolaos ve Aziz Eleutherios'u ayıran sütun üzerine oturan iki kemerin arasında oluşan üçgen boşluğa sadece haleli başı ve iki yana açık kanatları resmedilmiş bir melek tasviri bulunmaktadır. Her dönemde kanatlı, genç adamlar olarak tasvir edilen meleklerin isimleri dışında ayırt edici özellikleri, sabitlenmiş tipleri yoktur. Buradaki melek figürünün de kim olduğunu belirleyecek bir yazıtı tespit edilememiştir. Melekler, resim programlarında, ya Meryem ve İsa'nın yanında[51] ya da tek başlarına ayakta veya madalyon içine alınmış büst formunda resmedilmişlerdir[52]. Ancak Kiseli'dekine benzer gövdesiz sadece baş ve kanatlarıyla resmedilmiş tasvirleri ile karşılaşılmamıştır.

1.Evre Resimleri: Büyük bir kısmı mevcut olmayan duvar resminin kısıtlı ikonografik verileri, sahnenin konusunu tam olarak belirlememize imkân vermemekle birlikte sol köşede kale içinde bir şehir ile yüzleri doğuya bakan sırtları şehre dönük halesiz altı figür, İsa'nın Kudüs'e Girişinin anlatıldığını kısmen düşündürmektedir. Genç, sakallı, kısa saçlı, yüzü detaylı olarak işlenmiş 1. figür İsa, diğer figürlerinde olayın izleyicileri olduğu ileri sürülebilir. İsa'nın arkasındaki şehir, Kudüs olmalıdır. Genellikle Kudüs'e giriş sahnelerinde kent tasviri, buradakinin aksine, İsa'nın karşısında yer almaktadır[53].

2.Teknik ve Üslupsal Özellikler

2.Evre Resimleri: Secco tekniğinde yapılmış olan 2. evre resimleri 2-3 mm incelikte sıva kalınlığına sahiptir. Resimlerde en çok tercih edilen renkler, kızıl kahve, koyu sarı, beyaz, yer yer çimen

[45] John Boberg, "Eleutherius von Illyricum (von Aeca)", *in Lexikon der Christlichen Ikonographie* 6 (2009), 116- 117; Karakaya, "Demre Aziz Nikolaos Duvar Resimlerinde Tek Figürler," 93; Karakaya, *The Wall Painting of the Church of St. Nicholas in Demre*, 113.

[46] Yıldız Ötüken "2005 yılı Aziz Nikolaos Kilisesi Kazısı", *Kazı Sonuçları Toplantısı* 28/2, 157- 176 (2006): 169.

[47] Nikolaos kilisesi için bkz., Karakaya, *The Wall Painting of the Church of St. Nicholas in Demre*, fig. 47- 48, 88, 113- 114. Göreme için bkz., Restle, *The Byzantine Wall Painting,* II, n.308. Yeni Tokalı Kilise, Karabaş Kilise için bkz., Rott, *Kleinsiatiche Denkmaler aus Psidien pamphylien Kappadokien*, 138; Restle, *The Byzantine Wall Painting,* XVIII, 302; Rodley, *Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia*, 198.

[48] Karakaya, "Demre Aziz Nikolaos Duvar Resimlerinde Tek Figürler," 93.

[49] Karakaya, *The Wall Painting Of The Church Of St. Nicholas In Demre*, fig. 47-48, 88.

[50] Karakaya, "Demre Aziz Nikolaos Duvar Resimlerinde Tek Figürler," 98, dipnot. 99, 100.

[51] Robert Ousterhout, *Bizans Toplumunu Görünür Kılmak,* 247, 2.2; Robin Cormack*, Byzantine Art, (Oxford Universty Press 2000), 75, fig. 45, 181, fig. 104, 155, fig. 85, 168, fig. 96, 184, fig. 107.*

[52] Demre Aziz Nikolaos için bkz., Karakaya, *The Wall Painting of the Church of St. Nicholas in Demre,* 231, 234, fig. 79, 84. Kapadokya örneklerinden bazıları için bkz., Robert Ousterhout, *Bizans Toplumunu Görünür Kılmak,* 285, 2.40; 309-310, 2.62-2.63. Madalyon içindeki tasvirler 6. yüzyıldan sonra başlamıştır. Bkz, Alexander Kazhdan ve Nicholas Ševčenko,, "Archangel", *The Oxford Dictionary of Byzantium* I (1991): 155.

[53] Kapadokya örnekleri için bkz., Jerphanion 1942, Thierry 1975; Rodley 1985, Kostof 1972.

yeşili ve mavidir. Oldukça yoğun kullanılmış olan kızı kahverengi, tasvirleri çevreleyen şeritlerde, figürlerin elbiselerinde, mimari formlarda, bitkisel motiflerde, halelerin dış konturlarında uygulanmıştır. Figürlerin halelerinde, İsa'nın tahtında, kutsal kitapta ve sahnelerin arka fonlarında koyu sarı, piskoposların omophorionlarındaki haçlarda, giysilerde mavi renk kullanılmıştır. Figürlerin el, ayak ve yüzleri kısmen tanımlanabilmektedir. İsa'nın ve meleğin yüzü koyu sarı tonlardadır. İsa'nın ayak ve takdis pozisyonundaki elinde kahve renk üzerine beyazla yapılmış aydınlatmalar görülmektedir. Figürlerin kıyafetleri de beyazla aydınlatılarak, elbise kıvrımları ana rengin koyu tonlarıyla vurgulanmıştır. İsa'nın elbise kıvrımları koyu gri çizgilerle yapılmıştır. İsa'nın ayakları altındaki suppedaneumda ve azizlerin ellerindeki İncillerin kenarlarında farklı tonlarda yeşil renk kullanılmıştır.

Sahnelerdeki figürlerin baş ve gövdelerinin orantılı olduğu görülürken İsa'nın ayakları, sağ eli ve rulo tutan aziz figürünün ellerinde anatomik yapının bozukluğu dikkat çekmektedir. Figürlerin kıyafetlerinde hareketlilik ve yoğun bir çizgilenme olmadığı görülmektedir. Azizlerin arasındaki sütun ve başlıklar, Tapınağa Takdim sahnesindeki yapılar, kiborionun kubbesi ve onu taşıyan sütunlar, bezemesiz ve derinliksiz olarak yalın bir mimari düzende yapılırken, İsa'nın tahtında görülen sarının koyu tonlarıyla vurgulanmış ahşap oyması izlenimi veren derinliksiz süslemeler bir tezat oluşturmaktadır. Tapınağa Takdim sahnesindeki kiborion kubbesi kısmi bir derinlik oluşturularak resmedilmiştir. Figürlerdeki durağan ve detaysızlığa karşın bitkisel motiflerde, daha özenli bir işçilikle görülmektedir.

1.Evre Resimleri: Fresko tekniğinde yapılmış olan sahnede canlı renkler hakimdir. Kalın dış çerçevede ve çatı kiremitlerinde pembe renk kullanılmıştır. Kiremitlerin etrafı kızıl kahverengi ile çerçevelenerek dikkat çekici hale getirilmiştir. Evlerin cepheleri koyu ve açık sarı ile boyanmış yer yer de beyazla aydınlatmalar yapılmıştır. Sarının farklı tonlarıyla cephelerde üçgen alınlıklar oluşturulmuştur. Pencere çerçevelerinin içlerinde ve kaleyi oluşturan sur duvarlarının dış çizgilerinde siyah rengin kullanıldığı görülmektedir. Resmin ikinci kısmını oluşturan birinci figürde kıvırcık gür saçlarda, kahverenginin farklı tonları ve siyah renge yer verilmiştir. Pembemsi tonlardaki ten rengi üzerine yanaklar kırmızı ile belirginleştirilmiştir. Göz ve kaşlar koyu kahve burun, kızıl kahverengi hatlarla oluşturulmuş, göz bebeklerinin etrafı beyazla renkle vurgulanmıştır. Pembe renkli dudaklar aynı tonla çerçevelidir. İkinci figürde, saçlarda kızıl kahverenginin aralarına, beyazla açık tonlar oluşturulmuştur. Öndeki üçlü figürde kızıl renkli saçlar, sarımtırak bir ten rengi üzerinde, kaş ve gözler kızıl hatlarla yapılmıştır. İç içe geçmiş yapılar ve yan yana sıralanmış figürler renk kontrastları ile birbirlerinden ayrılmıştır. Konutlarda perspektife dayalı bir yerleştiriliş yapılırken, figürlerde bunun uygulanmadığı görülür. Figürlerin başları arkalarındaki yapılardan daha büyüktür. Şehir dokusunda üç boyutlu bir tasarım hakimdir. Birinci Figürün büyük ve derin yapılmış gözleri, göz çukurundaki halkalar kahvenin tanlarıyla gölgeli olarak yapılmıştır. Benzer gölgeleme burunda da görülür. Dudaklar oldukça kalındır. Çizgisellikten ziyade renk geçişleri ve gölgelendirmelerle derinlikli bir yüz oluşturulmuştur. Benzer özelliklerde yapılmış yüz tasviri, Efes'teki 5. yüzyıla tarihlenen Paulus Mağarası'nda bulunan

Aziz Paulus figüründe görülmektedir[54]. Sahnedeki mimari formların cephe düzenlemeleri, Paulus'un vaaz vermesi sahnesindeki aediculanın üçgen alınlıklı çatısı, çatı kiremitleri, taş örgü duvarları ve aynı yüzyıllara tarihlenen Roma'daki Santa Maria Maggiore Bazilikasının mozaikten yapılmış altar kemerindeki mimari düzenlemeli resimlerle yakın benzerlikler içinde olduğu görülmektedir[55].

SONUÇ

İki evreli, mimari ve duvar resimlerine sahip olan Bozburun Yarımadası'nda bulunan Bizans Dönemi'ne ait, bu çalışmada incelediğimiz kilise, uzun soluklu bir kullanıma işaret etmektedir. Bazilikal planlı ilk evre Kıyı Karya'daki diğer erken dönem örnekleri gibi 5. yüzyıl başlarında yapılmış olmalıdır. Yapının yüzyıl sonunda tek nefli bir plana dönüştürüldüğünün en önemli kanıtını, döneminin önemli örnekleriyle teknik ve üslupsal benzerlikler gösteren 5. yüzyılın sonları ile 6. yüzyılın başlarına tarihlendirebileceğimiz tek nefe dönüşmüş yapının kuzey duvarının batı köşesinde yer alan birinci evre resimleri oluşturmaktadır.

Karya bölgesinin diğer Orta Bizans Dönemi resim örnekleri gibi karma bir üslup gösteren ikinci evre resimleri, İkonografik yönden Kapadokya ve Likya bölgesi örnekleriyle yakın benzerlikler taşırken, figürlerin işlenişi ve bazı sahnelerin düzenlenişinde yerel özellikler gösterdiği görülmektedir. Kıyı Karya'nın dağınık coğrafi yapısı diğer sanatlarda olduğu gibi resim sanatında da üslupsal bir bütünlük sağlanmasını zorlaştırmaktadır. İkinci evre resimlerini, genel özellikleri, resim programındaki konumları ve sahnelerin ikonografik verileri dikkate alınarak 12. yüzyılın ortaları ile 13. yüzyılın başlarına tarihlemek uygun olacaktır.

Kıyı Karya yoğun olarak Erken Bizans döneminde yerleşim görmüş bir bölgedir. Arap akınları Likya bölgesinde olduğu gibi burada da erken Hıristiyan topluluklarının kıyıları terk ederek iç kesimlere yerleşmelerine sebep olmuştur. Bazı kıyı kentlerine Orta Bizans döneminde, kent ölçeğinde olmamakla birlikte küçük gruplar halinde dönüşler olduğuna işaret eden izler bulunmaktadır. Erken Hıristiyanlık döneminin önemli kırsal yerleşimlerinden biri olan Bozburun'da, bu dönüşlerin yaşandığı kıyı yerleşimlerinden biri olmalıdır.

KAYNAKÇA

Ataç, Nergis ve Pekak, Sacit. *Kapadokya'da Kapalı Yunan haçı Planlı Kiliselerde Apsis, Doğu Haç Kolu ve Doğu Köşe Mekanları Resim Programı*. İstanbul, 2022.

Budde, Ludwig. *Göreme, Höhlenkirche in Kappadokien*. Düsseldorf, 1958.

Boberg, John. "Eleutherius von Illyricum (von Aeca)", *in Lexikon der Christlichen Ikonographie* 6 (2009): 116- 117.

Carr, Gomm, Sarah. *The Hutchinson Dictionary of Symbols in Art*. Oxford, 1995.

[54] Renate Pillinger, "Efesos'ta Geç Antik Erken Bizans Dönemi Duvar Resimleri", Ephesos *Duvar resimleri, Hellenistik Dönemden Bizans Dönemine Kadar* (Ed. Norbert Zimmermann ve Sabine Ladstatter), (İstanbul 2011), 178- 179, res. 368- 369.
[55] Gerhard Steigerwald, *Die frühchristlichen Mosaiken der Basilika Santa Maria Maggiore in Rom- Ein Geheimnis aus Schünheit und tiefsinnigen Bildern*, United Kingdom (2024), fig. 6- 20.

Cave, Judith Ann. *The Byzantine Wall Painting of Kılıçlar: Aspects of Monumental Decoration in Cappadocia* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). The Pennsylvania State University, 1985.

Cormack, Robin. *Byzantine Art.* Oxford Universty Press, 2000.

Chatzidakis, Manolis. Hosios Loukas Byzantine Art in Greece: Mosaics-Wall Paintings, Melissa Publishing, Athens, 1997.

Erdoğan, Orçun ve Ceylan, Burcu. "Kilise İçinde Kiilise: Lykia'daki Geç Antik Çağ Bazilikal Planlı Kiliselerin Orta Çağ'da İkinci Kullanımları", *Cedrus* VIII (2019): 663 – 679.

Feride, İmrana ve Sıddıki, Altun. *Kapadokya Bölgesi Soğanlıdere Vadisi'nde Üç Kilise*. Ankara, 2020.

Gough, Michael. "The Monastery of Eski Gümüş. A Premliminary Reporte", *Anatolian Studies* 14(1964): 147- 161.

Held, Winfried "Die Karer und die Rhodische Peraia",in:F. Rumscheid Ed.), *Die Karer und die Anderen, Kolloquium* Berlin 2005, Bonn 2009.

Jerphanion, de Guillaume. *Une Nouvelle Provence de l'art Byzantien: les Eglises Rupestres de Cappadoce*. Paris, 1925.

Key, Fatma, Nur ve İnanan, Filiz. "İsa'nın Mabede Takdimi Sahnesinin Görsel Anlatım Biçimleri Üzerine Bir Değerlendirme", *JMR* 13 (2020): 149-169.

Krickelberg- Pürtz, Anke, Angelika. Die Mosaikikone des Heilige Nikolaus in Aachen- Burtscheid Aachener Kunstblätter 50 (1982): 9- 141.

Karakaya, Nilay. "Demre Aziz Nikolaos Duvar Resimlerinde Tek Figürler", *Anadolu ve Çevresinde Ortaçağ* 3(2009): 91-106.

Karakaya, Nilay. *The Wall Painting of the Church of St. Nicholas in Demre*. İstanbul, 2023.

Kazhdan, Alexander ve , Ševčenko Nicholas, "Archangel", *The Oxford Dictionary of Byzantium* I (1991): 155.

Lucchesi, Palli. "Darstellung im Tempel", *Lexicon der Christlichen Ikonogragphie* II (Wien 1994): 474.

Mansel, Arif Müfid. *Side*. Ankara, 1978.

Mathews, Jane Timken. "The Byzantine Use of Title Pantocrator", *Orientalia Christiana Periodica* 44, C.2 (1978): 442- 462.

Matthew, Thomas. "The transformation Symbolism in Byzantine Architecture and the Meaning of the Pantokrator in the Dome" (ed. R. Morris), *Church and People in Byzantium. Society for the promotion of Byzantine Studies. Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies,* Manchester 1986 (Birmingham: 1990), 191- 214.

Maguire, Henry. "The Iconography of Symeon with the Christ Child in Byzantine Art", *Dumbarton Oaks Paper* 34/35 (1981): 261-269.

Mango, Cyril. *The Mosaic of St. Sophia at Istanbul, Dumbarton Oaks Paper Reserch Library and Collection*, Washington D.C. 1962.

Ousterhout, Robert. *Sanatsal Açıdan Kariye Kariye Camii.* İstanbul, 2002.

Ousterhout, Robert. *Bizans Toplumunu Görünür Kılmak, Kapadokya'da Sanat, Maddi Kültür ve Yerleşim.* İstanbul, 2019.

Ötüken, Yıldız. "Akhisar Çanlı Kilise Freskoları", *Bedrettin Cömert'e Armağan Özel Sayı*, Ankara1980): 303- 321.

Ötüken, Yıldız. "2005 yılı Aziz Nikolaos Kilisesi Kazısı", *Kazı Sonuçları Toplantısı* 28/2 (2006): 157-176.

Özyurt, Özcan, Hatice. "Marmaris'in İçmeler Mevkiinde Yer Alan Bir Bazilika ve Vaftizhane Üzerine İncelemeler", *OLBA* 24(2016): 451- 479.

Petzoldt, Leander. "Nikolaos von Myra (von Bari)", *in Lexikon zur Byzantinischen Kunst* 8(1976):450-45.

Pillinger, Renate. "Efesos'ta Geç Antik Erken Bizans Dönemi Duvar Resimleri", Ephesos *Duvar Resimleri, Hellenistik Dönemden Bizans Dönemine Kadar* (Ed.Norbert Zimmermann ve Sabine Ladstatter), İstanbul 2011.

Podskalsky, Gerhard. "Pantokrator", *The Oxford Dictionary of Byzantium* III, Oxford University 1991: 1574.

Restle, Marcel. Byzantine Wall Painting in Asia Minor. Recklinghouse, 1967.

Rodley Lyn, Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia. Cambridge, 1985.

Rott, Hans. *Kleinsiatiche Denkmaler aus Psidien pamphylien Kappadokien und Lykien*, Leipzig, 1908.

Ruggieri, Vincenzo. "Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi," *Orientalia Christiana Periodica* 55, 1989, 75–100, 345–373.

Ruggieri, Vincenzo ve Zäh, Alexander. Visiting the Byzantine Wall Painting in Turkey. Valore, 2016.

Ševčenko, Nancy. "Types of Chist", *The Oxfort Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, 1991, 437- 440.

Ševčenko, Nancy. *The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art, Turin*. Bottega d'erasmo, 1983.

Shorr, Dorothy. "Iconographic Development of the Presentation in the Temple", *The Art Bulletin* 28 (1946): 17-32.

Serin, Ufuk. "Iasos'daki Erken Hıristiyan ve Bizans Kiliseleri", *Eskiçağ'ın Mekanları Zamanları İnsanları*. ed. L. Özgenel, İstanbul 2005.

Striker, C.L., ve Kuban, Doğan. "Work at Kalenderhane Camii in Istanbul: Third and Fourth Preliminary Reports", *Dumbarton Oaks Paper* 25(1971): 251-258.

Steigerwald, Gerhard. *Die frühchristlichen Mosaiken der Basilika Santa Maria Maggiore in Rom- Ei Geheimnis aus Schünheit und tiefsinnigen Bildern*. United Kingdom, 2024.

Thierry, Michel. "Etude Stylistique des Peintures de Karabaş Kilise en Cappadoce (1060- 1061), *Cahiers Archéologiques* 17 (1967): 161- 175.

Thierry, Nicole. "Etudes Cappadociennes. Region du Hasan Dağı, Complements Pour 1971", *Cahiers Archeologiques* 24 (1974): 183-189.

Taft, Anna- Marie Weyl Carr. "Hypapante", *Oxford Dictionary of Byzantium* I, (1991): 961- 962.

Uyar, Tolga. "Un Monument Peu Connu de Cappadoce: L'église De Gökçetoprak", Eds. S. Brodbeck – A. Nicolaidès – P. Pagès – B. Pitarakis – I. Rapti – É. Yota, *Mélanges Catherine Jolivet-Lévy*, (Paris, 2016): 629-647.

Weitzmann, Kurt. *The Fresco Cycle of S. Maria Castelseprio*. Princeton, 1951.

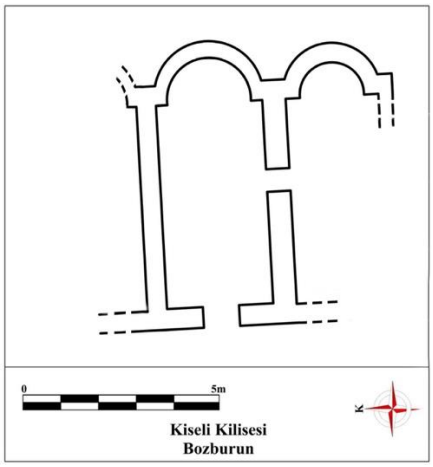
Wiegand, Theodor. *Der Latmos, Milet* III.1. Berlin 1913.

Held, Winfried. "Die Karer und die Rhodische Peraia", *Die Karer und Die Anderen, Internationales Kolloquium an der*. Freien Universität Berlin 2005.

Winfried, Held. Die Karische Chersones vom Chalkolithikum bis in die byzantinische Zeit. Forschungen Auf der Karischen Chersones Band 1, Marburg, 2019.

Yıldırım, Şener ve Doğan, Özlem. "Kilikya Bölgesinde Bulunan Kızılgeçit Kaya Kilisesi Resim Programı", *Arkhaia Anatolika* 3(2020): 161- 177.

GÖRSELLER



Figür 1. Kiseli Kilisesi, plan



Figür 2. Kuzey cephe



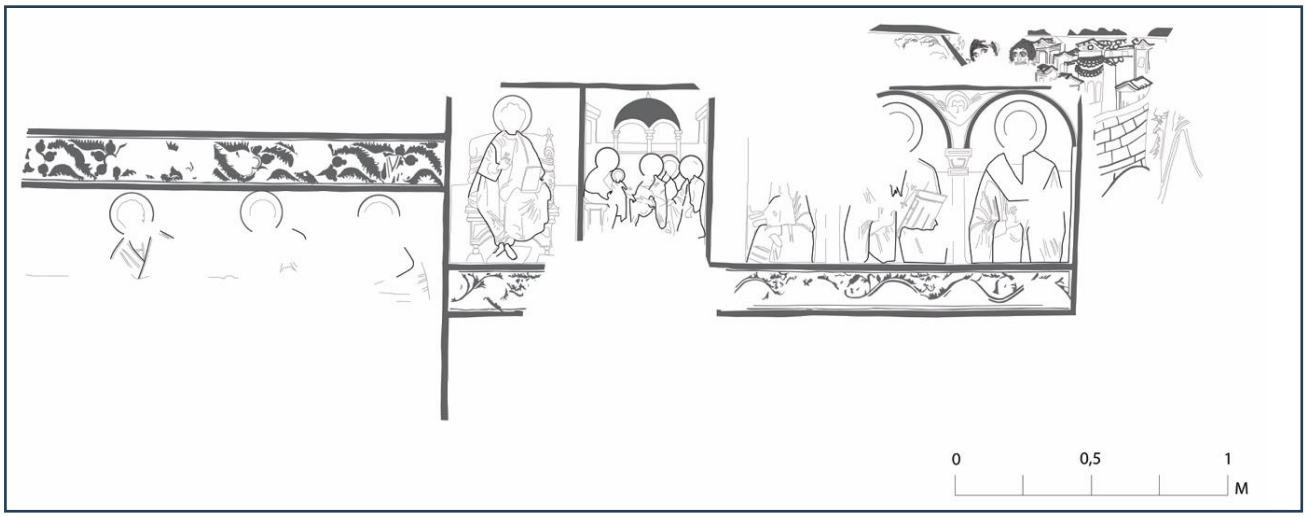
Figür 3. Güney cephe



Figür 4. Ana apsis



Figür 5. Güneydoğu cephe, küçük apsis



Figür 6. Naos güney duvarı, çizim



Figür 7. Naos güney duvarı



Figür 8. Naos güney duvarının doğu kısmındaki resimler, bordür ve üç figür



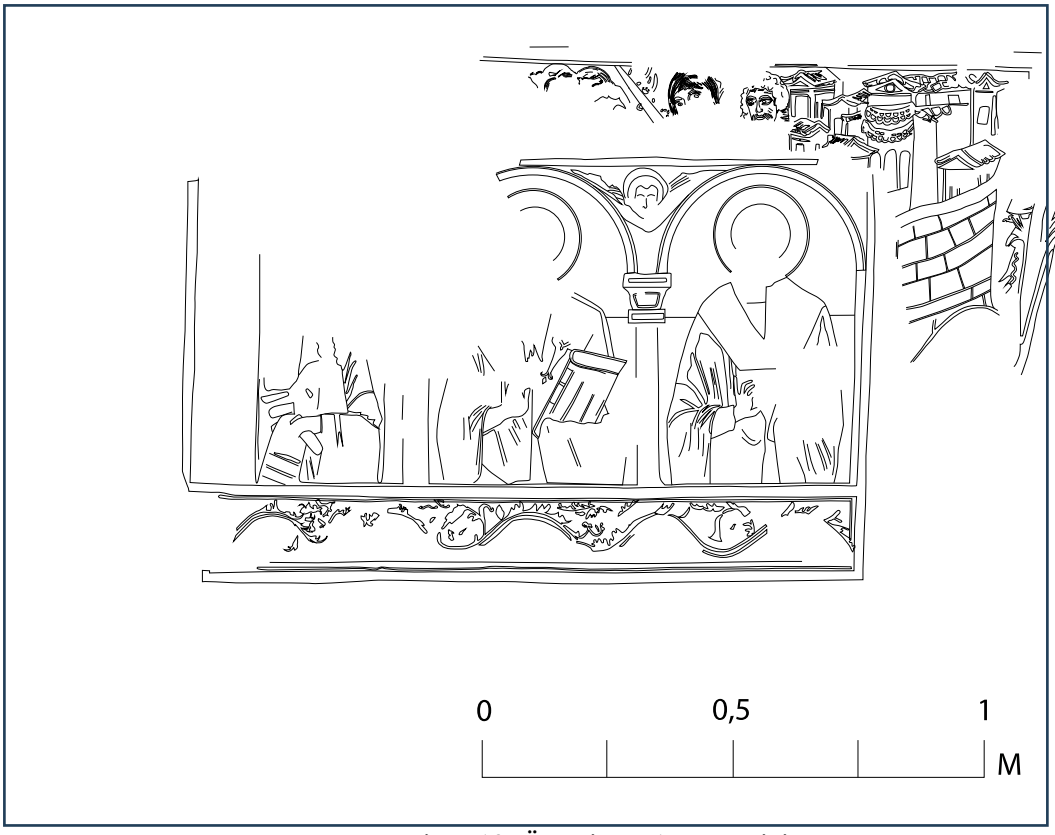
Figür 9. Pantokrator İsa



Figür 10. İsa'nın tapınağa takdimi



Figür 11. Üç aziz



Figür 12. Üç aziz ve 1. evre, çizim



Figür 13. (2. ve 1.) Evre resimleri



Figür 14. 1. Evre, şehir tasviri genel görünüş



Figür 15. 1. Evre, şehir tasviri detay



Figür 16. 1. Evre, 1. figür



Figür 17. 1. Evre, 1.grubu oluşturan figürler



Figür 18. 1. Evre, 2. grubu oluşturan figürler

E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 26-35
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1548447
Araştırma Makalesi/Research Article

Yuan Hanedanı Ceza Hukukunda Cinayet Failinin Ödemesi Zorunlu Ödenek "Shaomaiyin"

The Mandatory Allowance "Shaomaiyin" for Murderers in Yuan Dynasty Criminal Law

Derya COŞKUN

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr. Derya COŞKUN

Erzurum Teknik Üniversitesi,

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye

ORCID: 0000-0001-7161-5430
e-mail: derya.coskun@erzurum.edu.tr

Başvuru/Submitted: 11.10.2024
Kabul/Accepted: 03.02.2025

Atıf: Coşkun, Derya, "Yuan Hanedanı Ceza Hukukunda Cinayet Failinin Ödemesi Zorunlu Ödenek "Shaomaiyin"", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 26-35.

Citation: Coşkun, Derya, "The Mandatory Allowance "Shaomaiyin" for Murderers in Yuan Dynasty Criminal Law", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 26-35.

Lisans/License:

Öz- Moğol dönemi ceza sistemine bakıldığında Tang yasalarının belirleyici bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Özellikle batının temel prensiplerine hitap eden bu yasalar; hırsızlık, cinayet gibi adi suçların yanı sıra sosyal ve siyasi düzeni bozmaya yönelik faaliyetleri de içeren suçların cezalandırılmasında yol gösterici bir etkiye sahip olmuştur. Elbette ki tarih boyunca devletlerin toplum düzenini sağlayabilmek adına birçok yasa çıkardıkları ve bu yasalar çerçevesinde de cezalandırma yöntemleri uyguladıkları bilinmektedir. Bu çerçevede devletler genellikle tarafsız bir noktada yer almak suretiyle sadece yasaların işleyiş kontrolünü sağlamaya çalışmışlardır. Özellikle Orta Çağ dönemi devletlerinin yasalarında hukukun, mağduru tazmin etmek yerine toplumu hiçe sayan suçları cezalandırmaya yönelik bir politika izledikleri görülmektedir. Bu ceza sistemlerinden biri de hiç şüphesiz Yuan Hanedanı'nın ceza hukuku çerçevesinde cinayet faillerine ödemesini zorunlu tuttuğu *"shaomaiyin (燒埋銀)"*adlı ödenektir. *"Shaomaiyin"* kelimesi *"shao+mai+yin"* sözcüklerinin birleşiminden oluşmakta olup "*cenaze ve gömü masrafları için gümüş"* anlamına gelmektedir. Kelime köken itibariyle Çince olup Yuan Hanedanı'nın bu coğrafyada uzun süre kalması dolayısıyla Çince kelimelerin kullanımı her alanda görülmüştür. Çin'de varlık gösteren Kitan, Ming ve Qing adındaki hanedanlar Yuan Hanedanı'nın idare, teşkilat ve hukuk alanlarına önemli ölçüde etkileri olmuştur. Buna rağmen özellikle hukuk kuralları ve kanunlar çerçevesinde Yuan Hanedanı'nın zaman zaman onları kendi etkisi altında bıraktığı da bilinen bir durumdur. Bu etkiye en güzel örnek *shaomaiyin* uygulamasıdır. Zira bu hanedanlar farklı isimler vererek kullanmış oldukları uygulamayı Yuan etkisiyle oluşturmuşlardır. Bu çalışmanın amacı Yuan Hanedanı'nın ceza hukuku çerçevesinde cinayet faillerine ödemesini zorunlu tuttuğu *"shaomaiyin (燒埋銀)"* adlı uygulamayı tanıtmak ve tüm yönleriyle ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler– *Yuan, Ödenek, Shaomaiyin, Cinayet.*

Abstract – When examining the Mongol-era penal system, it is evident that Tang laws had a significant influence. Notably, these laws, which address fundamental principles relevant to the West, served as a guiding force in the punishment of crimes, including not only common offences such as theft and murder but also crimes aimed at disrupting social and political order. It is well-known that throughout history, states have enacted numerous laws to maintain societal order and have applied various methods of punishment within the framework of these laws. In this context, states have generally sought to remain neutral, focusing solely on ensuring the enforcement of laws. In particular, it is observed that medieval states' laws followed a policy of punishing crimes that disregarded society rather than compensating victims. One such penal system is undoubtedly the "shaomaiyin (燒埋銀)" payment mandated by the Yuan Dynasty for perpetrators of murder. The term "shaomaiyin" is composed of the words "shao+mai+yin", meaning "silver for funeral and burial expenses". This term is of Chinese origin, and due to the Yuan Dynasty's prolonged presence in this region, the use of Chinese terms was widespread. The Kitan, Ming, and Qing dynasties, which existed in China, had significant influences on the administration, organization, and legal domains of the Yuan Dynasty. Despite this, it is known that the Yuan Dynasty sometimes exerted its influence over these legal rules and laws. An excellent example of this influence is the practice of shaomaiyin. Other dynasties adopted similar practices under different names and were influenced by Yuan practices.

This study aims to introduce and thoroughly explore the "shaomaiyin (燒埋銀)" practice mandated by the Yuan Dynasty for murder perpetrators within the criminal law framework.

Keywords– *Yuan, Allowance, Shaomaiyin, Murder.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

In Asian states, "compensation for murder and theft was often paid in livestock". According to Kitan laws, if a Kitan man caused someone's death for any reason, he was required to provide the victim's family with horses and oxen. This practice was also observed during the Jin Dynasty, helping to eliminate blood feuds between tribes. In the Jin Dynasty, in the case of a murder, the perpetrator was required to provide the victim's family or relatives with ten pairs of horses, ten cows, and ten ounces of gold, which represented a heavier penalty compared to Kitan era laws. However, over time, this amount was reduced. During the reign of Kitan ruler Abaoji (907-926), it was observed that nomadic peoples were judged according to Kitan laws. The Chinese were also subject to these laws. The traditional law of the steppes had a more constructive character than the Tang laws. Tang laws sometimes allowed for differences in punishment methods based on ethnic identity. For instance, a Chinese person who caused death was punished by being executed by drowning, while a Kitan committing the same crime could avoid punishment by providing horses and oxen. The cosmopolitan ethnic structure led to laws manifesting differently among societies, occasionally causing inter-societal and intra-state issues. To address this divergence and ensure legal equality, Kitan bureaucrats attempted to apply the same law to all people under their administration. However, this approach was not universally accepted and was criticized by some Kitan bureaucrats. Consequently, those responsible for enforcing penalties were closely monitored to ensure the proper execution of their duties. Over time, it was observed that ethnic groups were judged and punished under different laws and courts, preventing the establishment of legal unity and equality due to the cosmopolitan ethnic structure. Tang laws significantly influenced the Yuan Dynasty's penal system. In this context, for crimes such as murder, the Yuan Dynasty mandated compensation payments to Theo perpetrator's family as stipulated by Tang laws. The Mongols referred

to this compensation as “Shaomaiyin (燒埋銀)” or “Shaomaiqian (燒埋錢)”. Shaomaiyin means “silver for funeral and burial expenses” and is defined in the Mongol legal system as “money allocated for funeral and burial expenses”. The term "Shaomaiyin" is composed of “shao (梢)”, meaning “branch, stern of a ship, or rudder,” “Mai (埋)”, meaning “to bury, hide, or store,”and "yin (銀)," meaning "silver, bullion, money, treasure, or wealth." Another term with a similar meaning is “maizangyin (埋葬銀)”, which combines “mai (埋)”, meaning “to bury, hide, stack, or store”, “zang (葬)”, meaning “to bury”" and “yin (銀),” meaning “silver, bullion, money, treasure, or wealth” translating to “silver for burial expenses.” Thus, it essentially means the same as “Shaomaiyin.” Shaomaiyin is documented as a form of payment made by a perpetrator of murder to the family or relatives of the deceased. The first to implement this legal practice without ethnic discrimination was Kublai Khan. Shaomaiyin was also seen as a symbol of respect for the deceased and was considered a bridge between traditional law and death rituals by Confucian teachings. This practice, which acquired a distinct identity during the Yuan Dynasty, helped establish a moral balance among the primary parties involved in the incident. However, some criminals unwilling to make this payment faced double the penalty. Differences and situational changes in the payment of Shaomaiyin were observed, including the elimination of the payment obligation in cases where the deceased was a death row convict or where the body was not found. The body was required as proof for payment to be made. This situation led to some irregularities, as perpetrators could avoid punishment by disposing of the victim's body. Furthermore, if the perpetrator died without making the payment, the obligation to pay Shaomaiyin continued, likely falling to the perpetrator's family or close relatives. In cases of accidental deaths, Shaomaiyin was still required. If the perpetrator was poor and unable to pay Shaomaiyin, they were required to either work for the deceased's family or, especially if they had a daughter, send a family member to serve as an enslaved person. By 1305, during the reign of Kublai Khan's grandson Yuan Chengzong (1294-1307), some additions and changes were made to Shaomaiyin regulations, including the decision for the state to cover the payment if the perpetrator could not pay.

GİRİŞ

Asya devletlerinin hukuk kurallarına bakıldığında özellikle hırsızlık ve cinayet suçlarında mağdur ya da ailesine zararın bedelini ödeme üzerine uygulamalar olduğu görülmektedir.[1] Bu ödeme tazminat adı altında verilmekte olup hayvanlar ve değerli eşyalar üzerinden yapılmanın[2] yanı sıra kişinin herhangi bir mal varlığının olmaması durumunda zarar verdiği kişinin evinde köle olarak çalışması suretiyle de yapılabilmiştir. Bu uygulamalar ve yasalar sayesinde yerleşik hayata yeni geçen toplumlarda özellikle klanlar arasında uygulanan cezalandırma sistemlerinin devlet tekeline bırakılması olası çekişme ve sorunların da önüne geçilmesini sağlamıştır.[3] Cinayet ve hırsızlığın bedeli hayvan üzerinden tazminat ödemek şeklinde uygulanmıştır. Kitan[4] (qidan 契丹) yasalarına göre bir Kitan erkeği herhangi bir durum dolayısıyla birinin ölümüne sebebiyet vermişse bu kişinin ailesine at ve öküz vermek zorundadır. Bu uygulama Jin Hanedanı zamanında da görülmekte olup kabileler arasındaki kan davalarının ortadan kalkmasını sağlamıştır. Jin Hanedanı'nda herhangi bir cinayet durumunda fail, kurbanın ailesine ve yahut akrabalarına on çift at, on inek ve ons altın vermek zorunda bırakılmıştır ki bu ödenekler Kitan dönemi yasalarından daha ağır bir içeriğe sahiptir. Fakat zamanla bu miktar hafifletilmiştir.[5] Kitan idarecilerinden Abaoji (907-926) döneminde bozkır halklarının Kitan yasaları çerçevesinde yargılandıkları görülmektedir. Çinliler de bu yasalara tabi olarak yargılanmışlardır.[6] Bozkır geleneksel hukukunun Tang[7] yasalarından daha yapıcı bir kimliğe sahiptir. Tang yasalarında etnik kimliğe bağlı olarak cezalandırma usullerinde ayrışma söz konusu olabilmektedir. Mesela Çinli bir kişi ölüme sebebiyet verici bir davranış sergilediğinde boğularak öldürülme cezasına çarptırılırken[8] aynı suçu işleyen bir Kitan, at ve öküz vermek suretiyle suçtan feragat edebilmekteydi.[9] Kozmopolit etnik yapı,

[1] George Vernadsky, "Cengiz Han Yasası", *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, C. I, (1944), 127; David Ayalon, "The Great Yasa of Chingiz Khan", Stvdia İslamica, Paris, 1971, 99; D. O. Morgan, "The Great Yasa Chingiz Khan' And The Mongol Law in The İlkhanate", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 49, No. 1, In Honour of Ann K. Lambton (1986), Cambridge University Press, 166-168; Leon Cahun, *Asya Tarihine Giriş Kökenlerden 1405'e Türkler ve Moğollar,* Çev. Sabit İnan Kaya, 157; Leo De Hartog, *Cengiz Han*, Çev. Serkan Uzun,Seç Yayın Dağıtım, Ankara 2006, 42-45.

[2] Paul Ratchnevsky, ''Die Yasa (Jasaq) Cinggis-khans und Ihre Problematik'', Sprache, Geschichte und Kultur der Altaischen Völker Protokollband der XII.Tagung der Permanent İnternational Altaistic Conference 1969 Berlin, Herausgegeben von: Gerorg Hazai und Peter Zieme, Berlin: Akademie Verlag, 1974, 485.

[3] Bu uygulamanın bir benzeri de Alman hukukunda yer alan Wergeld ödemesidir. Özellikle Avrupa toplumlarının birçoğunda bu uygulamanın olduğu bilinmektedir. Bkz; Bettine Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", *How Mongolia Matters: War, Law, and Society,* Edited by Michael R. Drompp Devin DeWeese Mark C. Elliott Edited by Morris Rossabi, (Leiden Boston: Brill, 2008), 88.

[4] Kitanlar (契丹), Tunguslardan neş'et ettiği düşünülmekte olup Siyanpi Dağlarının eteklerinde yaşadıkları ve Yü-wen (宇文) adlı boyundan türeyen bir kavim olarak bilinip Liao-he vadisine göç ettikten sonra Kitan adıyla anılmışlarsa da bkz; Song-chi, Ou-Yang-xiu, *Yeni Tang Tarihi,* Pekin: Zhonghua Shuju, 1975, 6167; Sechin Jagchid, "The Kitans And Their Cities", *Central Asiatic Journal* 25 (1/2): (1981), 70-88; Daniel Kane "The Great Central Liao Kitan State", *Journal Of Song-Yuan Studies*, (43): (2013), 27-50; Türükoğlu Gökalp, *Türk Kağanlığının Kuruluşundan Çingiz'in Zuhuruna Kadar Altaylarda ve İç Moğolistan'da Boylar,* (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022), son dilbilimsel çalışma ve veriler onların Tunguzlardan ziyade Moğol olduklarını ortaya koymaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz; Juha A. Janhunen, *Mongolian,* London Oriental and African Language Library, 19, John Benjamins Publishing Company Amsterdam, Philadelphia 2012, 4

[5] Herbert Franke, "Chinese Law in a Multinational Society: The Case of the Liao," *Asia Major* 3rd Series 5:2 (1992), 115; Herbert Franke, "Jurchen Customary Law and the Chinese Law of the Chin Dynasty," in State and Law in East Asia: Festschrift Karl Bünger, Ed. Dieter Eikemeier and Herbert Franke, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981), 218; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 89.

[6] Liaoshi 遼史, *History of the Liao Dynasty*, Volume 5, (Beijing: Zhonghua shuju, 1974) 61:937; Bettine Birge, "Law of the Liao, Chin, and Yuan and Its Impact on the Chinese Legal Tradition," in New Perspectives on Chinese History, Legal History: The Formation and Transformation of Traditional Chinese Legal Culture, ed. Liu Liyan (Taipei: Academia Sinica-Lianjing, 2008), 444–447; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 89.

[7] Sui Hanedanı sonrası 618-907 yılları arasında Çin'e hükmetmiş bir hanedanlık olup Li Shim tarafından kurulmuştur. Tang Hanedanı, dönemin güçlü siyasi yapılarından biri olmanın yanı sıra Çin'in komşuları üzerinde baskın bir etkiye sahip olmuş hatta birçok krallığı vergiye bağlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz; Yixuan Wu, *Xibei Normal University, Research on Color Performance Dunhuang Magao Grottoes Murals in the Tang Dynasty*, Yüksek Lisans Tezi, (Xibei: Fine Arts, 2017); Kang Wu (吳鋼)- Ching-yang Wang (王京陽), Ch'üan T'ang Wen Pu-i 全唐文補遺 (Tang Metinleri Derlemesine İlaveler), C. 3, Hsi-an 1996.

[8] Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 89.

[9] Wang Cheng 王稱, "Chu zhibige xiebiao" 除直秘閣謝表, *Dongdu shilüe 東都事略*, Ed. Songshi ziliao cuibian 宋史資料萃編, (Taibei, 1967), 123:1899; Li Tao 李燾, *Xu Zizhi tongjian changbian 續資治通鑑長編*, (Beijing: Zhonghua shuju, 1980),

yasaların toplumlar arasında farklı şekillerde zuhur etmesine neden olmuştur. Bu durum da toplumlar arası ayrışmayı zaman zaman da devlet içi sorunları gündeme getirmiştir. Toplum düzenini ve eşitliği sağlamak amacıyla harekete geçen Kitan bürokratları bu ayrışmaya son vermek amacıyla idarelerindeki tüm halkları aynı yasaya tabi tutarak hukuksal eşitliği sağlamaya çalışmışsalar da bu durumun bazı Kitan bürokratlar tarafından kabul görmediği ve eleştirildiği görülmektedir. Bu sebeple cezaların uygulanmasından görevli kişiler yakın takibe alınmak suretiyle görevlerini uygun şekilde yapıp yapmadıkları hususunda sıklıkla denetlenmişlerdir.[10] Fakat sonraki süreçte etnik grupların farklı yasalar ve mahkemeler çerçevesinde yargılanarak cezalandırıldıkları görülmüştür[11]. Bu nedenle hukuksal çerçevede birlik ve eşitlik kozmopolit etnik yapı dolayısıyla bir türlü sağlanamamıştır.[12]

1. Shaomaiyin Kelimesinin Etimolojik Kimliği

Yuan Hanedanı ceza sisteminin Tang yasalarının etkisi altında oluşturulduğu görülmektedir. Bu bağlamda Yuan Hanedanı, cinayet tipi suçlarda Tang yasalarının öngördüğü gibi failin ailesine belirli bir miktar tazminat ödemeyi zorunlu hale getirmiştir.[13] Moğollar, bu tazminata *"Shaomaiyin 燒埋銀/ Shaomaiqian 燒埋錢"* adını vermişlerdir. Shaomaiyin, cenaze ve gömü masrafları için gümüş anlamına gelmekte olup Moğol hukuk sisteminde "*cenaze ve gömü masrafları için ayrılan/ödenen para"* olarak tanımlanmıştır.[14] Shaomaiyin 燒埋銀; dal parçası, geminin arka kısmı ve dümen anlamlarına gelmekte olan "*shao (梢)"*, gömmek, gizlemek ve depolamak anlamlarındaki "*mai (埋)"* ile gümüş, gümüş külçe, para, hazine, servet anlamlarını ifade eden "*yin (銀)"* kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır.[15] Shaomaiyin ile aynı anlama karşılık gelen kelimelerden biri de "*maizangyin (埋葬銀)*'dır. Kelime gömmek, gizlemek, istiflemek, depolamak anlamlarına gelen "*mai (埋)"*, gömmek manasında *"zang (葬)" ile* gümüş, gümüş külçe, para, hazine, servet anlamları taşıyan *"yin (銀)"* sözcüklerinin birleşiminden oluşmakta olup[16] "*defin masrafları için gümüş"* anlamı taşımaktadır.[17] Bu nedenle kelime "*Shaomaiyin"* ile birebir aynı anlama gelmektedir. Shaomaiyin, bir cinayetin faili tarafından öldürülen kişinin ailesi ya da akrabalarına ödenen bir ödeme şekli olarak literatürde yer almaktadır[18]. Bu ceza hukuk sistemini herhangi bir etnik köken ayırmaksızın uygulamak için ilk adım atan kişi ise Kubilay Han olmuştur.[19]

2. Yuan Ceza Hukukunda Bir Tazminat Şekli Olarak Shaomaiyin ve Bedeli

Moğolların geleneksel hukuk sistemi suçlunun kurbanına tazminat ödeme pratiği çerçevesinde şekillenmiştir.[20] Özellikle idaresi altında bulunan tüm halklara bu yasayı uygulayan Moğollar orta çağ dönemi hukuk birliğini sağlayan ilk Asya devleti olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira daha

72:1646; Franke, "Chinese Law in a Multinational Society: The Case of the Liao,", 115; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 89.

[10] Franke, "Chinese Law in a Multinational Society: The Case of the Liao", 115–117; Liaoshi 遼史, History of the Liao Dynasty, 19:230; 112:1502; Birge, "Law of the Liao, Chin, and Yuan", 451–452; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 90.

[11] Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 90.

[12] Ye Qianzhao 葉潛昭, Jinlü zhi yanjiu 金律之研究, (Taibei: Shangwu chubanshe, 1972), 142-143.

[13] Paul Ratchnevsky, "Die Mongolische Rechtsinstitution der Busse in der Chinesischen Gesetzgebung der Yüan-Zeit," in Studia Sino-Altaica: Festschrift für Erich Haenisch zum 80, Ed. Herbert Franke, (Verlag: Geburtstag, 1961); Françoise Aubin, "Les sanctions et les peines chez les Mongols," Transactions of the Jean Bodin Society for Comparative Institutional History, Volume LVIII, , Brussels, (Punishment, Non European Worlds, De Boeck University 1991).

[14] Françoise Aubin, "Some Characteristics of Penal Legislation among the Mongols (13th–21st Centuries)," in Central Asian Law: A Historical Overview: A Festschrift for the Ninetieth Birthday of Hebert Franke, Ed. Wallace Johnson and Irina Popova (Lawrence, Kansas: Society for Asian Legal History, 2004), 133-134; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 90.

[15] Herbert Allen Giles, *A Chinese-English Dictionary*, Part I-II, Kelly and Walsh, (Shanghai & London, 1912), 1185:9758; 947:7603; 947: 13.253.

[16] Giles, *A Chinese-English Dictionary*, 947: 7603; 1432:11.580; 13.253.

[17] Thomas T. Allsen, *Commodity and Exchange in the Mongol Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 19-22; Giles, *A Chinese-English Dictionary*, 947: 13.253.

[18] Aubin, "Some Characteristics of Penal Legislation among the Mongols", 133–134.

[19] Shen Jiaben 沈家本, *Geçmiş Hanedanlıkların Ceza Hukuku Hakkında Araştırma- Lidai Xingfa Kao 历代刑法考*, Vol. 1 (Beijing 北京: Shangwu Yinshuguan 商务印书馆, 2011), 568-569; Paul Heng-Chao Ch'en, *Chinese Legal Tradition under the Mongols*, (Princeton: Princeton University Press, 1979), 42-43 .

[20] Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 90.

önceleri Kitanlar da hukuksal birliği sağlamaya çalışmışlar fakat bunu başaramamışlardır. Bu nedenle Moğollar, herhangi bir millet fark etmeksizin yasaları uygulayarak hukuku ortak bir paydada birleştirmeyi başarmışlardır. Moğollar tarafından 1265 yılında uygulamaya konulan shaomaiyin, cinayet vakalarında ödenmesi zorunlu bir bedeldir. Eğer bir Moğol, Çinli bir şahsı öldürür ya da ölmesine sebebiyet verirse Tang kanunlarındaki sert uygulamanın aksine öldürülmek yerine askerlik yapmak zorunda bırakılmıştır. Bu uygulama her ne kadar onu shaomaiyin ödemekten kurtaramamışsa da suçun cezasını önemli ölçüde hafifletmiştir.[21]

Shaomaiyin uygulaması ölen kişinin ardından duyulan saygının bir simgesi olarak da görülmüştür. Konfüçyüs öğretileriyle uyum içerisinde olan bu uygulama geleneksel hukuk ve ölüm ritüeli arasında bir köprü olarak kabul edilmiştir[22]. Özellikle Yuan Hanedanı zamanında farklı bir kimlik kazanan bu uygulama olayın birinci dereceden muhatapları arasında da ahlaki bir denge kurulmasına yardımcı olmuştur. Elbette bu uygulamayı yerine getirmek istemeyen suçlular da olmuştur. Cezadan kaçan kişi sonrasında ise iki katı ödeme yapmak zorunda bırakılmıştır[23]. Shaomaiyin ödemelerinde birçok farklılıklar ve durum değişimleri göze çarpmaktadır. Bunlar arasında ölen kişinin ölüm cezası hükümlüsü bir kişi olması, kişinin cesedinin bulunmaması gibi durumlarda shaomaiyin ödeme zorunluluğu ortadan kalkmıştır. Zira ödemenin yapılabilmesi için kanıt olarak cesedin olması gerekmektedir. Elbette bu durum bazı usulsüzlükleri de beraberinde getirmiştir. Zira fail, öldürdüğü kişinin cesedini ortadan kaldırması durumunda suçtan feragat edebilmektedir. Ayrıca failin parayı ödemeden ölmesi durumunda da yine shaomaiyin ödenmek zorunluluğu devam etmektedir. Bu görev muhtemelen failin ailesi ya da birinci dereceden yakınlarına düşmektedir. Kaza sonucunda meydana gelen ölümlerde de yine shaomaiyin ödenmesi gerekmektedir. Eğer ki fail, fakirse ve shaomaiyini ödeyemeyecek durumda ise öldürdüğü kişinin ailesi için ya çalışmak ya da özellikle kızı olmak kaydıyla aile üyesinden birini hizmet amaçlı köle olarak onlara göndermek zorunda bırakılmıştır.[24] 1305 yılına gelindiğinde Kubilay Kağan'ın torunu Yuan Cheng Zong (1294-1307), hükümdarlığı döneminde shaomaiyin ile ilgili bazı eklemeler ve değişikliklerde bulunmuş ve failin shaomaiyini ödeyemediği durumlarda aileye ödemeyi devletin yapmasına karar vermiştir.[25] *Shaomaiyin,* her ne kadar ölüm dolayısıyla verilen bir kan parası olarak bilinse de yaralanmalarda da uygulanan bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle ölüme sebebiyet verebilecek derecedeki yaralanmalarda bu özel tazminat ilkesi her daim uygulamaya konulmuştur[26]. Bu ödeme ilk dönemler *"beslemek ve yardım etmek"* anlamlarına gelen *"yangjizhizi[27]"* adı altında alınırken sonraları "*shaomaiyin"* olarak tahsil edilmiştir. Bu ödeneğin amacı, mağdurun yiyecek ve ilaç alabilmesi için gerekli koşulları sağlamaktır. Bir kişinin sakat bırakılacak derecede hırpalanması ya da ciddi bir hastalığa uğramasına sebebiyet verecek ölçüde darp edildiğinde de ödemelerin kâğıt para[28] üzerinden yapıldığı görülmektedir.[29]

---

[21] Song Lian 宋濂, *Yuan shi 元史,* ,(Beijing: Zhonghua shuju 1976), 105: 2675; Paul Ratchnevsky, Un Code des Yuan, Volume 4, Collège de France, (Paris: Institut des Hautes Etudes Chinoises), 1972–1985, 259; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 91.

[22] Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 92.

[23] Curt Alinge*, Moğol Kanunları*, Çev. Prof. Dr. Coşkun Üçok, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1967), 85, 145, 200,

[24] Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 92.

[25] Da Yuan shengzheng guochao dianzhang 大元聖政國朝典章 [called Yuan dianzhang] (Photo reprint of 1322 Yüan edition), (Taipei: Gugong bowu guan, 1976), 6a-11b; Yuan shi 元史, 105: 2675; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 92.

[26] Alinge*, Moğol Kanunları*, 102.

[27] Kelime; *"yang (養): beslemek, desteklemek; ji (濟): yardım etmek; zhi (之): ilgi durum eki; zi (資): mülk, değerli eşya, geçim yolu"* sözcük ve anlamlarının birleşiminde oluşmuştur. Bkz; Giles, *A Chinese-English Dictionary*, 1597:12,856; 94: 817; 220: 1787; 1528:12342.

[28] Kâğıt paranın 10 ding değerinde olmasına karar verilmiş olup sonraki süreçte miktar hususunda değişiklikler söz konusu olmuştur. Bu değişikliğin 20 dingden 500 guana (madeni para) kadar değişebileceğine karar verilmiştir. Para cezasına ek olarak 70-110 aralığında sopa cezaları da uygulanmaktaydı. Tang yasaları yaralanmalara sebep olunması durumunda üç yıl hapis cezasının yanı sıra 77 sopa ile tazminat ödenmesini uygun görmekteydi. Ming ve Qing yasalarında ise üç yıl hapis cezasının yanı sıra 100 sopa cezası söz konusuydu. Bkz; Da Ming lu, *The Great Ming Code,* Translated by Jiang Yonglin, Asian Law Series, (University of Washington Press, 2014), 54; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 92.

[29] Yuan shi 元史, 105:2673; Ratchnevsky, *Un code des Yüan*, 243–248; Aubin, "Some Characteristics of Penal Legislation," 136; Heng- Ch'en, *Chinese Legal Tradition under the Mongols*, 54; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 92.

3. Shaomaiyin ve Maizangyin: Benzerlikler Farklılıklar

Ming Hanedanı'nda[30] *"maizangyin 埋葬銀",* Yuan Hanedanında *"shaomaiyin 燒埋銀"* ile aynı anlama sahip farklı adlandırmalar söz konusu olmuştur. Bilinen o ki her iki kelime de öldürülen kişiye uygun cenaze töreninin yapılabilmesi ve gerekli masrafların karşılanabilmesi için verilen bir ödenek anlamı taşımasıdır. Muhtemelen aynı coğrafyayı paylaşan hanedanlar siyasal sistemi de birbirlerinden devralmış olmaları dolayısıyla bu benzerlikler ortaya çıkmıştır. Bu ceza sisteminin uygulanmasında hanedanlar arasında farklılıklar bulunmaktadır. Ming'te "*maizangyin"* ödemesi cinayet failine ölüm cezası verilmediği durumlarda tek olarak uygulanırken Yuan'da "*shaomaiyin"* ödemesi hem ceza hem de ödeme şeklindeydi. Ming'te "*maizangyin"* miktarı çoğunlukla 10 ons olarak sabitlenmişken Yuan'da "*shaomaiyin"* 50 ons olarak belirlenmiştir. Bir kişinin atını hızlı sürmek suretiyle kazaya sebebiyet vermesi olayın kırsal alan ve yahut şehirde gerçekleşmiş olmasına bağlı olarak cezai işlem hususunda farklılık arz etmekteydi. Bu suç kırsal alanda işlenmişse 100 ağır sopa, şehirde meydana gelmişse 100 ağır sopanın yanı sıra tazminat ödemek zorunda bırakılmıştır. Her iki durumda suçlu olan kişi ölen kişinin ailesine 10 ons gümüş verme zorunluluğuna sahip olmuştur.[31] Benzer şekilde, bir avcı ormanda bir tuzak veya önceden kurulmuş bir yay vasıtasıyla birinin ölümüne sebep olduysa 10 ağır sopa ve üç yıl hapis cezasının yanı sıra gömü masrafları altında 10 ons gümüş ödemek zorunda bırakılmıştır[32]. Kişinin bile isteye ölüme sebebiyet vermesi ya da yöneticilik yapan bir kişinin haksız yere bu duruma neden olmasının cezası, 100 ağır sopanın yanı sıra 10 ons gümüş ödemek olarak belirlenmiştir.[33] Ming Hanedanı'nda bu miktar 20 ons gümüş olarak belirlenmiştir ki bu miktar Yuan Hanedanı'nın ceza uygulamasının iki katı kadardır.[34]

Zamanla Ming Hanedanı'nın ceza sistemlerinde yumuşama yaşanmış, birçok suçlu para ödemek koşulu ile serbest kalmayı başarabilmiştir. Bir kişinin gerek ihmalkârlık gerekse kaza çerçevesinde ölüme sebebiyet vermesi durumunda para cezası ödemek suretiyle durumdan kurtulabilmiştir. Hatta bir dönem, gümüş paranın yerini bakır parayla yapılan ödemeler[35] almıştır ki, bu durum sistemde yaşanan sallantıların en açık göstergelerinden sadece biridir. Bu olayın Yuan döneminde gümüş yerine kâğıt para[36] ile yapılan ödemeler ile benzerlik göstermektedir. Ming Hanedanı'nda da kişi başkasının yaralanmasına sebebiyet verecek bir eylemde bulunduğunda sopa ile cezalandırılmaktan ödeme yapması durumunda kurtulabilmiştir. Bu miktarın *"sağlık masrafları "yiyao zhi zi (醫藥之資)* adı altında mağdur olan kişiye verildiği görülmektedir.[37] Kişinin yaralanarak artık herhangi bir işte çalışamaz duruma getirilmesi halinde de 100 sopa cezanın yanı sıra uzaklaştırma cezası verildiği görülmektedir[38]. Kişinin bu mağduriyetini azaltmak için de destek olarak "*yangshan (養贍)"* adı altında bir uygulama devreye sokulmuştur. Bu uygulama, kişinin sahip olduğu mal ve mülkün yarısını mağdur ettiği kişiye vermesi anlamı taşımaktadır.[39]

Tıpkı Ming ve Yuan Hanedanları döneminde olduğu gibi Qing Hanedan hukukunda da tazminat uygulamaları dikkat çekmektedir. Bu ödemelerin de ahlaki denge unsurunu oluşturmak amacıyla

---

[30] Hanedan hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Zhang Tingyu 張廷玉, *Ming Yıllığı,* Mingshi明史, (Beijing: Zhonghua Shuju, 1974); Wolfram Eberhard, *Çin Tarihi,* , (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 1947).

[31] Da Ming lu, *The Great Ming Code,* 175; Daming lü jijie fuli 大明律集解附例, Ed. Wanli, Taiwan Xuesheng shuju, (Taipei, 1970), 4: 1523; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 93.

[32] Da Ming lu, *The Great Ming Code,* 176; Daming lü jijie fuli 大明律集解附例, 4: 1529; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 93.

[33] Daming lü jijie fuli 大明律集解附例, 4:1530–3; 5:2019–2020; Da Ming lu, *The Great Ming Code,* 176,237; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 94.

[34] Daming lü jijie fuli 大明律集解附例, 4:1512-513; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 94.

[35] Daming lü jijie fuli 大明律集解附例, 4:1513.

[36] Kâğıt para Kitan (大契丹) ve Liao (遼) zamanlarında faal bir şekilde kullanılırken Yuan Hanedanı parayı Kuzey Çin hâkimiyeti döneminde Tang Hanedanlığından etkilenerek kullanmaya başlamıştır. Bkz; Song Lian 宋濂, *Yuan shi 元史,* 93.

[37] Daming lü jijie fuli 大明律集解附例, 4:1507-1508; Da Ming lu, *The Great Ming Code,* 174; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 94.

[38] Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 94-95.

[39] Daming lü jijie fuli 大明律集解附例, 4:1504; Da Ming lu, *The Great Ming Code,* 173; Duli Cunyi 讀例存疑, comp. Xue Yunsheng 薛允升, Volume 5, (Taibei: Chinese Materials and Research Aids Service Center, 1970), 4: 845; *The Great Qing Code*, Trans by William Jones, (Oxford: Clarendon Press, 1994), 276-277, 282, 395.

yapıldığı aşikârdır. Qing ceza hukukunun Ming Hanedanı'nın uygulamalarıyla benzerlik gösteren birçok yönü olduğu görülmektedir. Eğer bir kişi av sırasında yeterli tedbirleri almaksızın birinin ölümüne neden olduysa cezası 100 sopa ya da üç yıl hapse çarptırılma olarak belirlenmiştir. Bunun yanı sıra öldürülen kişinin ailesine gömme masrafları adı altında 10 ons gümüş ödemek zorunda kalmıştır.[40] Qing ceza hukukunda da Ming Hanedanı'nda görüldüğü gibi kişinin idam cezasına karşın 20 ons gümüş ödemesi zorunlu hale getirilmiştir.[41] Ming ve Qing kanunları, cinayet durumlarında özel uzlaşmaları kabul etmeyi yasaklayan bir hüküm içermiştir[42]. Ödenmesi zorunlu tazminatlar devlet tarafından denetlenerek kişilere ulaşıp ulaşmadığı durumu yakın takibe alınmıştır. İşini ciddiyetle yapmayan bir doktor istemeyerek de olsa hastanın ölümüne sebep olması durumunda kan parası ödemek suretiyle ağır cezalara çarptırılmaktan kurtulabilme şansına sahip olabilmiştir.[43]

SONUÇ

Moğolların ceza sisteminin devletin kuruluş sürecinde Cengiz yasaları çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Değişen dünya şartları ve kurulan devletlere bağlı olarak bir takım değişikliklere uğrayan bu sistem, Moğolların Yuan Hanedanı zamanında belirgin farklılıklara uğramıştır. Bunun sebebi elbette ki Çin'de güçlü bir siyasi yapıya sahip olan Tang Hanedanının yasa belirleyici bir güç olarak görülmesi dolayısıyladır. Çin coğrafyasında hüküm sürmüş hemen hemen her devlet bu yasaların etkisinde kalarak kendi hukuk sistemlerini oluşturmuşlardır. Cinayet başta olmak üzere devlet ve toplum düzenini bozmaya yönelik her suç, yasalar çerçevesinde cezaî hükme tabi tutulmuştur. Bulunduğu coğrafya dolayısıyla Tang yasalarından önemli ölçüde etkilenen devletlerden biri de Yuan Hanedanı'dır. Yuan Hanedan'ında cinayet suçu dolayısıyla faile bir ceza uygulaması söz konusu olmuş, bu ceza Tang, Ming ve Qing Hanedan kanunları çerçevesinde şekillenerek son halini almıştır. Shaomaiyin adı altında uygulanan ceza sistemi, cinayet faili tarafından; öldürdüğü kişinin ailesi ya da yakınlarına ödemiş olduğu bir maddi ödenek olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk dönemler hayvanlar ve değerli eşyalar üzerinden yapılan bu ödeme sonraki süreçte nakdi para cezası şekline dönüşmüştür. Nakdi ödeme gücü olmayanlar ise köle olarak hizmette bulunup borcunu ödeme olanağına sahip olabilmiştir. Bu uygulamalar vasıtasıyla toplumun düzen ve eşitliği sağlanmak istense de herkes için aynı sürece tabi olmadığından toplumda ayrışma söz konusu olmuştur. Çinli birine verilen ceza ile diğer etnik gruptan herhangi bir kişiye verilen ceza aynı uygulanamadığından hukuksal eşitlik uzun süre sağlanamamıştır. Bunun coğrafya-etnik köken ilişkisiyle doğrudan bir ilişkisi olduğu muhakkaktır. Shaomaiyin ödemeleri her hanedan döneminde hem farklı isimlerle ifade edilmiş hem de farklı miktarlarda ödemeler söz konusu olmuştur. Ödemelerin miktarları hususundaki farklılıkların devlete herhangi bir fayda sağlama amacıyla yapılmamıştır. Zira ödeme hiçbir zaman devlete yapılmamış, kişinin öldürdüğü ya da zarar verdiği kişi ya da ailesine doğrudan iletilmiştir. Shaomaiyin uygulaması çok uzun bir süreçte devam etmekle beraber toplum karşısında suç işleyen bir suçluyu cezalandırma, evrensel bir düzeni yeniden tesis etme ilkesi çerçevesinde ahlaki dengeyi sağlamaya yönelik bir uygulama olmuştur.

KAYNAKÇA

Alinge, Curt, *Moğol Kanunları*, Çev. Prof. Dr. Coşkun Üçok, Ankara: Sevinç Matbaası, 1967.

Allsen, Thomas T., *Commodity and Exchange in the Mongol Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Aubin, Françoise, "Les sanctions et les peines chez les Mongols," *Transactions of the Jean Bodin Society for Comparative Institutional History,* Volume LVIII, Punishment, Non European Worlds, Brussels: De Boeck University,1991.

[40] Duli Cunyi 讀例存疑, 4:868, 869, 870; 5: 1276; *The Great Qing Code*, 281-282.
[41] Duli Cunyi 讀例存疑, 4:849; *The Great Qing Code*, 278-279; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 95.
[42] Da Ming lu, *The Great Ming Code,* 177; *The Great Qing Code*, 283.
[43] Daming lü jijie fuli 大明律集解附例, 4:868-869; *The Great Qing Code*, 281; Birge, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", 96.

Aubin, Françoise, "Some Characteristics of Penal Legislation among the Mongols (13th–21st Centuries)," in Central Asian Law: A Historical Overview: A Festschrift for the Ninetieth Birthday of Hebert Franke, Ed. Wallace Johnson and Irina Popova, Society for Asian Legal History, Lawrence Kansas, 2004.

Ayalon, David, "The Great Yasa of Chingiz Khan", *Stvdia İslamica*, Paris 1971, 97-140.

Birge, Bettine, "How the Mongols Mattered: A Perspective from Law", *How Mongolia Matters: War, Law, and Society,* Brill's Inner Asian Library Edited by Michael R. Drompp Devin DeWeese Mark C. Elliott Volume 36 Edited by Morris Rossabi, Leiden Boston: Brill, 2017.

Birge, Bettine, "Law of the Liao, Chin, and Yuan and Its Impact on the Chinese Legal Tradition," *in New Perspectives on Chinese History, Legal History: The Formation and Transformation of Traditional Chinese Legal Culture,* Ed. Liu Liyan, Taipei: Academia Sinica-Lianjing, 2008.

Cahun, Leon, *Asya Tarihine Giriş Kökenlerden 1405'e Türkler ve Moğollar,* Çev. Sabit İnan Kaya, Ankara: Seç Yayın Dağıtım, 2006.

Cheng, Wang王稱, "Chu zhibige xiebiao" 除直秘閣謝表, *Dongdu shilüe 東都事略,* Ed. Songshi ziliao cuibian 宋史資料萃編, Taibei, 1967.

Chi, Song-Ou-Yang-xiu, "Tang İmparatorluğunun Yeni Tarihi", (宋祁、欧阳修:《新唐书), 卷二一九 ,(北狄), 第), Volume 219, *Kuzey Türkler Monografisi,* , Pekin: *Zhong*- Hua Kitapçılık Bürosu 1975.

Cunyi, Duli 讀例存疑, Comp. Xue Yunsheng 薛允升, Volume 5, Chinese Materials and Research Aids Taibei: Service Center, 1970.

Da Ming lu, *The Great Ming Code,* Translated by Jiang Yonglin, Asian Law Series, University of Washington Press, 2014.

Da Yuan shengzheng guochao dianzhang 大元聖政國朝典章 [called Yuan dianzhang] (Photo reprint of 1322 Yüan edition), Taipei: Gugong bowu guan, 1976.

Daming lü jijie fuli 大明律集解附例, Ed. Wanli, Taiwan Xuesheng shuju, Taipei, 1970.

Eberhard, Wolfram, *Çin Tarihi,* Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 1947.

Franke, Herbert, "Jurchen Customary Law and the Chinese Law of the Chin Dynasty*," in State and Law in East Asia*: Festschrift Karl Bünger, Ed. Dieter Eikemeier and Herbert Franke, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.

Giles, Herbert Allen, *A Chinese-English Dictionary*, Part I-II, Kelly and Walsh, Shanghai.

Gökalp, Türükoğlu, *Türk Kağanlığının Kuruluşundan Çingiz'in Zuhuruna Kadar Altaylarda ve İç Moğolistan'da Boylar,* İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2022.

Heng, Paul -Chao Ch'en, *Chinese Legal Tradition under the Mongols*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

Herbert Franke, "Chinese Law in a Multinational Society: The Case of the Liao," *Asia Major,* 3rd Series 5:2 (1992).

Jagchid, Sechin, The Kitans And Their Cities, *Central Asiatic Journal* 25 (1/2): (1981), 70-88.

Janhunen, Juha A., *Mongolian,* London Oriental and African Language Library, 19, John Benjamins Publishing Company Amsterdam, Philadelphia, 2012.

Jiaben, Shen 沈家本, Geçmiş Hanedanlıkların Ceza Hukuku Hakkında Araştırma- *Lidai Xingfa Kao* 历代刑法考. vol. 1. Beijing 北京: Shangwu Yinshuguan 商务印书馆, 2011.

Kane, Daniel, "The Great Central Liao Kitan State", *Journal Of Song-Yuan Studies*, (43): (2013), 27-50.

Liaoshi 遼史, *History of the Liao Dynasty*, Volume 5, Beijing: Zhonghua shuju, 1974.

Morgan, D. O., "The Great Yasa Chingiz Khan' And The Mongol Law in The İlkhanate", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 49,No. 1, In Honour of Ann K. S. Lambton (1986), Cambridge University Press, 163-176.

Qianzhao, Ye葉潛昭, *Jinlü zhi yanjiu 金律之研究,* Taibei: Shangwu chubanshe, 1972.

Ratchnevsky, Paul, "Die Mongolische Rechtsinstitution der Busse in der Chinesischen Gesetzgebung der Yüan-Zeit," in Studia Sino-Altaica: Festschrift für Erich Haenisch zum 80, Ed. Herbert Franke, Verlag: Geburtstag, 1961.

Ratchnevsky, Paul, "Die Yasa (Jasaq) Činggis-khans und ihre Problematik", Sprache, Geschichte und Kultur der Asiatischen Völker, Protokollband der XII.Tagung der Permanent İnternational Altaistic Conference 1969 Berlin, Herausgegeben von: Gerorg Hazai und Peter Zieme, Akademie Verlag, 1974, 471-487.

Ratchnevsky, Paul, *Un Code des Yuan*, Volume 4, Collège de France, Paris: Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1972–1985.

Song Lian 宋濂, *Yuan shi 元史,* Beijing: Zhonghua shuju, 1976.

Tao, Li李燾, *Xu Zizhi tongjian changbian 續資治通鑑長編*, Beijing: Zhonghua shuju, 1980.

Tingyu, Zhang張廷玉, *Ming Yıllığı-Mingshi*明史, Beijing: Zhonghua Shuju, 1974.

The Great Qing Code, Trans by William Jones, Oxford: Clarendon Press, 1994.

Vernadsky, George, "Cengiz Han Yasası", *Türk Hukuk Tarihi Dergisi,* C. I, (1944), 107-132.

Wu, Kang (吳鋼)- Ching-yang Wang (王京陽), Ch'üan T'ang Wen Pu-i 全唐文補遺 (Tang Metinleri Derlemesine İlaveler), C.3, Hsi-an, 1996.

Wu, Yixuan, *Xibei Normal University, Research on Color Performance Dunhuang Magao Grottoes Murals in the Tang dynasty*, Yüksek Lisans Tezi, Xibei: Fine Arts, 2017.

Xiu, Ouyang; Song Qi, "Yeni Tang Tarihi" (欧阳修 宋祁; "新唐书" 北京: 中华书局), Pekin: *Zhonghua Shuju,*1975.

E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 36-53
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1548861
Araştırma Makalesi/Research Article

Erdemli'de İki Mezar Yapısı: Sinan Paşa Kümbeti ve Anonim Türbe*

Two Tombs in Erdemli: Sinan Pasha Tomb and Anonymous Mausoleum

Halil SÖZLÜ[1]

Hasan ÇOLAKOĞLU[2]

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr. Halil SÖZLÜ

[1]*Mersin Üniversitesi*

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Mersin, Türkiye

[2]*Mersin Üniversitesi*

Uzman, Dkt. Öğrencisi Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Mersin, Türkiye

H.S. ORCID: 0000-0002-3100-486X
e-mail: halilsozlu@mersin.edu.tr

H.Ç. ORCID: 0000-0001-5298-9728
e-mail: hasancolakoglu3511@gmail.com

Başvuru/Submitted: 12.09.2024
Kabul/Accepted: 10.02.2025

Atıf: Sözlü, Halil; Çolakoğlu, Hasan, "Erdemli'de İki Mezar Yapısı: Sinan Paşa Kümbeti ve Anonim Türbe", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 36-53.

Citation: Sözlü, Halil; Çolakoğlu, Hasan, "Two Tombs in Erdemli: Sinan Pasha Tomb and Anonymous Mausoleum", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 36-53.

Lisans/License: CC BY NC

Öz- Erdemli, Akdeniz Bölgesinde yer alan Mersin iline bağlı zengin kültür çevresine sahip bir kıyı kentidir. Bu çalışma içerisinde ele alınan Sinan Paşa Kümbeti ve Anonim Türbe Erdemli ilçe merkezinde bulunmaktadır. Mevcut halleri ile onarım geçirmiş olan yapılar, malzeme ve teknik açısından birbiriyle benzerlik göstermektedir. Yapılardaki farklılık ise üst örtü sistemleridir. Sanat tarihi terminolojisinde üzeri içeriden kubbe dışarıdan piramidal külahla örtülü olan mezar anıtlarına kümbet, içeriden ve dışarıdan kubbe ile örtülü olanlara türbe denilmiştir. Bu yüzden üst örtülerine göre Sinan Paşa eserine kümbet, Anonim ise türbe olarak adlandırılmıştır. Kümbet veya Türbe olarak tanımladığımız bu iki eser, Mersin ve çevresini ele geçiren Karamanoğulları ve Osmanlı dönemi mimari geleneğini sürdürmektedir. Eserlerin Erdemli'nin Türkleşmesini sağlayan eren veya askeri bir komutan adına inşa edildiği düşünülmektedir. Sinan Paşa Kümbet' inde kitabe olup, Anonim Türbe'nin üzerinde kitabe mevcut değildir. Bundan dolayı Anonim Türbe, başta Sinan Paşa Kümbeti olmak üzere diğer il ve ilçelerde bulunan yapılarla karşılaştırılıp dönemi hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır. Erdemli ilçe sınırlarında bulunan bu iki eserin, günümüzdeki durumunun tespit edilmesi ve değerlendirilmesinin gerekliliği bu makaleyi hazırlamamızda etkili olmuştur. Bunun yanı sıra bu iki mimari eserin Erdemli çevresinde sayıca az olan, Türk eserlerinden olmaları açısından da önemli olduğu aşikârdır.

Anahtar Kelimeler - *Sanat Tarihi, Erdemli, Kümbet, Türbe, Karamanoğulları.*

Abstract- Erdemli is a coastal city with a rich cultural environment in Mersin province, located in the Mediterranean Region. Sinan Pasha Tomb and Anonymous Mausoleum discussed in this study are located in Erdemli district center. The difference in the structures is the cover systems. In art history terminology, tomb monuments covered with a dome on the inside and a pyramidal cone on the outside are called tomb, while those covered with domes on the inside and outside are called mausoleums. Therefore, according to its upper covers, Sinan Pasha's work was called a tomb and Anonymous' was called a mausoleum. These two works, which we define as tomb or mausoleum, belong to the Karamanoğulları and the Ottoman period, who conquered Mersin and its surroundings. It is thought that the works were built in the name of a saint or a military commander who enabled the Turkification of Erdemli. There is an inscription on the Sinan Pasha Tomb, but there is no inscription on the Anonymous Mausoleum. For this reason, the Anonymous Mausoleum will be compared with the structures in other provinces and districts, especially the Sinan Pasha Tomb, and we will try to give information about its period. The necessity of determining and evaluating the current situation of these two works located within the borders of Erdemli district was effective in preparing this article. In addition, it is obvious that these two architectural works are important in terms of being one of the few Turkish works in their virtuous environment.

Keywords- *Art History, Erdemli, Mausoleum, Tomb, Karamanoğulları.*

* Bu makale, Mersin Üniversitesi, Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen "Erdemli'deki Türk-İslam Dönemi Mimari Eserleri" adlı yüksek lisans tezi ve 2019-1-TP2-3434 No' lu proje kapsamında üretilmiştir. Desteklerinden dolayı teşekkürler.

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. Her iki yazar eşit oranda katkı sunmuştur.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest. Both authors contributed equally.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Erdemli is a district of Mersin in the Mediterranean Region, surrounded by hills on the southern skirts of the Central Taurus Mountains. It was founded on the Erdemli Plain. It is surrounded by Mersin to the east, Silifke to the west, the Taurus Mountains to the northwest and the Mediterranean to the South. The history of Erdemli goes back to the 6th century BC. It has been under the rule of many civilizations including the virtuous Hittites, Persians, Seleucids, Romans, Byzantines, Arabs, Seljuks, Anatolian Seljuks, Karamanids and Ottomans. It is known that the Turks conquered this region, just as the Seljuks and Beyliks conquered many places in Anatolia after the Malazgirt victory in 1071, and also the Cilicia region. It is among the information that has reached us through sources that the Varsak Turkmens settled in Erdemli and its surroundings and that these places were called İç-il from the Seljuk period onwards. The Cilicia region eventually became the scene of struggle between the Karamanids and the Mamluks. Erdemli and its surroundings were often used as a place of refuge for the Karamanid Principality against the Ottoman Empire. It is not known where the name Erdemli comes from. In some sources, it is said that it was taken from a Turkmen tribe called "Erdemoğulları" who came from Kayseri

Uzunkaya in the 15th century. The dictionary meaning of Erdemli is "goodness and truth". Based on this, the Turkmen Bey in Erdem called the tribe's name "Erdemoğulları" and named the place where he wanted to stay permanently "Erdemli". In the 17th century, Evliya Çelebi, who passed through the region, said that Erdemoğulları lived here and Mersinoğulları lived in the future.

The Turkish word “türbe/kümbet”, which means “grave monument with a covered upper part”, comes from the Arabic word al terbetu (turb), which means “the upper surface of the earth, grave, cemetery”. As a general definition, the Seljuk tomb structure was called "kumbet" by the Turks, the Ottoman tomb structure was called "türbe" and the tomb structure belonging to other cultures was called "mausoleum".Erdemli, which has a rich historical past, is an important city in terms of hosting many immovable cultural heritage works built in different types. The tombs built in Anatolia during the Seljuk, Principalities and Ottoman periods have undergone changes (material, decoration, form) due to geographical, historical and cultural conditions. Despite this change, it has preserved its original form and is an extension of the old features in Iran and Azerbaijan and a continuation of the Iranian architectural tradition.

Sinan Pasha Tomb and Anonymous Mausoleum appear as two different structures that resemble each other. The kumbets or tombs that the Turks brought to architecture were generally built in polygonal, square and circular forms. The two tombs we discussed in this article are in a cubic structure with a square plan. Sinan Pasha Tomb has a square plan and is covered with a pyramidal cone, measuring 5.35x5.36 m. The building is accessed through the door on the east side. There are two square windows, one on each of the north and south facades. The western façade was kept simple and no openings were included. The Anonymous Mausoleum has a square plan measuring 3.28 x 3.30 m and is covered with a dome.

In addition to stone materials, a small number of tile pieces, wood and reused materials were used in the tomb. The entrance to the building is provided through the door at the south end of the west facade. There are two window openings on the south facade. The north and east facades are plain and do not include any openings. The only decoration in the building is the Seal of Solomon motif on the window arch on the south facade.

As a result, both works examined within the scope of the article have survived intact to the present day. These two important tomb monuments, which display the characteristics of the tomb tradition that we see many examples of in Anatolia, were built in the last periods of the Karamanids. Again, these two structures are important representatives of tomb architecture in the Cilicia region, historically known as the Cilicia region, which is today within the borders of the Mediterranean Region.

GİRİŞ

Tarihi M.Ö. VI. yüzyıla kadar inen Erdemli, başta Hititler, Persler, Selefkoslar, Romalılar, Bizanslar, Araplar ve Selçuklular, Anadolu Selçuklu, Karamanoğulları ve Osmanlı dönemi olmak üzere birçok uygarlığın egemenliğine girmiştir.[1] Tarihî geçmişi zengin olan Erdemli, farklı türlerde inşa edilmiş pek çok taşınmaz kültürel miras bünyesinde barındırması açısından önemli bir kent konumundadır. Kentte kale, kilise, külliye, cami, türbe, çeşme, köprü, çamaşırhane, mezar taşları ve mezar anıtları gibi birçok türde kültür varlığı vardır. Kültürel varlığın bu kadar çeşitli ve zengin olduğu bir yerleşim yerinde kültür katmanları ve farklı medeniyetlere ait izlerin görülmesi kaçınılmazdır. Bu kültürel zenginliğin nedenlerinden biri de Erdemli'nin, Mersin ve Silifke arasındaki ticaret yolu üzerinde olan önemli bir liman kenti konumunda bulunmasıdır.

Mersin'in Toros Dağlarına sırtını dayayarak kurulan bir şehir olan Erdemli, birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Kent dokusunun birbirini takip eden eklemelerle günümüze gelen zengin tarihi geçmişi bugün de önemini korumaktadır. Ayrıca sahil kenti olmanın verdiği avantajı da kullanan ilçe, gelen turistlerin ilgisini ve dikkatini çekmektedir. Şehre gelen turistler, tarihi kalıntıları da ziyaret ederek kentin gelişimine ve tanıtımına katkı sağlamaktadır.

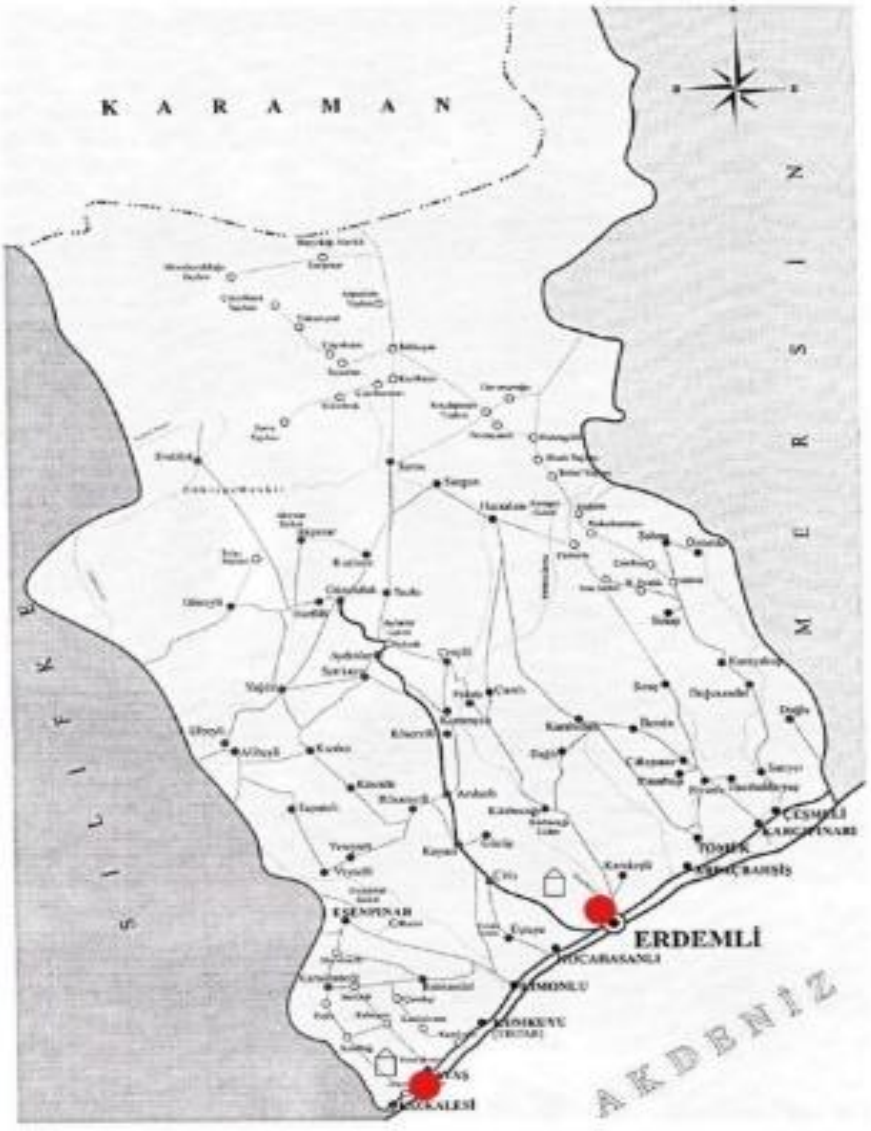
Bu çalışmada, Erdemli ilçe sınırlarında Türk – İslam dönemi mezar yapısı olarak sadece makalede ele alınan iki örnek bulunmaktadır. İlçede yalnızca bu iki örneğin tespit edilmiş olması, bu yapıların geçmişteki ve günümüzdeki durumlarının literatüre kazandırılma isteği çalışmanın hazırlanmasında önemli etken olmuştur. Bu eserlerden biri Erdemli - Silifke yolu üzerinde Ayaş Mahallesindeki Sinan Paşa Kümbeti, diğeri merkeze bağlı mezarlık içerisindeki Anonim Türbe'dir. Her iki yapının geçirmiş olduğu evreler ve onarımlar sonucunda, günümüzdeki şekil ve özelliklerinin tanıtılması amaçlanmış ve tarihi bir sonuç çerçevesinde Türk mezar anıt geleneği içerisinde hangi dönemde yapılmış olduğu vurgulanmıştır. Ele alınan bu iki yapıdan Anonim Türbe hakkında Mehmet Tunçel'in bir çalışmasında bilgiler bulunurken, Sinan Paşa Kümbeti hakkında bilgiye ise O. Cezmi Tuncer'in *Anadolu Kümbetleri* isimli çalışmasında ulaşmak mümkündür. Çalışmamızın amaçlarından biri de bu iki mezar yapısının birlikte ele alınarak son durumları hakkında bilgi vermek ve bütüncül bir değerlendirme yapmaktır. İncelenen eserlerin tarihsel süreçleri, plan ve mimari tasvirleri yapılarak süsleme özelliklerine değinilmiştir. Bu tanımlamalar ışığında iki yapının değerlendirilmesi yapılarak nihai sonuca varılmıştır.

Anadolu'daki kümbet ve türbeler daha çok mütevazı ölçüde yapılmakla beraber ilk dönemlerde tuğla ve taş malzemeden yapılan kümbetler daha sonra yalnız taştan yapılmıştır.[2] Çalışma kapsamında incelenen iki türbe taş malzemeli olup mütevazı bir özelik göstermektedir. Türk - İslam mezar anıt terminolojisinde Selçuklu mezar yapısına kümbet, Osmanlı da mezar yapısına türbe, başka kültürlere ait

[1] Ali Demirtaş, *İçel İli İncelemeleri* (Ankara: Ankara Yayıncılık, 1995), 173; Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası. Geographika*: xii-xiii-xiv, çev. Adnan Pekman, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000), 254-255; Charles Texier *Küçük Asya: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi* 3, çev. Ali. Suat, (Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2002), 477-478.

[2] Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 153.

olana ise, anıt mezar, gibi adlar verilmektedir.[3] Yapının üst örtüsüne göre, içeriden kubbe dışarıdan piramidal külahla örtülene kümbet, içeriden ve dışarıdan kubbe ile örtülene türbe denilmiştir. Başka bir ayrım ise kümbetlerde cenazelik, gurhane, kripta veya bodrum olarak adlandırılan bölümdür. Fakat kümbetlerin hepsinde cenazelik kısmı bulunmamaktadır. Bu bölümlerin ilk yıllarda Anadolu Selçuklu türbe/kümbetlerinde yer alırken daha sonraki yıllarda Beylikler ve Osmanlı mimarisinde çok rastlanılmayan durum olduğu görülmektedir. Bu bakımdan, kümbet ile türbe ayırımının en önemli işaretini örtü sisteminde aramak gerekmektedir.[4] Her iki yapının bir alt katı olup almadığı bilinmemekle birlikte, Erdemli bulunan iki yapının mimari tasviri üst örtüsüne göre yapılmıştır.



Şekil 1: Erdemli 'de Bulunan Türbelerin Harita Üzerindeki Yeri

[3] Metin Sözen ve Uğur Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü (*İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001), 242.
[4] Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1977), 305-308

1.Sinan Paşa Kümbeti

Yapı bugün Erdemli'ye bağlı Ayaş Mahallesinde-Silifke karayolu üzerinde asri mezarlığın girişinde sağlam şekilde bulunmaktadır. Kümbetin üzerinde bulunan kitabeden hareketle, H. 920[5] M. 1514[6] yılında yapıldığı anlaşılmaktadır. Kitabe kapı kemeri üzerinde, kare formlu olarak taş malzeme ile iki satır halinde, satır araları cedvellerle ayrılmış, kabartma tekniği ve ta'lik yazı türü ile hakkedilmiştir (Fotoğraf. 1).

Metin:

ـ صاحبه سنان بك بن اقطاش

ـ بن احمد سنه عشره و تسعمائه

Okunuşu:

- bin Ahmed sene aşere tis'a mâe (H.920/ M.1514)

- Sahibühû Sinan Bey Bin Aktaş

Kitabe üzerinde yer alan Sinan bin Aktaş'ın kim olduğu bilinmemekle birlikte dönem içinde bölgede Karamanoğulları[7], Turgutoğulları'nın[8] ve sonrasında Osmanlı egemenliğine girmiştir. Bu türbenin de bu dönemlerin birinde yaşamış bir Paşa'ya ait olduğu düşünülmektedir.[9] Bir rivayete göre ise, Erdemli 'de bulunan Sünni Ayaş ve Alevi Tahtacı aşiretleri Sinan Bin Aktaş'ı kendilerine ait bir

[5] Kitabenin okunmasında bize yardımda bulunan, Marmara Üniversitesi Sanat Tarihi Bölüm Başkanı Prof. Dr. Abdülhamit Tüfekçioğlu'na teşekkürlerimi sunarım.

[6] Bizim okuduğumuz tarih dışında, farklı eserlerdeki okunan tarih için bkz. Ernst Diez değerleri; *Karaman Devri Sanatı* (İstanbul: 1950), 55; O. Cezmi Tuncer, *Anadolu Kümbetler-2- Beylikler ve Osmanlı Dönemi* (Ankara: 1991), 230; O. Nuri Dülgerler, *Karamanoğulları Dönemi Mimarisi* (Ankara: 2006), Bu eserlerde geçen bilgiler bizle aynı tarihi doğrulamaktadır. Fakat Otto-Dorn, "Katharina, Islamische Denkmäler Kilikiens" Jahrbuch Für Kleinasiatische Forschung Internationale Oriantalistische Zeitschrift, S. 2 (1952): 123; N. Çıplak, *İçel Tarihi* (Mersin: 2003), Ali Selçuk, "İki Ayrı Topluluk ve Ortak Bir Ata: Paşa Türbe Ziyareti" *Alevilik-Bektaşilik Araştırma Dergisi,* S.10 (Aralık 2014): 195-214. Adlı eserler ise farklı tarihi sonuçlar vermektedir.

[7] Karamanoğulları, Anadolu'da vuku bulan Baba İshak isyanından sonra Ermenek-Mut yöresine yerleştirilmiş bir Türkmen boyu olup güçlü bir Anadolu beyliklerindendir. 1225'de I. Alaeddin Keykubad Ermenek ve çevresini fetih edince Güney kıyılarına Türkmenleri yerleştirmiştir. Özellikle bu Türkmen boylarından olan Karamanoğulları'nın egemenlik sahasına Gülnar, Silifke ve Anamur bölgesi girmiştir. 1256 yılında II. İzzeddin Keykavus ile IV. Kılıçarslan arasında çıkan taht kavgasından yararlanan ve beyliğe adını veren Karaman Bey beyliğin temelini atmıştır. 1261 de Sulatan IV. Kılıçarslan tahta çıkınca, Karamanoğulları beyliğini kabul etmiştir. Selçukluların yıkılışı ile birlikte bağımsızlığını ilan eden Osmanlılarla hep bir çekişme içinde olmuş ve Osmanlılar Fatih zamanında 1474 yılında Karamanoğulları'nı kontrolü altına alarak, Karamanoğulları başına Kasım Bey'i tayin etmiş ve II. Beyazıd'a bağlı olarak Silifke'de yaşamıştır. Onun ölümüyle birlikte Karamanoğullarının torunu olan Turgutoğulların'dan Mahmut Bey başa geçmiştir. Karamanoğulları tarihi için bknz. Şikari, *Karamanname.* Haz. M. Sözen –N. Sakaoğu. (Karaman: Karaman Belediyesi Yayınları 2005); Faruk Sümer, "Karamanoğulları" *İslam Ansiklopedisi*, C. 24 (2001): 454-460.

[8]Turgutoğulları Orta Asya'dan gelmiş bir Türk boyu olup, özellikle Karamanoğulları ile kız alıp verme yoluyla akrabalık kurmuş ve onlarla yakın ilişki içinde olmuşlardır. Bu büyük boyunun, XVI. yüzyılda Akşehir ve Taşlık Silifke denilen bölgeye yerleşmiş oldukları bilinmektedir. Birçok kez Karamanoğulları ile birlikte Osmanlıya karşı hareket etmişlerdir. İstanbul'un fethinden 7 yıl sonra bu bölgeye gönderilen Gedik Ahmet Paşa tarafından Silifke ve çevresi tamamen Osmanlı egemenliğine girmiş ve bunun sonucunda bölge Larende'ye bağlanmıştır. Bu dönem içinde Karamanoğulları egemenliği son bulmuşken, Turgutoğulları'nın siyasi varlıklarını sürdürdüğü görülmektedir. Bu yıllardan sonra Turgutoğulları'nın ismi özelikle Osmanlı döneminde taht kavgalarına taraftar olmuştur. Bunlardan biri II. Beyazıd zamanında çocuklarının tahtı ele geçirmek için mücadele yapan şehzade Ahmet'in tarafında, ikincisi ise 1568 yılında Kanunin şehzadelerinden Beyazıt'ın yanında yer almışlardır. Bölgede önemli bir siyasi etkinlik gösteren Turgutoğulları, önemli vakıf eserler bırakmıştır Bknz. ; O.Zeki, Oral, "Turgut Oğulları, Eserleri –Vakfiyeleri". *Vakıflar Dergisi* S.3 (2006): 31-64; Faruk Sümer "Turgutoğulları" *İslam Ansiklopedisi*, C. 41. (2012): 420-421.

[9] O. Cezmi Tunçer, Anadolu Kümbetleri-2-3 Beylikler ve Osmanlı Dönemi, 230.

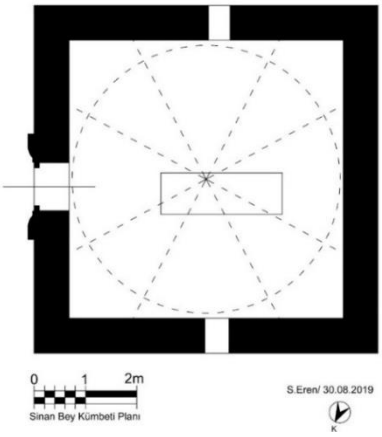
önder olarak görmüşlerdir. Sünni Ayaşlılara göre; Sinan bin Aktaş, Ermenilerle savaşırken şehit düşmüş ve onu kurtarıcı olarak görmüşlerdir. Alevi Tahtacılarına göre ise, Sinan bin Aktaş, Orta Asya'dan gelen erenlerden biri olup Anadolu'nun Türkleşmesine[10] çalışmış ve kendilerine buranın yurt edilmesini sağlamıştır.[11] Türbenin tarihlendirilmesiyle ilgili, Ernst Diez "*Karaman Devri Sanatı"*[12] başlıklı kitabında ve O. Nuri Dülgerler "*Karamanoğulları Dönemi Mimarisi"*[13] adlı çalışmasında türbenin Karamanoğulları döneminde yapıldığını belirtmiştir. O. Cezmi Tuncer "Anadolu Kümbetleri 2-3 Beylikler ve Osmanlı Dönemi isimli çalışmasında ise türbenin Osmanlı döneminde yapılmış olduğunu ve Osmanlıların bu egemenlik sırasında Karamanoğulları ve Turgutoğulları'ndan boşalan bu yerleri Adalıoğulları'ndan Paşa Bey'e vermiş olduğunu belirterek türbenin de bu kişiye ait olduğunu söylemektedir. [14] Fakat bölgenin Adalıoğulların'a verilmesinin (1471) Fatih devrinde olduğu ve bu tarihten yaklaşık 43 yıl sonra türbenin yapılmış olduğu bilinmektedir.[15] Bizce de yukarıda belirttiğimiz dönemler içerisinde türbenin tarihi göz önüne alındığında, bu tarihte Osmanlı egemenlinde büyük bir tımar vâkfına sahip olan Turgutoğulları'nın zamanında yapılmış olduğu ve Karamanoğulları veya Adalıoğulları'nın döneminde yapılmamış olmasıdır.[16] Kitabede adı geçen Sinan Paşanın[17] burada yatan kişi mi yoksa türbeyi yaptıran kişi mi olduğu belli değildir.

1.1.Plan ve Mimari Özellikleri

Bugün sağlam şekilde günümüze gelen yapının az da olsa onarım geçirmiş olduğu görülmektedir. 1914 yılından kalma bir fotoğrafta piramidal örtüsündeki kesme taşların olmadığı,[18] 1971 veya 1977 yılları arasında kümbeti inceleyen Orhan Cezmi Tuncer, piramidal külahın kesme taş döşemelerinin yenilendiğini belirtmektedir.[19] Ayrıca eserin, cephelerinde derzlerin yenilendiği, kapı ve pencerelerinde demir parmaklıkların son yıllarda yapılmış olduğu görülmüştür. İç kısmında ise, yine sıvaların sökülüp beden duvarlarının bir kısmının derz yapıldığı, üst örtüye geçiş sağlayan üçgen bingilerin onarıldığı tespit edilmiştir.

[10] Her iki kültür de, bugün kümbette ritüellerini yaparak saygı gösterdiklerini belirtilirler.
[11] Ali Selçuk, "İki Ayrı Topluluk ve Ortak Bir Ata: Paşa Türbe Ziyareti", *Alevilik-Bektaşilik Araştırma Dergisi S.*10, (Aralık 2014): 195-214.
[12] Ernst Diez, *Karaman Devri Sanatı*, 55.
[13] O. Nuri Dülgerler, *Karamanoğulları Dönemi Mimarisi*, 185.
[14] O. Cezmi Tunçer, Anadolu Kümbetleri-2-3 Beylikler ve Osmanlı Dönemi, 230.
[15] II. Mehmet'in Karaman diyarına yapmış olduğu hareketin ardından, Karamanoğlu Kasım ve Turgutoğulları'ndan Ömer Bey'in Osmanlı'ya karşı çetin bir mücadele yapmış ve sonunca Karamanoğulları ile birlikte Turgutoğulları'nın da siyasetine son verilmiş ve bunun sonucunda 1471 Ömer Bey'in vefatı ile de bölge Adalıoğulların'dan Sinan Bey'e verilmiştir. Faruk Sümer *"Turgutoğulları" İslam Ansiklopedisi*, C. 41. (2012): 421.
[16] 1510'lu yıllardan sonra Turgutoğulları başında Musa, Mahmud, Mehmed beylerin olduğu ve büyük bir tımar verildiği geçer. Bu tarihlerde II. Beyazıt'ın oğulları arasındaki taht mücadelelisinde Şehzade II.Ahmet'in yanında yer aldığı söylense de Turgutoğulları'nın bu mücadele de belli bir süre gidişata göre yön belirlemiş oldukları düşünülmektedir. Bu olaydan sonra da 1512 yılında tahta geçen Yavuz Sultan Selim döneminde Turgutoğulların'a bölgede iyi bir tımar verilmiş olduğunu görürüz. Bknz. Hamit Şafakçı "Turgutoğlu Musa Bey ve İlişkileri." *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* S. 38. (2024): 498-505.
[17] II. Beyazıd'ın oğulları arasında çıkan mücadelede bölgenin beylerinin destek vermesi ile de bölgede bulunması düşünülen II. Ahmet'in vezirlerinden olan Yularkıstı lakaplı Sinan Paşa'nın türbe yapımıyla herhangi bir bağlantısı olmadığıdır. Yularkıstı Sinan Paşa için bknz. Ali Rıza Ayar "Hacıhamza Sinan Paşa Vakfiyesi (917/1511)." *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* S. 2 (2014): 45-48. O. Cezmi Tunçer de, Adalıoğulları'ndan Paşa Bey'e ait olduğunu söylemektedir.
[18] 1914, bölgeyi ziyaret eden Gertrude Bell'den alınmıştır.
[19] Tunçer, Anadolu Kümbetleri-2-3 Beylikler ve Osmanlı Dönemi, 230

Eser, kare planlı ve piramidal bir külahla örtülü olup, 5.35x5.36 m. ölçülerindedir. Yapıya doğu cephesinde bulunan kapı ile giriş sağlanmaktadır (Çizim.1). Kuzey ve güney cephelerde birer tane olmak üzere iki tane kare formlu pencere açıklığı bulunur. Batı cephe ise sağır tutularak hiçbir açıklığa yer verilmemiştir.



Çizim 1: Sinan Paşa Kümbeti Planı (S. Eren)

Kümbetin köşelerinde düzgün kesme taş, beden duvarlarında kaba yonu taş olmak üzere tamamen taş malzeme kullanılmıştır (Fotoğraf. 2,3,4). Ayrıca beden duvarlarının araları derz dolguludur.

Doğu cephesinde bulunan kapı açıklığı, küçük ölçekli dikdörtgen formlu basık kemerli olarak tasarlanmıştır. (Fotoğraf 5). Kapı, dıştan ters **U** şeklinde, iç bükey ve dış bükey silmelerle sınırlanmıştır. Basık kemerin üst kısmında kare formlu taş malzeme üzerinde kitabesi mevcuttur. Büyük ihtimalle kapı silmeleri ve kitabesi sonradan yeşil renkte boyanmıştır (Fotoğraf 6).

Üst örtü, dıştan piramidal bir külahla örtülü olup, içten kubbe ile örtülüdür. Beden duvarından piramidal külaha sekizgen bir kasnakla geçiş sağlanmaktadır. Kasnağın dört köşesi de üçgen biçimde aşağı doğru pahlandırılarak köşeler yumuşatılmıştır. Kasnağın yüzeyleri sonradan yeşil renge boyanmıştır (Fotoğraf 7).

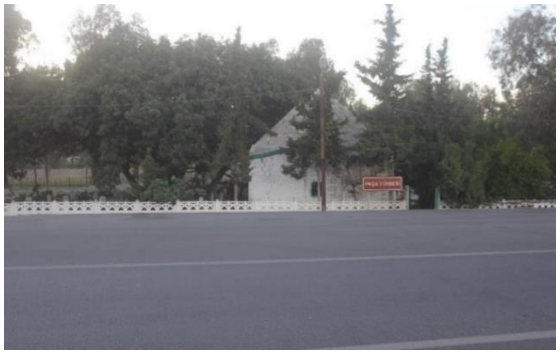
Doğu cephede bulunan, sonradan yapılmış demir parmaklı kapıdan iç kısma girilmektedir. Türbe'nin iç kısmına girildiğinde kullanılan malzemelere bakarak yapının bir onarım geçirdiği anlaşılmaktadır. Kuzey duvarı sıvanmış olan türbenin diğer duvarlarında kaba yonu taş malzeme kullanıldığı görülmekte olup taş araları da derz ile dolguludur. Kubbeye geçişler dört köşede bulunan ve yerden başlayan üçgen bingilerle sağlanmaktadır. İç kısmın ortasında bulunan sanduka 2.37 m. uzunluğunda ve şahidesizdir (Fotoğraf 8). Yapıda herhangi bir süsleme unsuru bulunmamaktadır.



Fotoğraf 1:Sinan Paşa Kümbeti Giriş Kapısı Üzerinde Bulunan Kitabeden Detay



Fotoğraf 2: Sinan Paşa Kümbeti Eski Görüntü (Gertrude Bell, 1914)



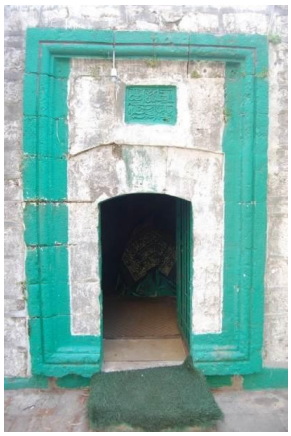
Fotoğraf 3: Sinan Paşa Kümbeti Güney Cephe Genel Görünüş



Fotoğraf 4: Sinan Paşa Kümbeti Kuzeybatı Köşeden Görünüş



Fotoğraf 5: Sinan Paşa Kümbeti Doğu Cepheden Genel Görünüşü



Fotoğraf 6: Sinan Paşa Kümbeti Giriş Kapısı Görünüşü



Fotoğraf 7: Sinan Paşa Kümbeti Üst Örtü Külah Görünüşü



Fotoğraf 8: Sinan Paşa Kümbeti İç Kısmından Görünüş

2.Anonim Türbe

Eser, Erdemli kaymakamlığına 3 km uzaklıkta, Türbe Mahallesinde bulunan kabristan içerisinde yer almaktadır. Yapı üzerinde, inşa tarihini belirten veya onarım geçirdiğini gösteren herhangi bir kitabeye rastlanılmamıştır. Bugün yöre halkı tarafından 1750 yılında yapılmış "Hüseyin Bey Türbesi" olarak adlandırılmaktadır.[20] Burada adı geçen Hüseyin Bey'in, Turgutoğulları'nın üst beylerinden olan Pir Hüseyin Bey[21] veya Erdoğdu Bey'in oğlu olan Pir Hüseyin Bey [22] mi olduğu akla gelmektedir.

[20] Edinilen bilgiye göre, bugünkü Erdemli ilçe merkezinde Ermeni ve Rumlar yaşamaktaydı; Yörükler ise daha çok dağ bölgelerinde yaşardı. Dağ bölgelerinde kuraklık olunca merkez Erdemli' ye inmişlerdir. Burada yaşayan Ermeniler ve Rumlar buna izin vermeyince aralarında sorun çıkar. Bunun üzerine, meselenin çözümü için Erdem Bey adında üst bir yönetici Karaman'dan Yüzbaşı Hüseyin Bey komutasındaki 200 kişilik süvariyi olayı çözmesi için buraya gönderir. Bu olay sırasında Yüzbaşı Hüseyin Bey ve yanında bulunan 5 asker şehit düşer. Bunun üzerine Yüzbaşı Hüseyin Bey için buraya halk tarafından 1750 yılında türbe yaptırıldığı söylenir. Fakat arazi çalışmamızda Türbe etrafında şehit düşen 5 askerin mezarına rastlanılmamıştır. bknz. Yanar, Ahmet. *Erdemli' ye Dair*. (Erdemli: Erdemliler Dayanışma Yardımlaşma ve Kültür Yayınlar Derneği Yayını, 2009), 18.

[21]Hüseyin Bey, Turgutoğulların'dan Emir Şah'ın oğludur. Pir Hüseyin Bey Karamanoğlu II. Alâeddin ve II. Mehmed Bey dönemlerinde ordu komutanı, II. İbrahim Bey Döneminde de sultanın vekili ve ordular başkomutanı olarak görev yapmıştır. Pir Hüseyin'in ne zaman öldüğü bilinmemekle birlikte 1431 yılında kendi sağ iken yaptırılmış türbenin vakfiyesinde ölümü 1448 yılı geçmektedir. Turgutoğulları beyleri arasında en çok eser vermesi ile de önemli bir yeri bulunmaktadır. Şükrü Taşdelen, "Vakfiyelere Göre Beylikler Dönemi Turgutoğullari". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019).

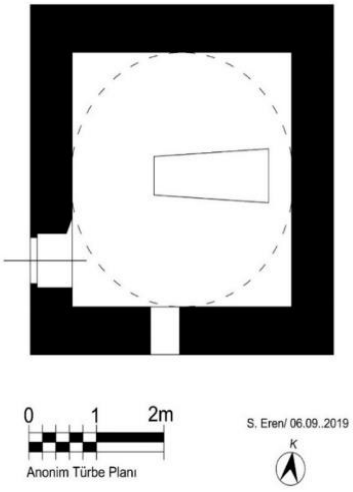
[22] 898 /1493 Tarihli Vakıfta ismi geçmektedir. O.Zeki, Oral, "Turgut Oğullari, Eserleri –Vakfiyeleri". *Vakıflar Dergisi* S.3 (2006): 31-64; 62-63 Şükrü Taşdelen, "Vakfiyelere Göre Beylikler Dönemi Turgutoğullari". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019).

Mehmet Tunçel, türbenin yapı tarzı ile tarih sınırlarını belirleyici üslup ve süsleme nitelikleriyle verilen 1750 yılına ait olmadığı, Anadolu Türk mezar anıtlarının genel gelişim çizgisi itibariyle XV. yüzyılın ikinci yarısında Karamanoğulları yapı geleneğine ait olduğunu belirtmiş, Hüseyin Bey'den hiç bahsetmemiş ve türbeyi de "Anonim Türbe" olarak adlandırmıştır.[23] XV. veya XVI. yüzyıl, Karamanoğullarının Erdemli ve çevresindeki mücadelesinde yanında bulunan Turgutoğulları ile birlikte hareket ettiği bilinmektedir. Bu bilgiler ışığında biz de yapının, göstermiş olduğu mimari form ve malzeme özelliklerinden hareketle, ayrıca Karamanoğulları döneminde inşa edilmiş olan diğer türbelerle mukayese edildiğinde yapının Karamanoğulları döneminde inşa edilmiş olduğunu düşünmekteyiz.

1.2.Plan ve Mimari Özelliği

Defineciler tarafından daha önce hasar görmüş olan yapı, günümüzde onarım geçirmiştir. 2013-2015 yılları arsındaki onarımında türbenin, dört köşesinde bulunan prizmatik üçgenlerin katkı malzemeli kireç sıva ile yenilendiği, bu üçgenlerin alt kısmında bulunan saçakların yeniden yapıldığı, kubbe kasnağının eksik yerlerinin tamamlandığı ve üst örtünün sıva dolgulu moloz taşla yenilenmesi yapılmıştır. İç kısımda ise duvarlarda derz kullanılmasıyla dolguların kapatılması, üçgen bingilerin onarılması ve zeminin fayans ile kaplanması yapılmıştır.

Onarım görmüş olan yapı günümüzde, 3.28x3.30 m. ölçülerinde kare planlı olup kubbe ile örtülüdür. (Çizim 2). Türbede; taş malzemenin yanı sıra, ahşap ve devşirme az da olsa kiremit parçası veya pişmiş kırmızı toprak, malzeme kullanılmıştır.



Çizim 2: Anonim Türbe Planı (S. Eren)

Yapının cephelerinde kaba yonu taş, aralarında moloz taş ve yer yer iri kesilmiş düzgün kesme taş malzeme kullanılmıştır. Yapıya giriş batı cephenin güney ucunda bulunan kapıdan sağlanır. Güney

[23] Mehmet Tunçel, "Erdemli'de Anonim Bir Türbe," içinde Ortaçağ' da Anadolu-Prof. Dr. Aynur Durukan'a Armağanı, ed. Nermin Şaman (İstanbul: Doğan Rekmay Reklam Tanıtım Ltd. Şti, 2002), 547-477.

cephede iki pencere açıklığı mevcuttur. Kuzey ve doğu cepheler sağır olup herhangi bir açıklığa yer verilmemiştir (Fotoğraf 9-10).

Yapının güney cephesinde iki katlı pencere düzeni görülmektedir. Bu pencerelerden alttaki sivri kemerli açıklığa sahiptir. Üst kat pencere daha küçük ölçekli olup dikdörtgen formludur. (Fotoğraf 11). Bu sivri kemerin her iki tarafında Mühr-ü Süleyman motifi mevcut olup (Çizim 3 - Fotoğraf 12), sol tarafındaki tamamen tahrip olmuştur. Yapıda bulunan tek süsleme unsuru olması açısından önemlidir.

Batı cephenin güney köşesinde bulunan kapı açıklığı, yekpare bir taşla oluşturulmuş basık kemerli, dikdörtgen formlu küçük ölçekli sade şekilde tasarlanmıştır. Kemer, yanlarda bulunan taş sövelere oturtturulmuştur (Fotoğraf 13).

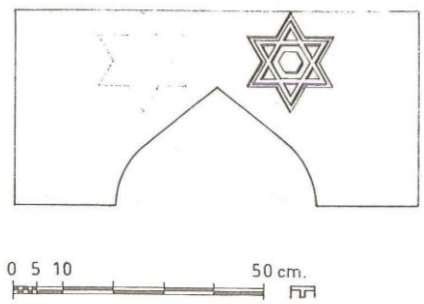
Türbenin cephesi, sekizgen bir kasnakla nihayetlenmiştir. Devşirme taşların peş peşe dizilmesi ile sekizgen kasnak iç bükey şeklinde tasarlanmıştır.[24] Yapının köşeleri, meyil vermek suretiyle üstleri kiremit parçaları ve moloz taş sıva ile karıştırılarak prizmatik üçgenlerle örtülmüştür. Bu üçgenlerin altlarında iki sıra halinde, devşirme kiremit parçası[25] veya kırmızı toprakla yapılmış; seyrek şekilde, testere ağızlı kirpi saçaklar bulunur (Fotoğraf 14).

Yapı, moloz taş malzemeyle güneye doğru meyilli bir şekilde örtülüdür. (Fotoğraf 15). Tunçel aslında yapının dıştan bir külahla örtülü olduğunu, ancak külahın günümüze ulaşmadığını belirtmektedir. Öte yandan yapı ve tarzı bakımından Sinan Paşa Türbesi'ne benzerliği açısından bu tezi destekler niteliktedir (Çizim 4).

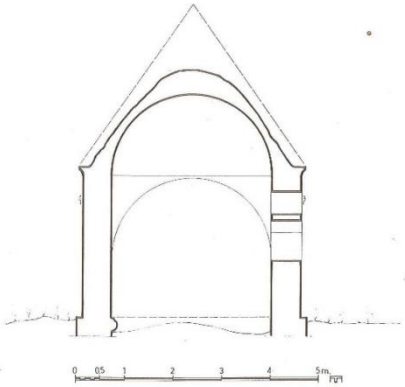
Batı cephede bulunan sonradan eklenmiş demir bir kapıdan içeriye yüksek ve genişçe tutulmuş eşikten, bir basamakla geçilir. Kapı zeminden yüksekte olup tavanında beş sıra ahşap hatıl bulunur. İç kısım duvarlara açılmış yuvarlak delikler ve güney duvarında bulunan dikdörtgen formlu iki pencereyle aydınlatılır. Ortada bulunan sanduka orijinal olmayıp sonradan yapılmıştır. Duvarlar kaba yonu taş ve moloz taş yanı sıra derz dolguludur. Zemin ise bugün fayans döşelidir (Fotoğraf 16). İçerisinde herhangi bir süsleme unsuruna rastlanılmamıştır.

[24] Kasnağı oluşturan içbükey taşların yapının ana malzemesinden farklılık göstermesi yanı sıra, yakın çevrede bulunan antik kent yapı ve kiliselerde yoğun olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bunlar, Alahan Manastırı, Korikos Kalesi gibi yapılar sayılabilir.

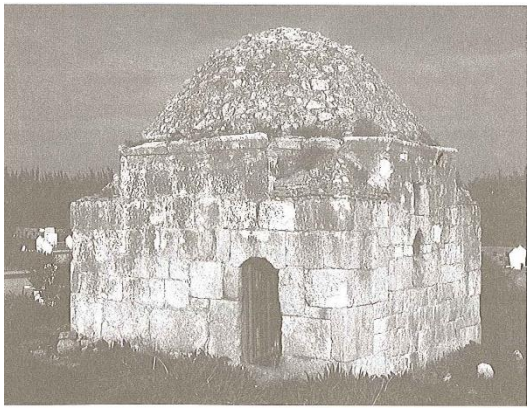
[25] Yaptığı çalışma esnasında Mehmet Tunçel bu kiremit parçalarının yere düştüğünü söylemekte ve ayrıca bu kiremitlerin 3-5 yüzyıla ait kiremitlerine benzediğini belirtmektedir. Bu düşen parçaların, 2015 yılında yapılan onarımla aslına uygun şekilde yapılmış olduğu görülmüştür.



Çizim 3: Anonim Türbe Mühr-ü Süleyman Süsleme Çizim Detay



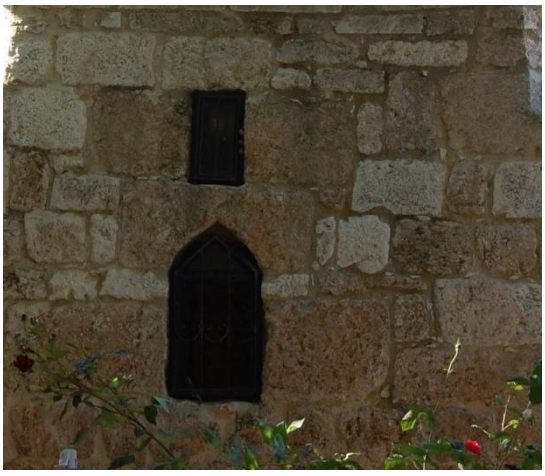
Çizim 4: Anonim Türbe Kesiti (M.Tunçel'den 2002)



Fotoğraf 9: Anonim Türbe Eski Görünüşü (Tunçel, den, 2000)



Fotoğraf: 10 Anonim Türbe Doğu Cephe Görünüşü



Fotoğraf 11. Anonim Türbe Güney Cephe Görünüşü



Fotoğraf 12. Anonim Türbede Bulunan Mühr-ü Süleyman Motifi



Fotoğraf 13: Anonim Türbe Giriş Kapısı Görünüşü



Fotoğraf 14: Anonim Türbe Köşe Üçgen Geçiş Detay



Fotoğraf 15: Anonim Türbe Üst Kubbesinden Detay



Fotoğraf 16: Anonim Türbe Güney İç Kısmından Genel Görünüşü

KARŞILAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRME

Sinan Paşa Kümbeti ve Anonim Türbe birbirine benzeyen iki farklı yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Türklerin mimariye kazandırmış olduğu kümbet veya türbeler genelde çokgen, kare ve dairesel planlı olarak tasarlanmıştır. Makalede ele aldığımız iki türbe de kare planlı kübik bir yapıdadır. Bu tarz kare planlı, külahla örtülü veya prizmatik üçgenle geçilen poligonal kasnaklı yapıların genelde veli ve şeyhlere ait mezar yapılarında tercih edildiği görülmektedir.[26] Karamanoğulları yapısı olan Ermenek Gargara Karamanlar Türbesi[27], Anamur Bozyazı Gürlevik Türbesi[28], Silifke Kızılgeçit,

[26] Hakkı Önkal, "Türbeler," içinde *Anadolu Selçuklu Beylikleri Dönemi Uygarlıkları,* ed. Peker Ali ve Bilici Kenan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006), 350-369.
[27] Tunçel, Anadolu Kümbetleri-2-3 Beylikler ve Osmanlı Dönemi, 55-162
[28] O. Nuri Dülgerler, *Karamanoğulları Dönemi Mimarisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 160.

Arapbaba Türbesi (?),[29] Moğoltay Türbesi (XVI. yy.)[30], Aksaray Pir Ali Türbesi (1538)[31] ve Turgutoğulların türbesi olan 1894 yılında yenilenmiş olsa da plan açısından Turgutlu Türbesi[32] olmak üzere Seydişehir'de bulunan Rüstem Bey Türbesi[33] ile benzerlik gösterir.

Anadolu'da birçok türbede var olan kare planlı kütleden, üst örtüye geçişleri sağlayan üçgen geçişler her iki yapıda farklı bir özelik gösterir. Sinan Paşa Kümbetinde kasnağın her köşesi üçgen bir şekilde aşağı doğru pahlanmıştır. Bu açıdan Mut Küçük Kümbet (XIV-XV. yy)[34], Ankara Polatlı Hacıtuğrul Kümbeti (1390)[35], Kayseri Alaca Kümbet (XIV. yy.)[36], Kırşehir'de yer alan Caca Bey[37] ve Beypazarı'nda konumlanan Boğaz Kesen türbeleriyle (XV. yy)[38] aynı özelliktedir. Anonim Türbe'nin köşelerinin prizmatik üçgenle örtülü olması hasebi ile Kayseri Melikgazi Türbesi (XII. yy sonu)[39], Konya Şücaeddin Türbesi (1348)[40], Karaman Kaya Halil Kümbeti (XIV. yy.)[41], Konya Fakıh Dede Kümbeti (1456)[42], Karaman İbrahim Bey Kümbeti (1432)[43], Antalya Abdal Musa Kümbeti (1380)[44] ve Mersin Camili (Gökçeli) Köyü Camisi (XIV. yy)[45] ile benzer özellikleri taşımaktadır.

Üst örtü sitemi olarak Sinan Paşa Türbesi piramidal külahla, Anonim Türbe ise bugün moloz taşla yapılmış kubbeyle örtülüdür. Fakat bu kubbenin bir iç örtü olabileceği ve ilk yapılışında Sinan Paşa Türbesi'nde olduğu gibi, piramidal bir külahla örtülü olduğu düşünülmektedir. Karamanoğulları dönemine ait Konya Fakih Dede Türbesi (1456)[46] ve Ulaş Baba Türbesi (XIV.yy)[47] de piramidal külahla örtülü olması bakımından benzerlik göstermektedir.

Sinan Paşa Türbesi'nde kitabe olmasına rağmen farklı okumalar yapılmıştır. Mustafa Necati Çıplak, "*İçel Tarihi*" isimli eserinde 1220 olarak, Ali Selçuk, "*İki Ayrı Topluluk ve Ortak Bir Ata: Paşa Türbe Ziyareti*" başlıklı makalesinde 1312 olarak okumuştur. Bizim okumalarımızdan ise; Diez-Aslanapa-Koman, "*Karaman Devri Sanatı*", Orhan Cezmi Tuncer "*Anadolu Kümbetler-2*" ve Osman

[29] Hasan Çolakoğlu, "*Erdemli' deki Türk-İslam Mimari Eserleri",* Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, (Mersin Üniversitesi, 2021).
[30] Nuri Gündoğdu, "*Silifke'deki Türk Dönemi Mimari Eserleri,"* Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, (Karabük: Karabük Üniversitesi, 2019).
[31] Dülgerler, *Karamanoğulları Dönemi Mimarisi*, 160.
[32] Oral, "Turgut Oğullari, Eserleri –Vakfiyeleri," 32.
[33] Oral, "Turgut Oğullari, Eserleri –Vakfiyeleri," 50.
[34] Murat Dayar, "Mersin-Mut'taki Mimari Eserler," Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2017).
[35] Tunçel, Anadolu Kümbetleri-2-3 Beylikler ve Osmanlı Dönemi, 25.
[36] Tunçel, Anadolu Kümbetleri-2-3 Beylikler ve Osmanlı Dönemi, 45.
[37] Lokman Tay, "Kırşehir (Merkez) Türbeleri," Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, (Ankara Gazi Üniversitesi, 2010).
[38] Tolga Bozkurt, Beypazarı' ndaki Türk Devri Yapıları (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2004), 124.
[39] Esra Gündoğan, "Kayseri Pınarbaşı İlçesindeki Türk Dönemi Mimari Anıtları," Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, (Erciyes Üniversitesi, 2015).
[40] Dülgerler, Karamanoğulları Dönemi Mimarisi, 143
[41] Dülgerler, Karamanoğulları Dönemi Mimarisi, 165
[42] Dülgerler, Karamanoğulları Dönemi Mimarisi, 179.
[43] Tunçel, Anadolu Kümbetleri-2-3 Beylikler ve Osmanlı Dönemi, 143.
[44] Tunçel, Anadolu Kümbetleri-2-3 Beylikler ve Osmanlı Dönemi, 156
[45] H. Sibel Ünalan, "Mersin'de XIV. Yüzyılda Bilinmeyen İki Yapı: Camili (Gökçeli) Köyü Merkez Camisi ve Türbesi", Turkish Studies- İnternational Periodical For The Languages, Literature and History Of Turkish Or Turkic, Turkish Studies Dergisi S. 2 (2012): 3151-3167.
[46] N. Şaman Doğan, Karamanoğulları Dönemine Ait Bir Yapı: Konya Fakih Dede Türbesi, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları, C.11, S. 11, 2009, s. 93.
[47] İpek İpekçioğlu, Konya'da Karamanoğulları Dönemi Mimari Eserleri, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, (Hacettepe Üniversitesi 2022), s.215.

Nuri Dülgerler "*Karamanoğulları Dönemi Mimarisi"* isimli çalışmalarında geçen tarihle aynı olup H.920 M.1514 tarihine ulaşılmıştır. Anonim Türbe'de herhangi bir kitabeye rastlanmamıştır. Ayrıca 17. Yüzyılda bölgeye gelen Evliya Çelebi Erdemli 'den Karataş olarak ve Erdemoğulların'dan bahsetse de, bu iki yapıdan söz etmemiştir.[48] Mersin çevresinde ve Anadolu'daki diğer benzer örneklerle yapılan kıyaslama sonrasında plan ve form bakımından benzerlik gösterdiği yapılarla, kuvvetle muhtemel aynı dönemde yapıldığını düşünmekteyiz. Bunu destekleyen başka bir kanıt ise türbe üzerinde yer alan Süleyman Mührüdür. Bu mühür, Türklerin severek kullandığı geometrik bir süslemedir. Konya Karatay Medresesi (1251)[49] Teke Beyi Mehmet Bayrağında[50], Niğde Sungur Bey Türbesi (1335)[51], Malatya Ulu Camii (1247)[52] Erdemli 'de bulunan Şeykem Camii'nin mihrabında (XV. yy)[53], Barbaros Hayrettin Paşa Sancağındaki[54] yapılarda görülmektedir.

Sinan Paşa Türbesinde herhangi bir süslemeye rastlanmamıştır. Tek hareketlilik giriş kapısını ters U şeklinde çevreleyen silme özelliğidir. Bu benzerliği ile Mut Küçük Türbe (XIV. yy)[55] ve Mersin Camili (Gökçeli) Köyü Camii (XIV. yy)[56] kapılarında da karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak; makale kapsamında incelenen her iki eser de bugün sağlam şekilde günümüze kadar gelebilmiştir. Anonim Türbe Mehmet Tunçel tarafından 2002 yılında yayımlanan bir makalede değerlendirilmiştir. Çalışmamızda hem Anonim Türbe hem de Sinan Paşa Kümbeti birlikte incelenerek değerlendirilmiş, iki yapının Anadolu ve Anadolu dışındaki benzer örnekleriyle mukayesesi yapılmıştır. Anadolu'da bulunan kümbet/türbe gibi coğrafi, tarihi ve kültürel şartları doğal olarak usule getirdiği nispet, şekil, malzeme ve süsleme yeniliklerine rağmen asıl şeklini muhafaza eden, İran ile Azerbaycan'daki eski özelliklerin uzantısı ve İran mimari[57] geleneğinin bir devamıdır.[58] Anadolu'da birçok örneğini gördüğümüz kümbet/türbe geleneği özelliklerini gösteren bu iki yapıdan biri olan Sinan Paşa'nın XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı egemenliği altında Karamanoğulları mimari özeliklerini gösteren Turgutoğulları tarafından, Anonim Türbenin ise XIV. yy da Karamanoğulları egemenliği sırasında yapıldığı düşünülmektedir.[59] Her iki yapı, bölgeyi egemenliği altına alan Karamanoğulları ve Osmanlı dönemi türbe mimarisini yansıtan ve bu geçişi sağlayan Anadolu yapılarındandır. Yine bu iki yapı türbe

[48] Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* 9, çev. Yücel Dağlı ve S. Ali Kahraman, (İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2005), 351.
[49] Gönül Öney, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992),116.
[50] Zafer Ertaş, "Antalya Bölgesi Bir Grup Mezar Taşı Üzerindeki Yorumlar", *Sanat Tarihi Yıllığı* 12, (Kasım 1983), 21- 33.
[51] Mehmet Özkarcı, *Niğde' de Türk Mimarisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001), 139.
[52] Arık, M. O. "Anadolu Selçuklu Toplum Hayatında Çini," içinde *Anadolu'da Türk Devri Çini ve Seramik Sanatı* ed. Gönül Öney ve Zehra Çobanlı (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007), 43.
[53] Halil Sözlü ve Hasan Çolakoğlu, "Erdemli'de Bulunan Türk Dönemi Camileri", içinde *İstiklalin 100. Yılında Mersin* ed. İbrahim Bozkurt, Hakan Akdağ ve Abdullah Elcan, (Mersin: Eğitim Yayın, 2022), 439-521.
[54] İdil Türeli, "*Türk Sanatımda Altı Köşeli Yıldız"*. Yayımlanmış yüksek lisans tezi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2006)
[55] Murat Dayar, "*Mersin-Mut'taki Mimari Eserler,''44*
[56] Ünalan, "Mersin'de XIV. Yüzyılda Bilinmeyen İki Yapı: Camili (Gökçeli) Köyü Merkez Camisi ve Türbesi," 3151-3167
[57] Bu yapılara benzer en iyi örnek Maraga'da bulunan 1147 tarihli Kümbed-i Surh, Yartı Kümbet (11. yy), Kümbeti Gaffariye (1328), verilebilir. Bknz. Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, 313,332,338.
[58] Hakkı Önkal, An*adolu Selçuklu Türbeleri. (*Anakara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1996)*,* 6.
[59] Şikari. *Karamanname.* çev. Metin Sözen ve Necati Sakaoğlu, (İstanbul: Karman Valiliği Karaman Belediyesi, 2005); M.C. Şahabettin Tekindağ. Silifke. *Tarih Enstitüsü Dergisi, S. 2*, (1971): 140-168.

mimarisinin, tarihteki adıyla Kilikya bölgesinde, günümüzde Akdeniz Bölgesi sınırlarında kalan önemli temsilcileridir.

KAYNAKÇA

Arık, M. Oluş. "Anadolu Selçuklu Toplum Hayatında Çini." *içinde Anadolu'da Türk Devri Çini ve Seramik Sanatı,* ed. Gönül Öney ve Zehra Çobanlı, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007.

Aslanapa, Oktay. *Türk Sanatı.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

Ayar, A. Rıza. "Hacıhamza Sinan Paşa Vakfiyesi (917/1511)." *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* S. 2 (2014): 41-73.

Bozkurt, Tolga. *Beypazarı' ndaki Türk Devri Yapıları*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2004.

Cezar Mustafa. *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık,* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1977.

Çelebi, Evliya. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* 9. çev. Yücel Dağlı ve S. Ali Kahraman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Çolakoğlu, Hasan. "*Erdemli' deki Türk-İslam Mimari Eserleri."* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Mersin Üniversitesi, 2021.

Daş, Ertan. *Erken Dönem Osmanlı Türbeleri.* İstanbul: Gök Kubbe Yayınları, 2007.

Dayar, Murat. "*Mersin-Mut'taki Mimari Eserler."* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2017.

Doğan, Nermin Şaman. Karamanoğulları Dönemine Ait Bir Yapı: Konya Fakih Dede Türbesi, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları*, S.11, (2009): 91-108.

Demirtaş, Ali. *İçel İli İncelemeleri*. Ankara: Ankara Yayın, 1995.

Dorn,K. Otto. "Islamische Denkmäler Kilikiens". *Jahrbuch Für Kleinasiatische Forschung Internationale Oriantalistische Zeitschrift S. 2*, (1952):113-126.

Ernst, Diez, *Karaman Devri Sanatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1956.

Ertaş, Zafer. "Antalya Bölgesi Bir Grup Mezar Taşı Üzerindeki Yorumlar." *Sanat Tarihi Yıllığı S.* 12, (Kasım 1983): 21- 33.

Gündoğan, Esra. "*Kayseri Pınarbaşı İlçesindeki Türk Dönemi Mimari Anıtları."* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi., 2015.

Gündoğdu, Nuri, "*Silifke'deki Türk Dönemi Mimari Eserleri."* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Karabük Üniversitesi, 2019.

İpekçioğlu, İpek. *Konya'da Karamanoğulları Dönemi Mimari Eserleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2022.

Oral, M. Zeki. "Turgut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri." *Vakıflar Dergisi* S. 3, (2006): 31-64

Öney, Gönül. *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992.

Önkal, Hakkı. An*adolu Selçuklu Türbeleri.* Anakara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1996.

Önkal, Hakkı. "Türbeler." içinde *Anadolu Selçuklu Beylikleri Dönemi Uygarlıkları,* ed. Peker Ali ve Bilici Kenan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.

Özkarcı, Mehmet. *Niğde' de Türk Mimarisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001.

Selçuk, Ali. "İki Ayrı Topluluk ve Ortak Bir Ata: Paşa Türbe Ziyareti." *Alevilik-Bektaşilik Araştırma Dergisi S.* 10, (Aralık 2014): 195-214.

Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası. Geographika*: xıı-xııı-xıv. çev. Adnan Pekman. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000.

Sözen, Metin ve Tanyeli, Uğur. *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001.

Sözlü, Halil ve Çolakoğlu, Hasan. "Erdemli'de Bulunan Türk Dönemi Camileri", *İstiklalin 100. Yılında Mersin,* ed. İbrahim Bozkurt, Hakan Akdağ ve Abdullah Elcan, Mersin: Eğitim Yayınları, 2022.

Sümer, Faruk. "Turgutlular" *içinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* C. 41. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (2012): 420-421.

Sümer, Faruk. "Karamanoğulları" *içinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* C. 24. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (2001): 454-460.

Şafakçı Hamit. "Turgutoğlu Musa Bey ve İlişkileri." *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* S. 38. (2024): 491-511.

Şikari. *Karamanname.* çev. Metin Sözen ve Necati Sakaoğlu, İstanbul: Karman Valiliği Karaman Belediyesi, 2005.

Taxier Charles. *Küçük Asya: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi* 3. çev. Ali. Suat. Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2002.

Taşdelen, Şükrü. "Vakfiyelere Göre Beylikler Dönemi Turgutoğullari". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Necmettin Erbakan Üniversitesi 2019.

Tekindağ, M.C. Şahabettin . Silifke. *Tarih Enstitüsü Dergisi, S. 2*, (1971): 140-16.

Tunçel, Mehmet. "Erdemli' de Anonim Bir Türbe." içinde *Ortaçağ' da Anadolu-Prof. Dr. Aynur Durukan'a Armağanı*, ed. Nermin Şaman İstanbul: Doğan Rekmay Reklam Tanıtım Ltd. Şti, 2002.

Tunçer, O. Cezmi. *Anadolu Kümbetleri-2-3 Beylikler ve Osmanlı Dönemi.* İstanbul: Sevinç Matbaası, 1991.

Tay, Lokman. "*Kırşehir (Merkez) Türbeleri."* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Ankara Gazi Üniversitesi, 2010.

Türeli, İdil. "*Türk Sanatımda Altı Köşeli Yıldız".* Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi., Marmara Üniversitesi, 2006.

Ünalan. H, Sibel. "Mersin'de XIV. Yüzyılda Bilinmeyen İki Yapı: Camili (Gökçeli) Köyü Merkez Camisi ve Türbesi," *Turkish Studies- İnternational Periodical For The Languages, Literature and History Of Turkish Or Turkic,* Turkish Studies Dergisi S. 2 (2012): 3151-3167.

Yanar, Ahmet. *Erdemli' ye Dair*. Erdemli: Erdemliler Dayanışma Yardımlaşma ve Kültür Yayınlar Derneği Yayını, 2009.

E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 54-78 *Araştırma Makalesi/Research Article*
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1554204

Antik Mirasın Orta Çağ ve Rönesans Avrupa'sında Kurumsal ve Kültürel Dönüşümü

Institutional and Cultural Transformation of Ancient Heritage in Medieval and Renaissance Europe

Timuçin Buğra EDMAN

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr. Timuçin Buğra EDMAN

Düzce Üniversitesi,

Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Düzce, Türkiye

ORCID: 0000-0002-5103-4791
e-mail: timucinedman@outlook.com

Başvuru/Submitted: 22.09.2024
Kabul/Accepted: 04.03.2025

Atıf: Edman, Timuçin Buğra, "Antik Mirasın Orta Çağ ve Rönesans Avrupa'sında Kurumsal ve Kültürel Dönüşümü", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 54-78.

Citation: Edman, Timuçin Buğra, "Institutional and Cultural Transformation of Ancient Heritage in Medieval and Renaissance Europe", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 54-78.

Lisans/License:

Öz- Bu çalışma, Antik Yunan ve Roma medeniyetlerinin kültürel, felsefi ve kurumsal mirasının Orta Çağ Avrupası'nda nasıl korunduğunu, dönüştürüldüğünü ve yeniden yorumlanarak Rönesans'a evrildiğini incelemektedir. Skocpol'ün uzun vadeli tarihsel süreçlerin analizine verdiği önemden yola çıkarak, antik miras ile Orta Çağ ve Rönesans arasındaki karmaşık ilişkiyi ele almaktadır. Makale, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden başlayarak, Germen istilalarının etkisini, Britanya'nın özgün konumunu ve manastırların bilgi aktarımındaki rolünü incelemektedir. Ayrıca, Hristiyanlığın yükselişiyle birlikte antik mirasın nasıl yeniden yorumlandığını, edebiyat ve sanatta nasıl yansıtıldığını araştırmaktadır. Çalışma, Orta Çağ toplumunda kralın ve kilisenin rolüne özel bir önem atfederek, dünyevi ve dini otorite arasındaki karmaşık ilişkinin Avrupa'nın siyasi ve kültürel manzarasını nasıl şekillendirdiğini analiz etmektedir. Bu dinamik, Chaucer'ın *Canterbury Hikâyeleri* ve Malory'nin *Arthur'un Ölümü* gibi edebi eserlerin incelenmesiyle ortaya konmakta, bu eserlerde antik ve Hristiyan unsurların nasıl iç içe geçtiği gösterilmektedir. Rönesans döneminde antik mirasın yeniden keşfinin bilimsel devrim ve modern siyasi düşüncenin gelişimindeki etkisi de ele alınmaktadır. Araştırma, antikiteden Orta Çağ'a geçişin basit bir gerileme değil, karmaşık bir dönüşüm süreci olduğunu ortaya koymaktadır. Germen istilalarının yıkıcı etkilerine rağmen, antik metinler ve düşünceler özellikle manastırlar ve kilise kurumları aracılığıyla korunmuş ve aktarılmıştır. Sonuç olarak, bu çalışma antik mirasın Avrupa medeniyetinin şekillenmesindeki sürekli ve dinamik rolünü ortaya koymakta, antik mirasın geçmişin statik bir kalıntısı değil, sürekli olarak yeniden şekillenen ve güncel tartışmalara katkıda bulunan canlı bir gelenek olduğunu vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler– *Antik miras, Orta Çağ, Rönesans, kültürel devamlılık, tarihsel sosyoloji.*

Abstract – This study examines how the cultural, philosophical, and institutional heritage of Ancient Greek and Roman civilizations was preserved, transformed, and reinterpreted in Medieval Europe, ultimately contributing to the emergence of the Renaissance. Drawing on Skocpol's emphasis on the analysis of long-term historical processes, it explores the complex relationship between ancient heritage and the Medieval and Renaissance periods. The article begins with the fall of the Roman Empire, examining the impact of Germanic invasions, Britain's distinct historical role, and the role of monasteries in the transmission of knowledge. It investigates how ancient heritage was reinterpreted with the rise of Christianity and reflected in literature and art. The study analyses the role of the king and the church in medieval society, exploring how the relationship between secular and religious authority shaped Europe's political and cultural landscape. This dynamic is illustrated through literary works like Chaucer's *Canterbury Tales* and Malory's *Le Morte d'Arthur*, which demonstrate the interweaving of ancient and Christian elements. The research also discusses the Renaissance rediscovery of ancient heritage and its influence on the scientific revolution and modern political thought. The study reveals that the transition from antiquity to the Middle Ages was not a simple decline but a complex transformation process. Despite the destructive impact of the Germanic invasions, ancient texts and ideas were preserved, particularly through monasteries and church institutions. In conclusion, this study highlights the continuous and dynamic role of ancient heritage in shaping European civilization, emphasizing that ancient heritage is not a static remnant of the past but rather a living tradition that is constantly reshaped and contributes to contemporary debates.

Keywords– *Ancient heritage, Middle Ages, Renaissance, cultural continuity, historical sociology.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

This research analyses the intricate process of cultural continuity and transformation from Ancient Greece and Rome through the Middle Ages to the Renaissance. Utilising Theda Skocpol's historical sociology framework, it examines the complex interplay between ancient heritage and mediaeval European culture, highlighting the non-linear characteristics of historical developments. The study commences with an examination of the decline of the Roman Empire and its effects on cultural dissemination. It emphasises that, contrary to common perception, the shift from antiquity to the Middle Ages was not merely a decline but a multifaceted transformative process. The research highlights that, notwithstanding the detrimental impact of Germanic invasions, ancient literature and concepts were safeguarded and disseminated, especially through monasteries and ecclesiastical organisations. The paper emphasises Britain's distinctive role throughout this transitional period. The study illustrates how Britain, as one of the initial regions forsaken by Rome, evolved into a confluence of diverse civilisations, including Celtic, Roman, Anglo-Saxon, Norman, and Latin. This cultural diversity resulted in distinctive syntheses, exemplifying Skocpol's assertion that historical processes do not adhere to a uniform developmental trajectory but instead traverse diverse paths across different regions and epochs. The essay thereafter analyses the emergence of Christianity and its influence on the recontextualization of ancient heritage. It contends that ancient ideas and art were not merely supplanted but experienced reinterpretation with the rise of Christianity. The evolution of scholastic thought is depicted as a complex amalgamation of classical philosophy and Christian theology. In literature and art, a comparable process

of synthesis took place, wherein ancient themes and forms amalgamated with Christian content to generate novel and creative works. The study focuses specifically on the roles of the monarchy and the church in mediaeval society. The intricate interplay between secular and religious authority, initiated by Constantine's embrace of Christianity, influenced the political and cultural framework of Europe during the Middle Ages. This dynamic is examined through the research of literary masterpieces like Geoffrey Chaucer's *Canterbury Tales* and Sir Thomas Malory's *Le Morte d'Arthur*, which illustrate the interweaving of ancient and Christian themes in mediaeval literature. A substantial segment of the research focuses on the Renaissance and the revival of classical heritage. The research asserts that this rediscovery was not an abrupt occurrence but rather the result of an extensive process of preservation and reinterpretation. It underscores that Renaissance intellectuals did not merely resurrect ancient concepts but innovatively modified them to suit their modern setting. This is exemplified by the examination of Renaissance intellectuals like Machiavelli and Thomas More, who utilised classical political philosophy to formulate contemporary theories pertinent to their day. The research examines the influence of ancient legacy on the scientific revolution and the formation of contemporary political philosophy. It contends that the logical and inquisitive nature of ancient Greek philosophy, re-examined during the Renaissance, significantly influenced the development of contemporary scientific investigation. Likewise, ancient political philosophies, reinterpreted by Renaissance intellectuals, laid the groundwork for contemporary political philosophy and notions of human rights.
The study utilises Skocpol's historical sociology approach, highlighting the complexity and multidimensionality of historical processes. It contends that perceiving the impact of ancient legacy on the Middle Ages as merely a transfer or continuation is overly simplistic. Rather, it depicts it as a complicated, multilayered phenomenon that was perpetually evolving. The study asserts that grasping the evolution of historic heritage from antiquity through the Middle Ages to the Renaissance is essential for understanding the underpinnings of contemporary European civilisation. It posits that ancient heritage is not a static artefact of history but a dynamic tradition that is continually redefined and informs contemporary discourse. This article offers a thorough examination of the intricate relationship between continuity and change in European cultural history. It opposes oversimplified accounts of cultural transmission and underscores the necessity for a sophisticated comprehension of historical dynamics. The research paves the way for future enquiries, indicating the need for more comprehensive examinations of the specific influences of ancient ideas on mediaeval philosophy and theology, the representation of ancient art in mediaeval iconography, and the impact of ancient institutions on mediaeval government structures. All in all, this study intends to illustrate the efficacy of Skocpol's historical sociology approach in comprehending complicated historical processes. It offers a comprehensive and dynamic viewpoint on historical processes, creating a robust foundation for future enquiries in cultural history and historical sociology.

GİRİŞ

Bu çalışmada, antik mirasın Orta Çağ'a olan etkisini incelemek için Theda Skocpol'ün tarihsel sosyoloji yaklaşımı kullanılmıştır. Bu teorik çerçeve, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden Rönesans'a uzanan süreçte, farklı coğrafyalarda ve farklı zamanlarda gerçekleşen kültürel dönüşümleri analiz etmek için etkili araçlar sunmaktadır. Skocpol'ün yaklaşımı, tarihsel süreçleri tek bir faktöre indirgemeden, çok katmanlı ve karmaşık yapılar olarak ele alması nedeniyle, antik mirasın Orta Çağ ve Rönesans'taki dönüşümünü incelemek için ideal bir bakış açısı sağlamaktadır. Dahası, bu yaklaşım, uzun vadeli tarihsel süreçlerin ve yapısal değişimlerin analizine odaklanmayı hedeflemektedir. Skocpol'ün metodolojisinin tercih edilmesinin temel nedeni, bu yaklaşımın tarihsel süreçleri tek yönlü veya doğrusal değil, çok katmanlı ve karmaşık yapılar olarak ele almasıdır. Mevcut çalışma, geniş bir literatür taramasına dayanmakta olup, tarih, felsefe, edebiyat ve siyaset bilimi alanlarından birincil ve ikincil kaynakları içermektedir. Antik metinlerin, Orta Çağ el yazmalarının çağdaşlaştırılmış sürümlerinin yanı sıra modern dönem akademik çalışmalar da incelenmiş, karşılaştırmalı bir analiz yöntemi kullanılarak kültürel devamlılık ve dönüşüm süreçleri ortaya konmuştur.

Son yıllarda, Orta Çağ çalışmalarında 'süreklilik ve kopuş' paradigması giderek daha fazla sorgulanmaktadır. Örneğin, Peter Brown'ın *The World of Late Antiquity* (1971)[1] adlı çalışması, Geç Antik Çağ ile Erken Orta Çağ arasındaki sürekliliklere dikkat çekerek, geleneksel periodizasyonu yeniden değerlendirmeye açmıştır. Benzer şekilde, Averil Cameron'ın *The Mediterranean World in Late Antiquity* (1993)[2] adlı eseri, bu dönemleri bir geçiş süreci olarak ele almaktadır. Türkiye'deki tarih yazımında görece az incelenen bu alan, Batı literatüründe kapsamlı biçimde çalışılmış olmasına rağmen, Türkçe akademik literatürde henüz yeterince ele alınmamıştır. Bu araştırma, söz konusu alana Türkçe akademik literatürde katkıda bulunmayı ve Doğu-Batı perspektifinden özgün bir analiz sunmayı hedeflemektedir.

Skocpol'ün tarihsel sosyoloji yaklaşımı, toplumsal değişimlerin karmaşık ve çok yönlü doğasını vurgular. Bu yaklaşıma göre, tarihsel süreçler basit bir ilerleme çizgisi izlemez. Bunun yerine, farklı toplumlar ve gruplar kendi özgün koşulları içinde farklı gelişim yolları izlerler. Toplumların geçmişte aldıkları kararlar ve yaptıkları tercihler, gelecekteki değişimler için hem yeni fırsatlar yaratır hem de bazı sınırlamalar getirir. Ancak bu süreç önceden belirlenmiş bir sonuca doğru ilerlemez. Tarihsel sosyoloji, bu karmaşık değişim süreçlerini incelerken, toplumsal yapıların ve kültürel farklılıkların önemini vurgular ve her toplumun kendine özgü değişim dinamiklerini anlamaya çalışır. Bu yaklaşım, tarihsel olayları ve toplumsal dönüşümleri daha kapsamlı ve derinlikli bir şekilde anlamamıza olanak verir.[3]

Antikitenin Orta Çağ'a ve sonraki dönemlere etkisi, yalnızca tek bir alanla sınırlı kalmayıp, toplumun ve kültürün çeşitli katmanlarına nüfuz etmiş çok boyutlu bir olgudur. Bu etki, felsefe ve düşünce sistemlerinden dini inanışlara ve edebiyata kadar uzanmış bir yelpazede kendini göstermektedir. Orta Çağ Avrupa'sının şekillenmesinde kritik bir rol oynamakla birlikte, antik Yunan ve Roma medeniyetlerinin mirası olarak da tarihteki ve günümüzdeki yerini sağlam bir şekilde korumaktadır. Kısacası bu makale, antik mirasın Orta Çağ ve sonrası üzerindeki etkilerini kapsamlı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden başlayarak, Germen istilalarının etkisini, Hristiyanlığın yükselişini ve Rönesans'la birlikte antik mirasın yeniden keşfini kronolojik bir sırayla ele alacaktır. Skocpol'ün tarihsel sosyoloji yaklaşımı metodolojik çerçeve olarak kullanılarak, bu karmaşık sürecin bölgesel farklılıklar ve tarihsel koşullar tarafından nasıl şekillendirildiği incelenecektir. Çalışma özellikle edebiyat, sanat, felsefe ve siyasi düşünce alanlarındaki dönüşümlere odaklanarak, antik mirasın modern Avrupa medeniyetinin şekillenmesindeki rolünü ortaya koymayı hedeflemektedir.

1. Antik Çağdan Orta Çağa Geçiş: Kültürel ve Kurumsal Dönüşümler

[1] Peter Brown, *The World of Late Antiquity: AD 150-750* (London: Thames and Hudson, 1971), 45.
[2] Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600* (London: Routledge, 1993), 78.
[3] Theda Skocpol, *Tarihsel Sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'a Görüşler ve Yöntemler*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022), 14.

1.1 Roma'nın Mirası ve Germen İstilaları:

Roma'nın felsefi ve askeri stratejisi Topyekûn Savaş (Totum Bellum) olarak bilinmektedir. Fethettikleri çoğu yerde 'Romalılığı' benimsetmeleri o topraklardaki farklı kültürlerin zaman içerisinde asimile olmalarına neden olmuştur. Roma, kendinden olmayan kültürel unsurları sistemli bir şekilde dönüştürmeye çalışmıştır. Bu asimilasyon politikası, Roma'nın kültürel mirasının korunmasını ve aktarılmasını etkilemiştir. Germen istilaları sürecinde ise, Roma'nın tek tip kültür yaratma çabası beklenmedik sonuçlar doğurmuştur. Çünkü farklı kültürlerin özgün unsurlarının yok edilmesi, istilalar sırasında kaybedilen bilgi ve geleneklerin yeniden canlandırılmasını zorlaştırmıştır. Germenler, çoğu Roma kayıtlarını, eserlerini ve binalarını yakıp yıkmış, böylece geçmişe ait insanlık tarihindeki birçok kayıt ve Roma'nın getirmiş olduğu yaşam biçimi yok olmuştur.[4] Bu süreç, sanıldığından daha karmaşık ve şiddetli olmuştur. Öte yandan, Perkins'e göre Batı Roma İmparatorluğu'nu istila eden Germenler, yerleştikleri toprakların büyük çoğunluğunu güç kullanarak veya güç kullanma tehdidiyle ele geçirdiler ve yeni Roma vatandaşlarıyla doğal kaynakları nasıl paylaşacakları konusunda herhangi bir resmi anlaşma yapmadılar.[5] Bununla birlikte bazı modern tarihçiler ise Roma topraklarının resmi olarak anlaşmalar yoluyla Germenlere devredildiği izlenimine sahiptirler. Peter Heather gibi modern tarihçiler, Roma İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerinin Germen kabilelerine resmi anlaşmalar yoluyla devredildiğini veya bu kabilelere büyük imtiyazlar verildiğini öne sürmektedirler. Bilhassa yine Peter Heather, Roma İmparatorluğu'nun çöküşü üzerine yazdığı önemli eseri *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians* (2005) eserinde, Gotlarla yapılan MS 382 anlaşmasının önemli bir dönüm noktası olduğunu belirtmektedir. Heather'a göre, dönemin hem imparatora yakın (Themistius ve Pacatus) hem de muhalif (Synesius) kaynaklarının ortak görüşü, bu anlaşmanın Roma topraklarına giren büyük bir göçmen gruba benzeri görülmemiş düzeyde politik ve kültürel otonomi tanıdığı yönündedir.[6] Lâkin bu izlenim çok da doğru olmayabilir zira Perkins 418 yılında Vizigotlar'ın Aquitaine'e yerleşmesini sağlayan Roma-Vizigot anlaşmasının, genellikle 'uyum' örneği olarak gösterildiğini, ancak bu anlaşmayla verilen toprakların, Vizigotlar'ın daha sonra güç kullanarak veya güç kullanma tehdidiyle ele geçirdikleri topraklara kıyasla çok daha küçük olduğunu belirtmektedir.[7] Bu örnekler, Germen istilalarının Roma İmparatorluğu'nun çöküşündeki rolünün ne kadar büyük olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu süreç, basit bir 'uyum' veya sadece 'yerleşme' değil, şiddetli bir fetih ve yıkım dönemi olarak da görülebilir. Sonuç olarak, Roma'nın mirası sadece kültürel asimilasyon yoluyla değil, aynı zamanda fiziksel yıkım ve kayıplar yoluyla da dönüşüme uğramıştır. Bu yıkım yüzünden Roma'ya Yunanlardan ve Makedonlardan geçen ve zaman içinde geliştirilen veya iyileştirilen birçok kültürel unsur unutulmuştur. Roma İmparatorluğu, fethettiği bazı bölgelerde yerel kültürleri tamamen yok etmek yerine, bu kültürlerin belirli unsurlarını kendi sistemine dahil etmiştir. Ancak Germen istilaları sırasında bu kültürel birikim de büyük ölçüde kaybolmuştur. Bununla birlikte, Roma'nın kültürel etkisi bazı bölgelerde, özellikle Britanya gibi belirli coğrafyalarda, günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

1.2 Britanya'nın Özgün Konumu:

Jeopolitik konumu ve zapt edilmesinin zorluğu nedeniyle Roma'nın ilk terk ettiği yer olan Britanya, Orta Çağ için adeta benzersiz bir örnek teşkil eder. İçinde barındırdığı Kelt, Roma, Anglo-Sakson, Norman, Latin ve diğer Germen kültürleri, burayı bir kültürel eritme potası haline getirmiş ve bu çok kültürlülüğün etkileri günümüzde bile gözlemlenebilir duruma gelmiştir.[8] Roma'nın çekilmesinin ardından Britanya, önce Saksonların ve ardından onları Hristiyanlaştırmak isteyen keşişlerin akınına uğramıştır. Hristiyan keşişler, Roma'nın sahip olduğu bir geleneği devam ettirmiştir: kayıt tutma. Roma, en önemsiz olaydan en önemlisine kadar her şeyi kayıt altına alma geleneğine sahip olduğundan, antikite ile ilgili çoğu bilgiye Roma kaynaklarından ulaşmak mümkün olmuştur. Bu kültürel çeşitliliğe bir de İskandinav etkisi eklenmiştir. İskandinavların Britanya topraklarına yerleşme niyetleri, 851 yılında gerçekleşen ilk kış yerleşimleriyle belirginleşmiştir. Bu istilalar, var olan Anglo-

[4] Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome: And the End of Civilization*. (Oxford: Oxford University Press, 2005), 1-4.
[5] Ward-Perkins*, Fall of Rome*, 63-64.
[6] Peter Heather, *Migration*, *Networks and Neighbours*, Vol. 3, No. 1 (2015), 9; ayrıca bkz. Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire: A New History*. (Oxford: Oxford University Press, 2005).
[7] Ward-Perkins*, Fall of Rome*, 72-74.
[8] Nicholas J. Higham ve Martin J. Ryan, *The Anglo-Saxon World* (New Haven: Yale University Press, 2013), 34-37.

Sakson krallıklarının yapısını derinden etkilemiştir. Bu karmaşık dönemde, yalnızca Wessex Krallığı bağımsızlığını koruyabilmiş ve hatta topraklarını güney bölgesinin tamamını kapsayacak şekilde genişletebilmiştir. Bu başarı, büyük ölçüde 871 yılından itibaren tahta çıkan Kral Alfred'in (daha sonra 'Bilge' unvanını alacaktır) stratejik dehası ve kararlı liderliğine atfedilmektedir.[9] Britanya örneği, Skocpol'ün tarihsel sosyoloji yaklaşımının vurguladığı gibi, tarihsel süreçlerin tek biçimli bir gelişim çizgisi izlemediğini, aksine farklı bölgelerde özgün koşullar içinde çeşitli yollar izlediğini göstermektedir. Roma'nın ilk terk ettiği yer olan bu ada, içinde barındırdığı Kelt, Roma, Anglo-Sakson, Norman, Latin ve diğer Germen kültürlerinin etkileşimiyle, kıta Avrupa'sından farklılaşan kendine has bir kültürel sentez geliştirmiştir. Şu hâlde bu durum, Skocpol'ün altını çizdiği tarihsel gelişimin çok boyutluluğuna ve bölgesel farklılıkların önemine dair çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Bu tarihsel süreç, Britanya'nın özgün kültürel ve siyasi yapısının nasıl şekillendiğini göstermektedir. Roma'nın çekilmesi, Anglo-Sakson istilası, İskandinav akınları ve Norman etkisi, adanın çok katmanlı bir kültürel kimlik geliştirmesine yol açmıştır. Bu çeşitlilik, daha sonraki dönemlerde Britanya'nın kendine has kurumsal ve kültürel gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Üstelik Britanya bu çok kültürlülük mirası sayesinde nevi şahsına münhasır bir ada olmuştur. Elbette zaten bir ada oluşu da Britanya'nın anakaradan yalıtılmış biçimde çoğu kültürel çeşitliliği ve yelpazeyi taşımasına imkân ve olanak sağlamıştır. Bu büyük ölçüde Britanya'nın Roma mirasını devam ettirmesiyle de sağlanmıştır. Bédoyère, Roma Britanya'sının büyüleyici bir alem olduğunu ve görünüşte, ''şehirleri, yolları, siyasi yapısı, ekonomisi ve çok kültürlü toplumu'' ile tanınabilir olan Roma dünyasına sahip olduğunu söyler.[10] Ancak, her şeyin ötesinde Roma Britanya'sının simyası vardı. Bu, Antik Kelt ritüelleriyle harmanlanmış ''gizemli ve entrika dolu bir çağa açılan bir kapıydı.''[11] Doğal olarak, ''beşinci ve altıncı yüzyılların Britonları, Kelt, Roma ve Hristiyan etkilerinin bir karışımıydı.[12] Dolayısıyla Roma Britanya'sının Helen mirasından Kelt ritüellerine uzanan amalgam bir yapısı olduğunu söylemek pek yanıltıcı değildir. Antik çağ mirası, Orta Çağ'a geçiş sürecinde çeşitli şekillerde değişim göstermiştir. Antik kaynaklar, bu mirasın korunması ve aktarılmasında hayati öneme sahiptir. Bununla birlikte, bu kaynakların uyarlanması ve yorumlanması, en az korunmaları kadar önemli bir süreç olmuştur. Antik mirasın Orta Çağ'a aktarılmasında, özellikle Roma İmparatorluğu'nun Yunan mirasını nasıl dönüştürdüğü ve kendi kültürel yapısına nasıl uyarladığı önemli bir rol oynamıştır. Bu bakımdan, Roma'nın Yunan mitolojisini ve Tanrılarını yeniden yorumlama biçimini incelemek, kültürel devamlılık ve dönüşüm süreçlerini anlamak için çok önemli olacaktır.

2. Antik Mirasın Orta Çağ'daki Yansımaları

2.1 Antik Kaynakların Önemi:

Yazının Sümer kültürünün bir ürünü olduğu ve en somut örneğinin Gılgamış Destanı'nda (M.Ö. 4000-5000) karşımıza çıktığı bilinse de Batı için özellikle Helen uygarlığı açısından Linear A ve B yazılarının ortaya çıktığı Girit Adası ve medeniyetin ileri seviyelere ulaştığı Korinth Krallığı önemlidir. Chadwick'e göre, Linear B olarak adlandırılan, Linear A'nın değiştirilmiş bir versiyonu, henüz kesin olarak belirlenemeyen bir tarihte Linear A'nın yerini almıştır. Bu değişimin gerçekleştiği zamanın tespiti büyük önem taşımaktadır. Ancak, Linear B şimdiye kadar Girit'te yalnızca tek bir bölgede bulunmuştur. Bu bölgede Linear B kullanan belgeler, Geç Minos II sarayının yıkılış tarihi olan yaklaşık M.Ö. 1400'e kesin olarak tarihlendirilmiş olsa da Linear A'nın ne zaman kullanımdan kalktığı netlik kazanmamıştır. Phaistos'taki Linear A kullanımının, Knossos'taki Linear B kullanımıyla çakıştığı öne sürülmüştür. Fakat arkeolojik yöntemlerle yapılan karşılaştırmalı tarihlendirme, gerekli hassasiyette sonuç verememektedir.[13] Antik kaynakların korunması ve aktarılmasında önemli rol oynayan düşünürlerden biri de Boethius'tur. Onun eserinin önemi sadece antik felsefeyi aktarması değil, aynı zamanda onu Hristiyan düşüncesiyle sentezleyebilmesidir. Nitekim şöyle der: "Akıl sahibi varlıkların özgür iradeye sahip olması gerekir. Akıl sahibi olan varlıklar, aklın işleyip her şeye karar verdiği yargı yetisine sahiptir. Kendi başına, hangi şeylerden kaçınılması gerektiğini arzulananlardan ayırt eder."[14] Bu yaklaşım antik

[9] Marc Bloch, *Feodal Toplum*, çev. Melek Ali Kılıçbay, cilt 7 (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 59.
[10] G. de la Bédoyère, *Roman Britain* (New York: Thames & Hudson, 2006), 8.
[11] de la Bédoyère, *Roman Britain*, 8.
[12] Christopher A. Snyder, *The World of King Arthur* (London: Thames & Hudson, 2011), 15.
[13] John Chadwick, *The Decipherment of Linear B* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), 13.
[14] Boethius, *The Consolation of Philosophy*, çev. David R. Slavitt, Cambridge: Harvard University Press, 2008, 150.

felsefenin rasyonel yönünü Hristiyan özgür irade anlayışıyla birleştirmenin güzel bir örneğidir. Herodotos'un *Tarih* (M.Ö 440) adlı eserinde aktardığına göre, Psammetichus kral olmadan önce, Mısırlılar kendilerini ilk insanlardan sayarlardı. Ancak daha sonra, yine kralın adıyla anılan Psammetichus deneyi sonucunda, Friglerin Mısırlılardan önce var olduğu kanısına vardılar.[15] Bu anekdot, antik dünyanın kendi tarihini ve kökenlerini anlamaya yönelik çabalarını göstermesi açısından ehemmiyet arz eder. Herodotos, yine *Tarih* adlı eserinde, Mısır gezileri sırasında Mısırlı rahiplerin Tanrıları hakkında söylediklerini aktarmış ve Mısır Tanrılarının Yunanlar tarafından benimsendiğini dile getirmiştir. Her ne kadar Herodotos ünlü Romalı hatip Cicero tarafından bile 'tarihin babası'[16] bazen de 'yalanların babası' olarak anılsa da eserinde belirttikleri tarihsel açıdan büyük önem taşımaktadır.[17] Zira tarih elbette antropoloji ve arkeoloji ile birlikte günümüze ulaşabilen kanıtlar eşliğinde geçmişi aydınlatsa da bu tür kanıtları her daim elde etmek mümkün değildir. Dolayısıyla tarihin kendi içerisindeki dinamikler ve söylemlerden yola çıkarak en azından bir fikir sahibi olmak ve bu fikri şekillendirmek mümkündür. Üstelik Herodotos'un geriye bıraktığı miras bir edebi mirastır ve çoğu zaman tarihe ışık tutan kanıtlara edebi eserler aracılığıyla ulaşılır. Christopher Snyder'ın da belirttiği gibi:

> Hem tarihçiler hem de arkeologlar geçmişi yeniden inşa etmek için edebi kanıtları kullanırlar. Ancak modern edebiyat eleştirmeni sadece tarihsel sorularla ilgilenmez. Bir Arthurian şiirini analiz ederken biçim, yapı, vezin ve imgelerin, Arthur'un var olup olmadığını belirlemeye çalışmaktan daha önemli olabilir. Bazı edebiyat eleştirmenleri bir yazarın geçmişi hakkında sorular sorarken, diğerleri bu tür soruları alakasız görür. Bazıları diğer edebi eserlerle karşılaştırmalar ve onlara yapılan göndermeler aramayı tercih ederken, diğerleri edebi yaratıları izole ve bağımsız olarak görür.[18]

Antik kaynakların korunması ve aktarılması, onların ehemmiyetini ve etkisini göstermektedir. Farklı kültürler bu kaynakları yorumlamaktadır ve uyarlamaktadır. Bu, en az korunmaları kadar önemli bir süreçtir. Antik mirasın Orta Çağ'a aktarılmasında, özellikle Roma İmparatorluğu'nun Yunan mirasını nasıl dönüştürdüğü ve kendi kültürel yapısına nasıl entegre ettiği önemli bir rol oynamıştır. Romalıların, Yunan mitolojisini ve Tanrılarını yeniden yorumlaması, kültürel devamlılık ve dönüşüm süreçlerini anlamak için emsalsiz bir örnektir. Bu dönüşüm, Roma'nın Yunan mirasından nasıl yararlandığını ve aynı zamanda kendi değerlerini ve toplumunu koruduğunu göstermektedir.

2.2 Roma'nın Yunan Mirasını Dönüştürmesi:

Roma mitleri, Yunan Tanrılarını ve mitlerini temel alarak kendi kültürel dokularına uyarlamıştır. Ancak bu uyarlama süreci basit bir kopyalama değil, karmaşık bir kültürel sentez süreci olmuştur. Örneğin Zeus'un (Jüpiter) karakteri daha güçlü ve adalet timsali bir figüre dönüştürülmüş, Ares (Mars) ise nihayetinde korkunç ve acımasız bir savaşçı olarak yeniden yorumlanmıştır. Bu dönüşüm, Roma'nın savaş ve fetih ekonomisine dayalı toplumsal yapısını yansıtmaktadır.[19] Roma'nın antik mirası dönüştürme süreci kimi zaman çelişkili bir nitelik de taşımıştır. Augustine, *City of God* (*Tanrı Şehri*) adlı eserinde bu çelişkiyi çarpıcı bir şekilde ortaya koyar:

> Romalılar, Scipio'nun da övündüğü gibi, kendi davranışlarının ve iyi isimlerinin şairlerin saldırılarına ve iftiralarına maruz kalmasını reddettiler ve bu tür dizeler yazmaya cüret eden herhangi birini ölüm cezasına çarptıracak kadar ileri gittiler. Bu, kendileri açısından çok onurlu bir tutumdu, ancak Tanrılar açısından gururlu ve dinsizce idi: Çünkü Tanrıların şairlerin incitici ifadelerini sadece hoş görmekle kalmayıp, bundan zevk aldıklarını biliyorlardı, ancak kendileri aynı muameleye tahammül etmezlerdi.[20]

Augustine burada, Roma'nın kendi vatandaşlarını şairlerin eleştirilerinden korurken Tanrıları bu korumadan mahrum bırakmasındaki çelişkiyi eleştirmektedir: Augustine'e göre burada Senato'nun Kapitol'den daha değerli olup olmadığı önemli bir sorudur. Ayrıca Roma şehrinin Romalıların gözünde

[15] Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 106.
[16] Oğuz Tekin, *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 25.
[17] François Hartog ve Janet Lloyd, *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History* (Berkeley: University of California Press, 1988), xvi.
[18] Christopher A. Snyder, *The World of King Arthur* (London: Thames & Hudson, 2011), 14.
[19] Mary Beard, John North ve Simon Price, *Religions of Rome: Volume 1, A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 15.
[20] Augustine, S. (2010). *The City of God*. (Modern Library, 2010), 77-78. Ayrıca bkz. Augustine, *Tanrı Şehri*, çev. Kadir Canatan (İstanbul: Eskiyeni Yayınları, 2021).

tüm Tanrılar katından daha değerli olup olmadığı da başka bir sorgulamadır. Zira şairlerin bir vatandaş hakkında incitici söz söylemesini yasaklarken, onların Tanrılar hakkında diledikleri suçlamaları yapmasına senatör, sansürcü, prens veya pontifin (pontifex) müdahalesi olmaksızın izin veriliyor olması Augustine'e göre düşündürücüdür. Bu eleştiri, Roma'nın antik Yunan mirasını nasıl seçici ve pragmatik bir şekilde dönüştürdüğünü göstermektedir. Roma'nın Yunan mirasını dönüştürme süreci, aslında çok daha karmaşık ve derin tarihsel köklere sahiptir. Berens'in belirttiği gibi, Yunanların İtalya'ya gelişiyle başlayan kültürel etkileşim, Roma mitolojisinin temellerini atmıştır. Berens'e göre Yunanlar İtalya'ya ilk kez geldiklerinde, Kelt halkının mitolojisine dayanan bir dini inanç oluşturdular. Yunanlar, bilinen veya bilinmeyen tüm Tanrılara saygı gösterme geleneklerine uygun olarak, en yakın ilişki kurdukları Tanrıları benimseyip kendilerine mal ettiler. Sonuç olarak, dini inançları antik Yunan kökenlerini miras aldı. Ancak, ilkel Keltler, Yunanlardan daha az medeni olduklarından, mitolojileri daha barbar bir yapıya sahipti. Bu durum, Romalıların Yunan komşuları kadar canlı bir hayal gücüyle doğmamış olmaları gerçeğiyle birleşince, Roma mitolojisi üzerinde kalıcı bir iz bırakmıştır. Bu nedenle Roma mitolojisi, fantastik fikirler açısından daha kısır kalmış ve Yunan mitolojisini güçlü bir şekilde karakterize eden peri masalı benzeri hikâyelerden ve harika şiirsel fikirlerden yoksun olmuştur.[21] Bu tarihsel arka plan, Roma'nın daha sonraki dönemde Yunan mitolojisini nasıl dönüştürdüğünü anlamak için önemli bir bağlantı sağlar. Roma mitleri, Yunan Tanrılarını ve mitlerini temel alarak kendi kültürel dokularına uyarlamıştır. Ancak bu uyarlama süreci basit bir kopyalama değil, karmaşık bir kültürel sentez süreci olmuştur. Antik Yunan ve Roma uygarlıkları, insanın ortaya çıkışını hem teogoni yoluyla hem de kozmogonik yollarla açıklamaya çalışmıştır.[22] İyonyalı filozoflardan başlayarak, Tales, Anaksimenes, Anaksimandros ve sonrasında Pythagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles ve diğerleri bu soruların cevabını aramış, özü araştırmış ve her biri kendine göre cevaplar vermiştir. Çoğu zaman bir filozof kendinden öncekini çürütmeye çalışarak yeni bir hipotez ile ortaya çıkmıştır.[23] Bu sürekli sorgulama ve eleştiri geleneği, Orta Çağ'da skolastik düşüncenin temellerini oluşturmuştur. Herodotos'un eserini yazmasından yaklaşık 80 yıl sonra (M.Ö. 360) Platon tarafından kaleme alınan *Timaeus ve Critias*, belki de Herodotos'un iddialarına bir yanıt niteliğindedir. Platon'a göre, Yunanların kültürlerinin Mezopotamya uygarlıklarından uyarlanmış olduğu doğrudur; ancak bir farkla: Mezopotamya uygarlıkları, aslında batık Atlantis uygarlığından kurtulanların başlattığı bir medeniyetler zinciridir ve Atlantisliler aslen Yunandır.[24] Bu düşünce geleneği, Orta Çağ boyunca çeşitli şekillerde devam etmiş ve Hristiyan teolojisi ile sentezlenerek yeni formlar kazanmıştır. Anlaşılacağı üzere antik Yunan kültüründen başlayarak devam eden anlayış bir bakıma kültürel üstünlük ya da daha doğrusu medeniyetin merkezi olma iddiası taşımaktadır. Bu düşünce geleneği Roma İmparatorluğu döneminde özellikle kuzey halklarıyla ilişkilerde belirgin hale gelmiş, imparatorluğun kendini 'medeniyet' olarak konumlandırmasında önemli rol oynamıştır. Katolik inancı da zamanla kendine özgü teolojik ve politik dinamiklerle şekillenmiştir. Britanya örneğinin gösterdiği üzere, antik mirasın aktarımı her bölgede farklı dinamikler oluşturmuştur. Dahası, bu süreç sadece kültürel değil, aynı zamanda kurumsal bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan, Roma İmparatorluğu'ndan miras kalan kurumların Orta Çağ'da nasıl dönüştüğünü incelemek, antik mirasın devamlılığını anlamak açısından büyük ehemmiyet taşımaktadır.

2.3 Orta Çağ'da Kurumsal Dönüşümler

Orta Çağ, antik dünyanın mirasının yeniden yorumlandığı ve kurumsal yapıların köklü bir dönüşüm geçirdiği bir dönem olarak tarihte önemli bir yer tutar. Bu dönüşüm sürecinde bilhassa eğitim, hukuk ve siyasi kurumların geçirdiği değişim, Skocpol'ün vurguladığı tarihsel süreçlerin çok boyutluluğunu sergilemektedir. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra, klasik eğitim kurumları yerini kademeli olarak manastır ve katedral okullarına bırakmıştır. Southern'ın belirttiği gibi, 6. yüzyıldan itibaren manastırlar sadece dini eğitimin değil, antik metinlerin korunması ve aktarılmasının

[21] E. M. Berens, *Myths and Legends of Ancient Greece and Rome* (New York: Maynard, Merrill, & Co., 1979), 8.
[22] Teogoni (theogony), tanrıların doğuşu ve soyunu konu alan anlatıları ifade ederken; kozmogoni (cosmogony), evrenin yaratılışını ve düzenini açıklayan anlatıları kapsar. Bu iki kavram antik düşüncede insanın varoluşunu farklı perspektiflerden açıklar: Teogoni tanrısal yaratım sürecini, kozmogoni ise evrensel düzenin doğal gelişimini temel alır.
[23] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Volume 1, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 26-73.
[24] Plato, *Timaeus and Critias*, çev. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 2008), 131-135.

da mühim merkezleri haline gelmiştirler.[25] Bu kurumsal dönüşüm, antik bilginin Hristiyan dünya görüşü içinde yeniden yorumlanmasına olanak sağlamıştır. Zira bu kurumsal dönüşüm süreci, antik düşüncenin Orta Çağ'a aktarımının en somut örneklerini sunmaktadır. Örneğin, Monte Cassino manastırında Cicero'nun retorik eserleri ve Aristoteles'in mantık çalışmaları, keşişler tarafından hem korunmuş hem de Hristiyan teolojisinin öğretiminde kullanılmıştır. Benzer şekilde, bir yandan Tours manastırında Vergilius'un eserleri gramer öğretiminde temel kaynak olarak kabul edilirken, öte yandan da antik edebiyat geleneği yeni bir işlevle varlığını sürdürmüştür.[26] Buna ek olarak, eğitim kurumlarındaki bu tarz bir dönüşüm, özellikle Benedikten manastırlarında çok daha sistematik bir hale bürünmüştür. Monte Cassino'da Benedikt tarafından kurulan sistem, antik Roma'nın 'yedi özgür sanat' (septem artes liberales)[27] geleneğini Hristiyan eğitim anlayışıyla birleştirmiştir.[28] Bu sentez, Cassiodorus'un Vivarium'unda daha da geliştirilmiş, antik metinlerin kopyalanması ve korunması manastır yaşamının temel unsurlarından biri haline getirilmiştir.[29]

Hukuk kurumlarının dönüşümü de benzer bir karmaşıklık göstermektedir. Roma hukuku, Justinianus'un Corpus Iuris Civilis'i aracılığıyla Orta Çağ'a aktarılmıştır. Berman'ın kapsamlı çalışmasında gösterdiği gibi, 11. ve 12. yüzyıllarda Bologna Hukuk Okulu'nun kurulmasıyla başlayan süreç, Roma hukukunun kanon hukukuyla yorumlanmasına yol açmıştır.[30] Bu amalgam, modern Avrupa hukuk sistemlerinin temelini oluşturmuştur. Öte yandan, siyasi kurumların dönüşümü ise daha karmaşık bir süreci yansıtmaktadır. Roma'nın merkezi yönetim sistemi, feodal yapıya evrilirken, antik dönemin bazı yönetim pratikleri yerel düzeyde varlığını sürdürmüştür. Bu yüzden Wickham'ın araştırmaları, özellikle İtalya ve Güney Fransa'da Roma idari yapılarının nasıl yerel aristokrasi tarafından adapte edildiğini göstermektedir.[31] Bu adaptasyon süreci, Skocpol'ün vurguladığı tarihsel dönüşümlerin çok yönlü doğasını muazzam bir şekilde örneklemektedir.

Nihayetinde, katedral okullarının yükselişi, 11. yüzyıldan itibaren yeni bir kurumsal dönüşümü beraberinde getirmiştir. Chartres Katedrali'nde geliştirilen eğitim modeli, antik quadrivium (aritmetik, geometri, astronomi ve müzik) ile trivium'u (gramer, retorik ve mantık) Hristiyan teolojisiyle birleştirmiştir.[32] Bu sentez, daha sonra üniversitelerin kurumsal yapısının temelini oluşturacaktır. Paris, Oxford ve Bologna gibi ilk üniversiteler, bu katedral okullarının evrilmesiyle ortaya çıkmıştır. Nihayetinde kurumsal yapıların bu kapsamlı dönüşümü, Hristiyanlığın yükselişiyle birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Kilise kurumlarının antik mirası yorumlama ve aktarma biçimi, Orta Çağ'ın düşünsel ve toplumsal yapısını derinden etkilemiştir. Benedikten manastırları, bu dönüşümü daha da sistematik hale getirmiştir. Monte Cassino'da Benedikt tarafından kurulan eğitim sistemi, antik Roma'nın 'yedi özgür sanat' geleneğini Hristiyan eğitim anlayışıyla birleştirmiştir. Bu sentez, Cassiodorus'un Vivarium'unda daha da geliştirilmiş ve antik metinlerin kopyalanması ile korunması, manastır yaşamının temel unsurlarından biri haline gelmiştir. Bu sayede manastırlar bir nevi antik bilgi ile skolastik düşüncenin bir bakıma kayıt açısından eritme potası haline gelmiş ve bilginin koruma altına alınabilmesi için eşsiz birer sığınak haline de dönüşmüşlerdir. Ancak bu bilgi ve birikimlerden ne derece ve nasıl bir objektiflikle faydalanıldığı başka bir tartışma konusudur.

2.4 Din Kurumlarının Antik Mirasla İlişkisi:

Orta Çağ'da din kurumları, antik mirasın korunması ve dönüştürülmesinde merkezi bir rol üstlenmiştir. Manastırlar, antik metinlerin kopyalandığı, korunduğu ve yeniden yorumlandığı merkezler

[25] R.W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (New Haven: Yale University Press, 1953), 170-171.
[26] Pierre Riché, *Education and Culture in the Barbarian West: From the Sixth through the Eighth Century* (Columbia: University of South Carolina Press, 1976), 126-128
[27] Roma'da özgür vatandaşlara verilen temel eğitim müfredatı. Trivium (gramer, mantık, retorik) ve Quadrivium (aritmetik, geometri, astronomi, müzik) olmak üzere iki gruba ayrılırdı. Köle işi sayılan el sanatlarından (artes mechanicae) farklı tutulurdu.
[28] Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture* (New York: Fordham University Press, 1961), 72-73.
[29] James J. O'Donnell, *Cassiodorus* (Berkeley: University of California Press, 1979), 182-184.
[30] Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 122-124.
[31] Chris Wickham, *Early Medieval Italy: Central Power and Local Society, 400-1000* (London: Macmillan, 1981), 80-82.
[32] C. Stephen Jaeger, *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994), 45-47.

olarak işlev görmüştür. Elbette okuma ve yazma oranının en yüksek seviyede keşiş ve rahipler tarafından elde tutulması bunun başlıca teknik nedenlerinden biridir. Lawrence'ın belirttiği gibi, bilhassa Cluny manastırı, antik el yazmalarının sistematik olarak toplandığı ve çoğaltıldığı bir merkez haline gelmiştir.[33] Dahası, Cluny'nin scriptorium'unda (yazı atölyesi) çalışan keşişler, Cicero, Vergilius ve Ovidius gibi klasik yazarların eserlerini asıllarına sadık kalarak kopyalamış ve bu metinleri açıklayıcı notlarla zenginleştirmişlerdir.[34]

Manastırların bu işlevi, daha önce de belirtildiği üzere, antik düşünceyle Hristiyan teolojisinin benzersiz bir sentezini ortaya çıkarmıştır. Örneğin, Augustinus'un Platon felsefesini Hristiyan teolojisiyle birleştirmesi, bu amalgamın en önemli örneklerinden biridir. Bu bakımdan manastır kütüphaneleri, sadece dini metinleri değil, antik felsefe, bilim ve edebiyat eserlerini de bünyelerinde barındırmıştır ki bu da aslında adeta antik Yunan dönemindeki gibi felsefe dendiğinde Matematik, Astronomi gibi müspet bilimlerin felsefe çatısı altında incelenmesi gibi Hristiyan teolojisi altında farklı bilim dallarının incelenmesi anlamına gelmekteydi. Bu bakış açısını destekleyecek biçimde bir örnek Monte Cassino manastırının kütüphanesidir. Bu kütüphane özellikle tıp metinleri konusunda zengin bir koleksiyona sahiptir ve Hippokrates ile Galen'in eserlerinin korunmasında şüphesiz kritik bir rol üstlenmiştir.[35] Buna ek olarak, kilise okulları antik eğitim geleneğini Hristiyan öğretisiyle harmanlayan yeni bir eğitim modeli geliştirmiştir. Alcuin'in York'taki okulu ve daha sonra Aachen'de kurduğu saray okulu, klasik liberal sanatları Hristiyan eğitimine entegre etmiştir.[36] Alcuin'in öğretim programı, Boethius'un mantık çalışmalarını ve Martianus Capella'nın yedi özgür sanat üzerine yazdığı ansiklopedik eseri temel almıştır. Bu program, daha sonra Frank İmparatorluğu'ndaki diğer okullara model olmuştur.[37] Sonuç olarak bu amalgam, katedral okullarının ve ilk üniversitelerin müfredatını şekillendirmiştir. Özellikle Chartres Katedrali okulu, Platon'un *Timaeus*'u üzerine yapılan yorumlarla ünlenmiş, antik kozmoloji ile Hristiyan yaratılış öğretisini uzlaştırmaya çalışan özgün bir düşünce ekolü geliştirmiştir.[38] Dahası, İrlanda manastırları, kıta Avrupası'ndaki karışıklık döneminde benzersiz bir rol üstlenmiştir. Cahill'in de belirttiği gibi, İrlanda keşişleri klasik metinleri sadece korumakla kalmamış, özgün bir kopyalama ve yorum geleneği de geliştirmişlerdir.[39] Bu manastırlar daha sonra kıta Avrupası'na yayılarak, Columbanus gibi İrlandalı keşişler vasıtasıyla antik mirasın aktarımında önemli bir ağ oluşturmuşlardır.[40] Zira manastır ve katedral okullarının bu çabaları, antik mirası sadece korumakla kalmamış, onu yeni bir düşünsel çerçevede yeniden yorumlayarak canlı tutmuştur.

2.5 Orta Çağ Şehir Kültürü ve Antik Miras:

Orta Çağ şehirleri, antik mirasın korunduğu ve dönüştürüldüğü önemli merkezler olmuştur. Pirenne'nin işaret ettiği üzere, özellikle İtalyan şehir devletleri, Roma'nın ticaret ve yönetim geleneklerini sürdürmüştür.[41] Bu şehirlerde, antik tıp bilgisi hastanelerde yaşatılmış, eski Yunan ve Roma metinleri tüccar sınıfının kütüphanelerinde korunmuştur. Tıp alanında, özellikle Salerno okulu, Galen ve Hippokrates'in eserlerini Arap tıp bilgisiyle birleştirerek özgün bir sentez oluşturmuştur. Le Goff'un aktardığına göre, bu sentez Orta Çağ hastanelerinin temel pratiğini şekillendirmiştir.[42] Dahası, Monte Cassino manastırının tıp metinleri koleksiyonu, Constantinus Africanus'un çevirileriyle birleşince, Batı tıbbının yeniden canlanmasına zemin hazırlamıştır.[43] Antik şehir planlaması ve mimari unsurlar da Orta Çağ kentlerinde varlığını sürdürmüştür. Zira Roma'nın forum ve pazar yeri geleneği, Orta Çağ şehir meydanlarında yeni bir form kazanmıştır. Bu dönüşüm, Braudel'in vurguladığı gibi, antik

[33] C.H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages* (London: Longman, 1984), 140-142.
[34]Leclercq, Love of Learning, 88-89.
[35] David C. Lindberg, The Beginnings of Western Science (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 321-324.
[36] Donald A. Bullough, Alcuin: Achievement and Reputation (Leiden: Brill, 2004), 165-168.
[37]Riché, Education and Culture, 192-194.
[38] Édouard Jeauneau, Rethinking the School of Chartres (Toronto: University of Toronto Press, 2009), 85-87.
[39] Cahill, Thomas. *How the Irish Saved Civilization: The Untold Story of Ireland's Heroic Role from the Fall of Rome to the Rise of Medieval Europe* (New York: Doubleday, 1995).
[40] Peter Brown, *The World of Late Antiquity: AD 150-750* (London: Thames and Hudson, 1971).
[41] Henri Pirenne*, Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 153-156.
[42] Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 87-89.
[43] Nancy G. Siraisi*, Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 58-60.

kent yaşamının sürekliliklerini göstermektedir.[44] Buna ek olarak, Orta Çağ loncaları, antik zanaat geleneklerini sürdüren kurumlar olarak öne çıkmıştır. Epstein'in araştırmaları, özellikle metalürji ve mimari alanında Roma tekniklerinin loncalar aracılığıyla aktarıldığını göstermektedir.[45] Zira loncaların çırak-kalfa-usta hiyerarşisi, Roma collegia'sının[46] örgütlenme biçimini yansıtmaktadır.

Sonuç olarak Orta Çağ'da eğitim, hukuk ve siyasi kurumların geçirdiği dönüşümler, antik mirasın Hristiyan dünya görüşü içinde yeniden yorumlanmasına ve aktarılmasına olanak sağlamıştır. Bu süreç, sadece kurumsal yapıların değişimini değil, aynı zamanda toplumsal ve düşünsel hayatın da bir nevi değişimini ifade etmektedir. Manastırlar, katedral okulları ve üniversiteler, antik bilginin korunması ve aktarılmasında kilit bir rol oynamıştır. Benzer şekilde, Roma hukuku ve yönetim pratikleri, Orta Çağ'ın feodal sistemine uyarlanarak öyle ya da böyle varlığını sürdürmüştür. Bu kurumsal dönüşümler, Skocpol'ün tarihsel sosyoloji yaklaşımında belirttiği üzere, tarihsel süreçlerin çok boyutluluğunu ve karmaşıklığını ortaya koymaktadır. Skocpol'ün yaklaşımı, bu dönüşümleri tek boyutlu bir bakış açısıyla değil, çok katmanlı bir perspektiften anlamamıza olanak sağlamaktadır. Bu şekilde bakıldığında da Orta Çağ'ın bu dönüşümlerinin sadece Avrupa'nın değil, dünya tarihinin de şekillenmesinde mühim bir rol oynadığını söylemek yerinde olacaktır.

3. Hristiyanlığın Yükselişi ve Antik Mirasın Yeniden Yorumlanması:

Antik felsefenin Hristiyanlık içinde yeniden yorumlanması sürecinin en önemli örneklerinden biri, Augustine'in (354-430) çalışmalarında görülür. Augustine, *De Civitate Dei* (Tanrı Şehri) eserinde antik filozofların en temel sorularını Hristiyan bakış açısıyla yeniden değerlendirir:

> Birçok insan, bu yaşam tarzlarından birini veya diğerini benimseyebilir ve yine de insanı mutlu kılan şeyi kaçırabilir. Bu nedenle, en yüksek iyi ve en yüksek kötü sorusu -ki bu felsefi ekolleri birbirinden ayıran şeydir- bir meseledir; toplumsal yaşama dair bu sorular, Akademi'nin şüphesi, Kiniklerin giyim ve yiyeceği, üç yaşam tarzı -aktif, tefekkür ve karma- ise farklı sorulardır ve bunların hiçbirine en yüksek iyi sorusu dahil değildir.[47]

Augustine'in bu yaklaşımı, antik felsefenin temel sorularının Hristiyan düşüncesi içinde nasıl yeniden yorumlandığının çarpıcı bir örneğidir. Augustine'in bu dönüşümsel yaklaşımı başka örneklerde de görülür. Pagan kahramanlık kavramını Hristiyan şehitlik kavramıyla ilişkilendirirken Augustine, eğer Kilise'nin olağan dili izin verseydi, bu insanları daha nazik bir şekilde kahramanlar olarak adlandırabileceklerini ifade eder. Zira bu ismin Yunanca'da 'Hêrê' olarak adlandırılan Juno'dan geldiği söylenmektedir ve Yunan mitlerinde onun oğullarından biri Kahraman (Heros) olarak adlandırılmıştır. Bu efsaneler mistik bir şekilde Juno'nun, şeytanlar ve kahramanların yaşadığını düşündükleri havanın hâkimi olduğunu göstermekteydi Augustine'e göre. Ancak tam tersi bir nedenle Augustine şehitlerini kahraman olarak adlandırdıklarını söyler.[48] Bu sözler, Augustine'in antik kavramları Hristiyan bakış açısıyla nasıl yeniden yorumladığının çarpıcı bir örneğidir. Pagan kahraman kavramını Hristiyan şehit kavramına dönüştürürken, antik mitolojik unsurları tamamen reddetmek yerine, onları yeni bir anlam çerçevesinde yeniden değerlendirmektedir. Esasen Orta Çağ Avrupa'sının kiliseyle olan ilişkisi, genellikle düşünüldüğü gibi tekdüze değil, oldukça karmaşıktır. Bu karmaşık ilişkinin temelleri, Hristiyanlığın yayılma sürecinde atılmıştır. Antik metinlerin nasıl Hristiyan bakış açısıyla yorumlandığının en önemli örneklerinden biri, Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* eserinde görülür. Boethius burada Tanrı kavramını şöyle açıklar: "Ebediyet, sınırsız yaşamın bütüncül, eşzamanlı ve kusursuz sahipliğidir... Tanrı öngörüşe sahiptir ve yukarıdan bir seyircidir ve ebedi şimdisinden aşağı

[44] Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1989), 324-326.
[45] S.R. Epstein, "Craft Guilds, Apprenticeship, and Technological Change in Preindustrial Europe," *Journal of Economic History* 58, no. 3 (1998): 684-713.
[46] 'Collegia', Roma İmparatorluğu'nda belirli meslek gruplarının oluşturduğu resmi birlikleri ifade eder. Her collegia kendi içinde hiyerarşik bir yapıya sahipti ve üyelerinin mesleki eğitiminden, sosyal haklarına kadar geniş bir alanı düzenliyordu. Örneğin, taş ustaları (collegia fabrorum), metal işçileri (collegia aerariorum) ve dokumacılar (collegia centonariorum) gibi farklı meslek dallarında örgütlenmişlerdi. Bu yapılanma, Orta Çağ lonca sisteminin öncüsü olarak kabul edilir. Collegia üyeleri sadece mesleki değil, dini ritüelleri de paylaşır ve birbirlerine sosyal yardımda bulunurlardı. Daha fazla bilgi için bkz. Liu, Jinyu, *Collegia Centonariorum: The Guilds of Textile Dealers in the Roman West* (Leiden: Brill, 2009), 45-47.
[47] Augustine, S. (2010). *The City of God*. (Modern Library, 2010), 902-903.
[48] Augustine, *City of God*, 438-439.

bakarak iyilere ödüllerini, kötülere cezalarını verir."[49] Bu yaklaşım, antik felsefenin temel kavramlarının Hristiyan teolojisi içinde nasıl yeniden yorumlandığını göstermektedir.

Öte yandan ilk yüzyıllarda Aziz Paul (5-67) ve taraftarlarının çabalarıyla gelişen ve daha sonra yazıya dökülen Yeni Ahit, Avrupa'ya keşişler aracılığıyla ulaştığında, önce yoğun bir Roma pagan inancının tepkisi ve baskısıyla karşılaşmıştır. Ancak daha sonra İmparator I. Konstantin'in (306-337) Hristiyanlara din özgürlüğü tanıması Doğu Roma'nın pagan inancını bu yeni dini inanca geçirmeye başlaması hem taktiksel bir hamle hem de kültürel bir dönüm noktası olmuştur.[50] Dahası Konstantin bu hamleyle aslında Roma İmparatorluğu'ndan geriye kalanların tamamen dağılmasını önlemeyi amaçlamış ve belki de stratejik olarak Hristiyanlığı benimsemiştir. Ancak bu taktiksel hamle de dağılma ve sonrasında tamamen yok oluşu önlemeye yetmeyecektir.[51] Öyle ya da böyle bu gelişme, Doğu Roma'nın göreceli olarak Hristiyanlık çatısı altında buluşup daha uzun yaşamasını sağlarken, belirtildiği üzere Batı Roma için aynı durum geçerli olmamıştır. Batı Roma, M.S. 476 yılında son imparator Romulus Augustulus'un (475-476) döneminde resmen son bulmuştur.[52] Bu tarihsel ayrışma, Doğu ve Batı Hristiyanlığı arasındaki farklılıkların derinleşmesine ve Avrupa'nın kültürel haritasının yeniden şekillenmesine yol açmıştır. Orta Çağ'ın ilerleyen dönemlerinde —bilhassa 13. yüzyılda— uyum ve sentez arayışı ön plana çıkmıştır. Bu dönem, teorik idealler ile pratik gerçeklikler arasındaki çatışmaların belirginleştiği bir zaman dilimi olmuştur. Hunt ve diğerleri bu durumu şöyle özetlemektedir:

> On üçüncü yüzyılda uyum ve sentez peşinde koşmasına rağmen, bu hedeflere ulaşmanın ne kadar zor olduğunu keşfetti. Teorik olarak papalık ve imparatorluk iş birliği yapmak zorundaydı, ancak bunun yerine acı bir savaş çıktı ve prensler Almanya'yı yönetti, komünler ve signori kuzey İtalya'yı yönetti. Akıl ve inanç aynı gerçeklere ulaşmaları gerekiyordu. Skolastikler bazen bunu yapabilir, ancak her zaman değil. Kilisenin öğretilerini ve ayinleri tüm Hristiyanlar aynı şekilde uygular. Bununla birlikte, yerel uygulama, hangi kilise yasalarının ne kadar etkili olacağını belirliyordu. Ayrıca, düzen arayışı, on üçüncü yüzyılda toplumdaki farklı insanları, fikirleri ve çıkarları bir araya getirmeyi başaramadı.[53]

Hristiyanlığın adım adım yükselişi ve antik mirasın yeniden yorumlanması sürecinde, Orta Çağ Avrupa'sında din ve kültür arasındaki ilişki giderek daha anlaşılması zor bir hal almıştır. Bu karmaşık yapı içerisinde, siyasi ve dini otoritenin temsilcileri olan kral ve kilisenin rolleri de büyük önem kazanmıştır. Konstantin'in Hristiyanlığı kabul etmesinden başlayarak, dünyevi ve ruhani güçler arasındaki ilişki, Orta Çağ boyunca Avrupa'nın siyasi ve kültürel manzarasını şekillendiren temel faktörlerden biri olmuştur. Bu açıdan ele alındığında, kralın ve kilisenin rolleri, sadece siyasi ve dini alanlarla sınırlı kalmamış, toplumun her kademesinde hissedilen bir etki yaratmıştır. Bilhassa 13. yüzyılda belirginleşen uyum ve sentez arayışı, aslında bu iki güç arasındaki dengeyi sağlama çabasının bir yansıması olarak da görülebilir. Bu noktada, kralın ve kilisenin Orta Çağ toplumundaki rollerini daha detaylı incelemek, dönemin din ve kültür anlayışını daha iyi kavramak açısından önem taşımaktadır.

3.1 Orta Çağ'da Kralın ve Kilisenin Rolü:

Kral, hiyerarşik yönetim biçiminde gücü Tanrı'dan doğrudan alır ve yer yer bu gücü kilise veya doğrudan papalık sayesinde elinde tutarken bir yandan da bu gücü kiliseye borçlu olduğunu unutmaz. Bir başka deyişle, Hristiyan krallar kilisenin yetkisi ve onayıyla Tanrı'nın yeryüzündeki otorite temsilcisi olarak kiliseyle birlikte tebaalarının Tanrıyla buluşabilmesi adına şefaatçi rolünü üstlenmişlerdir. Dolayısıyla zaman içerisinde kilise giderek güçlenirken, ilk başta faizin günah olduğunu söyleyip daha sonra Lonca teşkilatlarına bizzat faizin Tanrı yoluna harcandığında günah olmadığını söyleyen kilise[54], ticaretten yönetime hayatın her alanına öylesine işlemiştir ki bu durum antikite döneminde aslında pek farklı değildir. Çok Tanrılı sistemde de dini inanışlar hayatın temel işleyişi içerisinde hiyerarşiyi, dolayısıyla da hiyerarşinin yeryüzündeki temsilcisi kralı ya da krallıkları ayakta tutan güçlerdi. Ancak önemli bir fark, çok Tanrılı ya da tek Tanrılı pagan inancın içerisinde kabul gören birçok unsurun, Hristiyanlıkta kesinlikle yasaklanması ve engizisyonlara kadar giden bir yolu açması

[49] Boethius, *Consolation of Philosophy*, 168-175.
[50] Brown, *World of Late Antiquity*, 45.
[51] Lynn Hunt ve diğerleri, *The Making of the West* (Boston: Bedford Books, 2018), 220.
[52] Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 435-448.
[53] Hunt ve diğerleri, *Making of the West*, 430.
[54] Hunt ve diğerleri, *Making of the West*, 314-320.

olmuştur.[55] Bu durum, Orta Çağ'ın karmaşık ve çok katmanlı yapısını gözler önüne sermektedir. Teorik ideal ile pratik gerçeklik arasındaki bu gerilim, dönemin düşünce ve kurumlarının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Örneğin, skolastik düşüncenin gelişimi, inanç ve akıl arasında bir denge kurma çabasının ürünüydü. Ancak bu çaba, her zaman başarıyla sonuçlanmamış ve çeşitli teolojik tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalar da elbette sadece tarihin belli başlı sahnelerinde asılı kalmamış, aksine tarihten edebiyata, edebiyattan felsefeye ve elbette politikaya kadar oldukça geniş alanlarda çok büyük izler bırakmıştır. Bu karmaşık din-devlet ilişkisi ve kültürel dönüşüm süreci, sadece siyasi ve toplumsal alanda değil, aynı zamanda sanat ve edebiyat alanında da derin izler bırakmıştır. Orta Çağ boyunca, antik mirasın etkisi ve Hristiyanlığın yükselişi, edebi ve sanatsal üretimi şekillendiren temel faktörlerden biri olmuştur. Kral ve kilisenin rolünün değişimi, toplumun her katmanında olduğu gibi, sanatçılar ve yazarlar üzerinde de büyük bir etki yaratmıştır. Bu süreçte özellikle Doğu Roma İmparatorluğu'nun oynadığı rol dikkat çekicidir. Doğu Roma, Grek kültürü ile Hristiyanlığın özgün bir sentezini oluşturmuş ve bu sentez, imparatorluğun kimliğinin temelini teşkil etmiştir. Ostrogorsky'nin vurguladığı gibi, Bizans medeniyeti özünde Hristiyan-Helenistik bir karaktere sahipti ve bu özelliği, onu hem Antik Roma'dan hem de Batı Orta Çağı'ndan ayıran temel unsurdu. Bizans İmparatorluğu, Roma devlet geleneğini, Grek kültürünü ve Hristiyan inancını benzersiz bir şekilde harmanlayarak kendine özgü bir medeniyet yaratmıştı. Lâkin bu kültürel etkileşimin tek yönlü olmadığı zira Hristiyanlığın kurumsallaşma sürecinde, önceki pagan geleneklerle etkileşime girdiği ve bunlardan izler taşıdığı günümüz teoloji araştırmalarında da kabul görmektedir. Bizans'ın şahsında gelişen Hristiyanlığın, imparatorluğun eski dini olan paganizmden etkilenmesi ve belirli unsurları bünyesine katması, bu karmaşık kültürel etkileşimin doğal bir sonucuydu. Bu perspektiften bakıldığında, antik mirasın Orta Çağ edebiyatı ve sanatında nasıl yeniden yorumlandığını ve dönüştürüldüğünü incelemek, dönemin kültürel dinamiklerini daha bütüncül bir şekilde anlamamıza olanak sağlamaktadır.[56] Bernard Shaw'un *Saint Joan* (Jan Dark) adlı oyunu, 15. yüzyılda Fransa'nın ulusal kimliğinin oluşumunda kritik rol oynayan tarihsel bir figürü yeniden yorumlamaktadır. Shaw, Jan Dark'ı hem dinsel inancın hem de dünyevi otoritenin sınırlarını zorlayan karmaşık bir karakter olarak resmeder.[57] Oyunda Jan Dark, Katolik Kilisesi'nin geleneksel öğretileriyle doğrudan iletişim kurduğunu iddia eden mistik vizyonları arasında kalan, ancak aynı zamanda feodal düzene ve İngiliz hakimiyetine karşı Fransız ulusal bilincini temsil eden bir figür olarak karşımıza çıkar. Shaw'un bu yorumu, Orta Çağ'ın din-devlet ilişkisinin ve toplumsal yapısının çatışmalarını yansıtırken, antik Roma'dan gelen hiyerarşik otorite anlayışı ile Hristiyan inancının bireysel vicdan kavramının nasıl çatıştığını da göstermektedir. Orta Çağ'ın önemli eserlerinden Geoffrey Chaucer'ın *The Canterbury Tales* (Canterbury Hikayeleri) adlı yapıtı, 14. yüzyıl sonlarındaki toplumsal gerçekleri ve kilise eleştirisini ustalıkla yansıtır. Chaucer'ın temel eleştirisi, dönemin rasyonel düşünceden uzaklaşıp metafizik ve irrasyonel bir bakış açısına kaymasına yöneliktir. Bu açıdan Orta Çağ, antik dönemde filizlenen felsefi düşüncenin, Roma'nın çöküşü ve Germen kavimlerin etkisiyle kesintiye uğradığı, ancak zamanla yeniden canlanarak Rönesans'a zemin hazırladığı bir geçiş dönemi olarak değerlendirilebilir.[58]

4. Antik Mirasın Edebi ve Sanatsal Yansımaları

4.1 Ovidius ve Orta Çağ Metafizik Mistisizmi:

Publius Ovidius Naso'nun *Metamorphoses* (*Dönüşümler*) adlı eseri, her şeyin başlangıcını adeta kutsal bir metin gibi anlatarak önemli varoluşsal soruları cevaplamaya çalışmıştır. Bu eser, Orta Çağ metafizik mistisizminin öncülerinden biri olarak kabul edilebilir.[59] Ovidius'un etkisi o kadar büyüktür ki, Dante Alighieri'nin Orta Çağ'ın en önemli eseri olan *The Divine Comedy* (*İlahi Komedi)* eserinde bile Ovidius, Hristiyan olmamasına rağmen Tanrı'nın gözünde önemli bir yere sahiptir ve Dante'nin rehberlerinden biridir.[60] Dante'nin Ovidius'a verdiği ehemmiyet aşağıdaki satırlardan net bir biçimde anlaşılmaktadır:

[55] Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 232-251.
[56] Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. Çeviren Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
[57] George Bernard Shaw, *The Bodley Head Bernard Shaw: Collected Plays with Their Prefaces* (London: Bodley Head, 1970), 123.
[58] Geoffrey Chaucer, *Canterbury Hikayeleri*, çev. Nazmi Ağıl, 9. baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023)
[59] John M. Fyler, *Chaucer and Ovid* (New Haven: Yale University Press, 1979), 125.
[60] Peter S. Hawkins, *Dante's Testaments: Essays in Scriptural Imagination* (Stanford: Stanford University Press, 1991), 148.

> ‘‘Ey övüncü sanatın ve ilmin, Kimdir bu ruhlar, itibarları edilmiş temin, Ayrı tutularak bulunduğu halden diğerlerinin.’’ Dedi ki bana: ‘‘İsimlerinin şanı hala, Yankılandığı için senin yaşadığın hayatta, Nail oldular Göğün inayetine ve böyle bir imtiyaza.’’ Tam o lahza işittim bir sesi: ‘‘Şeref veriyor bize ozanların en yücesi! Aramızdan ayrılan ruhu dönüyor geri.’’ Ses kesildi de akabinde her yer sessizlikte, Gördüm bize doğru gelmekte dört muazzam gölge, Ne keder ne de neşe vardı hallerinde. Müşfik Üstadım söze girdi yine: ‘‘İyice bak şu kılıç tutana elinde, Efendileri gibi yürüyor üçünün önünde. Homeros’tur o şairlerin kamili, Hicivci Horatius diğeri, Üçüncüsü Ovidius, Lucanus ise en sondan geleni.[61]

Aslında Ovidius’un evrenin yaratılış biçimindeki yaklaşımı daha ziyade zıtlıklar üzerine kuruludur. Aydınlıktan karanlığa, yaşamdan ölüme ve mutluluktan mutsuzluğa uzanan bu süreç zıtlıklardan oluşan bir süreçtir. Yunan felsefesinin ve astronomisinin kurucularından olan Anaksimandros’un ‘apeiron’ yani ilkenin özü düşüncesi de evrenin oluşumuna dair cevaplar ararken ortaya atılan bir hipotezdir. Apeiron hipotezi, tıpkı Ovidius’un *Dönüşümler* eserindeki gibi, dünyanın yaratılışında etkin olan zıtlıkları yaratılışın merkezine alır. Pek çok açıdan da zaten ister modern dinler olsun ister mitler olsun merkezinde öyle ya da böyle insan olan her şeyin çevresi de insanları etkileyen vakıalarla donatılmıştır. Sevgi ve nefret, ölüm ve yaşam, mutluluk ve hüzün, başlangıç ve son, cennet ve cehennem ve benzeri olgular insan var olduğu müddetçe var olacak ve mitlerden modern dinlere giden uzun yolda kozmos içerisinde insanı gerçekleştiren tüm dinamikleri barındıracaktır. Bu açıdan Ovidius’un ister eserinden önce olsun ister Ovidius’dan sonra olsun bu zıtlıkların devinimi sağlama ilkesi daima çalışılacak bir konu olacak gibidir. Tıpkı Arslan’ın dediği gibi,

> O halde dünya, zıtlardan veya karşıtlardan meydana gelmektedir ve onlar sırasıyla dünyaya ve evrene hükmederek sonunda ortadan kalkmaktadırlar. Şimdi bu durumda sonunda her şeyin ilkenin veya arkhenin kendisinde yok olması durumu ortaya çıkmayacak mıdır? Evrenin yeniden meydana gelmesi için, onun kendisinden meydana geleceği şeyin tükenmez, sonsuz bir varlık kaynağı olması gerektiğini düşünmek makûl olmayacak mıdır? Başka deyişle bu durumda her türlü varlığın varlığının kaynağının sonsuz, tükenmez bir şey olduğu ve olması gerektiğini varsaymamız gerekmez mi?[62]

Dünya mitlerinin çıkış noktalarına baktığımızda hep bir evreni anlama ve nereden geldiğimizi sorgulama eğilimi vardır ki elbette bu merak bugün de modern bilimin sorularından bir tanesidir. Her ne kadar semavi dinler bu soruları manen cevaplıyor olsalar da bilim açısından ampirik bir cevabın net şekilde bulunabilmesi elbette Rönesans dönemini müteakip gelen Reformlar ve Restorasyon dönemi (Restorasyon açısından bilhassa İngiltere) ile birlikte hız kazanmıştır. Amerika’nın keşfi ile başlayıp değerli madenlerin Avrupa’ya akmasıyla İtalya’da Medici Ailesi gibi bilim, sanat ve teknolojik buluşları fonlayan ailelerin artması yavaş yavaş insanı yeniden merkeze alarak ve insan beynini kilisenin Orta Çağ bakış açısının aksine değerli bulan yapısıyla ilerlemeyi tetiklemiş ama aslında antikitenin yeni bir versiyonunu yükleyerek adeta zaten var olanı yeni keşfetmiştir ki Rönesans ismi yani ‘yeniden doğuş’ bu anlamı ihtiva etmektedir. O yüzdendir ki antik çağlardan bu yana çoğu zaman büyük medeniyetler kendilerini önceki büyük medeniyetlerin devamı ya da tamamlayıcısı olarak görme eğilimindedirler. Örneğin Roma’nın kuruluş miti de bu paraleldedir. Publius Vergilius Maro, Roma İmparatorluğu’nun ana destanını oluşturmak üzere Augustus tarafından görevlendirildiğinde *The Aeneid* (*Aeneis*) adlı eseri yazmıştır. T.S. Eliot tarafından Avrupa medeniyetinin merkezinde konumlandırılan bu eser, Homer’in *The Iliad* (*İlyada*) eserinin devamı niteliğindedir ve Latinlerin nasıl Yunan milletinden intikamını Roma İmparatorluğu olarak aldığını ve Roma’nın Truva’nın devamı olduğunu göstermeye çalışmıştır.[63] Buradaki amaçlardan biri de şüphesiz kötü şöhretli bir Roma mitinin üstünü örtmek olabilir: Sabine kadınları. Efsaneye göre Roma şehri M.Ö. 8. yüzyılda Romulus tarafından kurulmuştur. Roma tarihçisi Livy, Roma şehrinin hızla güçlendiğini ve şehrin sınırlarının ötesinde yaşayan diğer kabilelere karşı kendini savunma yeteneğine sahip olduğunu yazmıştır. Bir yandan Roma tehlikelere açıkken, öte yandan da Romulus’un takipçilerinin çoğu erkektir, çünkü o, diğer şehirlerin kalabalıklarına ve dışlanmış olanlara sığınma şansı vermiştir. Dolayısıyla yeni yerleşimde kadın sıkıntısı yaşanmaktadır ve nüfus dengesiz artmaktadır. Sonuç olarak, Roma’nın büyüklüğünü devam ettirecek çocukları olamayacağı için, Roma’nın ömrü yalnızca bir nesil boyunca sürecek gibi görünmekteydi.[64] Dolayısıyla Sabine kadınları kaçırılarak alıkonuldu ve Roma’nın nüfusu dengeli artmaya başladı. Elbette böyle bir mitin

[61] Dante Alighieri, *İlahi Komedya: Cehennem*, ed. Serdar Erdi, çev. Selin Kara (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2021), 63-64.
[62] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt 1, 8. baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 99.
[63] Charles Martindale, ed., *The Cambridge Companion to Virgil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 215.
[64] Dhwty, "The Rape of the Sabine Women," Ancient Origins, 21 Ocak 2019, https://www.ancient-origins.net/news-history/rape-sabine-women-002636.

varlığı rahatsız edici olacağından farklı bir mitin oluşturulması Roma için en iyisi olacaktı. Bu yüzden Vergilius'un *Aeneis*'i Homer'in *İlyada*'sının devamı niteliğinde geçmişi Roma günlerine bağlarken elbette günümüze kadar ulaşan ve nesilleri değiştiren eşsiz bir eserin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Antik mirasın Orta Çağ'a aktarımı ve dönüşümü, Skocpol'ün tarihsel sosyoloji yaklaşımında vurguladığı ve daha önce bahsedildiği üzere, tek biçimli bir süreç olmaktan ziyade, farklı bölgelerde ve zamanlarda çeşitli şekillerde yayılarak devam etmiştir. Örneğin Orta Çağ eserlerine baktığımızda, Geoffrey Chaucer ve Sir Thomas Malory gibi yazarlarda hem şövalyelik ruhunun hem de kahramanlığın esaslarının bir döngü biçiminde antikiteden etkilenerek şövalyelik kodlarına dönüştürüldüğünü görmek mümkündür.[65] Örneğin Geoffrey Chaucer'ın *The Canterbury Tales (Canterbury Hikayeleri)* içerisinde yer alan ''Şövalye'nin Hikâyesi'' adlı bölümde Orta Çağ normlarının antik Yunan dünyası ile nasıl harmanlandığını görürüz:

> Bize ulaşan eski günlere mahsus Hikâyeler bir dükten söz eder, adı Theseus: Efendisi, valisi, yöneticisi Atina'nın, ve en kudretli fatihi zamanının. Derler ki yoktu yeryüzünde ondan daha iyi, Hükmü altına almıştı birçok zengin ülkeyi, Süvarileri ve akıllı tutumuyla Amazonları alt etmiş, kendisine tabi kılmıştı onları ve ülkesine katılmıştı yaşadıkları diyar, önce Scythia, sonra Femenya denen topraklar. Karısı yaptığı Amazon kraliçesi Hippolyta kendi ağzından anlatır o günleri hatta: ''Aldı getirdi beni şaşaalı bir törenle Kızkardeşim Emily de geldi benle.''[66]

Chaucer'ın Palamon ve Arkita adlı iki genç şövalyenin âşık oldukları Emily için giriştikleri turnuvayı antik Yunan Tanrıları ve destanları ile harmanlayarak anlatması antik çağın nasıl Orta Çağa aktarıldığına güzel ve güçlü bir örnektir. Benzer şekilde Sir Thomas Malory'nin *Le Morte d'Arthur* (*Arthur'un Ölümü)* adlı eseri de benzer bir harmanlama tekniğini kullanmaktadır. Ancak Chaucer'ın aksine, Malory, Kelt Mitolojisini ve pagan geleneğini reddederken, Hristiyan motiflerini yüceltme eğilimindedir. Bu nedenle büyücü Merlin, geleneksel Arthur mirasından çıkarılır ve Morgan le Fay'in büyü bilgisi ve büyücülük büyük günahla eşitlenir. Hristiyan öğretisi, herhangi bir sihir veya pagan ritüeline karşı güçlendirilir ve sert önlemlerle donatılır.[67] Ancak ne olursa olsun Malory'nin eserinde antikite izleri tamamen silinebilmiş değildir. Örneğin Ekskalibur'un 'Gölün Hanımı' tarafından verilmesi ve Arthur'un 'sözde' ölümüyle (Arthur'un İngiltere'nin dara düştüğü bir zaman İngiltere için tekrar geri döneceği belirtilmiştir eserin en sonunda) Sir Bedivere tarafından yine göle döndürülmesi, Merlin'in Arthur'un kral olması için perde arkasından gücüyle onu desteklemesi ve benzeri bulgular eserin tamamen antikite veyahut pagan inancından yalıtılamadığını göstermektedir:

> ''[B]eyefendi, size harika haberler getirdim.'' ''Onlar nedir?'' diye sordu kral. ''Efendim, nehirde suyun üzerinde yüzen büyük bir taş var ve onun içinde bir kılıç saplanmış halde gördüm.'' O zaman Kral, ''O harikayı göreceğim.'' dedi. Tüm şövalyeler onunla gitti. Nehrin yanına geldiklerinde, orada sanki kırmızı mermerden yapılmış gibi görünen bir taş buldular; içinde güzel, zengin bir kılıç saplanmıştı; kabzası değerli taşlarla işlenmişti ve üzerinde altın harfler vardı. Baronlar, ''Beni buradan hiç kimse almayacak, yalnızca yanımda durması gereken kişi [o kılıcı] alabilir ve o, dünyanın en iyi şövalyesi olacaktır'' diyen mektupları okudular.[68]

Bu alıntı, bahsedildiği üzere, Malory'nin eserinde antik ve pagan unsurların tamamen ortadan kaldırılamadığını göstermektedir. Ekskalibur kılıcının sihirli bir şekilde taşa saplanmış olması ve yalnızca 'dünyanın en iyi şövalyesi' tarafından çıkarılabilmesi tabiri, antik mitolojilerde sıkça karşılaşılan 'seçilmiş kahraman' temasını yansıtmaktadır. Bu motif, Yunan mitolojisindeki Herakles'in yayını sadece onun kullanabilmesi veya İskandinav mitolojisindeki Thor'un çekicini sadece onun kaldırabilmesi gibi hikayelerle paralellik gösterir. Ancak Malory, bu pagan motifi Hristiyan doktrinine ustaca yerleştirmiştir. Kılıcın su üzerinde belirmesi, Hristiyan vaftiz ritüelini çağrıştırırken, 'dünyanın en iyi şövalyesi' ifadesi, Hristiyan erdemlerini temsil eden ideal bir şövalye figürünü ima etmektedir. Bu sentez, antik mirasın Orta Çağ Hristiyan kültürüne nasıl adapte edildiğinin çarpıcı bir örneğidir. Dahası, bu alıntı, Skocpol'ün altını çizmiş olduğu tarihsel süreçlerin karmaşıklığını ve çok yönlülüğünü de yansıtmaktadır. Antik ve pagan unsurlar tamamen reddedilmemiş, aksine yeni bir bakış açısıyla yorumlanarak Orta Çağ Hristiyan kültürüne entegre edilmiştir. Bu durum, kültürel mirasın devamlılığını ve aynı zamanda dönüşümünü göstermektedir. Özellikle Orta Çağ döneminde ister edebi eser olsun ister bir sanat eseri olsun, muhakkak Yeni Ahit en önemli referans kaynaklarından biriydi. Ancak bu, antik

[65] Derek Pearsall, *The Life of Geoffrey Chaucer: A Critical Biography* (Oxford: Blackwell, 1992), 156.
[66] Chaucer, Canterbury Hikayeleri, 61.
[67]Thomas Malory, *Arthur'un Ölümü*, çev. Ergin Durmaz (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 78.
[68] Thomas Malory ve Dorsey Armstrong, *Sir Thomas Malory's Morte Darthur: A New Modern English Translation Based on the Winchester Manuscript* (Anderson, SC: Parlor Press, 2009), 455.

mirasın tamamen reddedildiği anlamına gelmiyordu. Aksine, antik düşünce ve sanat, Hristiyan dünya görüşü içerisinde yeniden yorumlanarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir.[69]Antik mirasın Hristiyan dünya görüşü içinde yeniden yorumlanmasının belki de en çarpıcı örneklerinden biri, İskandinav edebiyatının başyapıtlarından olan *Beowulf* destanıdır. 5. ve 6. yüzyılların İskandinav topraklarını konu alan, 9. veya 10. yüzyılda yazıldığı düşünülen bu eser, pagan inanışların Hristiyan bakış açısıyla harmanlandığı eşsiz bir sentez sunar. *Beowulf*, antik dünyanın destansı geleneklerini korurken, aynı zamanda Hristiyan teolojisinin temel unsurlarını da barındırır. Bu sentez, eserin giriş kısmında açıkça görülmektedir:

> Geceleri gezinen bir kara şeytan, koyu kin besliyordu o ara, dahası, kanı donuyordu duydukça şölenden yükselen şen sesleri: Arpın telleri tınlar tınlamaz şakımaya duruyordu duru dilli bir ozan: İnsanın nasıl yaratıldığını naklediyordu, dünyanın dört yanı dümdüz bir ova halinde halk edilişini, dünyaya fener olsunlar diye göğe asılışını Güneşle Ayın, yerin geniş kucağının yaprakla, dalla cömertçe doldurulup hayat verilişini hareket eden her şeye. Kısaca, hayatından hoşnuttu herkes, cehennem çukurundan çıkıp gelinceye dek olanca şerriyle bir kara şeytan: Grendel'di bu gaddar canavarın adı, sınırlara musallat oluyor, meralarda bomboş bataklıklarda barınıyordu. Tanrı'nın sürgün ettiği, Kabil'in soyundan kovgun canavarlarla kalmıştı bir süre. Habil'in canına karşılık ağır bir cezaya layık görülmüştü Kabil, lanetlenmişti. Bu sürgün sırasında insan yiyiciler, cinler, kötücül ruhlar ve devler doğmuştu kanından. Tanrı'yla dövüşürlerdi durup durup, ağızlarının payını alıp otururlardı sonra... Böylece sürüp gitti, her fırsatta felaket yağdırdı Grendel, onmaz hasarlar verdi Heorot'a, ışıltılı salonu karanlık bastıktan sonra işgale geliyordu artık her gece. Şu var ki, tahtın yanına yaklaşamıyordu, Tanrı tarafından korunuyordu o taht. Zor zamanlardı, zayiat ağır, kederi kalındı Shielding Kralı'nın. Sözü dinlenen danışmanlar, memleketin en yüksek mevkide adamları sürekli tavsiye veriyorlardı ani tacizlere son vermek için yürekli yiğitlerle. Pagan tapınaklarına gidip Tanrılara yakarıyor, yeminler veriyorlardı, yeter ki yardıma yetişsindi o Ruhları Yok Eden.' İnanışları buydu, Pagancaydı umutları. Yüreklerinin bir yerinde, derinde, cehennemi hatırlıyorlardı, ama haberleri yoktu Hayır ve Şerrin Kaynağı, Yerin ve Göğün Kralı, Her Şeye Gücü Yeten Yaradan'dan.[70]

Bu alıntı incelendiğinde, *Beowulf*'un nasıl hem pagan hem de Hristiyan unsurları bir arada barındırdığı görülmektedir. Eserin başlangıcında dünya yaratılışının anlatılması, Yeni Ahit'in Yaratılış Kitabını anımsatırken, Grendel'in Kabil'in soyundan geldiğinin belirtilmesi, pagan bir canavarın Hristiyan sentezine dahil edilmesinin bir örneğidir. Ayrıca, pagan tapınaklarından bahsedilirken aynı zamanda 'Yerin ve Göğün Kralı, Her Şeye Gücü Yeten Yaradan' gibi açıkça Hristiyan kavramların kullanılması, bu sentezin nasıl ustaca yapıldığını gösterir. Bu örnek, Skocpol'ün önemsemiş olduğu tarihsel oluşumun sofistike yapısını ve çok yönlülüğünü bir kez daha ortaya koymaktadır. Antik ve pagan gelenekler tamamen reddedilmemiş, aksine Hristiyan dünya görüşü içinde yeniden yorumlanarak ve dönüştürülerek varlığını sürdürmüştür. *Beowulf*, bu kültürel devamlılığın ve dönüşümün edebiyattaki en güçlü örneklerinden birisi haline gelmiştir.

5. Rönesans ve Antik Mirasın Yeniden Keşfi

Orta Çağ'dan Rönesans'a geçiş, antik mirasın yeniden keşfi ve yorumlanması açısından tarihi bir dönüm noktasını temsil eder. Bu süreç, sadece bilgi ve fikirlerin canlanması değil, aynı zamanda düşünce ve kültür dünyasında köklü bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Jack Goody, İtalyan Rönesans'ının bu dönüştürücü etkisini şöyle özetlemektedir:

> Karşılaştırmalı bir açıdan bakıldığında, İtalyan Rönesans'ının başlıca özellikleri nelerdi? İlk olarak, hümanistlerin çalışmalarındaki gibi, hegemonik bir din tarafından nicedir ıskartaya çıkarılmış olan klasik çağ birikimine yeniden merak duyulmuştu. Rönesans kavramında, Toynbee'nin öne sürdüğü gibi, hortlağı andıran bir taraf, ölüler dünyasından geri dönen bir şey vardır. Bir yeniden doğuş olan İtalyan Rönesans'ında da olan buydu: Bu yalnızca ölüler (Karanlık Çağlar) dünyasından bir geri dönüş değil, aynı zamanda ''ölü'' bir yazının, ''yaşama döndürülen'' klasiklerin de yeniden rağbet görmesiydi.[71]

Goody'nin bu analizi, Rönesans'ın özünde yatan 'yeniden doğuş' kavramını çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu yeniden doğuş, sadece antik metinlerin fiziksel olarak tekrar keşfedilmesi değil, aynı zamanda bu metinlerin içerdiği düşünce ve fikirlerin de canlandırılması anlamına geliyordu. Rönesans düşünürleri, Orta Çağ'ın dini hegemonyasının gölgesinde kalmış klasik bilgeliği yeniden gün ışığına çıkararak, insan merkezli yeni bir dünya görüşünün temellerini attılar. Bu entelektüel dönüşüm süreci, aslında uzun bir tarihsel gelişimin sonucudur. Rönesans'ın ortaya çıkışı, Orta Çağ boyunca korunan ve dönüştürülen antik mirasın, İtalyan şehir devletlerinin özgün siyasi ve ekonomik koşulları

[69] Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1960), 82.
[70] Nazmi Ağıl, çev., *Beowulf* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 15.
[71]Jack Goody, *Rönesanslar*, çev. Bahar Tırnakcı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 10.

içinde yeniden keşfedilmesi ve yorumlanmasıyla mümkün olmuştur. Skocpol'ün öne sürdüğü tarihsel değişim modelinde görüldüğü gibi, geçmişteki tarihsel tercihler—manastırlarda antik metinlerin korunması gibi—sonraki değişimlere hem olanaklar açmış hem de bu olanakları şekillendirmiştir. Manastırlarda özenle muhafaza edilen antik metinler, Rönesans düşünürlerine yeni yorumlama imkânları sunarken, bu metinlerin Orta Çağ boyunca geçirdiği dönüşümler de Rönesans düşüncesinin biçimlenmesinde belirleyici olmuştur. Bu karmaşık ve çok katmanlı etkileşim, Skocpol'ün tarihsel sosyoloji yaklaşımının temel argümanlarını destekler niteliktedir.

Bu yeniden canlanma süreci, beraberinde önemli toplumsal ve entelektüel değişimleri de getirdi. Rönesans ve sonrasında, ampirik bilginin Orta Çağ karanlığından çıkıp yeniden Avrupa'nın önünü aydınlatması, İtalya'dan başlayarak kıtanın geri kalanına yayılmıştır. Özellikle hümanizm hareketi, Fransız İhtilâli ile tüm dünyayı etkileyen demokratikleşme ve özgürleşme hareketlerinin temelini oluşturmuştur.[72] Bu sayede merkezi insan olan hareket benimsenerek akılcılık ve rasyonellik ön plana çıkmıştır. Bu süreç, daha önce bahsedildiği üzere aslında antik dönemden beri süregelen bir gelişimin devamı niteliğindedir. Nitekim, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra bile, antik düşünce ve kurumların etkisi tam olarak ortadan kalkmamıştır. Bu dönüşüm süreci, Orta Çağ boyunca devam etmiş ve nihayetinde Rönesans'la birlikte antik bilgeliğin yeniden keşfine zemin hazırlamıştır. Ancak insanlara verilen anayasal haklar sadece Fransız İhtilali'ndeki İnsan Hakları Bildirgesi ile sınırlı değildir. Tarih boyunca çeşitli medeniyetler tarafından oluşturulan hukuk sistemleri, bugünkü hak ve özgürlüklerin temelini oluşturmuştur. Örneğin, M.Ö. 1760'ta Babil'de yürürlüğe giren Hammurabi Kanunları, M.Ö. 451-449 arasında Roma'da uygulanmaya başlanan 12 Levha Kanunları ve 1215 yılında İngiltere Kralı John tarafından imzalanan Magna Carta Libertatum (Büyük Özgürlük Fermanı), bugün sahip olduğumuz yerel ve uluslararası kanunların öncüleri olarak kabul edilebilir.[73] Kanunların amaçları tarih boyunca, bugün de değişmeyen bir temel anlayışla, insanlara ve onları yönetenlere karşılıklı haklar sunup daha düzenli ve bilhassa insanların yaşamlarını teminat altına alacak bir sistem sunma maksadı gütmüştür. Bu tarihsel süreç, Skocpol'ün vurguladığı gibi, tek biçimli bir gelişme öyküsü değil, farklı toplumsal grupların ve kurumların çeşitli yollar izlediği karmaşık bir süreçtir. Antik dönemin mirası, Orta Çağ boyunca korunmuş, dönüştürülmüş ve yeniden yorumlanmış, nihayetinde Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde yeniden keşfedilerek modern Avrupa düşüncesinin ve kurumlarının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Rönesans, bilindiği üzere, 14. yüzyılın sonlarından 17. yüzyıla kadar uzanan ve İtalya'dan başlayarak tüm Avrupa'ya yayılan bir kültürel hareket olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönem, antik Yunan ve Roma mirasının yeniden keşfedilmesi ve yorumlanmasıyla karakterize edilmektedir. Rönesans düşünürleri, Orta Çağ'ın skolastik düşüncesinden uzaklaşarak, insanı merkeze alan bir dünya görüşü geliştirmişlerdir. Petrarca, Boccaccio ve Lorenzo Valla gibi erken dönem hümanistler, antik metinlerin yeniden keşfedilmesi ve incelenmesinde öncü rol oynadılar. Bu çabalar, sadece edebi bir uğraş değil, aynı zamanda antik dünyanın bilgeliğini ve değerlerini modern dünyaya uyarlama çabasıydı. Örneğin, Petrarca'nın Cicero'nun mektuplarını keşfi, antik Roma'nın retorik ve siyaset anlayışının Rönesans düşüncesine entegre edilmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.[74] İstanbul'un fethiyle birlikte şehirden kaçan bilginlerin de bilhassa İtalya'da unutulmaya yüz tutmuş eski metinleri tekrar çözümleyerek gün yüzüne çıkartmaları oldukça etkili olmuştur.[75] En nihayetinde kaynağı insan olan bilgi yeniden insanı aydınlatmak için insanı merkeze alan bir konuma geri gelmiştir. İnsanı merkeze alan hümanizm hareketi, Rönesans'ın temelinde yer alan ve antik mirası modern dünyaya uyarlama çabasının en belirgin örneğidir:

> Hümanizm, felsefe, teoloji ve mantığın karmaşık ve oldukça özelleşmiş sistemlerine odaklanan skolastik müfredatı, edebiyat ve retorik üzerine daha geniş, daha 'insancıl' bir eğitimle değiştirmeyi amaçladı. Grafton ve Jardine'e göre, İtalyan hümanizmi büyük ölçüde yaygın müfredat değişikliklerinden ziyade, karizmatik ve etkili yazarlar ve öğretmenler tarafından yayıldı. Bu hareket, birbiriyle iç içe geçmiş iki program ortaya koydu: Yunan ve Latin antik

[72] Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains* (New York: Harper & Row, 1961), 94-108.
[73] Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), 293-294.
[74] Peter Burke, *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot* (Cambridge: Polity Press, 2000), 52.
[75] Hunt ve diğerleri, *Making of the West*, 220.

> çağından klasik metinlerin kurtarılması, restorasyonu ve çevirisine yönelik bir ilgi; ve skolastiklerin 'yozlaşmış' Orta Çağ Latincesi yerine zarif Cicero tarzı Latince yazma ve konuşma eğitimine odaklanma.[76]

Bu yaklaşım, Rönesans döneminin eğitim ve düşünce anlayışındaki köklü değişimi açıkça ortaya koymaktadır. Hümanizmin bu reformu, Skocpol'ün tarihsel sosyoloji yaklaşımı açısından değerlendirildiğinde, toplumsal ve kültürel yapıların nasıl dönüştüğünü ve bu dönüşümün sonraki nesilleri nasıl etkilediğini göstermektedir. Hümanistlerin klasik metinlere olan ilgisi ve Cicero tarzı Latinceye verdiği önem, sadece dilbilimsel bir tercih değil, aynı zamanda düşünce ve ifade biçimlerinin de köklü bir değişimiydi. Bu değişim, Orta Çağ'ın skolastik düşünce yapısından kopuşu ve antik dünyaya dönüşü temsil ediyordu. Ancak bu dönüş, basit bir tekrar değil, antik mirasın çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanması ve uyarlanmasıydı. Erasmus'un *Morias enkomion seu laus stultitiae (Deliliğe Övgü)* eserinde görüldüğü gibi, antik gelenekler yeni bir bağlamda yaratıcı bir şekilde kullanılarak dönemin sorunlarına ışık tutuyordu. Bu, Skocpol'ün vurguladığı tarihsel süreçlerin karmaşıklığını ve çok yönlülüğünü mükemmel bir şekilde yansıtmaktadır. Hümanist hareketin öncüleri olan yazarlar ve öğretmenler, Skocpol'ün bahsettiği tarihsel aktörler rolünü üstlenmişlerdi. Onların çabaları, sadece eğitim sistemini değil, aynı zamanda toplumun düşünce yapısını ve kültürel oryantasyonunu da derinden etkiledi. Bu etki, sonraki yüzyıllarda Avrupa'nın entelektüel ve kültürel manzarasını şekillendirmeye devam etmiştir, modern düşüncenin temellerini atarak Aydınlanma Çağı'na giden yolu da aynı zamanda açmıştır. Hümanistler, insan potansiyelinin sınırsızlığına olan inançlarıyla, antik metinleri yeni bir gözle okudular ve yorumlamışlardır. Bu süreç, antik düşüncenin sadece tekrarlanması değil, aynı zamanda eleştirel bir şekilde değerlendirilmesi ve modern bakış açısıyla yeniden yorumlanmasıydı. Örneğin, yine Erasmus'un *Deliliğe Övgü* adlı eseri, antik Yunan felsefesinin ironi ve hiciv geleneklerini kullanarak, dönemin kilise ve toplum eleştirisini yapmıştır. Bu, antik mirasın nasıl yeni bir şekilde yaratıcı bir yolla kullanılabileceğinin çarpıcı bir örneğidir.[77] Erasmus şöyle der:

> Tıpkı korudukları kahramanları son anda belanın içinden çekip alan tanrılara düzülen şiirlerde olduğu gibi hayat son bulmadan kabrin eşiğinde bir kez daha döndürüveririm onu çocukluğuna. Böylelerine Yunancada halk gayet isabetli biçimde ''yeniden çocuklar'' der. Peki nedir bu gençleştirme küründe uyguladığım yöntem? Bunun da bir sır olarak kalmasını istemem. Sevgili Lethe'min kaynağı Ruhlar Adası'nda fışkırır yeryüzüne - yer altı dünyasında akıp duran ise cılız bir deredir aslında. İşte buraya getiririm ömrü tükenmek üzere olan ihtiyarları. Burada önce onlara unutma iksirini içiririm, derken üzerlerindeki baskıya duyarsız hâle gelip yeniden birer çocuk olup çıkarlar.[78]

Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi, Erasmus antik mitoloji ve felsefeyi Rönesans dönemi düşüncesiyle ustaca harmanlamıştır. Erasmus, Yunan mitolojisindeki Lethe nehrini ve Blest Adaları'nı kullanarak, insan doğasına dair derin bir içgörü sunar. 'İkinci çocukluk' kavramı üzerinden yaşlılığı ele alırken, aslında insanın yaşam döngüsünü ve bilgeliğin doğasını sorgulamaktadır. Erasmus, çağının birçok hümanisti gibi, bir üniversitenin akademik pozisyonunda bulunmuyordu. Bunun yerine, itibarını yazışmaları ve yayımlanan eserleri aracılığıyla oluşturdu. Erasmus, bir Roma Katolik tarikatının üyesi olmasına rağmen, uzun bir süre boyunca tek bir yerde ikamet etmemiştir. Bazı açılardan, reform hareketi konusundaki görüşleri başlangıçta Protestan Reformu tarafından savunulanlarla karşılaştırılabilir nitelikteydi ve bazen Erasmus'un Martin Luther'in ilkeleri için bir temel oluşturduğu belirtilmektedir. Şüphesiz, Erasmus'un 1516'daki tartışmalı Yeni Ahit çevirisi, 'orijinal' Yunanca metinlere geri dönme ve onları harfi harfine okuma gerekliliği gibi reformcu ilkeleri yansıtmaktadır; bu, geleneksel skolastik yorum pratiğine dayanmadan yapılmıştır. Ancak, insan merkezli yani hümanist prensiplerden de güçlü bir şekilde etkilenen Martin Luther, Katolik kilisesinden ayrıldığında, Erasmus, İngiltere'deki Thomas More'a benzer şekilde, Luther'e eşlik etmeyi reddetmiştir. Erasmus, nihayetinde, Luther'in özgür iradenin yokluğu ve insan doğasının içsel sefalet ve hata payı konusundaki daha olumsuz Protestan inançlarıyla farklı bir görüşe sahip olmuştur.[79] Bununla birlikte, Skocpol'ün altını çizdiği tarihî aşamaların karmaşıklığını ve çok yönlülüğünü de mükemmel bir şekilde yansıtabilecek bir bakış açısı sunmuştur. Antik mirasın Rönesans düşünürleri tarafından nasıl yaratıcı bir şekilde yeniden yorumlandığını gösteren bu örnek, geçmişin basit bir tekrarı olmadığını, aksine dinamik bir dönüşüm süreci olduğunu ortaya koymaktadır. Erasmus'un klasik mitolojik öğeleri kullanarak kendi döneminin

[76] Michael Hattaway, ed., *A Companion to English Renaissance Literature and Culture* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2001), 14.
[77] Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains* (New York: Harper & Row, 1961), 62.
[78] Desiderius Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Yücel Sivri (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 15.
[79] Michael Hattaway, ed., *A Companion to English Renaissance Literature and Culture* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2001), 17.

sosyal ve felsefi meselelerini ele alması, Skocpol'ün bahsettiği gibi, tarihsel tercihlerin sonraki değişimlere nasıl hem olanaklar açtığını hem de bu olanakları sınırladığını göstermektedir. Bu yaklaşım, Rönesans'ın özünü oluşturan, antik bilgeliği modern dünyaya uyarlama çabasının, aslında karmaşık bir tarihsel ve kültürel etkileşimin ürünü olduğunu ortaya koymaktadır.

6. Bilimsel Devrim ve Antik Düşüncenin Modern Düşünceye Etkisi

6.1 Bilimsel Devrim ve Antik Düşüncenin Etkileşimi

Rönesans'ın en önemli sonuçlarından biri, bilimsel düşüncenin gelişmesi ve ampirik bilginin önem kazanmasıdır. Bu süreç, antik Yunan düşüncesinin rasyonel ve sorgulayıcı yaklaşımının yeniden keşfedilmesiyle yakından ilişkilidir. Kopernik, Galileo ve Newton gibi bilim insanları, antik Yunan astronomisi ve matematiğinden ilham alarak, evrenin işleyişine dair yeni teoriler geliştirdiler. Örneğin, Kopernik'in güneş merkezli evren modeli, aslında antik Yunan filozofu Aristarchus'un fikirlerinin yeniden yorumlanması ve geliştirilmesiydi. Bu, antik mirasın nasıl modern bilimin temellerini attığının açık bir göstergesidir. Ancak, bilimsel devrim sadece teorik düzeyde kalmamış, aynı zamanda pratik uygulamalarda da kendini göstermiştir. Wyatt'ın belirttiği gibi,

> On sekizinci yüzyıldan önce, günümüzde 'mühendisler' ve 'mimarlar'ın bağımsız çalışmaları olarak kabul ettiğimiz görevler, tipik olarak bir yardımcı ekibiyle birlikte aynı profesyonel tarafından gerçekleştirilmekteydi. On yedinci yüzyılın ortalarına kadar, geniş bir teknik uygulama yelpazesini kapsayan ayrı risalelerin bulunması yaygın bir uygulamaydı… Bugün bildiğimiz anlamıyla 'teknoloji' terimi, Avrupa'nın başlıca yerel dillerinde ancak on yedinci yüzyılda ortaya çıkmış olsa da, bunun eski Yunanca kökü olan 'techne' aslında 'bir sanat veya zanaat; yararlı sanatlar veya güzel sanatlar alanında bir şey yapma veya uygulama kuralları, sistemi veya yöntemi' anlamına gelmekteydi.[80]

Bu, antik düşüncenin modern teknoloji kavramının şekillenmesindeki etkisini göstermektedir. Wyatt, tarihsel dönemlerin parametrelerini tanımlamak söz konusu olduğunda 'yenilik' kavramının oldukça öznel olduğunu vurgulamaktadır: ''Bir medeniyetin somut teknolojisinin, o kültür tarafından üretilen teknolojik literatürden ayrı ve daha önemli olduğunu kabul etmek büyük önem taşımaktadır.''[81] Bu açıdan ele alındığında, Rönesans İtalya'sındaki teknolojik düşünce, çoğu zamanının çok ötesinde olan ve dolayısıyla o dönemde gerçekleştirilemeyen kitaplar ve diğer anlatım biçimlerinde doruk noktasına ulaşmıştır. Wyatt'ın belirttiği gibi, ''bu durum sadece Leonardo da Vinci'nin birçok icadı için değil, aynı zamanda Taccola ve diğerlerinin tasarladığı birçok makine için de geçerlidir.''[82] Ancak, Wyatt'ın yine vurguladığı üzere, ''bu yöntemlerle aktarılan bilginin yenilik düzeyini ve önceki yüzyılların ilerlemelerinin önemli unsurlarının ne ölçüde devam ettiğini– loncalar ve atölyeler aracılığıyla sözlü olarak ve süregelen uygulamalarında aktarıldığını– tespit etmek çoğu zaman güçtür.''[83] Bu durum, Skocpol'ün söylemleri perspektifinden bakıldığında, Rönesans ve sonrasındaki bilimsel devrim, antik mirasın sadece teorik düzeyde değil, aynı zamanda pratik uygulamalarda da yeniden yorumlanması ve geliştirilmesi olarak görülebilir. Bu süreç, antik düşüncenin modern bilim ve teknolojinin temellerini nasıl attığını göstermekle kalmamış, aynı zamanda bu mirasın sürekli olarak yeniden yorumlanma ve uyarlanma sürecini de ortaya koymuştur.

6.2 Siyasi Düşünce ve Antik Mirasın Etkisi

Rönesans dönemi, antik siyasi düşüncenin yeniden keşfedilmesi ve yorumlanmasına tanık olmuştur. Bu süreç, klasik metinlerin yeniden okunması ve yorumlanmasıyla başlamış, ardından bu fikirlerin çağdaş siyasi ve toplumsal bağlamlara uyarlanmasıyla devam etmiştir. Bu minvalde, Machiavelli'nin *The Prince* (*Prens)* ve Thomas More'un *Utopia (Ütopya)* adlı eserleri, antik düşüncenin Rönesans dönemi siyasi düşüncesi üzerindeki etkisini gösteren önemli örneklerdir. Machiavelli'nin *Prens* adlı eseri, antik Roma tarihinden dersler çıkararak, modern siyaset teorisinin temellerini atmıştır. Machiavelli, Roma İmparatorluğu'nun yükseliş ve çöküş nedenlerini inceleyerek, kendi döneminin İtalyan şehir devletlerine uygulanabilecek siyasi stratejiler geliştirmiştir. Örneğin, Machiavelli şöyle der: ''Roma İmparatorluğu'nun düşüşündeki ilk neden iyi aranırsa, bunun Gotları orduya almakla

[80] Michael Wyatt, "Technologies," in *The Cambridge Companion to the Italian Renaissance*, ed. Michael Wyatt (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 103-104.
[81] Wyatt, "Technologies," 104.
[82] Wyatt, "Technologies," 104.
[83] Wyatt, "Technologies," 104.

başladığı görülür; o andan sonra Roma İmparatorluğu'nun güçleri yozlaşmaya başladı; birinden kaldırılan tüm iyi nitelikler ötekine veriliyordu.''[84] Bu söylem, Machiavelli'nin antik tarihi nasıl çağdaş siyasi sorunlara uyguladığını göstermektedir. Machiavelli'nin bu yaklaşımı, antik siyasi düşüncenin Rönesans döneminde nasıl yeniden yorumlandığını ve uygulandığını göstermesi açısından oldukça kayda değerdir. Benzer şekilde, Thomas More'un *Ütopya*'sı, Platon'un *The Republic (Devlet)* eserinden ilham alarak, ideal bir toplum düzeni tasarlamıştır. More, Platon'un ideal devlet kavramını alıp Rönesans döneminin sosyal ve siyasi dinamiklerine uyarlamıştır. More'un *Ütopya*'sında dini hoşgörü ve çoğulculuğun nasıl tesis edildiğini gösteren aşağıdaki sözleri, bu uyarlamanın bir örneğidir:

> Utopia'nın kurulduğu sıralarda, Kral Utopus oraya gelmezden önce, ada halkının din yüzünden birbirini yediklerini öğrenmişti. Memleketin bu durumda olması Kral Utopus'un orayı fethetmesini kolaylaştırmıştı. Çünkü çatışan mezhepler birleşecek yerde, düşmanla ayrı ayrı savaşıyordu. Utopus zaferi kazanır kazanmaz, ilk işi din özgürlüğünü yasalaştırmak oldu: Buna göre, her insan istediği dini tutabilir, başkalarını kendi dinine çekmek için elinden geleni yapabilir, yeter ki, bunu tatlılıkla, alçak gönülle, efendice yapsın ve inandıramadığı insanlara karşı zor kullanmasın, onları suçlamasın, ikilik yaratan tatsız sözlerden kaçınsın. Hoşgörür olmayanlar ve bağnazlar sürgün ve kölelik cezalarına çarptırılıyordu. Kral bu yasayı yaparken, yalnız halkın rahatını kaçıran sürekli kavgaları, kinleri ortadan kaldırmayı düşünmekle kalmıyor, böylelikle dinin gelişmesine de yardım edeceğine inanıyordu. İnanç konusunda hiç kesin kararlar almadı. Düşündü ki, belki de Tanrı insanların değişik inançları olmasını istemişti.[85]

Bu alıntı, More'un antik Yunan ve Roma düşüncesindeki çoğulcu bakış açısını nasıl Rönesans dönemine uyarlamış olduğunu göstermektedir. More'un dini hoşgörü yaklaşımı, Orta Çağ'dan Rönesans'a geçiş sürecinde dini hoşgörü fikirlerinin gelişimini yansıtmaktadır. Öte yandan Platon'un *Devlet* eseri, siyasi düşüncenin temel taşlarından biri olarak, sadece Rönesans düşünürlerini değil, sonraki dönemlerin siyaset felsefecilerini de derinden etkilemiştir. Eserde geçen şu diyalog, adalet ve yönetim ilişkisi üzerine temel sorgulamaları içermektedir:

> Düşüneceğim, ama önce şuna cevap ver: Halkın yöneticilerine itaat etmesini doğru bir davranış olarak görüyorsun, değil mi?'' ''Evet, öyle!'' ''Peki bu devletlerin yöneticileri hiç mi hata yapmaz; yoksa yanlışa düşebilirler mi?'' ''Düşebilirler tabii.'' ''O zaman yasa yaparlarken de bazen doğru yasalar, bazen de yanlış yasalar yapmaları mümkündür, değil mi?'' ''Doğru.'' ''O zaman yasa yaparken çıkarlarını korumuşlarsa, doğru yapmışlardır, tersi durumda da, yanlış?'' ''Öyle, bence.'' ''Ve yasalar nasıl olursa olsun, doğru (hukuka uygun) olan davranış, halkın bu yasalara uymasıdır sana göre, değil mi?'' ''Şüphesiz.'' ''Demek ki senin iddiana göre adil (haklı, doğru olan), her zaman kudretli olanların yararına değildir; bunun tersi de söz konusudur?'' ''Olur mu? Neler diyorsun sen?[86]

Bu diyalog, adalet, yönetim ve yasalar arasındaki ilişkiyi sorgularken, aynı zamanda iktidarın doğası hakkında da derin düşünceleri içermektedir. Platon'un bu sorgulamaları, Rönesans düşünürlerinin siyaset teorilerini şekillendirirken, aynı zamanda modern demokrasi ve hukuk devleti kavramlarının gelişiminde de önemli rol oynamıştır. Rönesans düşünürleri, Platon'un bu sorgulamalarını kendi dönemlerinin siyasi gerçeklerine uyarlamışlardır. Örneğin, Machiavelli'nin güç ve ahlak arasındaki ilişkiye dair düşünceleri, Platon'un adalet ve yönetim üzerine sorgulamalarının bir yansıması olarak görülebilir. Benzer şekilde, More'un *Ütopya*'sındaki ideal toplum düzeni, Platon'un *Devlet*'inde tasarladığı toplum modelinin Rönesans dönemine uygun bir biçimde yeniden yorumlanmış halidir. Bu süreç, sadece antik fikirlerin tekrarlanması değil, aynı zamanda bu fikirlerin Rönesans döneminin siyasi ve toplumsal koşullarına uyarlanması olarak da kabul edilebilir. Nitekim bu durum, Skocpol'ün vurguladığı tarihsel süreçlerin karmaşıklığını ve çok yönlülüğünü yansıtmaktadır. Zira daha önce de vurgulandığı üzere, Skocpol'ün yaklaşımına göre, tarihsel süreçler tek biçimli bir gelişme çizgisi izlemez; aksine, farklı toplumsal gruplar ve kurumlar çeşitli yollar izlerler ve bu yollar zaman içinde hem yeni olanaklar açar hem de bu olanakları sınırlar. Rönesans dönemi siyasi düşüncesinin antik mirasla ilişkisi, tam da bu türden bir karmaşık ve çok yönlü süreci yansıtmaktadır. Antik düşünürler tarafından ortaya atılan fikirler, Rönesans düşünürleri tarafından yeniden yorumlanırken, aynı zamanda çağdaş siyasi ve toplumsal koşullara uyarlanmıştır. Bu süreç, antik mirasın sadece korunması değil, aynı zamanda dönüştürülmesi ve yeniden üretilmesi anlamına geliyordu. Neticede, Rönesans dönemi siyasi düşüncesi, antik mirasın yeniden keşfi ve yorumlanmasıyla şekillenmiştir. Bu süreç, Machiavelli ve More gibi düşünürlerin eserlerinde açıkça görüldüğü gibi, antik fikirlerin çağdaş düşünce yapısına uyarlanmasını ve yeniden yorumlanmasını içermiştir. Bu yeniden yorumlama süreci, modern siyaset

[84] Niccolò Machiavelli, *Prens*, çev. Nazım Güvenç (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994), 95.
[85] Thomas More, *Ütopya*, çev. Mina Urgan, Sabahattin Eyüboğlu ve Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000), 127.
[86] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 45.

teorisinin ve demokratik düşüncenin temellerini atmış, böylece antik miras ile modern düşünce arasında bir köprü oluşturmuştur.

Son olarak Rönesans ve sonrasındaki dönemde, antik hukuk sistemlerinin etkisi modern hukuk ve insan hakları kavramlarının gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Ancak bu süreç, basit bir aktarım değil, karmaşık bir yeniden yorumlama ve uyarlama sürecini oluşturmuştur. Örneğin, Roma hukukunun yeniden keşfi ve incelenmesi, modern Avrupa hukuk sistemlerinin temelini oluşturmuştur. Ancak bu, Roma hukukunun doğrudan uygulanması değil, Rönesans ve sonrasındaki dönemin ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanması ve geliştirilmesi şeklinde olmuştur. İnsan hakları kavramının gelişimi de benzer bir süreci izlemiştir. Antik dönemin doğal hukuk anlayışı, Rönesans düşünürleri tarafından yeniden ele alınmış ve modern insan hakları kavramının temelini oluşturmuştur. Örneğin, John Locke'un doğal haklar teorisi, antik Stoacı felsefenin modern bir yorumu olarak görülebilir.[87] Bu süreç, Hammurabi Kanunları, 12 Levha Kanunları ve Magna Carta gibi tarihsel belgelerin modern hukuk ve insan hakları anlayışının gelişimindeki rolünü de içermektedir. Bu belgelerin her biri, kendi dönemlerinin ürünü olmakla birlikte, sonraki dönemlerde yeniden yorumlanarak modern hukuk sistemlerinin ve insan hakları kavramının şekillenmesinde önemli roller oynamışlardır.[88] Nihayetinde Rönesans ve sonrasındaki dönem, antik mirasın yeniden keşfi ve yorumlanması açısından kritik bir öneme sahiptir. Ancak bu süreç, Skocpol'ün de vurguladığı gibi, tek biçimli bir gelişme öyküsü değil, farklı toplumsal grupların ve kurumların çeşitli yollar izlediği karmaşık bir süreçtir. Antik düşünce ve kurumların etkisi, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra bile tam olarak ortadan kalkmamış, Orta Çağ boyunca çeşitli şekillerde varlığını sürdürmüş ve nihayetinde Rönesans'la birlikte yeniden keşfedilerek modern Avrupa düşüncesinin ve kurumlarının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu süreç, günümüzde de devam etmektedir. Modern demokrasi, hukuk ve insan hakları kavramları, antik mirasın sürekli olarak yeniden yorumlanması ve güncel koşullara uyarlanması sürecinin bir ürünüdür. Bu açıdan bakıldığında, antik miras, statik bir geçmiş kalıntısı değil, sürekli olarak yeniden şekillenen ve güncel tartışmalara katkıda bulunan canlı bir gelenektir.

SONUÇ

Bu çalışma, antik mirasın Orta Çağ'a etkisinin tek yönlü bir aktarım değil, karmaşık bir dönüşüm süreci olduğunu ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu süreçte kurumların nasıl etkilendiği tartışılmıştır. Skocpol'ün tarihsel sosyoloji yaklaşımı ışığında, bu sürecin kurumlar üzerindeki çok boyutlu ve dinamik doğası açıkça görülmektedir. Antikitenin Orta Çağ üzerindeki etkileri, basit bir kültürel aktarımdan ziyade, toplumsal yapıların, kurumların ve düşünce sistemlerinin sürekli etkileşim halinde olduğu bir dönüşüm süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası, bu araştırma, Antik Çağ ile Orta Çağ arasındaki süreklilikleri ve kopuşları inceleyerek, iki dönem arasındaki ilişkinin sanıldığından çok daha karmaşık ve çok katmanlı olduğunu göstermeyi hedeflemiştir. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden Rönesans'a dek uzanan süreçte, antik miras çeşitli formlar altında varlığını sürdürmüştür. Germen istilalarının yıkıcı etkilerine rağmen, özellikle manastırlar ve kilise kurumları aracılığıyla antik metinler ve düşünceler korunmuş ve sonraki nesillere aktarılmıştır. Ayrıca Britanya örneğinde gözlemlendiği gibi, bazı bölgelerde çeşitli kültürlerin etkileşimi, özgün sentezlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum, Skocpol'ün önerisine uygun biçimde tarihin standart bir gelişim çizgisi izlemediğini, aksine farklı bölgelerde ve dönemlerde çeşitli yollar izlendiğini göstermektedir. Antik düşünce ve sanat, Hristiyanlığın yükselişiyle birlikte yeni yorumlamalara tâbi tutulmuştur. Özellikle skolastik düşüncenin gelişimi, antik felsefe ile Hristiyan teolojisinin sofistike bir sentezi olarak değerlendirilebilir.

[87] Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 174.
[88] Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), 293-294.

Edebiyat ve sanatta da benzer bir sentez süreci yaşanmış, antik temalar ve formlar Hristiyan içerikle harmanlanarak yeni ve özgün eserler ortaya çıkmıştır. Rönesans döneminde antik mirasın yeniden keşfi, aslında bu mirasın hiçbir zaman tamamen kaybolmadığının, sadece farklı biçimlerde varlığını sürdürdüğünün bir göstergesidir. Bu keşif, modern Avrupa düşüncesinin ve kurumlarının şekillenmesinde katalizör görevi görmüştür. Ancak bu süreç, Skocpol'ün teorisinde vurguladığı gibi, önceden belirlenmiş bir sonuca yönelmeksizin hem yeni olanaklar açmış hem de bu olanakları sınırlamıştır.

Ek olarak bu makale, antik mirasın Orta Çağ ve Rönesans'a aktarılmasındaki karmaşık dönüşüm sürecinin, Skocpol'ün tarihsel sosyoloji yaklaşımının temel argümanlarıyla örtüştüğünü göstermektedir. Antik mirasın farklı coğrafyalarda ve dönemlerde çeşitli formlar alması, Skocpol'ün vurguladığı tarihsel süreçlerin çok boyutluluğunu desteklemektedir. Özellikle Orta Çağ manastırlarının ve kilise kurumlarının antik bilgiyi koruması ve dönüştürmesi, Britanya'nın özgün kültürel sentezi ve nihayetinde Rönesans düşünürlerinin bu mirası yeniden yorumlaması, tarihsel aktörlerin ve kurumların farklı yollar izlediğini ortaya koymaktadır. Bu bulgular, tarihsel süreçlerin tek biçimli bir ilerleme göstermediğini, aksine toplumsal yapıların kendi özgün koşulları içinde farklı gelişim dinamikleri oluşturduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu çalışma, sadece tarihsel bir dönüşümü belgelemekle kalmamakta, aynı zamanda Skocpol'ün metodolojisinin kültürel ve kurumsal dönüşümleri anlamadaki etkinliğini de ortaya koymaktadır.

Son tahlilde, bu araştırma makalesi Türkçe literatüre özgün bir katkı sunmayı hedeflemiştir. Antik mirasın Orta Çağ'a etkisi meselesini Skocpol'ün tarihsel sosyoloji yaklaşımı çerçevesinde ele alarak, konuya yeni bir metodolojik perspektif getirmiştir. Bu yaklaşım, tarihsel süreçlerin çok boyutlu doğasını vurgulamaktadır ve medeniyetler arası etkileşimin karmaşık yapısını ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Ağıl, Nazmi, çev. *Beowulf*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

St. Augustine, *The City of God*. Modern Library, 2010.

Alighieri, Dante. *İlahi Komedya: Cehennem*. Editör Serdar Erdi. Çeviren Selin Kara. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2021.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. Cilt 1. 8. baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Beard, Mary, John North ve Simon Price. *Religions of Rome: Volume 1, A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Bédoyère, Guy de la. *Roman Britain*. New York: Thames & Hudson, 2006.

Berens, E. M. *Myths and Legends of Ancient Greece and Rome*. New York: Maynard, Merrill, & Co., 1979.

Berman, Harold J. *Hukuk ve Devrim: Batı Hukuk Geleneğinin Oluşumu*. Çeviren Fethi Gedikli. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Bloch, Marc. *Feodal Toplum*. Çeviren Melek Ali Kılıçbay. Cilt 7. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Boethius, *The Consolation of Philosophy*, çev. David R. Slavitt, Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Braudel, Fernand. *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1989.

Brown, Peter. *Avrupa'nın Doğuşu*. Çeviren Figen Dereli. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Brown, Peter. *The World of Late Antiquity: AD 150-750*. London: Thames and Hudson, 1971.

Bullough, Donald A. *Alcuin: Achievement and Reputation*. Leiden: Brill, 2004.

Burke, Peter. *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Cahill, Thomas. *How the Irish Saved Civilization: The Untold Story of Ireland's Heroic Role from the Fall of Rome to the Rise of Medieval Europe.* New York: Doubleday, 1995.

Cameron, Averil. *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600*. London: Routledge, 1993.

Chadwick, John. *The Decipherment of Linear B*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Chaucer, Geoffrey. *Canterbury Hikayeleri*. Çeviren Nazmi Ağıl. 9. baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023.

Dhwty. "The Rape of the Sabine Women." *Ancient Origins*, 21 Ocak 2019. https://www.ancient-origins.net/news-history/rape-sabine-women-002636.

Epstein, S.R. "Craft Guilds, Apprenticeship, and Technological Change in Preindustrial Europe." *Journal of Economic History* 58 (1998): 684-713.

Erasmus, Desiderius. *Deliliğe Övgü*. Çeviren Yücel Sivri. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Fyler, John M. *Chaucer and Ovid*. New Haven: Yale University Press, 1979.

Goody, Jack. *Rönesanslar*. Çeviren Bahar Tırnakcı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy: Volume 1, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Hartog, François ve Janet Lloyd. *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Hattaway, Michael, ed. *A Companion to English Renaissance Literature and Culture*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2001.

Hawkins, Peter S. *Dante's Testaments: Essays in Scriptural Imagination*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Heather, Peter. *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Herodotos. *Tarih*. Çeviren Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Higham, Nicholas J. ve Martin J. Ryan. *The Anglo-Saxon World*. New Haven: Yale University Press, 2013.

Hunt, Lynn, Thomas R. Martin, Barbara H. Rosenwein ve Bonnie G. Smith. *The Making of the West*. Boston: Bedford Books, 2018.

Jaeger, C. Stephen. *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

Jeauneau, Édouard. *Rethinking the School of Chartres*. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

Kieckhefer, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Kristeller, Paul Oskar. *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*. New York: Harper & Row, 1961.

Lawrence, C.H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. London: Longman, 1984.

Le Goff, Jacques. *Ortaçağda Entelektüeller*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Leclercq, Jean. *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. New York: Fordham University Press, 1961.

Lindberg, David C. *The Beginnings of Western Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Liu, Jinyu, *Collegia Centonariorum: The Guilds of Textile Dealers in the Roman West*, Leiden: Brill, 2009.

Livy. *The Rise of Rome: Books One to Five*. Çeviren T. J. Luce. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Machiavelli, Niccolò. *Prens*. Çeviren Nazım Güvenç. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994.

Malory, Thomas ve Dorsey Armstrong. *Sir Thomas Malory's Morte Darthur: A New Modern English Translation Based on the Winchester Manuscript*. Anderson, SC: Parlor Press, 2009.

Malory, Thomas. *Arthur'un Ölümü*. Çeviren Ergin Durmaz. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

Marrou, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard, 1958.

Martindale, Charles, ed. *The Cambridge Companion to Virgil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

More, Thomas. *Ütopya*. Çeviren Mina Urgan, Sabahattin Eyüboğlu ve Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.

O'Donnell, James J. *Cassiodorus*. Berkeley: University of California Press, 1979.

Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. Çeviren Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.

Panofsky, Erwin. *Renaissance and Renascences in Western Art*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1960.

Pearsall, Derek. *The Life of Geoffrey Chaucer: A Critical Biography*. Oxford: Blackwell, 1992.

Pirenne, Henri. *Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*. Çeviren Şadan Karadeniz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Plato. *Timaeus and Critias*. Çeviren Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Radulescu, Raluca. *The Gentry Context for Malory's Morte Darthur*. Cambridge: D.S. Brewer, 2003.

Riché, Pierre. *Education and Culture in the Barbarian West: Sixth through Eighth Centuries*. Columbia: University of South Carolina Press, 1976.

Shaw, George Bernard. *The Bodley Head Bernard Shaw: Collected Plays with Their Prefaces*. London: Bodley Head, 1970.

Southern, R.W. *The Making of the Middle Ages*. New Haven: Yale University Press, 1953.

Siraisi, Nancy G. *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Skocpol, Theda. *Tarihsel Sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'a Görüşler ve Yöntemler*. Çeviren Ahmet Fethi. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022.

Snyder, Christopher A. *The World of King Arthur*. London: Thames & Hudson, 2011.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Tekin, Oğuz. *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Ward-Perkins, Bryan. *The Fall of Rome: And the End of Civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Wilson, Peter H. *Heart of Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

Wickham, Chris. *Early Medieval Italy: Central Power and Local Society, 400-1000*. London: Macmillan, 1981.

Wyatt, Michael. "Technologies." In *The Cambridge Companion to the Italian Renaissance*, editör Michael Wyatt, 100-138. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

E-ISSN: 2667-4882

ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 79-90 *Araştırma Makalesi/Research Article*
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1562057

Tudelalı Benjamin'in Seyahatnamesinde Yahudilerin, Hristiyanların ve Müslümanların Orta Çağ'daki Algısı

The Medieval Perception of Jews, Christians and Muslims in Benjamin of Tudela's Travelogue

Hülya TAFLI DÜZGÜN[1]

Şerife GÜLLÜCE[2]

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr. Hülya TAFLI DÜZGÜN

[1] *Erciyes Üniversitesi*

Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kayseri, Türkiye

[2] *Erciyes Üniversitesi*

Uzman, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, Türkiye

H.T.D. ORCID: 0000-0001-8513-7951
e-mail: hulyatafli@gmail.com

Ş.G. ORCID: 0009-0008-2682-3597
e-mail: serifegulluce@gmail.com

Başvuru/Submitted: 17.09.2024
Kabul/Accepted: 14.02.2025

Atıf: Taflı Düzgün, Hülya; Güllüce, Şerife, "Benjamin of Tudela'nın Seyahatnamesinde Yahudilerin, Hristiyanların ve Müslümanların Orta Çağdaki Algısı", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 79-90.

Citation: Taflı Düzgün, Hülya; Güllüce, Şerife, "The Medieval Perception of Jews, Christians and Muslims in Benjamin of Tudela's Travelogue", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 79-90.

Lisans/License:

Öz- Seyahatnameler, farklı toplumların yaşamlarına, geleneklerine ve dinlerine dair içgörüler sunan anlatılardır. Seyahatnameler, insan etkileşimleri ve kültürel alışverişler üzerine düşünceler sunar ve farklı bir bakış açısı geliştirmeye yardımcı olur. Orta Çağ seyahatnameleri, genellikle kişisel gözlemlere dayanan, karmaşık ve çeşitli Orta Çağ toplumlarının gerçekçi tasvirlerini sunar. Edward Said, Batı'nın Doğu'yu tarihsel olarak çarpıttığını ve basitleştirdiğini, bunun da Avrupa'nın egemenliğini ve emperyalizmini haklı çıkarmak için yapıldığını savunmaktadır. Batı söyleminde Doğu'nun Diğer olarak inşa edilmesinin, Doğu hakkında bilgi üretimini nasıl etkilediğini vurgulamaktadır. Ancak Said'in bu bakış açısını Orta Çağ dönemine uyarlamak çok da mümkün görünmemektedir. Bu çalışmanın amacı, öz ve öteki kavramlarını, ayrıca Orta Çağ Doğu ve Batı'sını keşfetmek ve Said'in bakış açısına karşıt bir duruş sergilemektir. Bu makale, Orta Çağda yaşamış bir gezgin olan Benjamin of Tudela'nın seyahatnamesini analiz ederek, Oryantalizmin ikili karşıtlıklarının temelsiz olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Başka bir deyişle, bu makale Benjamin'in Yahudi kimliğinin bakış açısını nasıl sınırladığını ve Doğu-Batı ikiliğine karşı Yahudilere, Hristiyanlara ve Müslümanlara karşı nasıl hoşgörülü bir bakış açısı benimsediğini incelemektedir.

Anahtar Kelimeler– *Orta Çağ, Edebiyat, Seyahatname, Dikotomi.*

Abstract – Travelogues are narratives that provide insights into the lives, customs, and religions of different societies. They offer reflections on human interactions and cultural exchanges, helping to develop a comprehensive understanding of societies. Medieval travelogues, often based on personal observations, offer genuine portrayals of complex and diverse medieval societies. Edward Said argues that Western depictions of the East have historically been distorted and oversimplified to justify European dominance and imperialism. However, adapting Said's perspective to the Middle Ages appears problematic. He emphasizes how the construction of the East as the Other in Western discourse has influenced the production of knowledge about the East. The main concern of this paper is to explore the concepts of self and other, as well as the medieval East and West, opposing Said's perspective. This paper aims to show that the binary oppositions of Orientalism are unfounded by analyzing the travelogue by Benjamin of Tudela, a medieval Jewish traveler. In other words, this paper explores how Benjamin's Jewish identity shaped his perspective and how he embraces a tolerant view of Jews, Christians, and Muslims, challenging the East-West dichotomy.

Keywords– *Middle Ages, Literature, Travelogue, Dichotomy.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. Her iki yazar eşit oranda katkı sunmuştur.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest. Both authors contributed equally.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Traveling involves more than just moving from one place to another. It is a valuable experience that can broaden understanding of different cultures and alter one's perspective on others and oneself. It begins with departures, progresses through physical movement across distances, and ends with arrivals, fostering new bonds and relationships among strangers. Travelogues are narratives that provide insight into the customs, beliefs, and lifestyles of many nations. Travelogues offer valuable insights into relationships and cross-cultural interactions, deepening the understanding of diverse cultures. Because they are often based on firsthand observations, medieval travelogues portray complex and diverse medieval societies. Said argues that Western depictions of the East have historically been distorted and oversimplified to support European supremacy and imperialism. He focuses on how the construction of the East as the Other in Western discourse has affected the production of knowledge about the East. Said argues that prejudiced depictions of the Orient are a result of European perspectives that are ethnocentric and limited. Orientalism often portrays the East as inferior and separates it from the West. The text highlights a rigid dichotomy portraying the East as unchanging, homogeneous, and incapable of self-definition. However, Said's logic is overly simplistic and neglects the complexities of the Middle Ages. The connections and exchanges challenge such a simplistic interpretation, indicating that a more nuanced analysis of these intricate dynamics is necessary. When considering the historical complexity of the Middle Ages, the perception of this era as a monolithic representation of Orientalism is dismantled. This study examines the concepts of self and the other, as well as medieval East and West,

in opposition to Said's point of view. The travelogue, written by the Jewish traveler Benjamin of Tudela in the Middle Ages, is used to demonstrate the irrationality of the binary oppositions engendered by Orientalism. This paper explores whether Benjamin's Jewish identity limited his perspective or if he developed a tolerant attitude toward others, in contrast to Orientalism.

This paper analyzes how Benjamin's Jewish upbringing shaped his viewpoint and how, in opposition to the East-West dichotomy, he adopted an accepting attitude toward Jews, Christians, and Muslims. From his home in northern Spain, Benjamin of Tudela, embarked on an extensive journey. Greece, Rome, Constantinople, Rhodes, Cyprus, Antioch, Jerusalem, Damascus, Baghdad, Cairo, Alexandria, and Sicily were all on his itinerary. During Benjamin's journey, the Iberian Peninsula underwent profound political and cultural transformations. In the eleventh century, Al-Andalus experienced a transition from Muslim to Christian rule. Before King Alfonso I of Navarre took power in 1119, Tudela had been under Muslim rule for eight centuries. The shift in authority from Muslims to Christians before his time attests to the multicultural environment in which Benjamin was raised.Notably, Benjamin of Tudela was rejected due to his religious affiliation. Unlike Christianity and Islam, Judaism did not become dominant in either the East or the West during the Middle Ages. Even though both Christianity and Islam experienced phases of dominance and fall during this time, Jews remained a minority religious community. Benjamin tells the story of a member of a religious minority who grew up during a period when Christians and Muslims were exchanging power. His opinions are significant because they provide insight into the lives of the marginalized and support the argument regarding the representation and interpretation of different religious identities in medieval Orientalist discourse. Even if Jews were permitted to reside in Christian nations, they were still seen as the other and a threat from inside. Benjamin upheld the religious divide between Judaism and Christianity while reinforcing Christian identity and serving as a cautionary example for Christians against renouncing their faith. Benjamin's travelogue highlights the complexity and diversity of Jewish communities. In his depictions of Muslim communities, he emphasizes mutual respect and the pursuit of common ground, indicating that he prioritizes conflict resolution over adhering to rigid Orientalist discourse patterns.

INTRODUCTION

Traveling is more than just moving from one place to another. It is a valuable experience that can broaden one's understanding of different cultures and reshape perceptions of oneself and others. It begins with departures, continues through passages across different lands, and ends with arrivals, fostering new bonds and connections between strangers. Travelogues are narratives that offer insights into the lives, customs, and religions of different societies. They offer reflections on human interactions and cultural exchanges contributing to a deeper understanding of diverse cultures and societies. Medieval travelogues, often based on personal observations, offer genuine portrayals of complex and diverse medieval societies. Said argues that Western representations of the Orient have historically been distorted and oversimplified to justify European dominance and imperialism.He emphasizes how the construction of the East as the Other in Western discourse has influenced the production of knowledge about the East. According to Said, European perspectives on the Orient have been deeply rooted in ethnocentrism and racial biases, leading to biased and limited portrayals of the region.[1]

Said's theory is very controversial as it is basically concerned with one-sided representation and it is too contradictious to be applied to medieval texts, particularly medieval travelogues. While Said mentions "the ineradicable distinction between Western superiority and Oriental inferiority" and "radical differences" between the strictly divided Western and Eastern parts of the world, medieval travel accounts subvert this preconceived opinion on a number of occasions.[2] In fact, Said's point of view disregards the fact that there were various points of interaction between the East and the West, as well as between Muslims, Christians and Jews in the Middle Ages. Tyerman notes that "[g]iven the nature of twelfth-century society, contact between communities was inevitable" and this naturally resulted in increased understanding and tolerance between them.[3] Despite the overarching tensions of this period, the presence of Christian and Jewish communities within Islamic territories, as well as Muslim communities in Christian lands point to a complex web of interactions that defies easy classification.

Orientalism divides the East from the West and frequently portrays the East as less valuable. It highlights a rigidly binary viewpoint, portraying the East as static and uniform, incapable of self-definition. By limiting the East to the parameters set by Western authors and thinkers, orientalism presents the East as the Other. Said's thesis, however, is constrained and ignores the complexity of the medieval period. An examination of its complex dynamics is necessary since the contacts and exchanges that took place throughout this time period defy a simplified interpretation. Therefore, the representation of the Middle Ages' monolithic Orientalism is disrupted when its historical diversity is acknowledged. In contrast to Said's viewpoint, this paper explores the ideas of self and other as well as the medieval East and West. Examining the travelogue of medieval Jewish traveler Benjamin of Tudela aims to show that the binary oppositions created by Orientalism are unwarranted. This paper investigates whether, in contrast to Orientalism, Benjamin adopted a tolerant attitude toward others or if his Jewish identity imposed limitations on his perspective. Benjamin of Tudela, a Jewish traveler from the Iberian city of Tudela in the Kingdom of Navarre, began his extensive travels from his hometown in northern Spain. His travel routes included Rome, Greece, Constantinople, Rhodes, Cyprus, Antioch, Jerusalem, Damascus, Baghdad, Cairo, Alexandria, and Sicily.[4] Adler notes in a footnote to the 1907 English translation that "Benjamin's absence from Europe must be placed between 1166 and 1171," which coincided with the period between the First and Second Crusades.Benjamin's travels coincided with significant political and cultural changes in the Iberian Peninsula. In the 11th century, Christian rule replaced Muslim rule in al-Andalus. In 1119, King Alfonso I of Navarre took control of Tudela from

[1]Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), 204.
[2]Said, *Orientalism,* 42-45.
[3]Christopher Tyerman, *God's War: A New History of the Crusades* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006), 225.
[4]Marcus Nathan Adler, Introduction to *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Critical Text, Translation and Commentary,* ed. and trans. Marcus Nathan Adler (New York: 1907; Project Gutenberg, 2005). https://www.gutenberg.org/ebooks/14981.

Muslim rule that had lasted since the 8th century.[5] This shift in power from Muslims to Christians before Benjamin's time points to his hybrid cultural background.[6] Benjamin of Tudela is notable for being marginalized due to his religious affiliation. Unlike Christianity and Islam, Judaism did not become dominant in either the East or the West during the Middle Ages. While Christianity and Islam experienced periods of dominance and decline, the Jewish population remained a minority religious group throughout this era.[7]

Benjamin's perspective is that of a member of a religious minority who traveled during a period of power shifts between Muslims and Christians. His observations are relevant as they provide insight into the experiences of those on the periphery and support the argument regarding the representation and perception of different religious identities within medieval Orientalist discourse. Even though Jews were permitted to reside in Christian societies, they were considered as the other and an internal threat.[8] The purpose was to maintain the religious distinction between Christianity and Judaism while using Jews as an object lesson for Christians against religious renunciation and to reinforce Christian identity.[9] On the other hand, Islam granted dhimmi status to Jews and Christians, whom it defined as "People of the Book" (ahl al-kitāb).[10] People of other religions were not required to convert to Islam but to recognize its authority. They had to pay a special tax called jizya, and in return, they received protection from the Muslim rulers.[11] Within the dhimmi status framework, they were allowed to practise their religious duties and maintain their internal legal systems. However, they had to recognize and accept their subordinate status.[12]

The Jewish traveler at work

The historical marginalization of Jews in both the East and the West complicates the narrative of Benjamin. Benjamin's perspectives do not conform neatly to the traditional categories of East and West or self and other. Throughout his travel narrative, Benjamin primarily distinguishes between Jews and non-Jews instead of focusing specifically on Muslims or Christians. Scholars widely agree that Benjamin's 12th-century travelogue, Sefer ha-Massa'ot (The Book of Travels), was intended to connect Jewish communities worldwide and promote a unified Jewish world while seeking a safe haven for them.[13] Benjamin made diligent efforts to document the number of Jews, their locations, and their living conditions in predominantly Muslim and Christian communities he visited.

Benjamin of Tudela, a Jewish traveler from Navarre, visited Rome.He describes Rome as the leading city of Christendom with about 200 Jewish inhabitants.[14] In this center of Christendom, the Jews are given respect and are exempt from paying tribute. Some hold positions as officials of Pope Alexander, the spiritual leader of all Christians. The city is also home to Jewish scholars, including R.

[5]Leopoldo Torres Balbas, "Cities Founded by the Muslims in al-Andalus" in *The Formation of al-Andalus, Part 1: History and Society,* ed. Manuela Marin (New York: Routledge, 2016), 273.

[6]Martin Jacobs, *Reorienting the East: Jewish Travelers to the Medieval Muslim World* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014), 29; Martin Jacobs, "From Lofty Caliphs to Uncivilized 'Orientals' - Images of the Muslim in Medieval Jewish Travel Literature." *Jewish studies quarterly* 18.1 (2011), 67.

[7]Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 1994).

[8]Robert Chazan, "The deteriorating image of the Jews — twelfth and thirteenth centuries," in *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution and Rebellion, 1000-1500*, eds. Scott L. Waugh and Peter D. Diehl (Melbourne: Cambridge University Press, 1996), 230.

[9]Nadhiri, *Saracens and Franks*, 82-8.

[10]Jonathan Ray, *Jewish Life in Medieval Spain: A New History* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2023), 28.

[11]Tolan, "Dhimmis and Mudejars," 49-50.

[12]Ryan Szpiech, "Turning and returning: Religious conversion and personal testimony in Iberian societies," in *The Routledge Hispanic Studies Companion to Medieval* Iberia, eds. E. Michael Gerli and Ryan D. Giles (Oxon, New York: Routledge, 2021), 270.

[13]Martin Jacobs, "'A Day's Journey.'"

[14]Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Critical Text, Translation and Commentary* (The Project Gutenberg Book of The Itinerary of Benjamin of Tudela), ed. and trans. M. N. Adler (2005). Unless otherwise specified, all references are from this edition. Adler's translation is based on Asher's edition, which uses a manuscript in the British Museum as its foundation. There are three other existing manuscripts: one in Rome at the Casanatense Library, another in Oxford at the Bodleian Library, and the last in Jerusalem at the National Library of Israel. Benjamin of Tudela, *The Itinerary,* 9.

Daniel, the chief rabbi, and R. Jechiel, who serves as an official of the Pope. R. Jechiel, as a steward, also has access to the Pope's palace and takes care of his house.[15] Benjamin mentions the presence of Jews in Rome, but he does not provide further details about their lifestyle in the city. However, he does highlight two Jews who held significant positions within the predominantly Christian society. The first of these individuals is R. Daniel, who was known as the chief rabbi. His presence indicates that Jews practiced their religion with a leader, the chief rabbi. Additionally, it's noteworthy that R. Jechiel, a Jew working for the Pope, earned the Pope's trust and managed all affairs within the Pope's palace.

In other words, the Pope transcended the notion of otherness as an unbridgeable divide and established a close relationship with this Jew. This connection and trust between Pope Alexander III and official R. Jechiel demonstrate mutual respect and cooperation between Christian and Jewish communities, despite the Jewish community being a minority in a society governed by Christian authorities. In addition to helping bridge the gap between self and other, this example of Jews as an integral part of Christian society also contradicts the Orientalist view that different social groups are fundamentally isolated from each other. Benjamin's observations indicate that Muslims played a significant role in palace affairs.[16] When both examples are considered, one from Palermo and the other from Rome, both under Christian rule, it would be fair to say that the daily dynamics of life do not always align with the clear separation that Orientalism creates between the East and West and between self and other. In these instances, both Muslims and Christians were religious minorities, yet they played integral roles in these societies. Benjamin of Tudela mentions the church of St. John in Rome, which has two bronze columns taken from the Temple, the handiwork of King Solomon, each column is engraved with Solomon, the son of David.[17]

Benjamin of Tudela, the medieval Jewish traveler, documented the Church of St. John in Rome, a significant center of Western Christendom. The church houses artifacts traditionally believed to originate from the East, including two bronze columns thought to be from Solomon's Temple in Jerusalem. These columns symbolize the merging of Christianity and Judaism. According to Jacobs, medieval Jewish travelers aimed to depict a Gentile Land of Israel for their audience by superimposing a biblical landscape onto the recognizable map of the twelfth-century Outremer. Their goal was to draw connections between the Christian present and a Jewish past.[18] Therefore, it is clear that Benjamin's travels go beyond passive observation; they take place with a purpose. Instead of drawing clear lines between Judaism and Christianity, Benjamin strives to unite them on common ground. Benjamin describes Constantinople as a bustling, cosmopolitan city where merchants from various regions, including the East and the West, converge for trade.[19] The city's diverse nature, where people from Babylon, Shinar, Persia, Media, Egypt, Canaan, Russia, Hungary, Pecheneg, Khazaria, and the lands of Lombardy and Sepharad interact, suggests a fluid blending of different nations and cultures. This highlights how the East and the West become interrelated in such cities.[20] The Sephardic traveler's comparison of Constantinople to Baghdad is significant. He writes, [T]here is none like it in the world except Baghdad, the great city of Islam.[21]

Benjamin, a Jewish traveler, sees Constantinople and Baghdad as equals, even though Baghdad is an Islamic city. His recognition for these two cities over others suggests that he does not consider one superior to the other based on religious dominance. This challenges the idea of Western superiority. Jacobs argues that medieval Jewish travel literature does not adhere to a hegemonic discourse of the Orient and does not clearly distinguish between the East and the West.[22] Benjamin admires the Muslim city of Baghdad. He adds complexity to the "self" and "other" relationship by mentioning the division between the Greek and Roman churches. He notes, 'In Constantinople, there is the church of Hagia

[15]Benjamin of Tudela, *The Itinerary,* 9.
[16]Ibn Jubayr, *The Travels,* 360.
[17]Benjamin of Tudela, *The Itinerary,* 11.
[18]Jacobs, *Reorienting the East,* 83.
[19]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 21.
[20]Benjamin of Tudela, *The Itinerary,* 21.
[21]Benjamin of Tudela, *The Itinerary,* 21.
[22]Jacobs, *Reorienting the East*, 207.

Sophia, and the seat of the Patriarch of the Greeks, since the Greeks do not obey the Pope of Rome.[23] As an outsider to Constantinople, Benjamin can see the duality of religious authority between the Western and Eastern churches, also known as the schism. The medieval Sephardic traveler takes an unbiased position on the division within the Christian world. He does not distinguish between which side is good or bad, but he does point out the separation among Christians, who tend to otherize one another within their religious group.

Benjamin does not compare his religion to other religions he encounters. Generally, Jewish travelers do not engage in polemic or portray themselves as religious authorities.[24] In this context, Benjamin challenges the idea of a unified Christian world from a Jewish perspective and highlights the complexities of religious identity in the medieval era. During the medieval period, the diversity and division within religion were not limited to Islam and Christianity, as mentioned by Benjamin. This division is also evident within Judaism. For example, Benjamin states that in one of the Jewish neighborhoods in Constantinople, there are "about 2,000 Rabbanite Jews and about 500 Karaites, and a fence divides them.[25] The Jewish voyager from Iberia also visits Cyprus and notices different groups of Jewish people with varying religious practices. He observes Rabbanite Jews, Karaïtes, and a group known as the Epikursin, who have been excommunicated by Jews everywhere for their heretical beliefs. This sect does not observe the Sabbath eve and instead celebrates the first night of the week as the end of the Sabbath.[26]

During this period, Judaism wasn't a single unified religion. In addition to the dominant Rabbanite tradition, which focused on following Rabbinic interpretations of scripture, there was a smaller group known as the Karaites. The Karaites didn't recognize the authority of the Rabbis and only followed a literal interpretation of the Hebrew Bible.[27] Benjamin of Tudela mentions a heretical Jewish group known as the Epikursin. These individuals were excommunicated by the wider Jewish community because their beliefs were considered deviant by mainstream Judaism. One specific practice mentioned by Benjamin is that the Epikursin observed religious rituals at a different time. Unlike the traditional Jewish Sabbath, which begins at sunset on Friday and ends at nightfall on Saturday, the Epikursin observed a different holy day, starting on Saturday night and possibly ending on Sunday evening. In Benjamin's travel narrative, he frequently mentions the number of Jewish populations in the places he visits. A notable example is his visit to Caesarea, where he distinguishes between Jews and Samaritans (also known as Cuthim and Jews of Shomron, a Jewish sect). He states that in Caesarea, there are about 200 Jews and 200 Cuthim, while in Nablous, there are no Jews but approximately 1,000 Cuthim.[28] According to Benjamin, the Samaritans adhere to the written law of Moses alone. They have priests of the seed of Aaron, called Aaronim, who do not intermarry with Cuthim but only amongst themselves.[29]

Benjamin explains that the Samaritan alphabet is missing three letters, and the absence of each letter carries significance to him.[30] Accordingly, the letter attributed to Abraham, about whom Benjamin tells our father, points to a lack of dignity. The letter attributed to Isaac points to a lack of kindliness. Lastly, the letter attributed to Jacob points to a lack of humility. These letters were replaced with another one called the Aleph.[31] The Iberian Jewish traveler explains that although the Samaritans acknowledge the law of Moses, they do not follow the three letters and sever their ties with the seed of Israel.[32] Benjamin informs about approximately two hundred Rabbanite Jews, forty Karaites, and three hundred

[23]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 21.
[24]Weber, "Sharing the sites", 42.
[25]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 24.
[26]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 26.
[27]The Rabbanite-Karaite debate centred on biblical interpretation, specifically who had the authority to interpret scripture and the proper methods of interpretation. Rabbanites argued that any legal ambiguities in the Bible were resolved through the authoritative traditions documented in the Talmud. In contrast, Karaites emphasized the interpreter's independence in defining the details of the Law. See, Daniel Frank, "Rabbanites and Karaites in the East (Tenth–Eleventh Centuries)" in *Medieval Islamic Civilization: A-K, Index,* ed. Josef W. Meri, (New York: Taylor & Francis, 2006), 709.
[28]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 33.
[29]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 33-34.
[30]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 34.
[31]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 34.
[32]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 34.

Cuthim in New Askelon. [33] Furthermore, one hundred Karaites live in Damascus, along with four hundred Cutheans, and there is peace between them, but they do not intermarry.[34]

It seems that Benjamin does not consider all these subgroups to be Jews and makes a clear distinction between himself and them. The Iberian Jewish traveler does not differentiate between Judaism and Islam or between Christianity and Islam but does identify different Jewish subgroups individually. According to Weber, Jewish travelers universally portray Samaritans and Karaites as being outside the fold, yet they show more interest in these groups than in Christianity or Islam.[35] The previous mention of disagreements within Muslim and Christian communities is not the only instance of internal division within a religious group. The Jewish community, often marginalized in both Muslim and Christian contexts, comprises various subgroups with diverse beliefs and practices. This internal division highlights the limitations of Orientalism's binary framework, showing that the lines between "self" and "other" may not be limited to different belief groups, but also extend to members within the same religious group. Benjamin refers to a synagogue built by Ezra in Harran, located on the site of the house of Terah and his son, Abraham. The site remains uncovered by any buildings, and it holds great significance for Muslims who gather there to pray.[36] Benjamin visited Baghdad during the reign of Caliph al-Mustanjid, who ruled the Abbasid Caliphate from 1160 to 1170.[37] The medieval Sephardic traveler compares the role of the Islamic caliph to that of the Pope over the Christians and lists many positive aspects of him:

There, the great king, Al Abbasi the Caliph (Hafiz) holds his court, and he is kind unto Israel, and many belonging to the people of Israel are his attendants; he knows all languages, and is well versed in the law of Israel. He reads and writes the holy language (Hebrew). He will not partake of anything unless he has earned it by the work of his own hands […] He is truthful and trusty, speaking peace to all men.[38]

Benjamin refers to the Abbasid Caliph, known for his kindness towards the Jewish community. Many Jewish officials hold positions in his court. Benjamin highlights the Caliph's proficiency in multiple languages, including Hebrew, which suggests a recognition of linguistic and cultural parity. The Caliph emphasizes the importance of earning through personal effort, avoiding any benefit not acquired through his own labor. He is recognized for his honesty, dependability, and consistent promotion of harmony and goodwill among all people. It is evident that the medieval Jewish voyager remains impartial throughout his travelogue and is determined to give an objective account of his experiences. He portrays the Muslim caliph as a leader who respects and values the Jewish people. Additionally, the caliph employs Jews as his attendants. Consequently, one could argue that there is no discernible difference in the treatment of Jews between Christian-ruled Rome and Muslim-ruled Baghdad, as Jews are held in high regard in both cities. Furthermore, Benjamin's reference to the attendants of the Muslim caliph as the people of Israel is not unprecedented.

Benjamin of Tudela depicts the caliph as a benevolent and righteous ruler, emphasizing that he established a hospital for the treatment of the poor and those suffering from mental illness, fully funding its operation.[39] Benjamin's positive comments about the caliph suggest that people from different groups can appreciate and respect each other. During the reign of the Muslim caliph, Benjamin of Tudela reports that approximately 40,000 Jews resided in Baghdad, enjoying safety, economic prosperity, and social recognition.[40] The Navarrean traveler observed that the Jewish community in Baghdad included renowned scholars who presided over academies dedicated to the study of Jewish law.[41] He mentions the presence of twenty-eight Jewish synagogues in Baghdad, demonstrating a substantial Jewish

[33]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 45.
[34]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 49.
[35]Weber, *Traveling through Text,* 111.
[36]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 52.
[37]John Block Friedman, and Kristen Mossler Figg. *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia* (New York: Routledge, 2000), 43.
[38]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 55-56.
[39]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 59-60.
[40]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 60.
[41]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 60.

community and their right to practice their religion in this Islamic city.[42] The thriving Jewish community in Baghdad under Muslim rule serves as evidence that different religious groups could coexist peacefully. This indicates that Jews in Baghdad are not segregated and are allowed to openly practice their religion in their places of worship throughout the city.

Benjamin discusses a situation where Muslims and Jews honor Ezekiel, a Hebrew prophet from the Babylonian captivity, at his burial site and the nearby synagogue named after him in Baghdad. Jews regard this site as sacred and organize a religious festival known as Fera, extending from the Jewish New Year to the Day of Atonement.[43] During this festival, a Torah scroll, traditionally attributed to Ezekiel the Prophet, is ceremonially read aloud.[44] Jewish people from Persia and Media, along with Mohammedans, come to this site to pray. Muslims greatly honor the Prophet Ezekiel and refer to the area as Bar (Dar) Melicha, meaning the Dwelling of Beauty.[45] Benjamin suggests that the reverence for Ezekiel extends beyond the Jewish community. In addition to attracting Jews from neighboring Persia and Media, the site also draws a notable contingent of "Distinguished Mohammedans," indicating the profound respect for Ezekiel held by Muslims. They call it "Bar (Dar) Melicha," which translates to "the Dwelling of Beauty." Benjamin of Tudela also draws attention to a similar situation in Basra:

In front of his [Ezra's] sepulchre is a large synagogue. And at the side thereof the Mohammedans erected a house of prayer out of their great love and veneration for him, and they like the Jews on that account. And the Mohammedans come hither to pray.[46]

This passage indicates that both Muslims and Jews have a shared respect and admiration for the revered figure of Ezra. The fact that Muslims built a house of prayer next to Ezra's tomb shows their deep love and reverence for him, like the sentiments held by Jews. This shared reverence suggests common ground between the two religious communities, as both Muslims and Jews are drawn to this sacred site to offer their prayers. During the Middle Ages, the tombs of saints were visited by Jewish, Muslim, and Christian pilgrims.[47] Benjamin, a Jewish traveler, observes that both Muslims and Jews visit these two holy sites. The shrines attributed to Ezekiel and Ezra were regional pilgrimage centers for Jews and were also revered by Muslims.[48] Muslims and Jews revere and respect the same figure, indicating a degree of understanding and acceptance between them to illustrate the complexity of the self and other dichotomy:

Mizraim refers to the great city located on the banks of the Nile, also known as Pison or Al-Nil. The number of Jewish inhabitants is about 7,000. Two large synagogues are there, one belonging to the men of the land of Israel and one belonging to the men of the land of Babylon. The synagogue of the men of the land of Israel is called Kenisat-al- Schamiyyin, and the synagogue of the men of Babylon is called Kenisat-al-Irakiyyin. Their practices concerning the division of the Law differ. The Babylonian Jewish community follows the custom of reading one portion each week, a practice also observed in Spain, completing the Torah within a year. In contrast, the Palestinian Jewish community divides each portion into three sections, completing the Torah over a three-year cycle. The two communities, however, have an established custom to unite and pray together on the day of the Rejoicing of the Law, and on the day of the Giving of the Law.[49]

[42]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 64.
[43]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 68.
[44]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 68.
[45]Benjamin of Tudela, *The Itinerary,* 68-9.
[46]Benjamin of Tudela, *The Itinerary* 74.
[47]Daniella Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyūbids (1146–1260)* (Leiden: Brill, 2007), 199-200.
[48]Ezekiel is a Quranic prophet, known as Dhū 'l-Kifl (Quran, al-Anbya, 21/85; Quran, Sad, 38/48); Ezra is another Quranic prophet known as Uzair (Quran at-Tawbah, 9/30). Joseph W. Meri, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 63.
[49]Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 99.

Benjamin discusses the different practices of the people of the land of Israel in Mizraim (Egypt), noting two large synagogues with distinct religious practices. One belongs to the men of the land of Israel and the other to the men of the land of, who are divided based on their reading of the Torah. Benjamin does not consider Babylon himself superior to them and acknowledges that the men of Babylon read the Torah as it is done in Spain.[50] The traveler from Iberia refers to Spain without employing possessive expressions related to territorial affiliation. At this point, Benjamin's approach to his fellow religious practitioners is neither superior nor inferior but neutral. The Tudelan voyager depicts Alexandria as a bustling marketplace and economic center where merchants from various Christian and Muslim kingdoms trade, highlighting the interconnection between the East and the West:

Alexandria is a commercial market for all nations. Merchants come from all the Christian kingdoms: on the one side, from the land of Venetia and Lombardy, Tuscany, Apulia, Amalfi, Sicilia, Calabria, Romagna, Khazaria, Patzinakia, Hungaria, Bulgaria, Rakuvia (Ragusa?), Croatia, Slavonia, Russia, Alamannia (Germany), Saxony, Danemark, Kurland? Ireland? Norway (Norge?), Frisia, Scotia, Angleterre, Wales, Flanders, Hainault? Normandy, France, Poitiers, Anjou, Burgundy, Maurienne, Provence, Genoa, Pisa, Gascony, Aragon, and Navarra, and towards the west under the sway of the Mohammedans, Andalusia, Algarve, Africa and the land of the Arabs: and on the other side India, Zawilah, Abyssinia, Lybia, El-Yemen, Shinar, Esh-Sham (Syria); also Javan, whose people are called the Greeks, and the Turks. And merchants of India bring thither all kinds of spices, and the merchants of Edom buy of them. And the city is a busy one and full of traffic. Each nation has an inn of its own.[51]

In this passage, Benjamin paints a vivid picture of Alexandria as a bustling commercial hub that attracts merchants from various regions and nations. He describes a vibrant and cosmopolitan atmosphere where trade and commerce thrive, drawing traders from Christian kingdoms such as Venetia, Lombardy, Tuscany, Sicily, and other regions, as well as regions under Muslim influence like Andalusia, Algarve, and Arab lands. Additionally, he mentions trade connections with India, Abyssinia, Syria, and other distant regions, emphasizing Alexandria's role as a major trade hub where merchants from diverse backgrounds established their accommodations.-During the medieval period, Alexandria was a major trade center in the Mediterranean, attracting merchants from all over the world.[52] As a crossroads connecting various regions of the world, Alexandria's demographic diversity warrants discussion, particularly regarding the movement of people in and out of the city. The exchange of goods between different regions also led to the exchange of cultures. Benjamin identifies numerous cultural identities within the East and the West rather than presenting a homogenized view of the East or West. He also emphasizes the presence of inns owned by merchants from diverse backgrounds, suggesting a coexistence of various cultures and a degree of social parity among them. Benjamin challenges the Orientalist understanding of a hierarchical relationship between Eastern and Western people by not portraying any nation as superior or inferior to others. The Sephardic traveler highlights Palermo, a bustling commercial center in the Mediterranean located on the island of Sicily. It is home to around 1,500 Jews, alongside a significant population of Christians and Muslims.[53] The city, serving as a trade center where Eastern and Western cultures intersect, has a multicultural population that challenges the strict East-West division promoted by Orientalist ideology. Trade brings together people of different religious and cultural backgrounds, making it difficult to identify a homogenous community, unlike other trade-centered cities. Travelers of different religious backgrounds peacefully coexist in a city under the governance of a ruling authority representing a separate faith

CONCLUSION

Travelogues offer insights into various cultures, traditions, and beliefs, enriching our understanding of human relationships and cross-cultural exchanges. Medieval travelogues, often based on firsthand accounts, depict the complexities of diverse societies. Said argued that Western representations of the East have been oversimplified to justify imperialism, framing the East as the Other. This paper offers an

[50] Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 99.
[51] Benjamin of Tudela, *The Itinerary*, 107.
[52]Christie, *Muslims and Crusaders,* 113; David Jacoby, *Medieval Trade in the Eastern Mediterranean and Beyond* (New York: Routledge, 2018), 139.
[53]Benjamin of Tudela, *The Itinerary,* 109.

alternative perspective to Said's viewpoint by examining the concepts of the self and the other in the medieval context, focusing on the travelogue of the Jewish traveler Benjamin of Tudela. This paper illustrates the limitations of Orientalist binary oppositions. It highlights how Benjamin's Jewish identity shaped his perspective and emphasizes coexistence among Jews, Christians, and Muslims rather than reinforcing the East-West divide. Rather than conforming to rigid Orientalist discourse categories, Benjamin focuses on acknowledging differences by highlighting respect and common ground in his portrayal of Muslim communities. While Benjamin's Jewish identity undoubtedly shapes his perspective, his work does not limit him to a rigid, ethnocentric worldview which brings Jews to the foreground. Instead, he offers the complexities of Jewish communities among themselves across different regions and mentions varying Jewish customs and practices encountered throughout his travels. Furthermore, his portrayal of Muslim communities often emphasizes shared ground and a sense of respect. This focus on both intra-religious difference and interfaith commonality suggests that Benjamin is interested in negotiating differences rather than holding on to the fixed categories of the Orientalist discourse.[54]

BIBLIOGRAPHY

Adler, Marcus Nathan. *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Critical Text, Translation and Commentary,* New York, 1907.

Balbas, Leopoldo Torres. "Cities Founded by the Muslims in al-Andalus." in *The Formation of al-Andalus, Part 1: History and Society,* ed. Manuela Marin, Routledge, 2016.

Chazan, Robert. "The deteriorating image of the Jews — twelfth and thirteenth centuries." in *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution and Rebellion, 1000-1500*, eds. Scott L. Waugh and Peter D. Diehl, Cambridge University Press, 1996.

Christie, Niall. *Muslims and Crusaders: Christianity's Wars in the Middle East, 1095–1382, from the Islamic Sources,* Routledge, 2020.

Cohen, Mark R. *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages,* Princeton University Press, 1994.

Frank, Daniel. "Rabbanites and Karaites in the East (Tenth–Eleventh Centuries)." in *Medieval Islamic Civilization: A-K, Index,* ed. Josef W. Meri, Taylor & Francis, 2006.

Friedman, John Block and Kristen Mossler Figg. *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia,* Routledge, 2000.

Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr: A Medieval Journey from Cordoba to Jerusalem.* Translated by Ronald Broadhurst, Bloomsbury Publishing, 2020.

Jacobs, Martin. "A Day's Journey: Spatial Perceptions and Geographic Imagination in Benjamin of Tudela's Book of Travels." *The Jewish Quarterly Review*, 109/2 (2019): 203–32.

Jacobs, Martin. *Reorienting the East: Jewish Travelers to the Medieval Muslim World*, University of Pennsylvania Press, 2014.

Jacobs, Martin. "From Lofty Caliphs to Uncivilized 'Orientals' - Images of the Muslim in Medieval Jewish Travel Literature." *Jewish studies quarterly* 18.1 (2011): 64–90

Jacoby, David. *Medieval Trade in the Eastern Mediterranean and Beyond*, Routledge, 2018.

Meri, Josef W. *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria,* Oxford University Press, 2002.

Nadhiri, Aman Y. *Saracens and Franks in 12th - 15th Century European and Near Eastern Literature: Perceptions of Self and the Other,* Routledge, 2017.

Ray, Jonathan. *Jewish Life in Medieval Spain: A New History*, University of Pennsylvania Press, 2023.

[54]We would like to extend our gratitude to the Dean's Office at Erciyes University for providing research facilities and office for publishing this article.

Said, Edward W. *Orientalism*, Vintage Books, 1979.

Szpiech, Ryan. "Turning and returning: Religious conversion and personal testimony in Iberian societies." in *The Routledge Hispanic Studies Companion to Medieval* Iberia, ed. E. Michael Gerli and Ryan D. Giles. Routledge, 2021.

Talmon-Heller, Daniella. *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyūbids (1146–1260),* Brill, 2007.

Tolan, John Victor. "Dhimmis and Mudejars." in *Europe and the Islamic World: A History.* trans. Jane Marie Todd, Princeton University Press, 2013.

Tyerman, Christopher *God's War: A New History of the Crusades,* The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

Weber, Elka. "Sharing the sites: Medieval Jewish travelers to the Land of 'Israel." in *Eastward Bound: Travel and Travellers, 1050-1550,* ed. Rosamund Allen, Manchester University Press, 2004.

Weber, Elka. *Traveling through Text: Message and Method in Late Medieval Pilgrimage Accounts*, Routledge, 2005.

E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 91-115 *Araştırma Makalesi/Research Article*
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1562262

Konya'nın Ortaçağ Dönemi Kent İmgesi ve Bileşenleri*

The Urban Image and Components of Konya in the Medieval Period

Rumeysa TEKE

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Arş. Gör. Rumeysa TEKE

Karabük Üniversitesi,

Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Karabük, Türkiye

ORCID:0000-0002-5620-4251
e-mail: rumeysateke@karabuk.edu.tr

Başvuru/Submitted: 07.10.2024
Kabul/Accepted: 02.04.2025

Atıf: Teke, Rumeysa, "Konya'nın Ortaçağ Dönemi Kent İmgesi ve Bileşenleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 91-115.

Citation: Teke, Rumeysa, "The Urban Image and Components of Konya in the Medieval Period", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 91-115.

Lisans/License:

Öz– Ortaçağ kentlerinin temel mekânsal elemanları sur, kale ve hendek gibi savunma unsurları, cami ya da kilise gibi dini yapılar, pazar yeri, çarşı, bedesten ve han gibi ekonomik kurumlardır. Konya'nın Ortaçağ döneminde Anadolu ölçeğindeki önemi kentin dokusunu karşılaştırmalı analizlere açık hale getirmiştir. Bir kenti okumak kent bileşenlerinin birbiriyle ilişkisini ortaya koyarak onu anlamayı içerir. Kentsel imge ve algı konuları üzerine çalışmalar yapan Kevin Lynch bir kentin okunabilmesi için yollar, sınırlar/kenarlar, bölgeler, odak/düğüm noktaları ve işaret ögeleri/nirengi noktaları olarak toplamda beş kriter belirlemiştir.[1] Bu bağlamda Lynch'in söz konusu beş kriterinden hareketle Konya'nın Ortaçağ dönemi kent dokusu analiz edilmiştir. Lynch'in yöntemi kullanılarak günümüz kentleri üzerine okumalar yapılmış ancak ilk kez bu çalışma ile Ortaçağ dönemi kenti analiz edilmiş ve kent dokusunu şekillendiren unsurlar incelenmiştir.
Konya kent dokusunun Ortaçağ dönemi analizi yapılırken yollar kriteri o döneme ait önemli ulaşım aksları, ana arterler olarak belirlenmiştir. Sur duvarları Ortaçağ döneminde kenti sınırlayan en önemli öge olmuştur. Fiziksel ve görsel ve sınır ögesi olan surlar şehrin biçimlenmesinde belirleyici ana elemandır. Bu yüzden kentin iç kale, sur duvarları ve kapılarından oluşan savunma yapısı sınırlar/kenarlar kriterinde değerlendirilmiştir. Her bölge kendi içinde fiziksel, kültürel ve işlevsel açıdan ortak karakteristik özellik göstermektedir. Bu özellikler birbirinden ayrılan kent dokularını oluşturmaktadır. Şehrin orta ve büyük ölçekli alanlarını kapsayan bölgeler kriteri ticaret bölgeleri ve mahalleler başlıkları altında incelenmiştir. Ticaret bölgeleri de pazar, çarşı, bedesten ve han olarak kendi içinde alt birimlere ayrılmıştır. Kentin odak/düğüm noktasını meydanlar oluşturmuştur. Konya şehri tarihi kimliğinden dolayı kent dokusunda birçok simge barındırmaktadır. İşaret ögeleri/nirengi noktalarına saray, cami ve medreseler örnek verilebilir.
Anahtar Kelimeler– *Kent okuması, Kent imgesi, Ortaçağ, Konya.*
Abstract– The basic spatial elements of medieval cities are defensive structures such as walls, castles and moats, religious structures such as mosques or churches, and economic institutions such as marketplaces, bazaars, covered bazaars, and inns. Konya's prominence in medieval Anatolia during the Middle Ages rendered its urban fabric suitable for comparative analysis. Reading a city involves understanding it by revealing the relationship between the city's components. Kevin Lynch, who studies urban image and perception issues, has determined a total of five criteria for the reading of a city to be readable as paths, edges/borders, districts, nodes, or strategic focal points and landmarks/reference points.[2] In this context, Konya's medieval urban

* Bu çalışma "*Konya ve Brugge Kentleri Üzerinden Ortaçağ Kent Okuması*" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

[1] Kevin Lynch kentsel imge ve algı konuları üzerine çalışmalar yapan akademisyen ve şehir plancısıdır. Lynch *The Image of the City* adlı eserinde üç Amerikan şehri Los Angeles, Boston ve Jersey City özelinde kent kurgusunun gözlemci tarafından algılanması ve imgelenmesi üzerine çalışma yapmıştır. Bu çalışma kapsamında Lynch bir kentin okunabilmesi için yollar, sınırlar/kenarlar, bölgeler, odak/düğüm noktaları ve işaret ögeleri/nirengi noktaları olarak toplamda beş kriter belirlemiştir.
Yollar, bir gözlemcinin kullandığı ulaşım akslarıdır. Kenti algılamada gözlemcinin imgesinde baskın bir ögedir. Sokaklar, caddeler, demiryolları, yaya yolları ve kanallar bu kritere örnek verilebilir.
Sınırlar/Kenarlar, iki alan arasında sınır işlevi gören doğrusal ögelerdir. Akarsular, kıyılar, yüksek duvarlar bu ögenin örnekleri arasındadır. Etrafı sur ile çevrelenmiş kentler için bu kriter önemlidir.
Bölgeler, şehrin büyük ve orta ölçekli alanlarını kapsar. Ortak karakteristik özelliklere sahiptirler.
Odak/Düğüm noktaları, şehrin bir noktasından diğer noktasına giderken kullanılan stratejik noktalardır. Meydanlar, mola yerleri, toplanma alanları ve kavşaklar örnek verilebilir.
İşaret ögeleri/Nirengi noktaları, kent içinde kolay algılanabilen elemanlardır. Kule, kubbe, tepe ve ağaç gibi basit bir şekilde tanımlanan fiziksel oluşumlardır. Şehre belirli bir mesafede ya da şehrin içinde olabilirler.

[2] Kevin Lynch is an academician and urban planner who studies urban image and perception. In his work *The Image of the City*, Lynch has made a study on the perception and imagination of urban fiction by the observer in the three American cities, Los Angeles, Boston and Jersey

fabric was analyzed based on Lynch's five criteria. Lynch's methodology has been widely applied to modern urban studies, this research represents the first application of his approach to a medieval city and the elements that shaped its spatial organization were examined.
While analyzing the medieval period of Konya's urban fabric, the criteria for paths were determined as the important transportation axes, main arteries of that period. City walls were the most important element limiting the city during the Middle Ages. Walls, which functioned as both physical and visual boundaries, playing a crucial role in shaping the city's structure. Therefore, the city's defense structure, consisting of the inner castle, city walls and gates, was evaluated according to the edges/borders criterion. Each district has common characteristics in terms of physical, cultural and functional aspects. These features create urban fabric that differ from each other. The criteria for districts encompass medium- and large-scale areas of the city were examined under the headings of commercial zones and neighborhoods. The commercial sector is further subdivided into markets, bazaars, covered bazaars, and inns. Squares constitute the nodes, or strategic focal points of the city. Konya's urban fabric includes numerous symbolic landmarks shaped by its historical identity. Palaces, mosques, and madrasahs are prominent landmarks that contributed to shaping the city's historical identity.
Keywords– *Urban reading, Urban image, Medieval, Konya.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

City. Within the scope of this study, Lynch determined a total of five criteria for the reading of a city to be readable as paths, edges/borders, districts, nodes, or strategic focal points and landmarks/reference points.
Paths are the transportation axes used by an observer. It is a dominant element in the observer's image in perceiving the city. Streets, avenues, railways, pedestrian paths and canals can be given as examples of this criterion.
Edges/Borders are linear elements that serve as boundaries between two areas. Streams, shores, and high walls are among the examples of this element. This criterion is important for cities surrounded by walls.
Districts cover large and medium-sized areas of the city. They have common characteristics.
Nodes, or strategic focal points are strategic points used when going from one point of the city to another.
Landmarks/Reference points are elements that can be easily perceived in the city. They are simply defined physical formations such as towers, domes, hills and trees. They can be at a certain distance from the city or within the city.

EXTENDED ABSTRACT

Konya, one of the medieval Anatolian cities, developed rapidly after the Turks began to settle in Anatolia. During the Seljuk period, the city was among the important trade centres of the period because it was the nod/strategic spot where the trade routes extending from east to west and from south to north intersected. The fact that the city served as the capital of the Anatolian Seljuks during this period further increased its commercial importance. Konya experienced its golden age in terms of construction activities during the Anatolian Seljuk period. It exhibits the most important examples of that period with its structures that have survived to the present day. In addition, many scholars migrated to Anatolia during this period, so the city became a center of science, culture, and art.

The basic spatial elements of medieval cities are defensive structures such as walls, castles, and moats, religious structures such as mosques or churches, and economic institutions such as marketplaces, bazaars, covered bazaars, and inns. Kevin Lynch has identified five criteria for the reading of a city: paths, edges/borders, districts, nodes, or strategic focal points, and landmarks/reference points.[3] In this context, the medieval urban fabric of Konya has been analysed based on Lynch's five criteria.

The visual quality of a city can be analysed based on the mental image of the inhabitants. Recognition of the parts of the city is possible by reading the city, which is a visual quality. While reading the city, a pattern can be created with symbols or signs and grasped visually. In this way, a legible city becomes an area easily defined with its borders, roads, and regions, and can be grouped into a whole pattern.[4]

The observer creates the urban image with the help of these five urban elements identified by Lynch. This process works mutually between the observer and their environment. The city reveals differences. The observer selects and makes sense of what he sees. Urban or environmental image is analysed with identity, structure, and meaning. The image first requires the object to be identified and recognised as an entity by separating it from others. Thus, identity emerges. Secondly, the image should include the object's relationship with the observer and other objects. Lastly, this object must have a meaning for the observer. The quality of the physical object that can create a strong image in the observer is defined as imaginability. Form, arrangement, and colours help to determine the image of the environment vividly and powerfully. The imaginability of an urban environment is directly related to its legibility. A highly imaginable, understandable, or readable city appears memorable and remarkable.[5]

These images vary according to the conditions of the observed area. While an area may be a district for a part of the city, it may be a node/strategic spot for the whole city. If a scale is determined for the user, a balance can be established between these categories. In reality, there is no such distinction for these separately defined elements. Because districts contain nodes, strategic focal points are defined by edges/borders, separated by paths, and overflow with landmarks/reference points.[6]

In this context, to evaluate the city of Konya, a literature review was first conducted, and the city's geographical location, historical development, and physical pattern were revealed in accordance with visual and written sources. The city's change was evaluated perceptually and visually in light of the results. The urban fabric of Konya has been reinforced by giving examples from other medieval Anatolian towns. Thus, it aims to make the city's medieval period boundary more readable.

[3] Kevin Lynch, *The Image of the City* (Cambridge: M.I.T. Press, 1990), 46-48.
[4] Lynch, *The Image of the City*, 2-3.
[5] Lynch, *The Image of the City*, 6-10.
[6] Lynch, *The Image of the City*, 48-49.

GİRİŞ

Ortaçağ Anadolu kentlerinden Konya Türklerin Anadolu'ya yerleşmeye başlaması ile hızlı bir şekilde gelişme göstermiştir. Selçuklu döneminde ana ticaret yolları üzerinde bulunan şehir dönemin önemli ticaret merkezleri arasında yer almıştır. Şehrin bu dönemde Anadolu Selçuklulara başkentlik yapması onun ticari önemini daha da artırmıştır. Konya Anadolu Selçuklu döneminde imar faaliyetleri açısından altın çağını yaşamıştır. Günümüze ulaşabilen yapıları ile o dönemin en önemli örneklerini sergilemektedir. Ayrıca bu dönemde birçok alim Anadolu'ya göç etmiş böylelikle kent bilim, kültür ve sanat merkezi haline gelmiştir.

Anadolu Türk kentlerinin demografik ve mekânsal çözümlemelerinden hareketle Selçuklu dönemi Anadolu kentleri üzerine bir model belirleyen Uğur Tanyeli[7] ve Koray Özcan[8]'ın kent modellerinden yola çıkarak Konya şehri A tipi kale kent modeline örnektir.[9] Bu modelde şehirler savunma, üretim ve dağıtım sistemleri ile sosyal ve kültürel yapılanmaları kapsamında örgütlenen yönetim ve siyasi merkezlerdir. Demografik olarak 10.000 nüfusu aşmışlardır. Etrafı surlar ile çevrili olan bu şehirler surların içinde yeteri kadar imkân bulamadıklarından dolayı dini ya da anıtsal yapıların öncülüğünde surların dışına yayılmıştır.[10] Konya kenti Türklerin fethi öncesinde Bizans kale kentidir. Türklerin fethinden 1221 yılına kadar olan süreçte açık kent biçimine evrimleşen şehir, 1221 yılında ikinci surların yapımıyla kale kent modeline dönüşmüştür.[11]

1. Yollar

Bir şehri algılamada ve tanımlamada en önemli kent elemanlarından biri yollardır. Sirkülasyon alanı olan yollar şehrin tanınabilirliği açısından büyük önem taşır. Ortaçağ döneminde Konya kenti uluslararası ticaret yolları üzerinde bulunmasından dolayı yollar bu şehri okumak için önemli bir kriterdir.

1.1. Cadde ve Sokaklar

Anadolu Selçuklu döneminde kentin fiziki yapısını iç kale ve onu çevreleyen dış kalenin surları belirlemiştir. Dış kale kapıları Konya'yı İran, Irak, Suriye, Karadeniz ve Akdeniz ülkeleriyle askeri ve ticari ilişkilerin yürütüldüğü uluslararası ticaret yollarına bağlamıştır. Kent merkezine gidildikçe yollar çarşı ve ticaret alanına açılmıştır. Şehri kuzey ve güney, doğu ve batı doğrultusunda bölen ana arterlerde yer alan kapılar kent içindeki yolları şehirlerarası yollara bağlamıştır. Ana arterler doğuda Alaeddin Caddesi, güneyde Sırçalı Medrese Sokak, batıda Nuri Sofu Sokağı ve kuzeyde Ankara Caddesi'dir. Bu dönemde cadde ve ana arterler, mahalle arasındaki sokaklara göre daha düzgün ve geniştir.[12]

---

[7] Uğur Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Değişimi (11.-15. Yüzyıllar)* (Ankara: İdeal Kent Yayınları, 2021), 95-174.

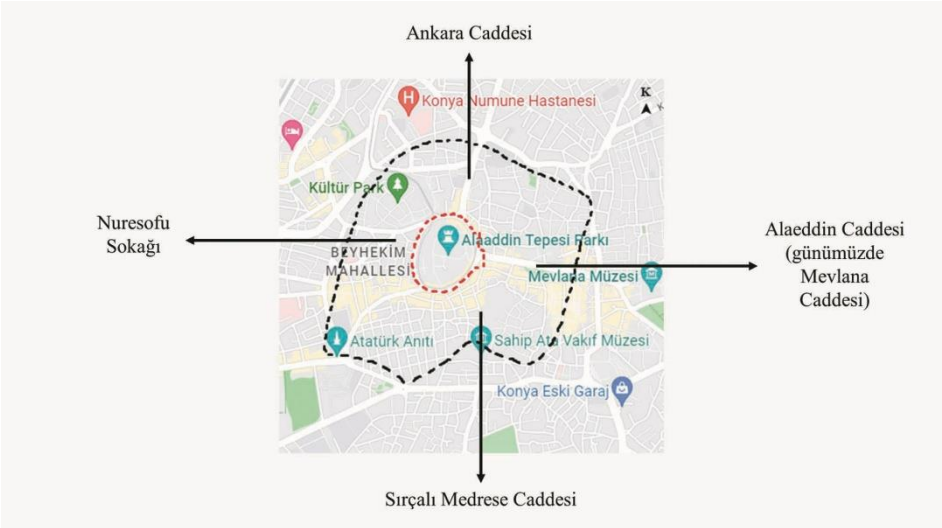
[8] Koray Özcan, "Anadolu-Türk Kent Tarihinden Bir Kesit Selçuklu Döneminde Anadolu-Türk Kent Model(ler)i", *Bilig*, S. 38 (Temmuz 2006): 172-173.

[9] Selçuklu dönemi Anadolu kentlerini Tanyeli kapalı kent, açık kent ve uç kent modelleri; Özcan kale kent, açık kent ve dış odaklı büyüme modelleri olarak üç faklı modele ayırmıştır. Kale kent modeli "A tipi kale kent modeli" ve "B tipi kale kent modeli" olarak ikiye ayrılmıştır. Kısmen surların dışına taşmış, belirli nüfus büyüklüğünü aşmış yönetsel ve siyasal merkezler "A tipi kale kent modeli"ne örnektir. "B tipi kale kent modeli" ticaret potansiyeline sahip, askeri üs işlevinde tamamen surların içinde gelişme gösteren kentlerdir. Açık kent modeli de kale kent gibi kendi içinde ikiye ayrılmıştır. "A tipi açık kent modeli" pazar yerleşmeleri ve zanaat faaliyetlerine bağlı olarak gelişen Ahilik merkezleridir. Kamusal yapıların sur dışında konumlanması ile gelişen kentler "B tipi açık kent modeli"ne örnektir. Kentsel organizasyon üzerinde güvenlik ve savunma unsurlarının egemen olduğu askeri temas bölgelerinde bulunan kentler "dış odaklı büyüme modeli"nin örneğidir. Anadolu Selçuklu kent modellerinin belirlenmesinde ana etkenler siyasi ve askeri şartlara dayanan yerleşim politikası, toprak kullanımı ile sosyal, ekonomik ve kültürel ilişkiler zinciri olmuştur. Bkz. Koray Özcan, "Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yerleşme Sistemi ve Kent Modelleri", *İtüdergisi/a mimarlık, planlama, tasarım* 6, S. 1 (Mart 2007): 8-10.

[10] Özcan, "Anadolu-Türk Kent," 172.

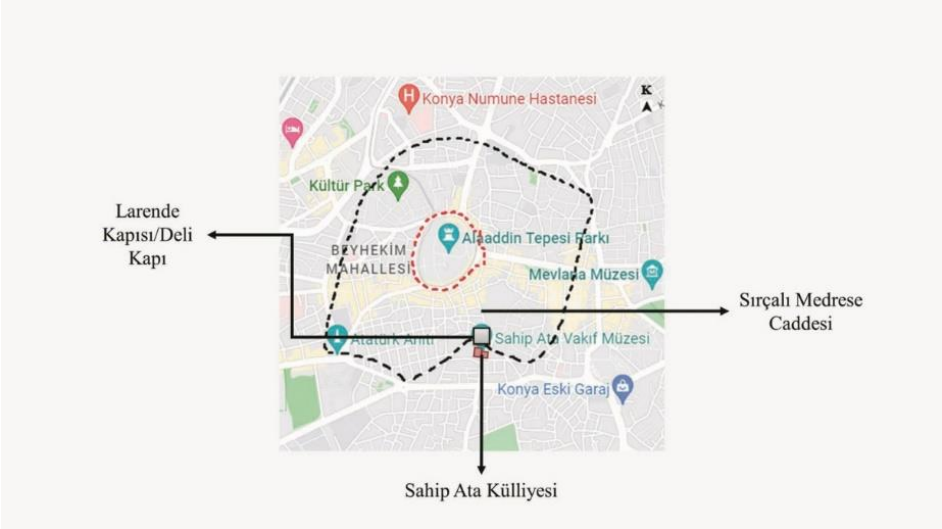
[11] Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde*, 74, 112.

[12] Azize Aktaş Yasa, "Konya," içinde *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı 2*, ed. Ali Uzay Peker ve Kenan Bilici, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2015), 246-247.



Resim 1. Google maps üzerinde ana arterlerin gösterimi[13]

Selçuklu kentlerinde kale kapılarının önüne külliyeler inşa edilmiş ve böylelikle ana arterler başlangıçta saptırılmış ya da kesilmiştir. Konya'da Sahip Ata Külliyesi kentin en önemli geçiş noktasından biri olan dış kale sur kapısının önüne yapılmıştır. Bu durum ana arter olan Sırçalı Medrese Caddesi'nin başlangıçta kesilmiş olduğunu göstermektedir.[14]



Resim 2. Google maps üzerinde Sahip Ata Külliyesi'nin konumu

Selçuklu dönemi Türk kentlerinin yol ağları geometri dışı olduğundan dolayı kentler çıkmaz sokaklara sahiptir. Çıkmaz sokak oluşumuna sebep olan etkenlerden biri mobilite düşüklüğüdür. Mahalleler kapalı yapıları ile mobiliteyi düşük tutmuşlardır. Kentli gereksinimlerini yakın çevreden karşılamış, her mahalle kendi içinde mescit, medrese, sıbyan mektebi ve dükkân bulundurmuştur. Böylelikle halk her gereksinimi için merkeze gitme ihtiyacı duymamıştır. Çıkmaz sokak konutlara mahremiyet sağladığı için bu oluşumunun kültürel etkenlerle de ilgili olduğu söylenebilir. Bir diğer neden ise toprak rejimidir. Toprak spekülatif olarak bir kazanç getirmediği için sadece üzerinde yer alan yapılar ile değer kazanmıştır. Bu yüzden kentsel toprağa titiz bir şekilde geometrik parselleme

[13] Konya kentinin google maps haritası üzerine surların geçtiği yerler, kale kapıları, caddeler, mahalleler ile yapıların konumları ve isimleri tarafımızdan işlenmiştir. Kırmızı renkli kesik çizgi iç kale, siyah renkli kesik çizgi dış kale surlarının sınırını ifade etmektedir. 28 Kasım 2023 tarihinde erişildi, https://www.google.com/maps/@37.8720363,32.4918569,14.61z.
[14] Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde*, 256-257.

yapılmamıştır. Konya kenti Türk öncesi dönemin sokak yapısını devam ettirmektedir. Kent dokusu çıkmaz sokaklara sahiptir.[15] Sokaklarda bazen kaldırım bulunmaktadır.[16]

2. Sınırlar/Kenarlar

Sınır ögesi Ortaçağ döneminin kent algısında güçlü bir şekilde hissedilmektedir. Konya kentinin fiziki yapısının belirlenmesinde merkezde bulunan iç kale ve onu çevreleyen dış kale surları etkili olmuştur. Bu yüzden şehrin Gevale Kalesi, iç kale, dış kale ve sur kapılarından oluşan savunma yapısı sınırlar/kenarlar kriterinde ele alınmıştır.

2.1. Savunma Yapısı

2.1.1. Gevale Kalesi

Kale kent merkezine yaklaşık 10 km uzaklıkta bulunan Takkeli Dağ'ın zirvesine yapılmıştır.



Resim 3. Gevale Kalesi arkeolojik kazı çalışmasından bir görünüm[17]

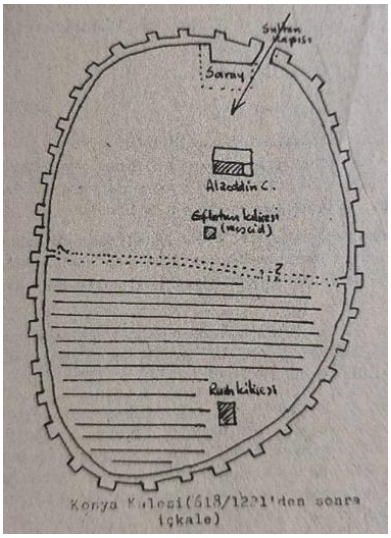
İnşa tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmayan kalenin Roma ve Bizans dönemlerinde müstahkem bir kale olduğu düşünülmektedir.[18] Dış kale surları yapılmadan önce şehrin savunulması büyük ölçüde buradan yapılmıştır. "Rum'un Kilidi" olarak adlandırılan bu kale kent için önemli bir konumda yer almıştır.[19] Selçuklu hükümdarları kaleyi eğlence mekânı olarak kullanmış, Osmanlı döneminde de padişahlar buradan kışın ava çıkmıştır.[20]

2.1.2. İç Kale

İç kalenin ilk inşasının Roma ve Bizans dönemlerinde olduğu tahmin edilmektedir.[21] II. Kılıçarslan ve III. Kılıçarslan dönemlerinde onarılmıştır.[22] Kesme taş malzemeden inşa edilen kalenin duvarları harç ve moloz taş ile doldurulmuştur. Alaeddin Tepesi'ni çevreleyen iç kalenin 4 kapısı bulunmaktadır.[23] Etrafı iki sıra surla çevrilmiş ve hendeklerle desteklenmiştir. Giriş ve çıkışlar açılıp kapanan köprüler

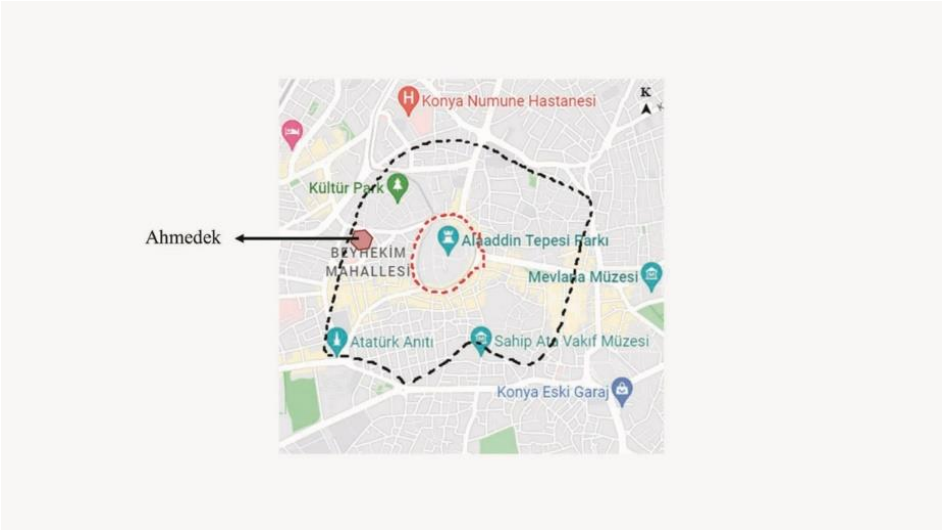
[15] Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde*, 256-262.
[16] Tuncer Baykara, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya* (Konya: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 51.
[17] Gevale Kalesi için 2012 yılında arkeolojik kazı çalışması başlatılmış ve halen devam etmektedir. 25 Kasım 2023 tarihinde erişildi, http://www.selcuklu.gov.tr/gevale-kalesi
[18] Mehmet Önder, *Mevlâna Şehri Konya (Tarihi Kılavuz)* (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1962), 67.
[19] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 32.
[20] İbrahim Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi* (Konya: Memleket Gazetesi Yayınları, 2007), 128.
[21] Özer Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya* (Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, 1995), 39.
[22] Konyalı, *Konya Tarihi*, 99, 101.
[23] Önder, *Mevlâna Şehri Konya*, 49.

ile kontrol altına alınmıştır. Selçuklu döneminde yönetim merkezi olarak kullanılmıştır.[24] Kuzey bölümde Saltanat Sarayı (Alaeddin Köşkü) ve Alaeddin Camii, ortada Eflatun Kilisesi, güneyde Rum ile Ermeni Kiliseleri yer almıştır. I. Alaeddin Keykubad döneminde dış surların yapımıyla birlikte bu kale surların ortasında kalmış ve iç kaleye dönüşmüştür.[25]



Resim 4. İç kale[26]

Bu dönemde şehirde kentsel alanın tam merkezine konumlanmış bağımsız bir iç kale ve asıl olarak sura eklemlenmiş bir tane de ahmedek bulunmuştur.[27] İç kalenin batısına I. İzzeddin Keykavus tarafından ahmedek yaptırılmıştır. Dıştaki sura içten bitişik olan ahmedek şehrin savunulmasından sorumlu olmuştur. Kesme gödene taşı ile çok katlı inşa edilmiştir. Cephane ve güherçile gibi askeri malzemeler burada depolanmıştır. İlerleyen yıllarda hapishane olarak kullanılmış ve bu yüzden Zindankale olarak adlandırılmıştır.[28]

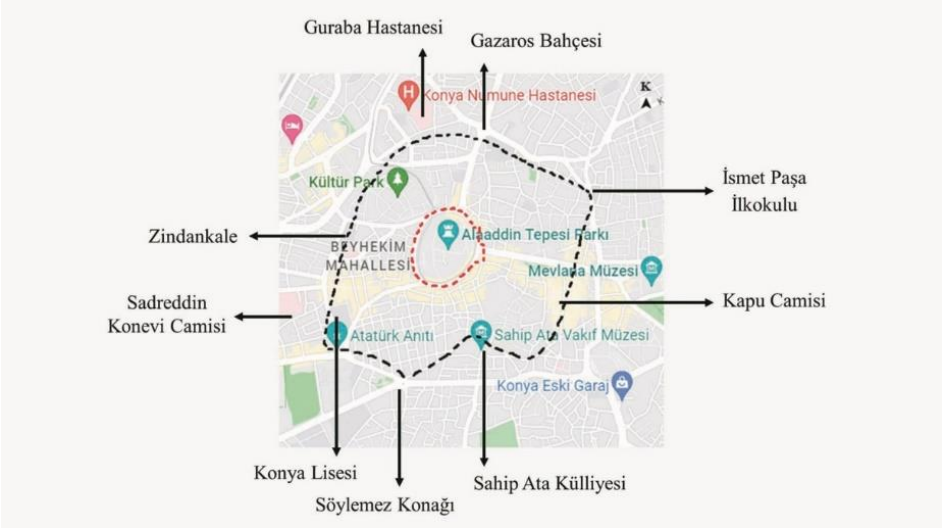


Resim 5. Google maps üzerinde ahmedeğin konumu

[24] Azize Aktaş Yasa, "Konya'nın Anadolu Selçukluları Dönemi Fiziki Yapısı," (II. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı-Araştırmaları Sempozyumu, Konya, Nisan 30-Mayıs 02 1998), 235.
[25] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 33.
[26] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 47.
[27] Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde*, 96.
[28] Yusuf Küçükdağ ve Caner Arabacı, *Selçuklular ve Konya* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 17-21.

2.1.3. Dış Kale/Surlar

On üçüncü yüzyılda kentin büyümeye başlaması ile önceki savunma sistemi yetersiz kalmış ve bunun üzerine Sultan I. Alaeddin Keykubad 1221 yılında kentin çevresine dış sur yaptırmıştır.[29] Genişliği 3, yüksekliği 18 m olan surların çevresi 5-6 km uzunluğundadır. Surlar burçları arasındaki mesafe 40 m olacak şekilde 140 adet burçla donatılmıştır.[30] Surların etrafına 15 m genişliğinde hendek kazılmış ve böylelikle savunma güçlendirilmiştir. Bu hendek Meram Deresi'nden gelen suların şehre zarar vermeden kentin kuzeyinde yer alan fakat günümüzde kurutulan Aslım Bataklığına dökülmesini sağlamıştır. Kapıların hizasındaki hendeğin üzerindeki köprüler ile şehre giriş ve çıkış sağlanmıştır.[31] Surlar önceden Guraba Hastanesi (Numune Hastanesi)'nin olduğu yerden başlayarak, Zindankale (Mareşal Mustafa Kemal İlköğretim Okulu çevresi), Sadreddin Konevi Camisi, Konya Lisesi, Söylemez Konağı (Balık Hali), Sahip Ata Külliyesi, Ağaç Pazarı, Kapu Camisi, Akif Paşa İlkokulu çevresi, İsmet Paşa İlkokulu ve Gazaros Bahçesi (Beş Yol)'nden geçerek tekrar Guraba Hastanesi'ne ulaşmıştır.[32]

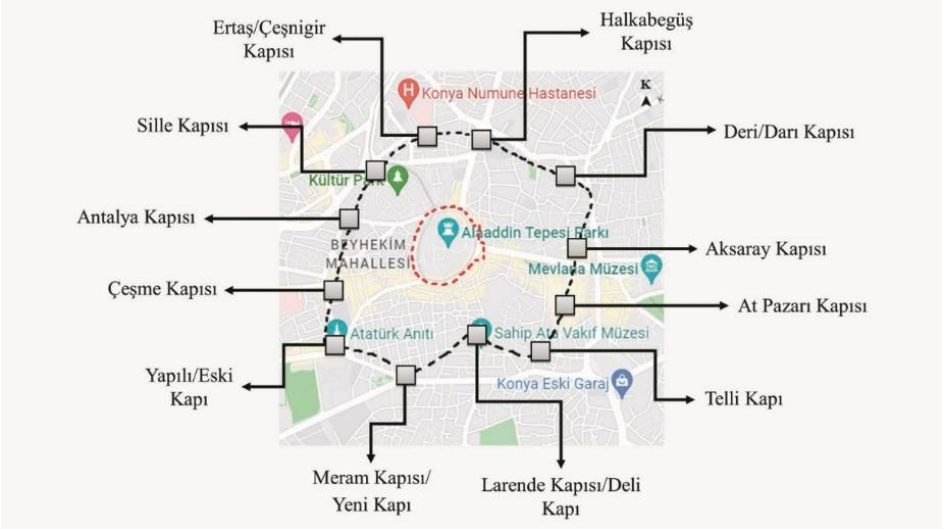


Resim 6. Google maps üzerinde dış kale surlarının geçtiği yerlerin gösterimi

2.1.4. Sur/Kale Kapıları

Dış kalenin 12 tane kapısı vardır.[33] Kente Ertaş/Çeşnigir, Halkabegüş, Deri/Darı, Aksaray, At Pazarı, Telli, Larende/Deli, Meram/Yeni, Yapılı/Eski, Çeşme, Antalya ve Sille olmak üzere 12 kapıdan girilmektedir.[34]

[29] Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi*, 39.
[30] Yılmaz Önge, "Alaaddin Keykubad Döneminde Konya'da İnşa Edilmiş Mimarlık Eserleri", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, S. 3 (Haziran 1988): 50.
[31] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 37.
[32] Konyalı, *Konya Tarihi*, 108.
[33] Ayrıca bkz. Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi*, 39; Aktaş Yasa, "Konya'nın Anadolu Selçukluları Dönemi Fiziki Yapısı," 237-238; Osman Turan, *Selçuklu Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 228.
[34] Yapılan araştırmaların sonucunda Konya kentinin Ortaçağ dönemine ait sur kapılarının isimlerinin birçok yayında farklı olduğu görülmüştür. Bununla birlikte çalışmada İbrahim Hakkı Konyalı'nın *Konya Tarihi* yayını temel alınmıştır. Bkz. Konyalı, *Konya Tarihi*, 109.



Resim 7. Google maps üzerinde dış kale sur kapılarının gösterimi

Şehrin sur kapıları At Pazarı Kapısı gibi kapıların yanındaki önemli pazar yeri ve yapı topluluğuna göre[35] ya da Larende, Antalya ve Aksaray Kapıları gibi o yolun ulaştığı kente göre adlandırılmıştır.[36] Halkabegüş Kapısı ise adını Halkabegüş Mescidi'nden almıştır.[37] Bu kapılar şehrin içindeki yolları şehirler arası yollara bağlamıştır.[38] Aksaray Kapısı aslan; Ladik, Sille ve Ertaş Kapıları insan heykelleriyle süslenmiştir. Bu durum kent surlarının müze görünümünde olduğunu açıkça göstermektedir.[39]

3. Bölgeler

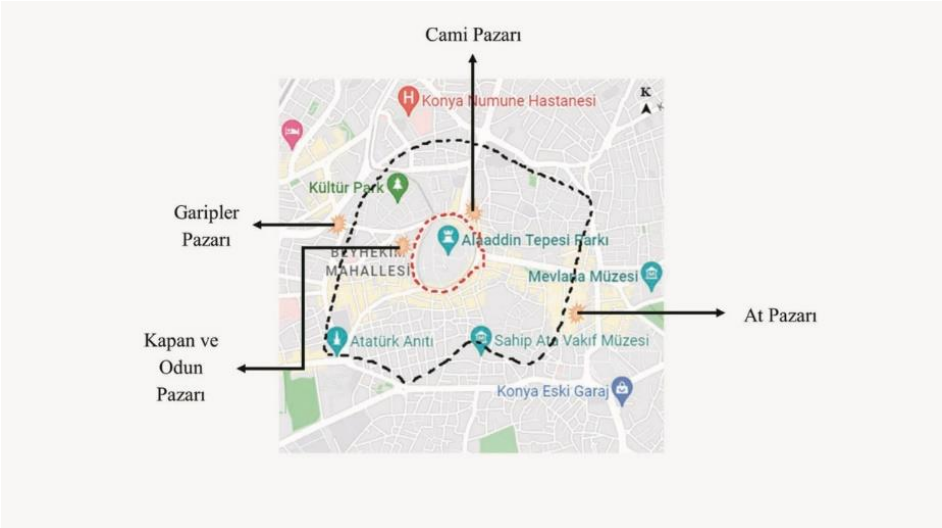
Lynch'in kent imgesini oluşturan üçüncü bileşeni bölgelerdir. Kentlerin orta ve büyük ölçekli alanlarını kapsayan bölgeler kriteri ticaret bölgeleri ve mahalleler olarak ikiye ayrılmıştır. Ticaret bölgeleri pazarlar, çarşılar, bedesten ve hanlar olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Mahalleler sur içi ve dışındaki konumları ve etnik yapılarına göre kendi içinde farklılık yarattığı için bölgeler kriterinin bir diğer örneğidir.

3.1. Ticaret Bölgeleri

3.1.1. Pazarlar

Pazarlar işlem görmemiş tek çeşit ürünün satıldıkları yerlerdir. Genellikle surların dışında yer almışlardır.[40] Kentteki ticaretin 12. ve 13. yüzyılda genişlemesi ile diğer Ortaçağ Anadolu kentlerinde olduğu gibi Konya şehrine de pek çok pazar kurulmuştur.[41] At Pazarı sur dışında, At Pazarı Kapısı'nın önüne kurulan pazardır. Buğday pazarı şehrin batısına konumlanmıştır.[42] İnce Minareli Medrese'nin çevresinde kurulan Odun ile Kapan Pazarı, sur dışında kentin batısında yer alan Garipler Pazarı, kale içinde Alaeddin Camisi'ne yakın bir konumda bulunan Cami Pazarı ve Alaeddin Tepesi'nin güneydoğusunda kurulan Koyun Pazarı Anadolu Selçuklu döneminde şehirde kurulan pazarlar arasındadır.[43]

[35] Osman Eravşar, "Ortaçağ Anadolu Kentleri", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 7, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, 508.
[36] Zeki Atçeken, *Konya'daki Selçuklu Yapılarının Osmanlı Devrinde Bakımı ve Kullanılması* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998), 315-316.
[37] Konyalı, *Konya Tarihi*, 111.
[38] Aktaş Yasa, "Konya'nın Anadolu Selçukluları Dönemi Fiziki Yapısı," 237-238.
[39] Önge, "Alaaddin Keykubad Döneminde," 50.
[40] Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde*, 118.
[41] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 55.
[42] Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde*, 118.
[43] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 57, 62.



Resim 8. Google maps üzerinde pazarların gösterimi

3.1.2. Çarşılar

Çarşılar işlem görmüş ürünlerin satıldığı alanlardır.[44] Konya şehrinin çarşısı Eski Çarşı (sûk-i atik) ve Yeni Çarşı (sûk-i cedid) şeklinde ikiye ayrılmıştır. Üçüncü Haçlı Seferi esnasında şehir zarar görmüş ve kentin çarşı ve pazarları yakılmıştır. Haçlıların yaktığı çarşı Eski Çarşı olarak adlandırılmıştır.[45]

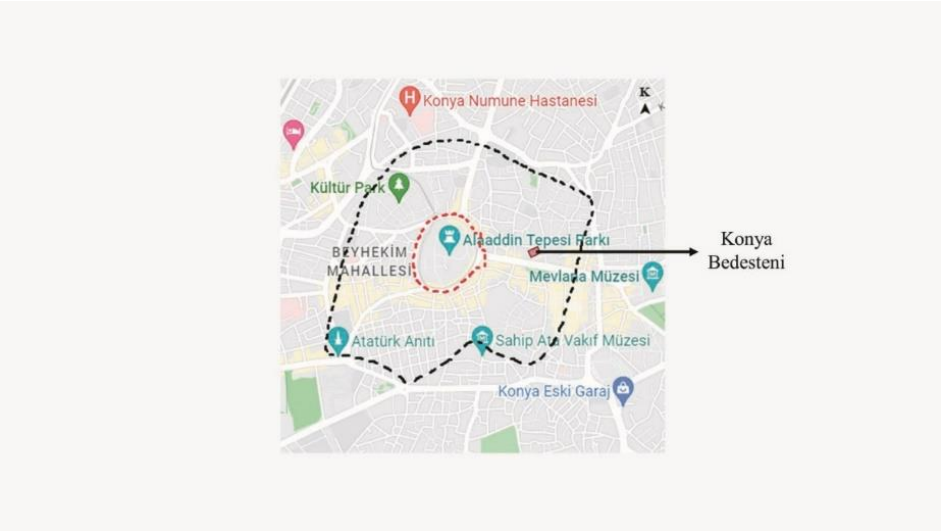
Şehrin çarşısı malların satıldığı alan ve imalathanelerin bulunduğu alan olarak iki ana kısımdan oluşmuştur. Çarşılarda dükkânlar yani satış yapan yerler çoğunlukta olmuştur. Ancak kendi imalatlarını yapıp kendi dükkânlarında ürünlerini satan halk da bulunmuştur. Kasaplar, Külahçılar, Pamukçular, Şekerciler, Demirciler, Kuyumcular, Başmakçılar, Bıçakçılar, Terziler, Helvacılar, Aşçılar, Saraçlar ve Kavaflar Çarşıları kentte 13. yüzyılda kurulan çarşılar arasında yer almıştır.[46] Aktaş Yasa[47] şehirde ayrıca Uzun Çarşı'nın varlığından söz etmektedir.

3.1.3. Bedesten

Konya kentindeki ticaret bölgelerinden bir diğeri bedestendir. Baykara[48] şehirdeki bedesten hakkında yeterli bir bilginin bulunmadığını ifade ederken Aktaş Yasa[49] Şerafeddin Camisi'nin civarında bu döneme ait bir bedestenin yer aldığını ve Osmanlı döneminde de bu yapının üzerine yeniden bir bedesten inşa edildiğini belirtmektedir.

Önder[50] ve Konyalı[51] günümüzde İl Özel İdaresi binası olarak kullanılan Konya Sanayi Mektebi'nin bulunduğu yerde bir bedesten yer aldığını ifade etmektedir. Bu bedesten 1538 yılında Kanuni Sultan Süleyman döneminde yaptırılmış ve burada yoğun bir şekilde ticaret yapılmıştır.[52] Bedestenin yakınında Şerafeddin Camisi ile Ebu'l-Fazl Camisi (günümüzde İplikçi Camisi'nin bulunduğu yer)'nin bulunması burayı kentin merkezine dönüştürmüştür. Ayrıca Uzun Çarşı buradan başlamış ve çevresinde birçok dükkân yer almıştır.[53]

[44] Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde*, 118.
[45] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 55-56.
[46] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 52-53, 58.
[47] Aktaş Yasa, "Konya," 251.
[48] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 62, 65.
[49] Aktaş Yasa, "Konya'nın Anadolu Selçukluları Dönemi Fiziki Yapısı," 243.
[50] Önder, *Mevlâna Şehri Konya*, 361.
[51] Konyalı, *Konya Tarihi*, 743.
[52] Caner Arabacı, *Geçmişten Günümüze Konya Ticaret Odası 1882-1999* (Konya: Konya Ticaret Odası, 1999), 50.
[53] Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi*, 35.



Resim 9. Google maps üzerinde bedestenin konumu

Şehirde Selçuklu devrinden günümüze kadar gelen herhangi bir ticaret yapısı yoktur. Vakıf ve arşiv kayıtlarından yola çıkarak 1538 yılından önce buraya bir bedestenin inşa edildiği Osmanlı döneminde de bu ilk yapı yıkılarak yerine dokuz kubbeli bir bedesten yapıldığı düşünülmektedir. Ancak bu ilk yapının Selçuklu yapısı olup olmadığı hakkında net bilgi yoktur.[54]

3.1.4. Han

Ticarette önemli yere sahip olan hanlar 13. yüzyıldan itibaren şehirde görünmeye başlamıştır. Çoğunlukla çarşıların içinde bulunmuş ve bulunduğu çarşının ismiyle anılmıştır. Çarşıların bir parçası olan bu hanlarda tüccarlar konaklamıştır.[55] Hanlar Bezzazlar Hanı, Pamuk Hanı ve Şekerciler Hanı gibi satılan malın cinsine ve tüccarın uzmanlığına göre ayrılmıştır. Ayrıca Ziyaeddin Hanı gibi bazı hanlar eğlence mekânı olarak kullanılmıştır.[56]

Aktaş Yasa[57] kentte bu döneme ait 16 tane han bulunduğunu belirtmektedir. Hanların en ünlüsü Bezzazlar Hanı'dır. Şemseddin Altun-Aba'nın 2 tane hanı Yeni Çarşı ile Debbağlar Çarşısı'na, Bedreddin Yalman ve Demre Hatun Hanları Eski Çarşı'ya inşa edilmiştir. Pirinççiler Hanı, Karatay Hanı, Sahip Isfahanî Hanı, Hvâce Hasan'üs-Sultanî Hanı, Şekerciler Hanı, Vezir Ziyâeddin Hanı ve Nizâmiye Hanı kaynaklarda adı geçen hanlardır. Konya kentinde ayrıca Ermenilere ait hanlar da yer almıştır. Bu hanlarda Ermeniler konaklamış ve bu yüzden "Ermen-han" şeklinde adlandırılmıştır. Larende Kapısı'nın dışında 16, Attar Armağan Şah Mahallesi'nde 10 hücreli Ermen-hanlar bulunmuştur.[58]

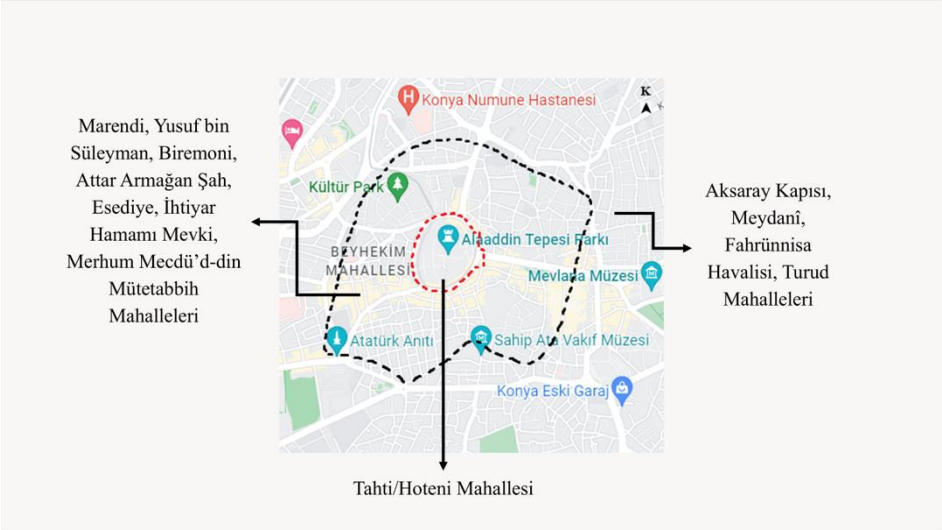
3.2. Mahalleler

Baykara[59] ve Akşit[60] Konya şehrinde Selçuklu dönemine ait 40 ya da 50 tane mahalle bulunduğunu belirtirken Küçükdağ ve Arabacı[61] kentteki mahalle sayısını 11 olarak ifade etmektedir. Aktaş Yasa[62] ise toplamda 15 mahalle ismi belirlemiş ancak Osmanlı dönemi kaynaklarında ismi geçen mahallelerin

[54] Ali Baş ve Tolga Bozkurt, "Konya Bedesteni." *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 10 (Ağustos 2003): 510-512.
[55] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 63, 65.
[56] Osman Turan, "Selçuklu Kervansarayları", *Belleten* 10, S. 39 (Temmuz 1946): 496.
[57] Aktaş Yasa, "Konya'nın Anadolu Selçukluları Dönemi Fiziki Yapısı," 243.
[58] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 46, 63-65.
[59] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 50.
[60] Ahmet Akşit, "Selçuklular Devrinde Kent İskanı ve Mahalleler", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5, S. 1 (Aralık 2014): 81.
[61] Küçükdağ ve Arabacı, *Selçuklular ve Konya*, 231.
[62] Aktaş Yasa, "Konya'nın Anadolu Selçukluları Dönemi Fiziki Yapısı," 238.

bir bölümünün Anadolu Selçuklu devrinde kurulduğu ve bunlarla birlikte 40 mahalle olduğu tahmin edilmektedir.

Tahti/Hoteni Mahallesi iç kalede; Yusuf bin Süleyman, Marendi, Biremoni, İhtiyar Hamamı Mevki, Attar Armağan Şah, Merhum Mecdü'd-din Mütetabbih ve Esediye Mahalleleri iç kale ve dış kale arasında yer almıştır. Aksaray Kapısı, Fahrünnisa Havalisi, Meydanî ve Turud Mahalleleri dış kale surlarının dışına konumlanmıştır. Emir-i Ahur Fahreddin Arslandoğmuş ve Abdülkerim Mahalleleri'nin konumları belirlenememiştir.[63]



Resim 10. Google maps üzerinde mahallelerin konumu

Mahalleler kentin topoğrafyasına bağlantılı olarak geniş bir çevreye yayılmış, dış kale etrafına kurulan mahalleler seyrek, iç kalenin çevresinde birbirlerine bitişik şekilde konumlanmıştır. Surların içinde kurulan mahalleler ticaretin yoğun olarak yapıldığı çarşı ya da mescit etrafında, sur dışında tekke ve zaviyelerin etrafında kurulmuştur. Mahallelerdeki mescit, cami, çarşı, pazar, hamam ve han beraberliği dikkat çekmiş ve bu durum Osmanlı döneminde de devam etmiştir. Surların dışında bulunan Ahi Mahallesi, Debbağlar Hanı, Tekkesi, Çarşısı ve Mescidi ile bu beraberliğe bir örnek teşkil etmektedir.[64]

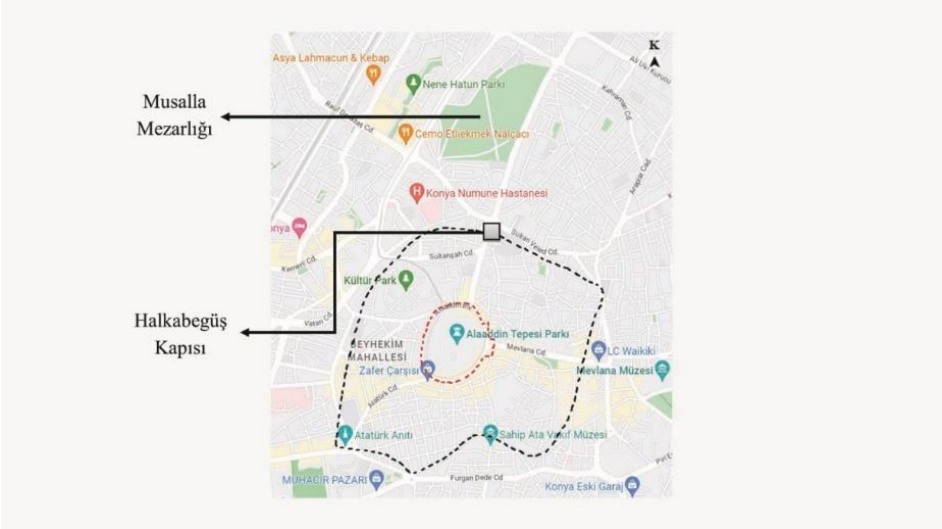
4. Odak/Düğüm Noktaları

Meydanlar geçiş noktaları arasında bağlantı kurarak şehrin odak/düğüm noktalarını oluştururlar. Bu noktalar hem kesişim alanları hem de toplanma noktalarıdır. Savunma yapısının bir ögesi olan sur kapıları aynı zamanda çevreleri ile bir meydan oluşturmaktadır. Bu yüzden odak/düğüm noktası örneği olarak da düşünülebilir. Sahip Ata Külliyesi (13. yüzyıl) de çevresi ile bir meydan oluşturduğu için bu ögeye örnek verilebilir. Bu yapı cami, hankâh, türbe, çeşme, hamam ve dükkânlardan oluşan tezat yapıları ve faaliyet yoğunlaşmaları ile dikkat çekmektedir.

4.1. Meydan

Anadolu Selçuklu döneminde her kentte "Sultan Meydanı" olarak adlandırılan toplantı alanı yer almıştır. Burada bayram namazı kılınmış, ordu savaşa uğurlanmış ve karşılanmıştır. Konya şehrinde bu meydan Halkabegüş Kapısı'nın dışında Şeyh Halili Türbesi civarında bulunmuştur.[65] Aktaş Yasa[66] bu meydanı "Musalla Meydanı" olarak adlandırmaktadır. Günümüzde şehrin kuzey tarafında Musalla Mezarlığı vardır.

[63] Aktaş Yasa, "Konya," 247.
[64] Aktaş Yasa, "Konya," 248.
[65] Konyalı, *Konya Tarihi*, 374.
[66] Aktaş Yasa, "Konya'nın Anadolu Selçukluları Dönemi Fiziki Yapısı," 247.



Resim 11. Google maps üzerinde Musalla Mezarlığı'nın konumu

İç kalenin Sultan Kapısı'nın önünde küçük bir meydan yer almış ve saray hayatıyla ilgili merasim ve törenler burada yapılmıştır. Ayrıca Hz. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin At Pazarı Kapısı'ndan geçerken bir idamın gerçekleşmesi[67] gibi infaz olayları ve ticari faaliyetler için sur kapılarının çevresinde küçük meydanlar yer almıştır.[68]

Yollar, sınırlar/kenarlar, bölgeler, odak/düğüm noktaları ve işaret ögeleri/nirengi noktaları olarak ayrı ayrı ele alınan bu beş kriter analiz edilen bölgenin şartlarına göre değişiklik gösterebilir. Seçilen bir yer kentin parçası için bölge özelliği gösterirken şehrin bütünü için odak/düğüm noktası olabilir.[69] Bu yüzden kentin sur kapıları sınırlar/kenarlar kriterinde savunma yapısının bir ögesi olmalarının yanında çevreleri ile birer odak noktası olma özelliği taşıdığı için odak/düğüm noktası kriterine örnek verilebilir.

Odak/düğüm noktasına diğer bir örnek Sahip Ata Külliyesi ve çevresidir (**Resim 2**). Cami, türbe, hankâh, çeşme, hamam ve dükkânlardan oluşan külliye Larende Kapısı/Deli Kapı'nın karşısına inşa edilmiş ve çevresi ile bir meydan oluşturmuştur. Sur kapısının hemen önünde bulunması, şehir içindeki yolları yönlendirmesi ve farklı tip yapıları bünyesinde barındırmasından dolayı bu kritere örnek gösterilebilir.

5. İşaret Ögeleri/Nirengi Noktaları

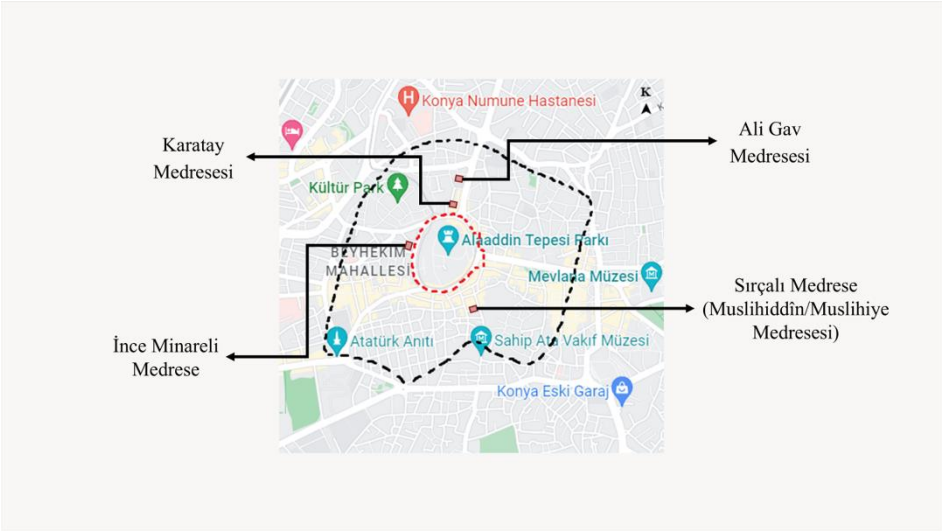
İşaret ögeleri/Nirengi noktalarının en önemli özelliği çevrede kolay bir şekilde hatırlanan tek öge olmalarıdır. Mekânsal konumunun öne çıkması, belirgin bir biçiminin olması ve yükseklik ve hiza gibi özellikler bakımından çevresiyle zıtlık oluşturması onu kolay tanımlanabilir hale getirmektedir.[70] Bu ögeye dini, eğitim ve sivil gibi farklı yapı tiplerinden örnekler verilebilir.

Saltanat Sarayı Ortaçağ dönemi kent sınırları içinde tektir. Bu yüzden çevrede kolay bir şekilde hatırlanabilir. Alaeddin Tepesi'nde yer alan sivil mimari örneği olan Saltanat Sarayı ile dini mimari örneği olan Alaeddin Camisi (1116-1220) tepede yer almaları ve böylelikle uzak mesafelerden kolay bir şekilde algılanabilmelerinden dolayı bu ögeye örnek verilebilir.

Selçuklu döneminde kültür, bilim ve ilim merkezi olan şehre çok fazla sayıda medrese inşa edilmiş ancak bunlardan çok azı günümüze gelebilmiştir.[71] Günümüze ulaşanlar arasında Sırçalı Medrese (Muslihiddîn/Muslihiye Medresesi) (1242), Karatay Medresesi (Karatay Çini Eserler Müzesi)

[67] Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri 1 (Mevlânâ ve Etrafındakiler)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 228.
[68] Aktaş Yasa, "Konya'nın Anadolu Selçukluları Dönemi Fiziki Yapısı," 247.
[69] Lynch, *The Image of the City*, 48.
[70] Lynch, *The Image of the City*, 78-79.
[71] Aktaş Yasa, "Konya'nın Anadolu Selçukluları Dönemi Fiziki Yapısı," 243.

(1251/1252), İnce Minareli Medrese (Taş ve Ahşap Eserleri Müzesi) (1263-1268) ve Ali Gav Medresesi (Ali Gav Gelenekli Sanatlar Merkezi) (12. yüzyıl sonu ve 13. yüzyıl başı) işaret ögeleri/nirengi noktalarına eğitim yapıları kategorisinde örnek gösterilebilir.[72] Selçuklu dönemi taş işçiliğinin en önemli eserleri arasında yer alan bu yapılardan Sırçalı Medrese, Karatay Medresesi ve İnce Minareli Medrese zengin çini süslemeleri ve gösterişli taç kapıları ile dikkat çekmektedir. Böylelikle kentsel bölgede kolay bir şekilde algılanabilir.



Resim 12. Google maps üzerinde Konya kentinin günümüze ulaşan medrese örneklerinin konumu

DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada Konya kentinin Ortaçağ dönemine ait kent elemanları incelenmiş ve bu döneme ait kent dokusu irdelenmeye çalışılmıştır. Ortaçağ Anadolu kentlerini oluşturan ana unsurlar Konya kentinde görüldüğü üzere siyasal olarak kale, ekonomik açıdan pazar yeri, dini olarak cami şeklinde tanımlanabilir. Bu Ortaçağ kentlerinin mekânsal biçimini ve sınırlarını belirleyen temel elemanlar hendek, kule, burç, yüksek sur duvarları ile kente giriş ve çıkış noktası işlevinde olan şehir kapılarıdır.[73] Bu yerleşim planını Konya şehrinde de gözlemlemek mümkündür.

1. Yollar

1.1. Cadde ve Sokaklar

Anadolu Türk kentleri üzerine yapılan araştırmalar kentlerin geometri dışı yol ağlarına sahip olduklarını göstermiştir. Bu düzensiz yol dokusu Selçuklu dönemi öncesine dayanmaktadır. Şehirlerin Roma döneminde düzgün olan yol dokusu Bizans dönemine gelindiğinde bozulmuştur. Türk fethinden sonra da yol ağlarında bir değişiklik yapılmamış, önceki dönemlerin kent strüktürü devam ettirilmiştir. Ortaçağ dönemi Anadolu şehirlerinden Sivas ve Kayseri'nin kent strüktürü eskidir. Bu kentlerde çıkmaz

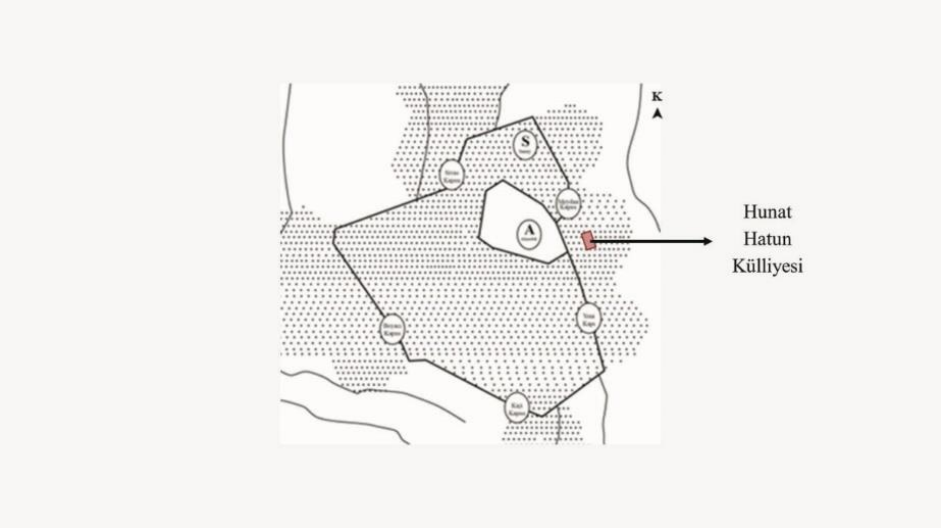
[72] Anadolu Selçuklu Devleti döneminde Konya kentine inşa edilen diğer medreselerden Altunapa (İplikçi) Medresesi (13. yüzyıl)'nin bir kısmı ve Kemaliye (Küçük Karatay) Medresesi (13. yüzyıl)'nin ana eyvan ve duvar kalıntıları günümüze ulaşmıştır. Atabekiye Medresesi (1256), Molla-i Âtik (Gühertaş) Medresesi (1232), Kadı Kalemşah Medresesi (13. yüzyıl sonu), Lala Ruzbe Medresesi (13. yüzyıl), Molla Cedid (Velediye) Medresesi (13. yüzyıl sonu), Nizamiye (Nalıncı) Medresesi (1239), Pamukçu (Penbe Furuşân) Medresesi, Seyfiye Medresesi (12. yüzyıl), Tacü'l Vezir Medresesi (1239), Hatuniye (Devlet Hatun) Medresesi (1213) ve Şeref Mesud Medresesi (13. yüzyıl) ise tamamen yok olmuştur. Bkz. Mehmet Birekul, "Anadolu Selçuklu Devletinde Eğitim ve Konya Medreseleri", *Mecmua*, S. 5 (Temmuz 2018): 89-95; Ahmet Yavuzyılmaz ve Cahit Karakök., "Konya'daki Selçuklu Medreseleri," içinde *Konya Kitabı XIX Türkiye Selçukluları ve Konya*, ed. Caner Arabacı, Mehmet Ali Hacıgökmen ve Mustafa Akkuş (Konya: Konya Ticaret Odası, 2023), 217-248.

[73] Semiha Sultan Tekkanat ve Seda Nur Türkmen, "Tarih Boyunca Kent Formlarının Biçimlenişi Üzerine Bir İnceleme." *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10, S. 4 (Aralık 2018): 115-116.

sokakların çok olması dikkat çekmektedir. Konya kenti de Türk öncesi dönemin sokak dokusunu devam ettirmektedir.[74] Sokaklarında bazen kaldırımların yer aldığı çıkmaz sokaklara sahiptir.[75]

Kentler mahalle ölçeğinde külliye etrafında gelişmiştir. Çoğunlukla çokgen biçimindeki surlar ile çevrelenen şehirlerde bu durum mekânsal kapalılık oluşturmuştur. Çıkmaz sokaklar da bu kapalılığı desteklemiştir. Bu dönem kentleri dar ve eğri yollara sahiptir. Sokaklar merkeze yönelmemiştir.[76] Bu dönemde şehirleri kuzey-güney ve doğu-batı doğrultusunda bölen ana arterlerde bulunan sur kapıları şehir içindeki yolları şehirlerarasındaki yollara bağlamıştır. Konya şehrinin ana arterleri kuzeyde Ankara Caddesi, doğuda Alaeddin Caddesi, güneyde Sırçalı Medrese Sokak ve batıda Nuri Sofu Sokağı'dır (**Resim 1**).

Bu dönemde sur dışı yerleşmelerde yol ağları cami, zaviye, külliye, pazar ve çarşı gibi şehir için önemli olan yapılara yönlendirilmiştir. Kayseri kentinde Hunat Hatun Külliyesi (1237/1238) sur kapısının karşısına inşa edilmiş ve şehir içindeki yolları yönlendirmiştir.[77]



Resim 13. Kayseri kentinin Ortaçağ dönemi haritası üzerinde Hunat Hatun Külliyesi'nin konumu[78]

Bu durum Konya şehrinde de gözlemlenebilir. Larende Kapısı/Deli Kapı'nın önüne inşa edilen Sahip Ata Külliyesi'ne göre kentin sokakları yönlendirilmiştir (**Resim 2**).

2. Sınırlar/Kenarlar

2.1. Savunma Yapısı

Ortaçağ döneminde şehirlerin fiziki yapılarının belirlenmesinde kale ve sur gibi o şehri büyük ölçekte tanımlayan elemanlar etkili olmuştur.[79] Sur duvarları şehirlerin savunulmasında rol oynamıştır. Ancak surlar şehrin büyümesini ve gelişmesini sınırlamış bu yüzden kentlerin çevresine yeni duvarlar inşa edilmiştir. Ayrıca bu dönemde şehirlerin savunmalarını güçlendirmek için savuma kuleleri yaptırılmıştır.

On üçüncü yüzyılda Konya şehrinin büyümesi ile eski savunma sistemi yetersiz kalmıştır. Bunun üzerine 1221 yılında dış surlar yaptırılmıştır.[80] Konya kale kent modeline sahiptir. Ortaçağ Anadolu

[74] Eravşar, "Ortaçağ Anadolu Kentleri", *Türkler Ansiklopedisi*, 7, 512-513.
[75] Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde*, 260.
[76] Çağla Caner Yüksel, "Selçuklu Döneminde Anadolu Kentleri ve Kent Mimarisi," (ISAS, Ankara, April 19-21 2019), 348-350.
[77] Eravşar, "Ortaçağ Anadolu Kentleri", *Türkler Ansiklopedisi*, 7, 512-513.
[78] Haritaya şekil ve yazı tarafımızdan işlenmiştir. Bkz. Özcan, "Anadolu-Türk Kent," 180.
[79] Osman Eravşar, "Selçuklular ve Mirası," içinde *İhtişamlı Bir İmparatorluk Görkemli Bir Miras: Selçuklular*, (İstanbul, 2015), 182.
[80] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 36.

kentlerinden Sivas, Kastamonu, Kayseri, Erzurum ve Diyarbakır'ın surları şehrin bütününü kapsayacak şekilde planlanmıştır. Bu kentler kale kent modeline örnek verilebilir. Ancak Tokat ile Amasya gibi açık kent modeline sahip[81] ve Kütahya ile Ankara gibi dış odaklı büyüme olarak adlandıran[82] kentlerin sur duvarları şehri tamamen kuşatmamış, hatta bazı yapılar sur dışında bırakılmıştır.

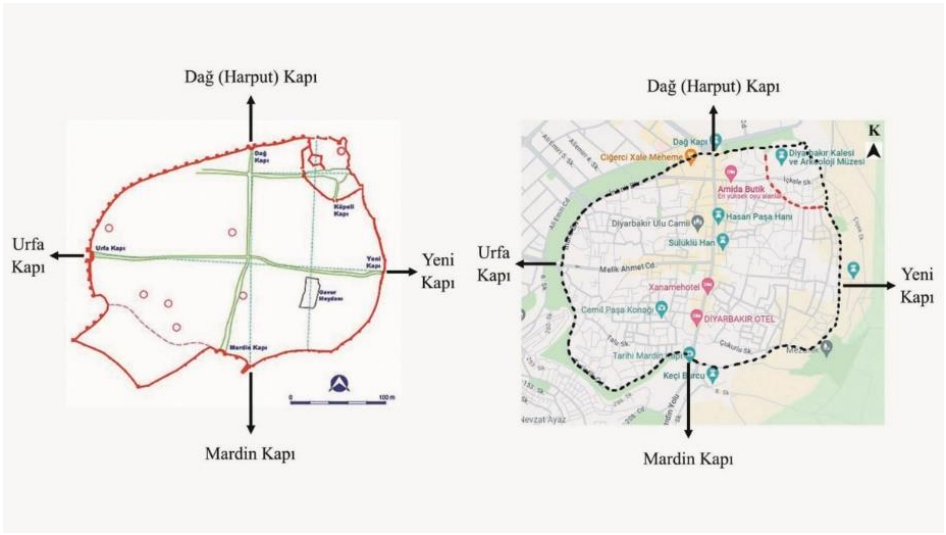
Önge[83] ve Atçeken[84] Konya kent surlarının açık hava müzesi görünümünde olduğunu ifade etmektedir. Kentte yapılan alan incelemesinde sur duvarlarının günümüze ulaşmadığı tespit edilmiştir. Ancak Ortaçağ Anadolu şehirlerinden Sinop kalesinin günümüze ulaşan kalıntılarında bu durum gözlemlenebilir. Kale duvarlarında boğa heykeli, kitabe ve sütun başlıkları gibi devşirme malzemeler kullanılmıştır. Böylelikle farklı dönemlere ait bu malzemeler ile surlar müze görünümü hissi vermektedir.



Resim 14. Dış kale surları, Sinop (R. Teke kişisel arşivi, 2023)

Surlar ile çevrili Konya kentinin etrafına 15 m genişliğinde hendekler kazılmıştır. Hendekler Meram Deresi'nden gelen sel sularının kente zarar vermeden Aslım Bataklığı'na dökülmesi görevini üstlenmiştir.[85] Diyarbakır kentinin dış kale surunun çevresine de 6 metreden 15 metreye kadar genişleyen hendekler kazılmıştır.[86] Bir diğer kale kent olan Sivas kentinin etrafına da hendekler kazılmış[87] ve böylelikle şehirlerin savunmaları güçlendirilmiştir. Hendeklerin üzerine yapılan köprüler ile kente giriş ve çıkışlar yapılmıştır. Ortaçağ Anadolu kentlerinden Diyarbakır'a kuzeyde Dağ (Harput) Kapı, güneyde Mardin Kapı, doğuda Yeni Kapı ve batıda Urfa Kapı olmak üzere 4 ana kapıdan girilmektedir.[88]

[81] Özcan, "Anadolu-Türk Kent," 172-173.
[82] Koray Özcan ve Zekiye Yenen, "Anadolu-Türk Kent Tarihine Katkı: Anadolu Selçuklu Kenti (XII. Yüzyılın Başından XIII. Yüzyılın Sonuna Dek)." *Megaron* 5, S. 2 (Eylül 2010): 64.
[83] Önge, "Alaaddin Keykubad Döneminde," 50.
[84] Atçeken, *Konya'daki Selçuklu Yapılarının*, 314.
[85] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 37.
[86] Ali Boran, "Diyarbakır Kalesi," içinde *Medeniyetler Mirası Diyarbakır Mimarisi*, ed. İrfan Yıldız (Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Kültür ve Sanat Yayınları-3, 2011), 88.
[87] Gülpınar Akbulut, "Sivas Şehri'nin Tarihi Coğrafyası", *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35, S. 2 (Mart 2010): 214.
[88] Boran, "Diyarbakır Kalesi," 88.



Resim 15. Diyarbakır kentinin Ortaçağ haritasında[89] ve google maps üzerinde dış kale sur kapılarının gösterimi[90]

Konya kentine Halkabegüş, Deri/Darı, Aksaray, At Pazarı, Telli, Larende/Deli, Meram/Yeni, Yapılı/Eski, Çeşme, Antalya, Sille ve Ertaş/Çeşnigir olmak üzere toplam 12 kapıdan giriş ve çıkışlar yapılmaktadır[91] (**Resim 7**). Yerinde yapılan arazi çalışmasında kapıların günümüze ulaşmadığı tespit edilmiştir.

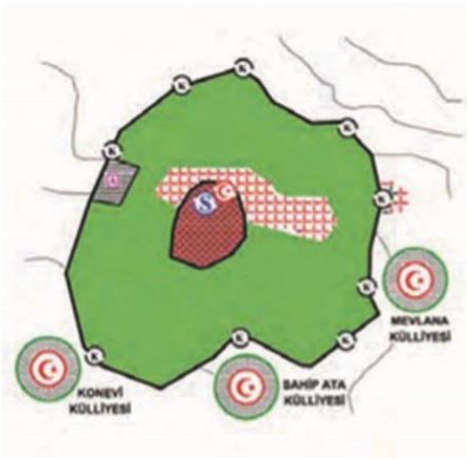
Ortaçağ döneminde kale kapıları isimlerini açıldığı yönde bulunan kentlerden, kapı çevresindeki pazar yeri ve önemli yapı toplulukları gibi unsurlardan almışlardır.[92] Kale kapıları Diyarbakır kentinde Mardin, Urfa ve Harput'a, Konya şehrinde Aksaray, Larende (günümüzde Karaman) ve Antalya'ya ulaştığı için bu isimleri almıştır. At Pazarı Kapısı adını önünde kurulan At Pazarı'ndan[93], Halkabegüş Kapısı karşısındaki Halkabegüş Mescidi'nden ismini almıştır.[94]

Kent dokusunda kale kapılarının önemi büyüktür. Kapılar kente gelen yolları kale ile bağlamış ve böylelikle şehir içindeki ana arterlerin oluşumunu sağlamıştır. Çoğunlukla iç kesimlerde daralan yollar sur kapılarının önünde toplanmıştır. Giriş ve çıkışların kontrolünü sağlayan kapılarda bazen tüccarlardan vergiler alınmıştır.[95] Ayrıca idam olayları için kapıların etrafında küçük meydanlar yer almıştır. Konya kentinde At Pazarı Kapısı'nın önünde bulunan meydanda idam olayı yaşanmıştır.[96]

Savunma bakımından kentlerin fiziki yapısını biçimlendiren bir diğer eleman iç kaledir. Konumlarına göre iki şekilde ortaya çıkmıştır. Birinci grup iç kaleler dıştaki kalenin surlarının bir kısmına bitişik olarak inşa edilmiştir.[97] Ortaçağ Anadolu kentlerinden Diyarbakır, Alaiyye (Alanya), Amasya, Tokat ve Kayseri bu gruba örnek verilebilir. Diyarbakır'ın iç kalesi "Fis Kayası" olarak adlandırılan kayalığın üzerine inşa edilmiş ve içinde cami, kilise, hapishane ve müze gibi yapılar yer almıştır.[98]

[89] Boran, "Diyarbakır Kalesi," 89.
[90] Diyarbakır kentinin google maps haritası üzerine surların geçtiği yerler, kale kapıları ve caddelerin konumları ve isimleri haritaya tarafımızdan işlenmiştir. Kırmızı renkli kesik çizgi iç kale, siyah renkli kesik çizgi dış kale surlarının sınırını ifade etmektedir. 02 Aralık 2023 tarihinde erişildi, https://www.google.com.tr/maps/@37.9116805,40.2349924,16z?entry=ttu.
[91] Konyalı, *Konya Tarihi*, 109.
[92] Eravşar, "Ortaçağ Anadolu Kentleri", *Türkler Ansiklopedisi*, 7, 508.
[93] Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde*, 74, 118.
[94] Konyalı, *Konya Tarihi*, 111.
[95] Eravşar, "Selçuklular ve Mirası," 184.
[96] Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri 1 (Mevlânâ ve Etrafındakiler)*, 228.
[97] Eravşar, "Selçuklular ve Mirası," 183.
[98] Boran, "Diyarbakır Kalesi," 90.

İkinci gruptakiler çoğunlukla topografik yapı ile ilgilidir. Kentlerin ortasına yüksek bir tepe üzerine dış kale surlarından bağımsız olarak yapılmıştır.[99] Ortaçağ Anadolu kentlerinden Sivas kenti ikinci gruba örnektir. Sivas kalesi Yukarı Kale (Toprak Tepe) ve Aşağı Kale olarak iki kaleden meydana gelmektedir. Saray ve bazı yerleşmeleri içine alan iç kale Aşağı Kale'dir.[100] Konya kentinde de iç kale, dış kale surlarından bağımsız şehrin merkezindeki Alaeddin Tepesi üzerine inşa edilmiştir. Konya'nın iç kalesinde kuzeyde Saltanat Sarayı ve Alaeddin Camisi, ortada Eflatun Kilisesi ve güneyde Rum ile Ermeni Kiliseleri yer almıştır.[101]



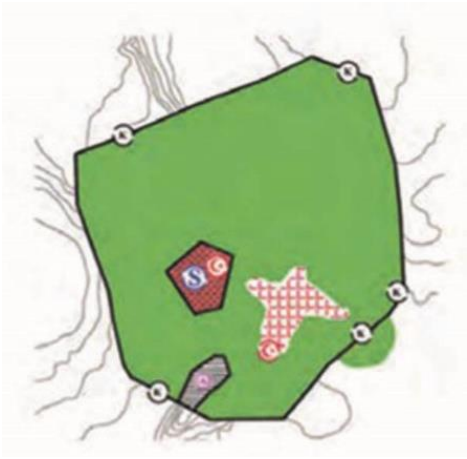
Resim 16. Konya kenti, kale kent modeli[102]



Resim 17. Alaeddin Tepesi[103], Konya

Anadolu Türk kentlerinde iç kaleden bağımsız, içeriden dıştaki sura bitişik olarak konumlanan ahmedek yer almıştır. Tamamen askeri işleve sahip olan bu yapılar daha çok askeri garnizon ve kışla görevi üstlenmişlerdir. Bu sebepten ahmedeklerin tasarımları iç kaleden farklı planlanmıştır. Bazı dönemlerde hapishane olarak da kullanılmıştır.[104] Alaiyye (Alanya) ve Sivas'ta ahmedek dıştaki surlara bitişik iç kaleden bağımsız inşa edilmiştir.

[99] Eravşar, "Selçuklular ve Mirası," 183.
[100] Ömer Demirel, "Sivas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 37, TDV Yayınları, Ankara 2009, 279.
[101] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 33.
[102] Özcan ve Yenen, "Anadolu-Türk Kent Tarihine Katkı," 63.
[103] 06 Kasım 2023 tarihinde erişildi, https://aday.erbakan.edu.tr/public/uploads/editor/images/konyayi-kesfet/konya%20genel.JPG.
[104] Eravşar, "Selçuklular ve Mirası," 183.



Resim 18. Sivas kenti, kale kent modeli[105]



Resim 19. Kale Park[106], Sivas

Sivas ve Alaiyye (Alanya)'deki gibi Konya şehrine de ahmedek yapılmış ve şehrin savunulmasından sorumlu olmuştur[107] (**Resim 5**). Şehirde yapılan alan incelemesinde ahmedeğin yıkıldığı tespit edilmiştir.



Resim 20. Alaeddin Tepesi'nden batıya, İnce Minareli Medrese'ye bakış[108], 19. yüzyıl, Konya

3. Bölgeler

3.1. Ticaret Bölgeleri

Anadolu Selçuklu Devleti ticarete büyük önem vermiş, bu dönemde kentler önemli gelişmeler kaydetmiştir. Kuzey ve güney, doğu ve batı güzergahında yer alan şehirlerde ciddi ticari gelişmeler yaşanmıştır. Sinop kuzey-güney doğrultusunu kullanan kervan kafilelerinin ulaştığı durak olmuştur. Buradan mallar Karadeniz'e açılmış, Asya ve Kırım'a ulaşmıştır. Karadeniz'e açılan diğer bir kilit noktası olan Samsun bu dönemin önemli limanları arasında yer almıştır. Ankara ticari güzergahlar üzerinde bulunmuş, Bizans ile ulaşım imkanının kolay olması şehrin ticaretini canlandırmıştır. Sivas ticaret açısından dönemin büyük şehirlerinden bir tanesi olmuştur. Kayseri ahilik teşkilatının ilk olarak

[105] Özcan ve Yenen, "Anadolu-Türk Kent Tarihine Katkı," 63.
[106] 06 Kasım 2023 tarihinde erişildi, https://www.malatyasanalhaber.com/upload/haber/2018-06-07-kale-parki-yenileniyor.jpg.
[107] Tanyeli, *Anadolu-Türk Kentinde*, 254.
[108] 04 Aralık 2023 tarihinde erişildi, https://digital.library.cornell.edu/catalog/ss:12579223.

uygulandığı kenttir. Antalya liman şehri olarak önemli bir büyüme göstermiştir. Devletin verdiği teşvikler ile tüccarlar tarafından cazip bir şehir haline gelmiştir. Alaiyye (Alanya)'de hem kereste hem de liman ticareti yoğun olarak yapılmıştır.[109]

Anadolu Selçuklu döneminde siyasi, idari ve askeri yönden merkez olan Konya kenti ticari hayat açısından da önemli ve canlı bir merkez olmuştur. Batıda Bizans, doğuda Suriye'den geçen yollara ayrıca Sivas ile Kayseri'den gelen güzergaha hâkim bir konumda yer almıştır. Şehrin bu konumu Tebrizli sanatçıları ve Venedikli tüccarları kendine çekmiştir.[110]

Konya'da ticaret kentin birçok noktasına yayılmış ancak Alaeddin Tepesi'nin doğusu ağırlık merkezi olmuştur. Bununla beraber Alaeddin Tepesi'nin kuzey, doğu ve batı olmak üzere üç tarafında ve kale kapılarının çevresinde pazarlar kurulmuştur[111] (**Resim 8**). Koyun Pazarı, Buğday Pazarı, Kasaplar Çarşısı, Aşçılar Çarşısı, Bıçakçılar Çarşısı ve Demirciler Çarşısı Sivas ve Konya'da ortak olarak kurulan ticaret bölgeleridir[112] Ayrıca bu iki kentte ortak bir diğer ticaret merkezi Uzun Çarşı'dır.[113]

Bedesten Türk kentlerinde ticaret bölgesinin merkezi konumunda yer almıştır. Konya şehrinde de bu döneme ait bedesten ya da buna benzer ticari işlevli bir yapı yer almış ancak bu yapının Selçuklu dönemine ait olduğu hakkında kesin bilgi yoktur.[114]

Konya şehrinde hanlar çoğunlukla çarşının içinde yer almış ve 13. yüzyıldan itibaren kentte görünmeye başlamıştır.[115] Ortaçağ Anadolu kentlerinden Sivas'ın merkezinde de bu döneme ait birçok han yer almıştır.[116]

3.2. Mahalleler

Anadolu Selçuklu kentlerinin mahallelerinin tarihsel gelişiminin belirlenmesi için yeterli bilgi ve kaynak yoktur. 15. yüzyıl itibariyle şehirlerin tahrirleri tutulmaya başlanmış, bu tahrirlerden geriye dönük çıkarımlar yapılmış ve böylelikle Selçuklu dönemi kentlerinin mahalle sayısı ve yapısı hakkında bir takım bilgilere ulaşılmıştır.[117] Mahalle sayısı kentlerin büyüklüğüne göre değişiklik göstermiştir. Kırşehir'in 10 tane mahallesi bulunurken Sivas ve Kayseri gibi büyük kentler 40-50 civarı mahalleden oluşmuştur.[118] Konya kentinin de bu dönemde 40-50 mahallesi vardır.[119]

Anadolu Türk kentlerinde mahalleler bir cami ya da mescidin etrafında şekillenmiştir. Mahallelerin merkezinde yer alan bu dini yapıların isimleri mahalleye adını vermiştir. Ayrıca ticari işlevli yapılar da mahallelerin çekirdeklerinde yer almıştır. Bu dönemde mahallelerin fiziki dokusunu yol ağları oluşturmuştur. Cami, mescit, tekke ve zaviye gibi yapılar yolları yönlendirmiştir. Sokakların yapısal karakteri iki tane süvarinin geçebileceği genişlikte planlanmıştır.[120]

4. Odak/Düğüm Noktaları

4.1. Meydan

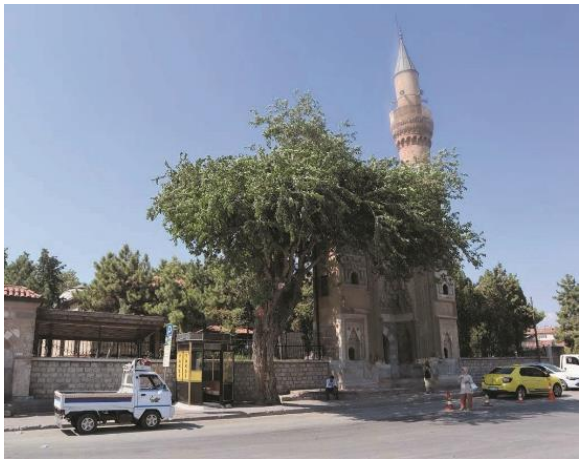
Selçuklu yerleşmelerinde anıtsal yapılar kent gelişiminin belirleyici ana unsuru olmuştur. Meydanlar, yollar, yapıların konumu ve biçimi gibi kent dokusu anıtsal yapılara göre şekillenmiştir.

[109] Yaşar Bedirhan, "Türkiye Selçukluları Devrinde Anadolu'nun Ticaret Şehirleri", *Tarih Okulu Dergisi* 8, S. XXIV (Aralık 2015): 44-45.
[110] İsmet Kayaoğlu, "Selçuklular Döneminde Konya'da Ticari Hayata Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 1 (Ocak 1992): 115.
[111] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 61.
[112] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 58; Akbulut, "Sivas Şehri", 215.
[113] Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi*, 37; Akbulut, "Sivas Şehri", 215.
[114] Baş ve Bozkurt, "Konya Bedesteni," 517-518.
[115] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 63.
[116] Akbulut, "Sivas Şehri", 215.
[117] Eravşar, "Selçuklular ve Mirası," 184.
[118] Akşit, "Selçuklular Devrinde," 81.
[119] Baykara, *Türkiye Selçukluları*, 50.
[120] Eravşar, "Selçuklular ve Mirası," 184-185.

Kayseri'de sur kapısının önüne inşa edilen Hunat Hatun Külliyesi çevresi ile bir meydan oluşturmuş ve sokak ve caddelerin yönlenmesi buna göre yapılmıştır[121] (**Resim 13**). Kale kapılarının önünde yer alan Hunat Hatun Külliyesi örneğindeki gibi önemli anıtsal yapılar kentin içindeki yolları yönlendirmiştir. Konya şehrinde de Larende Kapısı/Deli Kapı'nın karşısına yapılan Sahip Ata Külliyesi çevresi ile bir meydan oluşturmuş, sokaklar da bu yapıya göre yönlendirilmiştir (**Resim 2**).



Resim 21. Hunat Hatun Külliyesi[122], Kayseri



Resim 22. Sahip Ata Külliyesi, Konya (R. Teke kişisel arşivi, 2022)

İbn Bibi[123] Konya Sarayı'nın askerlerinin sultanın emrini yerine getirmek amacıyla kentin önünde bulunan boş arazide hazır olarak beklediğini ifade etmektedir. Sultan ordusuyla bu meydanlarda eğlenmiş, şenlik ve törenler burada yapılmıştır. Yine infaz olayları da bu meydanlarda gerçekleşmiştir.[124] Ahmed Eflâkî[125]'nin Hz. Mevlânâ'nın At Pazarı Kapısı'ndan çıkarken gerçekleşen idam olayını anlatması bize kapının yakınlarında küçük bir meydan olabileceğini düşündürmektedir.

Yollar, sınırlar/kenarlar, bölgeler, odak/düğüm noktaları ve işaret ögeleri/nirengi noktaları olarak ayrı ayrı ele alınan bu kriterler gözlemlenen alanın şartlarına göre değişiklik gösterebilir. Bu yüzden kale kapıları bizler için sınırlar/kenarlar kriterinde savunma yapısının bir unsuru olmalarının yanında çevreleri ile birer odak/düğüm noktası olma özelliği taşımaktadır.

5. İşaret Ögeleri/Nirengi Noktaları

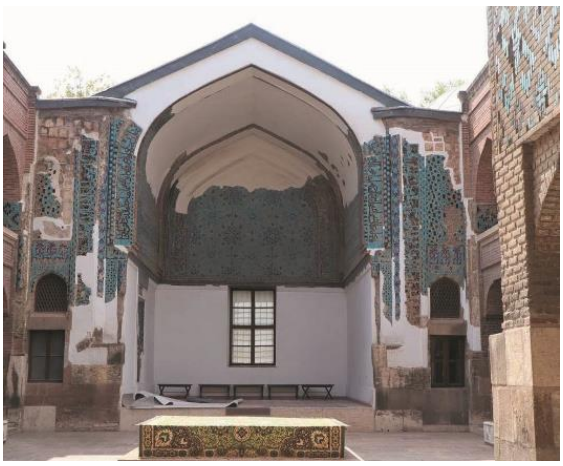
Konya için Saltanat Sarayı, Alaeddin Camisi, Sırçalı Medrese, Karatay Medresesi, İnce Minareli Medrese ve Ali Gav Medresesi işaret ögeleri/nirengi noktalarına örnek verilebilir. Selçuklu döneminde ilim ve kültür merkezi olan Konya şehrinde yapılan arazi çalışmasında kentsel bölgede rahatlıkla algılanabilen Alaeddin Camisi, Sırçalı Medrese, Karatay Medresesi, İnce Minareli Medrese ve Ali Gav Medresesi'nin günümüze ulaştığı tespit edilmiştir. Saltanat Sarayı'nın ise köşk kısmı ve kalıntıları günümüze ulaşmıştır.

[121] Eravşar, "Selçuklular ve Mirası," 186-187.
[122] 22 Mayıs 2023 tarihinde erişildi, https://i.pinimg.com/originals/c2/23/fc/c223fc1d8c2459ecf579952e3600f217.jpg.
[123] İbn Bibi, "*El Evamirü'l-Ala'iye Fi'l-Umuri'l-Ala'iye (Selçuk Name) I*," haz. Mürsel Öztürk, (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 155.
[124] Eravşar, "Ortaçağ Anadolu Kentleri", *Türkler Ansiklopedisi*, 7, 510-511.
[125] Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri 1 (Mevlânâ ve Etrafındakiler)*, 228.

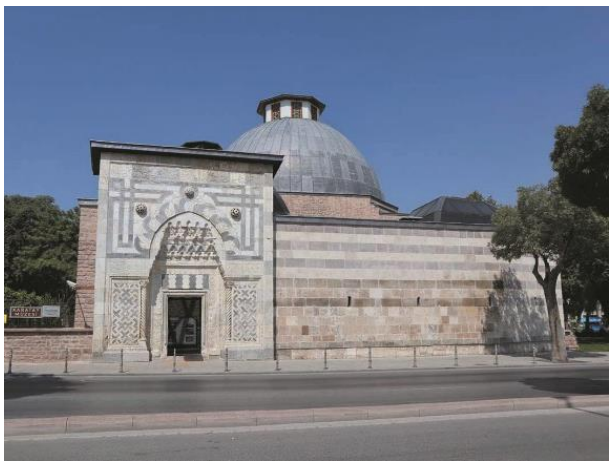
Tablo 1. Konya kentinin işaret ögeleri/nirengi noktaları örnekleri (R. Teke kişisel arşivi, 2022)



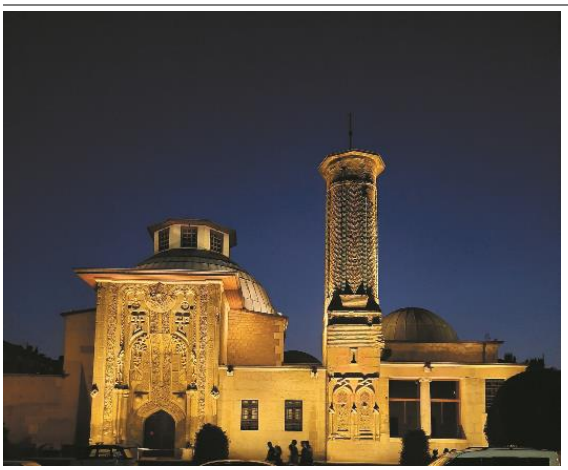
Alaeddin Camisi, Konya



Sırçalı Medrese, Konya



Karatay Medresesi, Konya



İnce Minareli Medrese, Konya



Ali Gav Medresesi, Konya

SONUÇ

Bir kenti okumak kent elemanlarının birbiri ile olan ilişkilerini ortaya koyarak onu anlamayı içerir. Bu çalışmada Kevin Lynch'in kent imgesini oluşturan beş bileşeni aracılığı ile Konya'nın Ortaçağ dönemi kent dokusunun analizi yapılmıştır. Bu tür tarihi özelliklere sahip yerleşmelerde kentsel okunabilirliğin amacı kültürel ve sosyal değerleri korumaktır. Ayrıca gelecek ve geçmiş arasında şehrin sürekliliğini ve sürdürülebilir olabilmesini sağlamaktır.

Ortaçağ döneminin ana ticaret merkezleri arasında yer alan ve Anadolu Selçuklulara uzun yıllar başkent olan Konya günümüze ulaşan Alaeddin Camisi, Sırçalı Medrese, Karatay Medresesi, İnce Minareli Medrese, Ali Gav Medresesi ve Sahip Ata Külliyesi gibi yapıları ile o dönemin en güzel örneklerini sergilemektedir. Günümüze gelen anıtsal yapılarından anlaşıldığı üzere Konya Anadolu Selçuklu döneminde şehircilik bakımından altın çağını yaşamıştır. Konya'nın Ortaçağ dönemi analizi yapıldığında Ortaçağ Anadolu kentleri arasında dikkat çeken şehirler arasında yer almıştır. Konya hem siyasi ve askeri hem de ekonomik ve sosyokültürel açıdan Selçuklu kentleri içinde Anadolu'nun odak merkezi olmuştur. Ancak günümüz Konya kent okuması yapılacak olursa şehrin Ortaçağ görüntüsünü kaybettiği söylenebilir. Kale duvarları ve kapılarının günümüze ulaşamaması, Sahip Ata Külliyesi'nin ön tarafında taksi durağının yer alması (**Resim 22**), Sırçalı Medrese'nin atıl durumda bırakılması (**Tablo 1**), bilinçsiz restorasyon çalışmaları, yol açmak, meydan genişletmek ya da park yapmak amacıyla anıt niteliğindeki yapıların yok edilmesi şehrin Ortaçağ görüntüsünü kaybetmesinde etkili olmuştur. Anadolu Selçuklu devrinde imar faaliyetleri bakımından altın çağını yaşamış şehrin bu görüntüsünü kaybetmiş olması üzücüdür.

Konya şehri 2000 yılında Dünya Mirası Geçici Listesi'ne "*Konya-Selçuklu Uygarlığının Başkenti*" şeklinde i, ii ve iv numaralı kriterler ile kültürel kategoride dahil olmuştur.[126] UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne girmek hem şehre hem de ülkeye prestij sağlar. Dünya çapında tanınırlık sağlar. Sadece bölge yetkilileri tarafından değil UNESCO tarafından da bu alan korunur. Ayrıca kültür turizminin gelişimine büyük ölçüde katkı sağlar. Böylece kültürel mirasların korunarak gelecek kuşaklara aktarılması için turizm ve koruma dengesi sağlanmış olur. Turizm son yıllarda kültürel mirasın korunması konusunda bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda kültürel miras ve turizm arasındaki ilişkiyi güçlendirmek için birkaç öneri sunulabilir:

Selçuklu Uygarlığının Başkenti Konya'nın UNESCO Dünya Mirası Geçici Listesi'nde yer aldığına dair reklam çalışmaları yapılarak bu konu hakkında farkındalık arttırılabilir.

Şehir halkının turizme yönelik algı ve tutumu şehirdeki turizmin gelişimi bakımından oldukça önemlidir. Bu kapsamda broşür ya da seminer gibi bilgilendirme faaliyetleri ile halk bilinçlendirilebilir. Böylelikle kültürel mirasın korunması konusunda yerel halk sürece dahil edilmiş olur.

Kültürel mirasın korunması ve yaşatılması için "yeniden işlevlendirme" kavramı da oldukça önemlidir. Sırçalı Medrese'yi atıl durumda bırakıp, terk etmek yerine, medrese yeniden işlevlendirilerek müze, sergi alanı ya da sanat akademisi gibi farklı amaçlar için kullanılabilir. Halkın bilinçlenmesi için yapılacak bilgilendirme faaliyetleri de yine bu medrese de yapılabilir. Kültürel ve tarihi değeri olan bu gibi yapıların koruma aracı olarak yeniden kullanımı tarihsel ve kültürel devamlılık sağlamasının yanında şehirlerin kültürel ve ekonomik gelişme düzeyini de katkıda bulunmaktadır.

Turizm planlı bir şekilde yöneltildiği zaman tarihi bölgelerin ekonomik gelişmesine destek olarak kültürel mirasın korunma sürecine katkı sağlayabilir. Ancak planlı yönetilmezse turist akını ile ortaya çıkan olumsuz etkiler kültürel ve tarihi mirasın tahrip olmasına neden olur. Bu yüzden sürdürülebilir turizm projelerinin geliştirilmesi gerekir.

Kültürel mirasın sadece fiziksel olarak değil, dijital ortamlarda da korunması gerekir. 2023 yılında Konya Büyükşehir Belediyesi Darü'l-Mülk projesi kapsamında Taş Bina Konya Büyükşehir Belediyesi Konya Tanıtım Merkezi (1917-1922) yeniden işlevlendirilerek teknolojinin imkânları ile Konya'nın

[126] "Konya-A capital of Seljuk Civilization," UNESCO, Aralık 10, 2023, https://whc.unesco.org/en/tentativelists/1404/.

tarih ve kültürüne ışık tutan dijital bir tanıtım merkezi haline getirilmiştir. Taş Bina örneğinde olduğu gibi sanal müzeler, 3D tarama teknolojileri ve dijital arşivleme sistemleri kültürel ve tarihi mirası geleceğe aktarmada güçlü bir araç olarak kullanılmaktadır. Böylelikle yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalan eserler dijital ortamlarda korunarak daha geniş kitlelere ulaştırılabilir.

Günümüzde kentin tarihi çekirdeği olan Alaeddin Tepesi'nde yapılan kazılar ile şehirdeki arkeolojik ve kültürel mirası koruma çalışmaları artmaya başlamıştır. 2022-2023 yıllarında Konya Büyükşehir Belediyesi tarafından düzenlenen yarışma ile Alaeddin Tepesi'nin tarihi ve kültürel geçmişinin ön plana çıkartılması amaçlanmıştır. Şehrin Selçuklu yapıları Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde yapılan onarım, bakım ve eklemeler ile günümüze gelebilmiştir. Konya Belediyesinin düzenlemiş olduğu bu proje yarışması örneğinde olduğu gibi kentin sadece Selçuklu mirasının değil, Karamanoğulları, Osmanlı ve Cumhuriyet devri mimari eserlerinin de korunabilmesi için izleri kalan, yıkılan ve ayaktaki yapılara uygulanacak bütüncül yaklaşımlı projelere ihtiyaç duyulmaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmed Eflâkî. *Ariflerin Menkıbeleri 1 (Mevlânâ ve Etrafındakiler)*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.

Akbulut, Gülpınar. "Sivas Şehri'nin Tarihi Coğrafyası", *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35, S. 2 (Mart 2010): 212-222.

Akşit, Ahmet. "Selçuklular Devrinde Kent İskanı ve Mahalleler", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5, S. 1 (Aralık 2014): 67-88.

Aktaş Yasa, Azize. "Konya'nın Anadolu Selçukluları Dönemi Fiziki Yapısı." II. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı-Araştırmaları Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuştur, Konya, Nisan 30-Mayıs 02 1998.

Aktaş Yasa, Azize. "Konya." içinde *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı 2*, ed. Ali Uzay Peker ve Kenan Bilici, 245-261. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2015.

Arabacı, Caner. *Geçmişten Günümüze Konya Ticaret Odası 1882-1999*. Konya: Konya Ticaret Odası, 1999.

Atçeken, Zeki. *Konya'daki Selçuklu Yapılarının Osmanlı Devrinde Bakımı ve Kullanılması*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.

Baş, Ali ve Tolga Bozkurt. "Konya Bedesteni." *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü̈ Dergisi*, S. 10 (Ağustos 2003): 507-529.

Baykara, Tuncer. *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*. Konya: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

Bedirhan, Yaşar. "Türkiye Selçukluları Devrinde Anadolu'nun Ticaret Şehirleri", *Tarih Okulu Dergisi* 8, S. XXIV (Aralık 2015): 25-50.

Birekul, Mehmet. "Anadolu Selçuklu Devletinde Eğitim ve Konya Medreseleri", *Mecmua*, S. 5 (Temmuz 2018): 85-98.

Boran, Ali. "Diyarbakır Kalesi." içinde *Medeniyetler Mirası Diyarbakır Mimarisi*, ed. İrfan Yıldız, 77-121. Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Kültür ve Sanat Yayınları-3, 2011.

Demirel, Ömer, "Sivas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37, TDV Yayınları, Ankara 2009, 278-282.

Eravşar, Osman, "Ortaçağ Anadolu Kentleri", *Türkler Ansiklopedisi*. C. 7, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, 502-518.

Eravşar, Osman. "Selçuklular ve Mirası." içinde *İhtişamlı Bir İmparatorluk Görkemli Bir Miras: Selçuklular*, 140-189. İstanbul, 2015.

Ergenç, Özer. *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, 1995.

İbn Bibi, "*El Evamirü'l-Ala'iye Fi'l-Umuri'l-Ala'iye (Selçuk Name) I*." haz. Mürsel Öztürk, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

Kayaoğlu, İsmet. "Selçuklular Döneminde Konya'da Ticari Hayata Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 1 (Ocak 1992): 107-115.

Konyalı, İbrahim Hakkı. *Konya Tarihi*. Konya: Memleket Gazetesi Yayınları, 2007.

Köymen, Mehmet Altay. *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

Küçükdağ, Yusuf. "Konya Kalesi'nin Ahmedek Bölümüne Dair." içinde *Konya Şehri'nin Fiziki ve Sosyo-Ekonomik Yapısı -Makeleler- I*, 13-22. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2004.

Küçükdağ, Yusuf ve Caner Arabacı. *Selçuklular ve Konya*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.

Lynch, Kevin. *The Image of the City*. Cambridge: M.I.T. Press, 1990.

Önder, Mehmet. *Mevlâna Şehri Konya (Tarihi Kılavuz)*. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1962.

Önge, Yılmaz. "Alaaddin Keykubad Döneminde Konya'da İnşa Edilmiş Mimarlık Eserleri", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, S. 3 (Haziran 1988): 49-60.

Özcan, Koray. "Anadolu-Türk Kent Tarihinden Bir Kesit Selçuklu Döneminde Anadolu-Türk Kent Model(ler)i", *Bilig*, S. 38 (Temmuz 2006): 161-184.

Özcan, Koray. "Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yerleşme Sistemi ve Kent Modelleri", *İtüdergisi/a mimarlık, planlama, tasarım* 6, S. 1 (Mart 2007): 3-15.

Özcan, Koray ve Zekiye Yenen. "Anadolu-Türk Kent Tarihine Katkı: Anadolu Selçuklu Kenti (XII. Yüzyılın Başından XIII. Yüzyılın Sonuna Dek)." *Megaron* 5, S. 2 (Eylül 2010): 55-66.

Tanyeli, Uğur. *Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Değişimi (11.-15. Yüzyıllar)*. Ankara: İdeal Kent Yayınları, 2021.

Tekkanat, Semiha Sultan ve Seda Nur Türkmen. "Tarih Boyunca Kent Formlarının Biçimlenişi Üzerine Bir İnceleme." *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10, S. 4 (Aralık 2018): 107-124.

Turan, Osman. "Selçuklu Kervansarayları", *Belleten* 10, S. 39 (Temmuz 1946): 471-496.

Turan, Osman. *Selçuklu Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

UNESCO. "Konya-A capital of Seljuk Civilization." Aralık 10, 2023. https://whc.unesco.org/en/tentativelists/1404/

Yavuzyılmaz, Ahmet ve Cahit Karakök. "Konya'daki Selçuklu Medreseleri." içinde *Konya Kitabı XIX Türkiye Selçukluları ve Konya*, ed. Caner Arabacı, Mehmet Ali Hacıgökmen ve Mustafa Akkuş, 213-251. Konya: Konya Ticaret Odası, 2023.

Yüksel, Çağla Caner. "Selçuklu Döneminde Anadolu Kentleri ve Kent Mimarisi." ISAS (3rd International Symposium on Innovative Approaches in Scientific Studies, Section: Fine Arts, Design and Architecture) Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuştur, Ankara, April 19-21, 2019.

E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 116-143 *Araştırma Makalesi/Research Article*
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1565881

Doğu'da Müslüman-Haçlı Etkileşimleri (11.-13. Yüzyıllar)*

Muslim-Crusader Interactions in the East (11th-13th Centuries)

Zehra ODABAŞI

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr. Zehra ODABAŞI

Selçuk Üniversitesi,

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Konya, Türkiye

ORCID: 0000-0003-1890-4289
e-mail: zehraodabasi@selcuk.edu.tr

Başvuru/Submitted: 12.10.2024
Kabul/Accepted: 19.04.2025

Atıf: Odabaşı, Zehra, "Doğu'da Müslüman-Haçlı Etkileşimleri (11.-13. Yüzyıllar)", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 116-143.

Citation: Odabaşı, Zehra, "Muslim-Crusader Interactions in the East (11th-13th Centuries)", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 116-143.

Lisans/License:

Öz- Haçlı Seferlerine Müslümanların tepkisi ve Haçlılar ile Müslümanlar arasındaki çok yönlü etkileşimler son yıllarda hem Haçlı Seferleri araştırmalarında hem de Orta Çağ İslâm Tarihinde modern bilimin odak noktası olmuştur. Haçlı Seferleri dönemini sadece Doğu ile Batı arasındaki medeniyetler çatışmasının, güvensizlik ve yabancılaşmanın bir sebebi olarak değil, farklı güçler arasındaki siyasi ve askerî ilişkilerin süreç ve sonuç olarak ortaya koyduğu kültürler arası bir etkileşim dönemi şeklinde değerlendirmek gerekir. Biri Güneydoğu Anadolu'da üçü Doğu Akdeniz'de olmak üzere dört Haçlı Devleti'nin kuruluşu iki yüzyıllık bir dönem boyunca Müslümanlar ve Avrupalılar arasındaki sosyo-kültürel etkileşimi artırmıştır. Müslümanların Haçlılara yönelik tepkileri hakkındaki yaygın yanılgılardan biri Müslümanların Haçlılar hakkında çok az şey bildiği ya da Bizans ile Haçlılar arasındaki fark konusunda İslâm dünyasında olan belirsizliktir. Halbuki İslâm kaynakları, Müslüman yazarların daha önce hiç karşılaşmadıkları böyle büyük bir harekete karşı yakından ilgili olduklarını, onların amaçlarını anlamaya çalıştıklarını ve çeşitli şekillerde tepkiler verdiklerini göstermektedir. Bununla birlikte Orta Çağ'da Haçlı Seferleri esnasında Latinler ve Türklerin de içerisinde yer aldığı Müslüman Doğu arasında askerî seferler dışında çok yönlü etkileşimler meydana gelmiştir ki, mevcut bilgiler ışığında, tüm ticari, askerî ve yönetimle ilgili iletişimlerin farklı milletleri ve dinleri birbirine bağladığı ve kültürel alışverişin önünü açtığı görülmektedir. Bu çalışmada Müslüman ve Haçlıların birbirlerine karşı olan algıları ve karşılıklı etkileşimleri Latin ve İslâm kaynakları incelenerek ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler– *Haçlı, Müslüman, Etkileşim, Selçuklu, Bizans.*

Abstract –The Muslim response to the Crusades and the multifaceted interactions between Crusaders and Muslims have recently become a central focus in both Crusades studies and medieval Islamic history. The Crusades period should be evaluated not only as a cause of civilizational conflict, distrust, and alienation between the East and the West, but also as a period of intercultural interaction shaped by the political and military relations among diverse powers. The establishment of four Crusader states in the eastern Mediterranean increased the socio-cultural interaction between Muslims and Europeans over a period of two centuries. One of the common misconceptions about Muslim reactions to the Crusaders is in the belief that Muslims knew very little about the Crusaders or that there was uncertainty in the Islamic world regarding the difference between Byzantium and the Crusaders. However, Islamic sources indicate that Muslim writers were highly aware of this unprecedented movement, attempted to understand its objectives, and responded in a variety of ways. Moreover, during the Crusades, multifaceted interactions occurred between the Latins and the Muslim East, including the Turks, beyond the scope of military confrontations. In the light of the available information, it seems that all commercial, military and administrative interactions connected different nations and religions and paved the way for cultural exchange. This study will examine the Muslim and Crusader perceptions of each other and their interactions by analyzing Latin and Islamic sources.

Keywords– *Crusader, Muslim, Interaction, Seljuk, Byzantine.*

* Bu çalışma, Selçuk Üniversitesi BAP Koordinatörlüğü tarafından desteklenen 22409006 numaralı Bilimsel Araştırma Projesine ait bir üründür.

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

During the initial period of the Crusades, Latin Europe perceived Muslims as enemies who hindered the realization of the Divine Kingdom for religious reasons. In addition, the partial disruption of trade flow-caused by the Muslims closing commercial ports-heightened economic concerns in Western Europe, which regarded Byzantium as the gateway to the East. In addition, Alexios Komnenos (1081-1118)'s application to the Pope to save his country, which was the target of the Turkmens, from these raids and to take back the lands that the Turks had seized, and the Catholic Rome's desire to end the sectarian separation between Byzantium paved the way for the Crusades. Although it is claimed that the developing relations of the Crusades, which reached Istanbul in 1096, with the East consisted mostly of military struggles and did not cause mutual interaction with scientific developments, it is obvious that there were important developments that were transferred to Europe or that the Muslims learned from the Crusaders. As the military encounters continued, multifaceted interactions occurred between the parties. Despite this, it is not easy to fully understand what Muslims and Crusaders thought about each other. Muslims thought they had little to learn from Europe in terms of religion, society and culture, and were cautious in their daily relationships. In contrast, it is possible to say that the Crusaders were much more flexible in terms of interaction and were greatly influenced by the lifestyles of Muslims who had been living in the Near East for centuries. During the first Crusades, the basis of international trade between Europe and the Eastern Mediterranean developed as a result of mutual needs. As a result of this

interaction, the variety of goods and products in Western Europe increased, and significant changes occurred in the consumption habits of society. As a result of the privileges provided to them by the Crusader States, European merchants settled in Eastern cities for the first time and gained dominance there. Through the experience of living in these cities, the Crusaders became familiar with many Eastern agricultural products, experimented with new farming techniques, adapted to dishes made from local plants and spices, and later introduced these to their own countries. In a 14th century merchant's work, it is recorded that over 300 types of spices were transported to Europe. The Franks, especially after settling in Syria, employed local Syrian doctors, cooks, servants and craftsmen in their homes, did not hesitate to wear Eastern clothing and quickly adopted some of their traditions. In return, the Franks took some precautions to prevent Muslims from wearing Crusader clothing. Although the relations between the Crusaders and local Muslims or Christians are generally evaluated in terms of political or religious conflicts, these boundaries were exceeded with marriage ties between families. After the Muslims conquered Sicily, Southern Italy and Spain, they had the opportunity to become acquainted with the scientific and literary works of Europe, and European Christian pilgrims carried the scientific works in the holy lands to their own countries. In addition to scientific knowledge, institutional structures such as hospitals were also introduced to the Western world through the Crusaders. The Crusades also led to the emergence of new literary narratives in the East, a synthesis of Eastern and Western architectural styles, and noticeable changes in religious, military, and cultural relations. Crusaders and Muslims living together in the East often witnessed each other's entertainments, and thus carried some instruments to the West. While in the East, the Crusaders built large, habitable castles and transferred the architectural knowledge they gained to Europe. Muslims, on the other hand, acquired raw materials such as timber and iron through trade with the West, which they used to produce siege weapons like battering rams and other military equipment. Since one of the main aims of the Crusades was to Christianize lands rather than nations, special importance was given to missionary activities during the expeditions. As a result, instances of religious conversions-especially mutual ones-were rare during the Crusades. However, it should be said that most of the conversions during the Crusades occurred due to necessity, hunger and difficult living conditions. However, sectarian conflicts among Christians later led to the idea that religious freedom could only be achieved by the Turks dominating the world. The Crusades period should be evaluated not only as a cause of the clash of civilizations, distrust and alienation between the East and the West, but also as a period of intercultural interaction in which political and military relations between different powers revealed their processes and results.

GİRİŞ

Haçlı Seferleri'nin sebepleri değerlendirilirken Latin Avrupa'nın[1] Müslümanlara, Türk ve İslâm dünyasının da Hristiyan Batı'ya karşı olan bakış açısını iyi anlamak gerekir. Haçlılar, Müslümanları Tanrısal Krallığın gerçekleşmesini engelleyen bir düşman olarak görmüşlerdir[2]. İlgili dönemde Asya'nın batı kesimleri ile Abbâsî Hilâfeti, Türklerin yönetimi altındadır ve Türkler, hâkimiyet sahalarındaki Batı Avrupalı tüccarlardan diğer devletlerden olduğu gibi belirli vergiler tahsil etmişlerdir. Bununla birlikte, Müslümanların limanları kapatmış olmaları ve o döneme kadar Bizans'ı Doğu'nun ticaret kapısı olarak gören Avrupa'nın ticaret akışını kısmen aksatmaları, Batı dünyasında ekonomik kaygıları artırmıştır. Diğer taraftan, Katolik Roma'nın Bizans ile arasındaki mezhepsel ayrılığı sona erdirme isteği de bu süreçle örtüşmüş ve bu etkenler, Haçlı Seferleri'ne zemin hazırlamıştır[3]. Anadolu'ya hükmeden Bizans açısından bakıldığında ise, tahtta olan Aleksios Komnenos (1081-1118), Türkmenlerin hedefi olan ülkesini bu akınlardan kurtarmak ve Türklerin ele geçirmiş oldukları toprakları geri almak için ordusunu güçlendirmek niyetindeydi [4]. Bunun için ilk girişimi, Flandre Kontu I. Robert aracılığıyla Avrupa'dan asker talebinde bulunmak oldu. Neticede Papa VII. Gregory (1073-1085) zamanından beri var olan Haçlı harekâtı düşüncesini Papa II. Urbanus, Clermont'ta halka açık bir toplantıda Kasım 1095'te ilan etti ve Bizans'ın ücretli asker yardımı konusundaki isteklerini kendi hedefleriyle birleştirdi[5]. Papa'nın sefer çağrısı üzerine kalabalık bir halk kitlesi son derece heyecanlı bir şekilde haçı kabul etti[6]. Ancak I. Aleksios Komnenos, sadece İstanbul'un korunması ve Bizans'a makul miktarda paralı asker temin edilmesiyle ilgili yardım çağrısını, Papa'nın farklı bir şekilde değerlendirmesini büyük bir endişe ve şaşkınlık içinde takip ediyordu. Çünkü dört yüzyıldan fazla bir süredir imparatorluğa ait olmayan Kutsal Ülke Kudüs'ün geri alınması fikri Bizans İmparatoru için ikinci derecede bir öneme sahipti[7]. Farklı bir diplomasiye başvuran Bizans imparatoru el-Azimî'ye göre

[1] Haçlı Seferleri'nin sebepleri arasında Avrupa'nın Doğu'daki Türk-Müslüman fetihlerinden bağımsız bünyesinde yaşadığı dinî, sosyal ve ekonomik birçok problem vardır. Hristiyan dünyasının kendi içinde yaşadığı mezhepsel farklılıklar ve merkezi oluşturan Katolik düşüncenin "Heretik" olarak tanımladığı diğer akımları ortadan kaldırma isteği de bu girişim için önemli bir nedendir, Işın Demirkent, "Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 35 (Mart 1994), 65. Mezhepler ve yaşanan çatışmalara örnekler için bk. İbn Hazm, "*Kitâbu'l-fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*", I, thk. M. İ. Nasr, A. Umeyre, (Beyrut 1986), 48; Şehristânî, "*el-Milel ve'n-nihal"*, thk. M. Fethullah Bedrân, (Kahire 1947), 151. Ayrıca Orta Çağ Avrupası'nda uygulanan "Feodal Yönetim" biçimi ve bu yönetim sisteminin getirdiği sosyal halk tabakalaşması, malikâne yaşam tarzı ve bunların idarecilerinin siyasal ve ekonomik hırsları Haçlı seferleri için halkı harekete geçirmekte geciktirmemiştir. Nüfus artışı, veba salgını, açlık ve kıtlık gibi sorunlar da Haçlı Seferleri öncesinde Avrupa'nın siyasi ve ekonomik dengelerini tamamen bozmuştur, Şaban Ali Düzgün, "İki Dünyanın Karşılaşması: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler", *Türkler,* C. 6, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, 1162-1184; Peter Brown, *Geç Antik Çağda Roma ve Bizans Dünyası,* çev. Turhan Kaçar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 94-96; Henry Pirenne, *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 15-17.

[2] Haçlı Seferleri'nin edebî ve destansı kaynakları harekete dinî açıdan meşruiyet kazandırmak ve "haklı" bir sebep göstermek için İslâm'ı batıl ve sapkın bir din olarak gösterip savaşa dinî açıdan meşru bir zemin oluşturmaya çalışmışlardır, bu konuda bk. N. Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe* (London: 1979), 295; D. Munro, "The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusade", *Speculum,* S. 6 (July 1931): 329-343.

[3] Alexander Alexandrovich Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi I*, çev. Arif Müfid Mansel, (Ankara: 1943), 436-441; G. Constable, "Medieval Charters as a Source for the History of the Crusades", *Crusade and Settlement: Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and Presented to R. C. Smail,* ed. Peter Edbury (Cardiff: 1985), 73-89; A. Bailly, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Haluk Şaman (İstanbul: Kilim Matbaası, 2006), 225.

[4] Allan V. Murray, "National Identity, Language and Conflict in the Crusades to Holy Land, 1096-1192", *The Crusades and the Near East*, ed. Conor Kostick (London: 2011), 109.

[5] C. Maier, *Crusade Propaganda and Ideology: model sermons for the preaching of the cross*, (United Kingdom: Cambridge Press, 2000), 105-173.

[6] Papa II. Urbanus, 1096 baharında Fransa'nın batısındaki birçok bölgede Clermont'taki çağrısını tekrarladı ve Papa'nın istekleri İtalya, Almanya ve İngiltere gibi ülkelere Haçlı propagandasını yaymakla görevli olan vaizler tarafından duyuruldu. Seferleri başlatmak için "Bakire Meryem'in göğe yükseldiği" 15 Ağustos 1096 gibi özel bir gün seçildi ve Papa'nın temsilcisi, ruhani lider Le Puy piskoposu Adhemar seferleri plânladı. Buna göre, daha çok Fransa ve İtalya'dan katılacak olan gönüllülerden birkaç farklı ordu oluşturulacak, bunlar farklı güzergâhları takip ederek İstanbul'da birleşeceklerdi. Boğaz'dan Anadolu'ya topluca geçecek olan ordular, Kudüs'e yapacakları yolculuğun bir sonraki aşamasını başlatacaklardı, Jonathan Harris, *Byzantium And Crusades* (Newyork and London: The Bath Press 2003), 53-54.

[7] Donald M. Nicol, *Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century, The Crusades: Critical Concepts in Historical Studies*, C. 1, (London ve New York: Routledge Group 2008), s. 203. Aleksios Komnenos Bizans kilisesinin dünyevi lideri olmasına rağmen, kilise her zaman şiddet ve kan dökülmesinden uzak durmaya çalışmıştı. Herhangi bir şehri ele geçirmek için Bizans için öncelik dinî amaçtan ziyade siyasi gereklilikti. Kudüs kutsal bir şehirdi, ancak eğer siyasi bir gerekçesi yoksa mutlaka

1096'da Fatımîlere bir mektup yazarak Haçlıların gelişini haber vermiştir[8]. Anna Komnena ise eserinde: "*…daha saf olanlar samimi bir şekilde efendilerinin mezarında (Kutsal Mezar) ibadet yapma isteğiyle teşvik edildiler ve kutsal yerleri ziyaret ettiler. Ancak daha kurnaz olanlar, özellikle Bohemund gibi adamlar ve onun düşüncesinde olanların gizli bir sebebi daha vardı. Onlar yolculukları sırasında belki bir bahane bularak şu veya bu şekilde başkentin kendisini ele geçireceklerdi."*[9] şeklindeki sözleriyle Bizans İmparatorluğu'nun ve kendisinin Haçlıları açık bir tehdit olarak gördüğünü alenen dile getirmiştir.

Keşiş Pierre l'Ermite liderliğindeki ilk Haçlı grubu 1096 yılında İstanbul'a ulaştı[10]. Ioannes Zonaras, Haçlıların Bizans'tan Anadolu'ya geçişini şu şekilde tarif etmiştir: "*Batıdan hareket eden ve güneşi karartan buluta benzeyen bir çekirge sürüsü, 'Kentlerin Sultanı'nın üzerine düştü ve onu geride bırakarak Anadolu'ya indi…*"[11]. İslâm tarihçileri arasında Haçlı Seferleri'ne dair ilk bilgileri İbnü'l-Kalânisî ile el-Azimî vermişlerdir. İbnü'l-Kalânisî savaş sebebine hiç değinmeden olayları anlatırken, el-Azimî Hristiyan hacıların 1093-1094'te Kudüs'ü ziyaretten mahrum bırakılmalarını savaşa neden olarak görmüştür[12]. İbnü'l-Esîr ise I. Haçlı Seferi'nin başlamasından söz ederken eserinde suçu doğrudan Fâtımîlere yükleyen bir ifadeye yer vermiştir: "*Söylenenlere göre Mısır'ın Ali soyundan gelen hükümdarları Selçuklu Devleti'nin kudretini ve gücünü görünce, onların Gazze'ye kadar olan Suriye topraklarını fethettiğini, böylece önlerinde Mısır'a saldırıyı engelleyecek bir eyalet kalmadığını ve Selçuklu komutanı Atsız'ın Mısır'a girip ülkeyi muhasaraya aldığını görünce korktular ve Frenklere haber gönderdiler. Kendileri ile Müslümanlar arasına girecek şekilde Frenkleri Suriye'yi ele geçirmeye davet ettiler*"[13].

1. İslâm Dünyasının Haçlılara Tepkileri

Selçuklular Anadolu'da Haçlılarla ilk kez karşılaştıklarında Sultan I. Kılıç Arslan (1092-1107), gelen öncü kuvvetlerini Drakon vadisinde imha etmiş (1096) ve bu başarısı onun daha sonradan gelen Haçlıları önemsememesine neden olmuştur. Askerî gücü daha kuvvetli olan Haçlı ordusu Anadolu'ya girdiğinde o dönem Selçuklu başkenti olan İznik'i kuşatmıştır. Sultan, kuşatmayı kaldırmaya muvaffak olamadığından şehir kaybedilmiştir. Sonraki süreçte Selçuklular, I. Kılıç Arslan liderliğinde müthiş bir direniş göstermişlerdir. İbnü'l-Kalânisî bu konudaki çabayı "*Frenklerin mecburen geçeceği nehir geçitlerini, patikaları ve yolları tuttular ve eline geçenlerin tamamına hiçbir merhamet göstermediler*"[14] şeklinde tarif etmiştir. Ancak bütün bu çabaya rağmen Selçuklular önce Urfa'da (1098), akabinde de Antakya'da (1098) ilk Haçlı devletlerinin oluşumuna ve 1099 yılında da Kudüs'ün Latinler tarafından işgaline engel olamadılar[15]. İbn Zâfir (ö. 1216) Haçlıların Fatımîlerden Kudüs'ü alışından söz ederken

Müslümanların elinden alınması gerekmiyordu, Anna Komnena, *The Alexiad of Anna Comnena*, İngilizce çev. E.R.A. Sewter (London: Penguin Books, 1969), 317; Zoé Oldenbourg, *The Crusades* (New York: Pantheon Books, 1966), 76-77.

[8] Ebû Abdullah Muhammed el-Azîmî, *Azîmî Tarihi, Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler*, çev. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 30.

[9] Komnena, *The Alexiad of Anna Comnena*, 311. İmparatorun ve kızı Anna'nın bu kaygıları IV. Haçlı Seferi ile gerçekleşmiş ve Latinler Konstantinopolis'i insafsızca yağma ve tahrip etmiş, Müslüman Türklere karşı birleştirilmek istenilen Hristiyan dünyası tekrardan bir araya gelmemek üzere dağılmıştır, Chris Wright, "On the Margins of Christendom, The impact of the crusades on Byzantium", *The crusades and the Near East*, ed. Conor Kosrick (London: 2011), 55-56.

[10] İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min Târîh-i Haleb'de Selçuklular*, çev. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 85; Azimî, *Azimî Tarihi,* çev. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 371; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162),* çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 216; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 1, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 83-92; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005), 128-129.

[11] Ioannes Zonaras, *Tarihlerin Özeti*, çev. Bilge Umar (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008), 169.

[12] el-Azîmî, *Azîmî Tarihi, Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler*, 28.

[13] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih* X, çev. Abdülkerim Özaydın (İstanbul: 1987), 101- 103.

[14] İbnü'l-Kalânisî, *Zeyl tarih Dimişk*, ed. H. F. Amedroz (Leiden: 1908), 42.

[15] Bu konuda detaylı bilgi için bk. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Aydın Usta (2011). "Artuklular ve Haçlılar (Haçlıların Bölgeye Gelişlerinden Belek'in Ölümüne Kadar) (1098-1124). *Tarih Dergisi*, (37), 357-374; Zehra Odabaşı, "Müslümanların Gözünden I. Haçlı Seferi ve Selçukluların Haçlılara Karşı Savunması", *Akademik İncelemeler Dergisi*, C. 13, S. 1 (2018), 323-349.

"*Oradaki hiç kimse Frenklere karşı koyacak güçte değildi. Kudüs'ün Artuklu (yani Sökmen ve İl-Gazi) yönetiminde bırakılmış olması Müslümanlar için daha iyi olurdu*"[16] yorumunu yapmıştır.

Halbuki İslâm dünyasında yaklaşan tehlike fark edilmiş, İbnü'l-Cevzî'nin 1097-1098 yılına ait kayıtlarında Müslümanlara cihat ile savaş konusunda sıkça çağrı yapılmış ve Haçlılardan şikayetlerin giderek arttığına dair kayıtlar yer almıştır[17]. Bununla birlikte, Büyük Selçuklu sultanlarının Haçlı ordularının ilerleyişini durdurmak için ciddi bir girişimde bulunmamış olmaları, onların Haçlıları önemli bir sorun olarak görmedikleri şeklinde yorumlanmıştır[18]. Ancak genel olarak Sultan Melikşah'ın ölümünden (1092) beri taht kavgalarıyla sarsılan ve büyük bir buhran içinde olan İslâm dünyasının bu konudaki en büyük zafiyeti yöneticiler arasındaki anlaşmazlıklar ve sünni-şiî mücadeleleridir[19]. Ebu Şâme bu durumu: "*Melikşah'ın oğulları Berkyaruk ve Muhammed birbirleriyle dövüştüler ve aralarındaki savaşlar takriben on iki yıl sürdü; sonunda Berkyaruk öldü ve Muhammed'in saltanatı sağlamlaştı. Bu savaşlar sırasında Frenkler Suriye kıyısında belirerek, önce Antakya'yı ve ardından memleketin diğer kesimlerini ele geçirdi*"[20] şeklinde tarif etmiştir. İbnü'l-Esîr ise İslâm dünyasındaki sünni-şiî ayrımını "*Frenkler (Allah işlerini rast getirmesin) İslâm topraklarından ele geçirdikleri yerler üzerinde hakimiyetlerini genişlettiklerinde İslâm emirlerinin birbiriyle kavga etmekle meşgul olduğunu, Müslümanların ihtilaflarla bölündüğünü ve zenginliklerin israf edildiğini gayet iyi anladılar*"[21] yorumunu yapmıştır. İbnü'l-Esîr İslâm dünyasındaki dinî parçalanmışlığı eserinin birçok yerinde "Fatımîler ve Müslümanlar" şeklinde ifadeler kullanarak vurgulamıştır[22].

Dönemin şairleri de Müslüman idareciler arasındaki çatışmalara ve Haçlı ilerleyişine kayıtsız kalmamış Bağdat'ta yaşayan Ebû Muzaffer Ebîverdî (ö. 1113) ile İbnü'l-Hayyât (ö. 1120), yöneticileri şiddetle uyaran şiirler kaleme almışlardır[23]. Yardım çağrılarına rağmen İslâm dünyasının lideri konumundaki Abbasî Halifesi Mustahzir-Billâh (ö. 1118), Müslüman dünyayı bir araya getirmeyi başaramamıştır[24]. Ebû Hasan Ali b. Tahir es-Sülemî (ö. 1106), Haçlı saldırılarına karşı Müslümanları harekete geçirmenin yollarını arayan bir diğer önemli semboldür[25]. Mezkûr müellif, *Kitâbü'l-Cihâd* adlı eserinde I. Haçlı Seferini ilahî bir sebep olarak değerlendirmenin yanında İslâm'ın başına gelen felaketlerden en büyüğü ve Müslümanların Allah'a olan bağlılıkları ile itaatlerini sınayan bir hadise olarak değerlendirmiştir. Sülemî'nin bu eseri, Hz. Peygamberden sonra cihat ruhunun tekrar gözden geçirilmesi gerçeğini ortaya koymuştur. Sülemî'ye göre Haçlılara karşı savaşmak durumunda olan liderler hem ahlâkî hem de irade bakımından zayıftırlar. Bu nedenle onun önerisi, âlimlerin savaşlar için seferber edilmesi ve yöneticilerin askerî bakımdan güçlü, gazi sultanlar tarafından idare edilmesidir[26].

---

[16] Bu durum, Fatımîlerin Selçuklu Türkleri yerine Haçlıları tercih eden bir politika izlediğini ve Haçlıların Mısır ile Türkler arasında bir tampon oluşturmasını umduğunu gösterir, İbn Zâfir, *Ahbârü'd-düvelü'l-munkatiye*, ed. A. Ferre (Kahire: 1972), 82.

[17] İbnü'l-Cevzî, *El-muntazam fî tarihu'l-mülük ve'l-umem*, C. 9, (Haydarabad: 1940), 108.

[18] Halbuki 1109'da Trablusşam'ın Haçlıların eline geçmesinden sonra Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar (1105-1118) bir dizi sefer başlatmış, ancak iç anlaşmazlıklar ve Fatımîler gibi yerel idarecilerin de Haçlılarla iş birliği yapmaları başarılı olmasına engel olmuştur, Niall Christie, *Muslims and Crusades: Christianity's Wars in the Middle East 1095-1382 From the Islamic Sources* (New York: Routledge, 2014), 19-20.

[19] Michael Foss, *People of the First Crusade: The Truth about the Christian-Muslim War Revealed* (New York: Arcade Publishing, 1997), 182.

[20] Ebu Şâme, *Kitabu'r-ravzateyn*, C. 1, çev. E.P. Georgens, *Zur Geschichte Salahadins* (Berlin: 1879), 26.

[21] İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi, el-Kâmil fî-t Târih Tercümesi*, C. 10, 236-237.

[22] İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi, el-Kâmil fî-t Târih Tercümesi*, C. 10, 286.

[23] İbnü'l-Esîr (C. 10, s. 286), eserine Ebiverdî'nin ağıt dolu sözlerini eklemiştir Francesco Gabrieli, *The Arab Historians of the Crusades* (translated from Italian into English by E. J. Costello), (Routledge Abingdon & New York: 2010), 7; Detaylı bilgi için bk. İbrahim Ethem Polat, *Haçlılara Kılıç & Kalem Çekenler* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017)

[24] Şam baş kadısı Ebû Sa'd el-Herevî (ö. 1106) 1099 yılında Bağdat'ta Abbasî halifesine bir ziyarette bulunarak Cuma hutbesinde ilk Haçlı ordularına karşı mücadeleyi teşvik etmek için bir vaaz vermiş ve halifeden yardım istemiştir. Herevî kutsal Mescid-i Aksâ'nın Haçlılardan kurtarılması için Bağdat'ı cihada davet etmiş ancak halife yardım konusunda yetersiz kalınca Herevî'nin çabaları da sonuçsuz kalmıştır, bk. İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi, el-Kâmil fî-t Târih Tercümesi*, C. 10, 233; M. J. Akbar, *The Shade of Swords: Jihad and the Conflict between Islam and Christianity* (London & New York: Routledge, 2002), 71. Ebû Sa'd el-Herevî hakkında detaylı bilgi için bk. Murat Öztürk, "Bilâdü'ş-Şâm'daki Haçlı Tehlikesine Karşı Sesini Duyuramayan Kadı, Âlim, Sefir: Ebû Sa'd el-Herevî," *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 11 (2019): 153-170.

[25] Suleiman A. Mourad and James E. Lindsay (ed), *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader,* C. 3, (Leiden: Brill, 2013), 33-36.

[26] Michael Bonner, *Jihād in Islamic History: Doctrines and Practices* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2006), s. 139-140. Nitekim 1119'da Balat'ta Haçlılara karşı kazanılan Müslümanların büyük zaferinde âlimlerin büyük rolü olmuş,

Gazzalî de bu süreçte İslâm şehirlerinin korunması konusunda bütün Müslümanların ortak yükümlülüğe sahip olmaları ile ilgili fetvalar vermiştir[27].

Müslümanların Haçlılara olan ilk tepkilerini bir başka edebî tür olan "Fezâilü'l-Kuds" eserlerinden takip etmek mümkündür. Kudüs'ün İslâm dünyası için önemi, tekrar ele geçirilmesi için oluşturulacak olan cihat ruhu ve İslâm birliğinin sağlanması, ilk Haçlı Seferi sonrasında, özellikle de 1160'tan sonra bu eserlerle tekrar gündeme getirilmiştir[28]. İbn Asâkîr'in *Fezâilü'l-Mekke, Fezâilü'l-Medine ve Fezâilü'l-Beytü'l-Mukaddes*[29] adlı risaleleri, yine İbnü'l-Cevzî'nin *Fezâilü'l-Kudüs-ü Şerîf* adlı eseri bu türe örnektir[30]. Müslümanların bu tepkilerinin bir sonraki aşaması, Haçlıların ele geçirdikleri topraklarda Hristiyan Batılılarla bir arada yaşamak zorunda kalmalarıdır. Haçlı Seferleri'nin daha çok askerî mücadelelerden oluştuğu ve bilimsel gelişmelerle karşılıklı etkileşime sebep olmadığına dair fikirler öne sürülse de[31], detaylı araştırmalarda Avrupa'ya aktarılan ya da Müslümanların Haçlılardan öğrendiği önemli gelişmelerin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda Hans Prutz, Haçlı Seferleri'nin tarihsel ve kültürel olarak eşsiz bir öneme sahip olduğunu, Batılı şövalyelerin Doğu'nun zenginliklerini Avrupalılara tanıttıklarını belirtmiştir[32].

2. Haçlılar ve Müslümanlar Arasındaki Etkileşimler

2.1. Ticaret

Avrupa ve Doğu Akdeniz arasındaki uluslararası ticaretin temeli, karşılıklı ihtiyaca dayanmaktadır. İlk Haçlı seferleri sırasında artan temaslar Avrupa-Doğu Akdeniz ticaretinin artmasını da beraberinde getirmiştir[33]. Haçlı Seferleri döneminde her iki kesim de ellerindeki mülkleri ve toprakları korumak, seyahat ve ticareti kolaylaştırmak için ateşkes dönemlerine gerek duymuşlardır[34]. Hatta imzalanan bazı antlaşmalar ortak çıkarlar gereği Müslümanlar ile Haçlıları aynı safta yer almaya zorlamıştır. Tüccarlar ticarî emtianın taşıyıcılığını yaptıkları gibi kültürel aktarım hususunda da önemli rol oynayarak bu süreçteki ekonomik ve kültürel dönüşümde etkili olmuşlardır. Böylece Doğu ile Batı arasındaki ticaret arttıkça kültürel etkileşim de hız kazanmıştır. Bu etkileşimin bir sonucu olarak Batı Avrupa'da mal ve ürün çeşitliliği artmış, toplumun tüketim alışkanlıklarında da önemli değişimler yaşanmıştır. Mesela Batılılar, İslâm dünyasından ithal ettikleri zarif kumaşları, halıları, cam eşyaları ve yazı malzemelerini kendi toplumlarında kullanmaya başlamışlardır.

Doğu'daki Latinler ve Müslümanlar da kendilerine büyük faydalar sağlayan ticaretin devamını sağlamak için gerektiğinde yerel ticarî antlaşmalar yapmaktan kaçınmamışlardır. İbnü'l-Kalânisî, Askalan valisi Şemsü'l-Halife'den söz ederken "*o, kavgadan ziyade ticarete istekliydi, barışçıl ve dostça ilişkilere, yolcuların güvenliğini sağlamaya eğilimliydi*"[35] diyerek ticareti çatışmaya tercih ettiğini ifade etmiştir. İbn Cübeyr, Haçlı ve Müslüman orduları arasında savaş devam ederken bile, tüccar kervanlarının Mısır'dan Dımaşk'a oradan da Frank bölgelerine gidip geldiğinden, Hristiyan tüccarlara engel olunmayıp, Batılıların ticaretlerini güven içinde yaptıklarından bahsetmiştir[36].

---

lider boşluğunu da daha sonra İmâdüddin Zengî (ö. 1146), oğlu Nûreddin Mahmud Zengî (ö. 1174) ve Selâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 1193) gibi cihadın üç karizmatik lideri doldurmuştur.

[27] Niall Christie, *The Book of the Jihad of ʿAli ibn Tahir al-Sulami (d. 1106): Text, Translation and Commentary* (England: Ashgate Publishing, 2015), 208; Aydın Usta, *Müslüman-Haçlı Siyasi İttifakları, Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016).

[28] I. Haçlı Seferi'nden öncesine tarihlenen ve sonra yazılacaklar için ilham olan bu türe dair en önemli eserlerden bazıları Vasıtî'nin *Fezâilü'l-Beytü'l-Mukaddes* ve Makdisî'nin *Fezâilü'l-Beytü'l-Makdis ve'l-Şam ve'l- Halil* adlı eserleridir, Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri* (İstanbul: Alfa Tarih Yayınları, 2015), 182-186.

[29] Bu eserler Şam'da geniş kitlelere sıkça okunmuştur. Aynı yazarın Şam'ın tarihi, coğrafyası ve toplumu hakkında yazılmış önemli bir eseri vardır, Abû l-Qâsım 'Ali ibn al-Ḥasan Ibn 'Asâkir, *Tarikh Madinat Dimashq,* ed. Umar ibn Gharâma al-'Amrawî ve 'Ali Shiri (Beirut: 1995-2001).

[30] Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, 182-186.

[31] Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, III, 399; Işın Demirkent, "Franklar", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, C. 13, TDV Yayınları, İstanbul 1996, 173-176.

[32] Murat Serdar, "Ortaçağ'da Doğu Biliminin Batı'ya Yansıması", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, S. 43 (Mart 2015), 115.

[33] Aharon Ben-Ami, *Social Change in Hostile Environment* (New York: Princeton Legacy Library, 1969), 63.

[34] Michael A. Köhler, *Alliances and Treaties between Frankish and Muslim Rulers in the Middle East*, Cross-*Cultural Diplomacy in the Period of the Crusades*, çev. Peter M. Holt (Brill: 2013).

[35] İbnü'l-Kalânisî, *Zeyl tarih Dimişk,* 109.

[36] İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler (İstanbul: 2003), 212.

Venedik, Cenova, Pisa ve Amalfi deniz cumhuriyetlerinin Haçlı Seferleri döneminden önce de Müslümanlarla ticari ilişkileri vardı. Fakat Antakya, Kudüs ve Trablus'ta kurulan Haçlı Devletleri sayesinde Avrupa'nın Doğu ile ticareti büyük bir ivme kazandı[37]. Avrupalı tüccarlar Haçlı Devletlerinin kendilerine sağladığı imtiyazlar neticesinde ilk defa Doğu şehirlerine yerleşip buralarda üstünlüğü ele geçirdiler[38]. Gelişen ticaret ile taşımacılık konusunda ortaya çıkan ihtiyaçlar, gemi yapım tekniğine yeni gelişmeler getirdi. Taşımacılıkta güvenli yolculuk ve insan sayısını artırmak için, daha sağlam ve geniş kapasiteli gemiler yapıldı[39]. Ayrıca gemi ve taşımacılık alanındaki bu bilgiler Avrupa tarafından geliştirilerek Coğrafi Keşifler Çağı'nda okyanuslara açılan gemilerin inşasında kullanılmıştır.

Haçlılar gelişen ticaret ile yolculuklarda daha hafif paralara ihtiyaç duyduklarından altın para kullandılar. Ayrıca seferler için gereken paranın temini toprak ve mülklerin satışı ile sağlandığından, bu durum alım-satım işlerine ve piyasaya hareketlilik kazandırdı. Paranın artışı kısa süre içinde dünyada ilk bankacılık faaliyetlerini başlattı. Templier Tarikatı uluslararası bankacılıkta ilk adımı atarak bu alanda liderliği üstlendi[40]. Bu tarikat, Paris'te paralarını yatıran yolcuların bir makbuz karşılığında Akka'da veya İstanbul'da bu paralarını çekebilmelerini sağladı. Bu yöntemi Venedik ve Floransa'daki İtalyan bankaları da uyguladılar. Böylece Haçlı ticaretinin bir sonucu olarak yeni bir meslek kolu ortaya çıkmış oldu[41].

1187 yılında Kudüs'ün Müslümanların eline geçmesi ve sonrasında III. Haçlı Seferi'ni bitiren Remle Antlaşması (1192) ile Haçlıların elinde Akdeniz'deki Sûr ile Yafa arasındaki sahil bölgesi kalmıştı. Savaşlar sırasında devam eden ateşkes politikaları ve antlaşmalar Müslümanlar ile Haçlıların sosyal ve ekonomik, özellikle de ticari yaşamları üzerinde belirgin bir etkiye sahip olmuştur[42]. Arapça kökenli "alışveriş/douane-aduana", "çek/sakk", "tebliğat/t'arîf" gibi birçok ticarî terim Latin dillerine girmiştir[43]. Aynı şekilde Arapça "funduq" kelimesinden gelen "fondaco" da geniş depolama alanı olan ve İtalyan tüccarlara Müslüman şehirlerinde kurma izni verilen hanlardı[44]. Bu etkilere rağmen Jacob Burckhardt, Moğol istilası öncesinde İslâm medeniyetinin sahip olduğu bilgi ve bu medeniyete olan hayranlığın, Haçlı Seferleri'nden sonra sadece İtalya'ya özgü bir durum olduğunu ifade etmiştir. Burckhardt'a göre bunun nedeni, Doğu Akdeniz'de ticaret yapan İtalya Devletleri'nin, Batı Avrupa'ya kıyasla Müslümanlara daha ılımlı yaklaşmaları ve onlarla barışçıl ilişkiler kurmaya çalışmalarıdır[45].

2.2. Tarım Ürünleri ve Yemek Kültürü

Birlikte yaşama tecrübesi sonucu Haçlılar birçok tarım ürününü Doğu'da tanıyarak, çiftçiliğin farklı yöntemlerini deneyimlemeyi öğrendiler. İbn Cübeyr Akkâ bölgesinde Haçlı yönetimindeki Frenklerin ve Müslümanların iyi ilişkiler içinde olduğundan: "…*Yolumuz ardı arkası kesilmeyen çiftliklerin ve muntazam meskûn mahallerin arasından geçmekteydi, oranın bütün sakinleri Müslümandı ve mahsuller için cizye vergisi ile meyve ağaçları için düşük vergi ödeyip Frenklerle birlikte rahatça yaşamaktalardı*"[46] şeklinde söz etmiştir.

Haçlılar zamanla Doğu'ya has çeşitli bitki ve baharatlardan üretilen farklı yemeklere alıştılar ve bunları kendi ülkelerine taşıdılar. Filistin'de yerleştikleri bölgelerdeki susam tarlaları ile zeytinlikleri ekip biçerek bunlardan yağ çıkarmayı, Lübnan'ın denize bakan dağ yamaçlarında bağcılık yapmayı öğrendiler. Bu maddeleri hem mutfaklarında kullandılar hem de Beyrut, Süveydiye, Akkâ, Sûr, Lazkiye,

[37] Graham Barrett, *Latin and Romance writings on Islam, Christian Muslim Relations, Primary Sources 600-1500*, ed. David Thomas (London, New York: Bloomsbury Academıc: 2022), 260.
[38] W. Heyd, *Yakındoğu Ticaret Tarihi*, çev. Enver Ziya Karal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1975), 157-170.
[39] Detaylı bilgi için bk. G. Hutchinson, *Medieval Ships and Shipping*, (Londra: 1997); Doğan Mert Demir, *Salâhaddin'in Gemileri* (İstanbul: Babil Yayınları, 2019).
[40] Faruk Bal, "*Tapınak Şövalyeleri, Kuruluşu, Faaliyetleri ve Kapatılması,"* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, 2019), 17.
[41] H. A. Lamb, *Haçlı Seferleri, Demir Adamlar ve Azizler*, çev. Gaye Yavuzcan (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2015), 47; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: 1997), 279.
[42] David Jacoby, "Catalans, Turcs et Venitiens en Romanie (1305–1332): Un nouveau temoignage de Marino Sanudo Torsello," *Studi Medievali* 15 (1974): 217–261.
[43] Paul M. Cobb, *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades* (New York: Oxford University Press, 2014), 170; W. Heyd, *Yakındoğu Ticaret Tarihi*, 189.
[44] E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* (Londra: 1976), 240.
[45] Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Penguin Books (Londra: 1990), 114.
[46] İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, 231-232; Aydın Usta, "Haçlı Seferleri Döneminde Sur Şehri," *Belleten* 83, S. 297 (2019): 439–468.

Trablus, Cebel, Sayda, Hayfa ve Yafa limanlarından Avrupa'ya taşıdılar[47]. Ayrıca kayısı, pirinç, zerdali, karpuz, kavun ve soğanın yanında Trablus ile Sûr civarında yetişen badem, incir, limon, portakal gibi meyveleri ve Lübnan'dan toplanan üzümlerle üretilen şarapları Batı'ya götürdüler[48]. Tüccarların bu taşıyıcılığına rağmen Jacques Le Goff, İtalyan devletlerini zengin etmekten başka bir yararı olmadığını düşündüğü Haçlı Seferleri sonucunda, Hristiyanların sadece kayısıyı getirdiklerini iddia etmiştir[49]. Aslına bakılırsa Le Goff'un bu ifadeleri gerçeği yansıtmaktadır. Çünkü Haçlıların herhangi bir donanması yoktur ve Avrupa ile denizlerdeki iletişim büyük ölçüde İltalyanlar tarafından yürütüldüğünden bütün ticaret ve para akışı da bunların elindedir, Müslümanlar da ticaret dolayısıyla bu ticaret akışına müsaade etmişlerdir.

Şeker kamışını ilk defa Filistin topraklarında tanıyan Haçlılar, kısa zamanda bunu yetiştirmeyi ve öz suyunu çıkarmayı öğrendiler. 12. yüzyıldan itibaren şeker, o döneme kadar Avrupa sofralarının tatlandırıcısı olan balın yerine geçti ve bundan sonra hiçbir şey tatlandırıcı olarak şekerin yerini tutamadı[50]. Avrupa'da önceden de kısmen bilinen Doğu'nun şifalı bitkileri Haçlılar vasıtasıyla Batı'da daha çok tanındı ve yaygınlaştı. Tarçın, biber, karanfil, zencefil, kimyon gibi baharat çeşitleri zamanla Avrupalıların yemeklerinde vazgeçemeyecekleri tatlar haline gelmişti. 14. yüzyıla ait bir tacirin eserinde 300'ün üstünde baharat çeşidinin Avrupa'ya nakledildiği kayıtlıdır. "Baharat Yolu" adıyla bilinen ticaret yolu, baharatın yanında Doğu'nun egzotik kokularını ve boya maddelerini de Avrupa'ya ulaştırmaktaydı[51]. Parfüm yapma sanatı ve parfüm yapımında gerekli olan kokulu bitkiler ülkelerine geri dönen Haçlı askerleri ile Avrupa'ya taşınmıştır. Menekşe, gül, yasemin, zambak, süsen, mimoza, inci çiçeği, fulya gibi bitkilerin tarımı için çok uygun olan Güney Fransa'nın iklim koşullarında bu bitkilerin özlerinden sağlanan kokular, günümüzde Fransa'yı parfüm dünyasının merkezi haline getirmiştir[52].

2.3. Kumaş, Giyim, Mücevher ve Günlük Eşyalar

Haçlı ve İslâm kaynakları üzerinden yapılan değerlendirmeler, Frankların özellikle Suriye'ye yerleşmelerinden sonra onların Müslüman komşularıyla yakın ilişkiler kurdukları ve bazı geleneklerini hızla benimsedikleri yönündedir[53]. Üsâme b. Münkız, Doğu kültüründen etkilenen Franklar ile Batı'dan yeni gelenler arasında fark görmektedir ve bu durumu "*Frank topraklarından yeni göç edenler Müslümanlara alışmış ve Müslümanlar ile iyi ilişki içinde olanlara nazaran çok daha kabadır*"[54] şeklinde tarif etmiştir. Haçlılar Suriyeli doktor, aşçı, hizmetli ve sanatkârları evlerinde çalıştırmışlar, Doğu'ya özgü kıyafetleri giyinmekten çekinmeyerek yemek türlerine bölgenin sofra geleneklerini dahil etmişlerdir[55]. Üsâme b. Münkız, I. Haçlı Seferi'nden sonra Antakya'ya yerleşen bir Frank'ın evine misafir olduğu zaman "*Bize son derecek güzel ve temiz bir masada mükemmel yemekler sundu. Yanımdaki arkadaşımın yemek yemekte tedirgin olduğunu görünce ev sahibi 'Ye, rahat ol, çünkü ben Frank yemeği yemem. Sadece Mısırlı kadın aşçılarımın pişirdiklerini yiyorum ve evime domuz eti girmiyor' dedi ve arkadaşım ihtiyatlı da olsa yemeği yedi ve oradan ayrıldık*"[56] diyerek bu konudaki anısını kayda geçirmiştir.

[47] W. Heyd, *Yakındoğu Ticaret Tarihi*, 189.
[48] Harold Lamb, *Haçlı Seferleri, Demir Adamlar ve Azizler*, 176; W. Heyd, *Yakın-doğu Ticaret Tarihi,* 193; P. K. Hitti, *History of the Arabs*, (Hong Kong: Macmillan Education, 1970), 835.
[49] Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven ve Uğur Güven (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 76-77.
[50] Riley-Smith, *The Feudal Nobilty and the Kingdom of Jerusalem 1174-1277*, s. 53; P. K. Hitti, *History of the Arabs*, s. 1076; R. C. Smail, *Crusading Warfare (1097-1193)* (Cambridge: 1956), 41.
[51] Doğu'dan Akka limanına gelen ürünler oldukça çeşitlidir. Bunlar, râvend, tibet miski, biber, tarçın, hindistan cevizi, karanfil, sarı sâbır ağacı, kâfur, fildişi, hurma, çivit boyası, kızıl boya ağacı, inci gibi ürünlerdir. Heyd, *Yakın Doğu Ticaret Tarihi*, 189; R. S. Lopez-I. W. Raymond, *Medieval Trade in the Mediterranean World* (New York: 1992), 108- 114 (Bu eserde de 288 çeşit baharat adı bir liste halinde verilmiştir). Işın Demirkent, "Haçlı Seferleri Döneminde Yakındoğu Kültürünün Batı'ya Taşınması ve Bunun Avrupa Toplumuna Etkileri Üzerine," *Haçlı Seferleri Tarihi-Makaleler-Bildiriler*, ed. Ebru Altan (İstanbul: Dünya Yayınları, 1994).
[52] Zeki Tez, *İlaç ve Parfümün Sihirli Dünyası* (İstanbul: Hayy Kitap Yayınevi, 2010), 266; Abdulhalik Bakır, *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler*, C.2 (Ankara: Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım, 2008), 493-494.
[53] R. C. Smail, *Crusading Warfare (1097-1193)*, 43; Üsâme b. Münkîz, Kitab *el-İtibar, İbretler Kitabı*, çev. Yusuf Ziya Cömert (İstanbul: 1992), 140.
[54] Üsâme b. Münkîz, *İbretler Kitabı*, 163.
[55] R. C. Smail, *Crusading Warfare (1097-1193)*, 41.
[56] Üsâme b. Münkız, *İbretler Kitabı*, 140.

Kudüs'ün Latin Patriği Gerold de Lousanne (ölm. 1239), bir mektubunda "*İsa Mesih'in ordusu bu durumdan ne kadar nefret etse de Kral, Serazenler gibi giyiniyor ve yaşıyor, dansçılarla içki içiyor ve eğleniyordu. Lord vaktini ve iznini verirse şahitler kendi gözleriyle gördüklerini kutsallığınıza bildireceklerdir*" şeklindeki sözleriyle Haçlı Kralı Amaury de Lusignan'ın Müslümanlara benzeyen giyiminden duyduğu rahatsızlığı Papa Gregorius'a iletmiştir[57]. Le Puy Piskoposu Adhemar (ö. 1098) Antakya kuşatması sırasında Haçlıları Müslümanlardan ayırmanın zor olduğunu, çünkü Haçlı askerlerinin de tıraş olmayı bırakıp Müslümanlar gibi sakal bıraktıklarını ve bu adetten bir an önce vazgeçmeleri gerektiğini ifade etmiştir[58]. Bu benzerlikte, zor yaşam koşullarının da Haçlıların görünüşleri üzerindeki etkisi göz ardı edilmemelidir. Yine 1290 yılında bir grup İtalyan Haçlısı aradaki barışa güvenerek Akkâ'daki Müslüman tacirlere saldırmıştır. Burada bulunan bütün sakallı erkekler öldürülmüş ve ortaya çıkan karmaşada bazı sakallı yerli Hristiyanların da hayatını kaybettiği görülmüştür[59]. Bunun yanında yerli Hıristiyanların da Müslümanlar gibi giyinmeleri, Haçlıları onlara karşı güvensiz kılmıştır[60].

Buna karşılık Müslümanların Haçlı kıyafetlerini giymemeleri için Franklar birtakım önlemler almışlardır. 1120'lerde Nablus mahkemesinin kararında Frank kıyafetleri giyen bir Müslümanın cezasının hükümdarın merhametine kaldığı ifade edilmiştir. Şüphesiz bu önlemin amacı, Franklar ile yerlilerin olası etkileşimlerini ve karıştırılmalarını önlemektir[61]. Buna karşılık Müslüman idareciler pahalı ve kıymetli Doğu kıyafetlerini Frank asillerine hediye olarak göndermişlerdir. Fakat Haçlıların, istisnalar dışında doğu tarzında yaşamaya karşı önyargılı ve tedbirli oldukları açıktır. Selâhaddin Eyyûbî (1171-1193) ile yakın arkadaşlık kurmak isteyen Kudüs Kralı Henry de Champagne, O'na: "*Biliyorsun ki kadınlar için türban, erkekler için de tuniğin kullanımı aramızda bir onursuzluk olarak kabul edilir. Fakat ben senin için giyeceğim*" demiştir[62]. İbn Cübeyr'in *Seyahatnâme*'sinde Haçlı kadınlarının yerli Arapların kıyafetlerinden etkilendiklerine dair bir örneğe rastlanılmaktadır. İbn Cübeyr, Sûr'daki bir Frank düğününde gelinin altın işlemeli ipekten bir kıyafet giyerek takıları ile aheste aheste yürüdüğünü, düğüne katılan diğer Hristiyan kadınların da Doğulu kadınlar gibi özenli elbiseler giydiklerini ve pahalı takılar taktıklarını anlatmaktadır. İbn Cübeyr bu anlatımından sonra Haçlıları övmekten imtina ederek "*Allah bizi görüntünün baştan çıkarıcılığından korusun*"[63] ifadesini kullanmıştır. Haçlıların eğlencelerinde dans eden kızların, cenazelerinde de profesyonel yas tutan kişilerin bulunması da yerel halkın âdetlerinden etkilendiklerini gösteren başka bir örnektir[64].

Öte yandan Doğu'nun ipek ve pamuk kumaşları, ipek halıları, kilimleri, çanak çömlekleri, porselen ev eşyaları Avrupa'daki giyim tarzına ve evlerin döşenmesine yenilikler getirmiştir[65]. Musul'dan İtalya'ya ihraç edilen ve bu ülkede "mussolina" adıyla tanınan kumaş birçok Avrupa diline "muslin" olarak yerleşmiştir. Benzer şekilde Bağdat'tan Avrupa pazarlarına gelen ipekli kumaşlar "baldachin", Dımaşk dokumaları da üretildiği yere ithafen "damask" adıyla satılmıştır. Batılı kadınların severek kullandıkları "taffeta" yani tafta denilen ipekli kumaş ise İran'dan getirilmiştir[66].

Buhara ve Mâverâünnehir'in farklı şehirlerinden Avrupa'ya ulaşan ve bakır ile kurşundan üretilen bıçak, kılıç, makas, iğne, ok, yay gibi eşyalar ile metal kakma sanatı Doğu'dan Avrupa'ya taşınan kültürler arasındadır. Suriye ve Mısır'dan gelen sehpa, divan, kandil, şamdan ve İslâmî motiflerle süslü cam veya madenden yapılmış vazolar, kaplar ile diğer mutfak eşyaları zamanla Avrupa saray ve evlerinin vazgeçilmez unsurları haline gelmiştir[67]. Ayrıca Çin'den gelen zarif porselen vazo ve tabaklar, fildişi eşyalar da Yakındoğu üzerinden Batı'ya ulaştırılmıştır. Avrupa'da kullanılan fayans ve çini

[57] M. Barber, K. Bate, *Letters From The East Crusaders, Pilgrims and Settlers in the12th-13th Centuries* (Ashgate: 2010), 134.
[58] Guibert de Nogent (Guibertus Novigenti), *The Deeds of God through the Franks: Gesta Dei Per Francos*, İng. çev. Robert Levine (Woodbridge: The Boydell Press, 1997), 206.
[59] Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C.3, 348-349.
[60] Aydın Usta, "Haçlılar ve Doğu Hristiyanları Arasındaki İlişkiler," *Belleten* 77, S. 279 (2013): 365–402.
[61] Joshua Prawer, *Crusader Institutions* (Great Britain: 1980), 519.
[62] Joshua Prawer, *Crusader Institutions*, 520.
[63] İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, 228.
[64] R. C. Smail, *Crusading Warfare (1097-1193)*, 43.
[65] Heyd, *Yakın Doğu Ticaret Tarihi*, 194; P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 531; 1077.
[66] Abdulhalik Bakır, *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler*, 493-494.
[67] Isaac Asimov, *Bilim ve Buluşlar Tarihi*, çev. Elif Topçugil (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006), 86- 90.

modelleri İran ve Türk modellerinden esinlenilerek hazırlanmıştır[68]. Seramik, deri ve metal işçiliğinin yanında ahşap oyma metotları da Orta Doğu'dan Batılı sanatçılar tarafından kopya edilerek Avrupa'da uygulanmıştır[69].

Suriye'nin kendine özgü ebruli, rengarenk cam eşyaları Avrupa katedrallerinde kullanılmaya başlanan vitray gibi renkli camların öncüleri olmuştur. Neticede Venedikliler cam fabrikalarını doğrudan Doğunun fabrikalarından ilham alarak kurmuşlardır. Şam ve Kahire'de işlenen mücevherler, çeşitli takılar ve tuvalet malzemeleri de Avrupa pazarlarına sürekli olarak sevk edilmiştir. Kumaşların ve boyaların yanında Arapça, Farsça ve Türkçe'de kullanılan "lilac" yani leylak "carmine" veya "crimson" yani kırmızı gibi renk isimleri de Avrupa dillerine girmiştir[70]. Buna karşılık, Haçlılar da uzun seferler için gerekli olan dua kitapları, sunaklar, kadehler gibi günlük hayatta ihtiyaçları olan taşınabilir sanat objelerini beraberlerinde getirmişlerdir ki bunlar da Doğu'nun sanatına ilham vermiştir[71].

Yakın-Doğu bölgelerine gelmeden önce sadece parşömen kâğıdını kullanan Haçlılar, Suriye'de buğday samanından kâğıt yapma sanatını öğrenmişlerdir[72]. Haçlılar ayrıca Antakya ve Suriye'de gördükleri su depolarını örnek alarak kendi ülkelerinde bu su depolarının aynısını inşa etmişlerdir. Güney Almanya'nın bazı kesimlerinde doğu modelli su depoları günümüzde hala kullanılmaktadır[73].

2.4. Gelenekler ve Evlilikler

Zorunlu olarak Doğu'da yaşamaya başlayan Haçlıların kendileri hakkında yaptıkları yorum ve aidiyet duyguları oldukça ilgi çekicidir. I. Haçlı Seferi'nin görgü tanıklarından olan Fulcherius Carnotensis, "*Biz Batılılar şimdi Doğulu olduk. Roman veya Frank olan bir kişi bu topraklarda bir Filistinli'ye dönüştü. Bir zamanlar Rheims veya Chartres'li olan bir kişi şimdi Sûr veya Antakya vatandaşı oldu. Biz çoktan doğduğumuz yeri unuttuk*"[74] diyerek Haçlıların Doğu ve Anadolu şehirlerine ne kadar çabuk entegre olduklarını ifade etmiştir. Hatta ilgili dönem Haçlı kaynaklarında Türklerle Avrupalıların arasında akrabalık bağı bulunduğuna dair görüşler dahi yaygınlaşmaya başlamıştır. Anonim *Gesta Francorum* aradaki bu bağı "*Doğrusu kendisini Frank soyundan sayanlar kendilerinden ve onlardan yani Türklerden başka kimse kendisine şövalye diyemeyeceğini iddia ederler. Gerçekten de onlar İsa'nın imanına ve Hristiyanlığın kutsallığına her zaman sıkı sıkıya bağlı kalmış olsalardı, onlara cesarette, güçte, savaş sanatında denk olabilecek kimse bulunmayabilirdi"*[75] şeklinde ifade etmiştir. Türklerle akrabalık bağını mümkün bulan bir diğer Haçlı yazarı Guibertus Novigenti, "*Onların fikrine göre Franklar onların yakınlarıdır ve halklar arasında sadece Türkler ve Franklar askerlik yapmaya layık kimselerdir*"[76] düşüncesindedir. Bu ifadelere göre akrabalık iddiasında bulunanlar Franklar değil Türklerdir. Fransız yazarlar muhtemelen kendilerine yöneltilebilecek tepkileri öngörerek bu düşünceleri sanki Türklerin fikirleriymiş gibi nakletmeye özen göstermişlerdir. Haçlı kaynakları arasında Türklerin kökeni ve yurtları hakkında diğerlerine göre daha doğru bilgi veren Ermeni yazar Hayton'dur. Hayton'a göre "*Türkistan halkı Turks (Türk) olarak anılır ve tamamıyla Müslüman'dır. Bununla birlikte bazıları hiçbir dine sahip olmayan dinsizlerdir. Kendilerine özgü alfabeleri yoktur, bunun yerine Arapça kullanırlar*" [77] diyerek konuya açıklık getirmiştir.

Haçlılar ile yerli Müslüman ya da Hristiyanlar arasındaki ilişkiler genellikle siyasî ya da dinî çatışmalar üzerinden değerlendirilse de aileler arasındaki sivil ilişkiler ve bağlarla bu sınırların dışına çıkılmıştır[78]. 11. ve 13. yüzyıllar arasında Ermeniler, aralarındaki kısmi anlaşmazlıklara rağmen

[68] Steven Runciman, "Muslim Influences on the Development of European Civilization", *Şarkiyat Mecmuası*, S. 3 (İstanbul: 1959), 21.
[69] Terry Jones, Alan Ereira, *The Crusades* (New York: 1994), 76.
[70] P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 1078.
[71] Jaroslav Folda, "Art in the Latin East 1098-1291", *The Oxford History of the Crusades*, ed. J. Riley-Smith (New York: 1999), 138.
[72] Zeki Tez, *Bilim ve Teknikte Ortaçağ Müslümanları* (Ankara: 2001), 219.
[73] Zeki Tez, *Bilim ve Teknikte Ortaçağ Müslümanları*, 233.
[74] Ebru Altan, "Birinci Haçlı Seferinin Bir Görgü Tanığı: Fulcherius Carnotensis", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi,* Prof. Dr. İsmet Miroğlu Hatıra Sayısı, S. 37 (İstanbul 2002), 45-49.
[75] *Anonim Haçlı Tarihi, Gesta Francorum et Aliorum Hierosolymitanorum,* çev. Ergin Ayan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013), 74.
[76] Guibert de Nogent (Guibertus Novigenti), *The Deeds of God through the Franks,* 162.
[77] Korykoslu Hayton, *Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*, çev. A. T. Özcan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 36.
[78] Christopher MacEvitt, *Crusades and the Christian World* (University of Pennsylvania Press, 2008), 77-78.

Haçlıları Bizanslılardan daha hoşgörülü bulmuşlar ve aristokratlar ile dinî çevreler arasında evlilik yoluyla yakınlaşmalar gerçekleşmiştir[79]. Haçlıların çoğu, sıradan ya da asil biri olması fark etmeksizin yerli Hristiyan kadınlarla evlenmişler, bu evliliklerden doğan çocukların oluşturduğu melez sınıfa ise "Poulain"ler adı verilmiştir[80]. Bu nedenle 13. yüzyılın sonlarına doğru saf Frank olanların sayısının, melez sınıfından olanlara nazaran daha az sayıda olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bazı Frankların Müslüman kadınlarla evlenmiş olma ihtimalleri de çok yüksektir, ancak bu durumu İslâm kaynaklarından teyit etmek çok zordur. Müslüman erkekler de esir düşen genç ve güzel Frank kadınlarını kölelikten azat ederek onlarla evlenmişlerdir. Ancak bunlar fırsat buldukları zaman kendi dinlerine geri dönmüşlerdir. Nitekim Caber Kalesi'ni birkaç kuşak ellerinde tutan Ukaylîler adlı bir Bedevî Arap sülalesine mensup Bedrân b. Mâlik, babasının bir Frank kızıyla evliliğinden doğan oğludur. Genç kız Efamiye'de bir hac yolculuğunda esir alınmış ve Üsâme b. Münkız'ın babası tarafından Melik'e hediye olarak gönderilmiştir. Bu kadın, oğlu Bedrân b. Malik'in idareci olmasından sonra eski kimliğine dönme isteğiyle Caber'den Haçlıların elindeki Serûc'a kaçmayı başarmış ve hayatının geri kalanını burada evlendiği bir ayakkabı tamircisiyle geçirmiştir[81]. Üsâme bu hikâyenin başında şu yorumda bulunmuştur: "*Frenkler melun bir ırktır, mensupları kendi soydaşları dışında kimseyi benimsemez*"[82].

Yine Üsâme'nin *Kitâb el-İtibâr* adlı eserinde aktarılan bir başka örnekte de benzer bir durum söz konusudur. Biri erkek diğeri kız iki kardeş ile annelerinden oluşan esir bir Hristiyan aile Münkızîlerin sarayına getirilmiş ve bunlardan erkek çocuk İslâmiyet'i kabul etmiştir. Bir taş ustasının yanına verilerek meslek edinmesi sağlanmış, Müslüman bir kızla da evlendirilerek düğün masrafları Münkızî ailesi tarafından karşılanmıştır. Mühtedi genç, bu evlilikten iki erkek çocuk sahibi olmuştur. Ancak çocuklar beş-altı yaşlarına geldiklerinde mühtedi genç oğullarını ve eşini yanına alarak Efamiye'ye kaçmış ve yeniden eski dinine döndüğü gibi oğullarını da Hristiyanlığa geçirmiştir[83].

Müslümanlar ve Haçlılar arasında gönül ilişkileri kurulduğu da olmuştur. Mesela Haçlıların İznik şehrini kuşattıkları sırada, Selçuklular birçok kişiyle birlikte bir rahibeyi de esir almışlar, ancak sonrasında bütün esirler Haçlılara iade edilmiştir. İade edilen esir rahibe bir Türk askeri ile yakınlaştığını itiraf etmiş ve günahının bağışlanmasını istemiştir. Ancak bu Türk askeri rahibeye, kendisiyle gelmesi halinde Hristiyan olacağını söyleyince kadını kendisiyle kalması için ikna etmiştir. Neticede Türk askerine âşık olan rahibe onunla birlikte kaçmıştır[84].

İslâm hukukuna aykırı olmasına rağmen, nadiren de olsa Müslüman kadınların Hristiyanlarla evlendiklerine dair örnekler de vardır. Üsâme b. Münkız, bir Haçlı askeriyle evlenen Nablus'lu Müslüman bir kadından bahsetmiştir. Bu kadının kocasını öldürdüğünü ve seyahat eden Frank hacılara suikastlar düzenlemeyi meslek edindiğini yazmıştır[85]. Ancak neden kocasını öldürdüğü ve bu tür bir öldürme girişimini adet edindiği hakkında yeterli bilgi yoktur.

2.5. İlmî Çalışmalar/Dil ve Edebiyat

Müslümanlar Sicilya, Güney İtalya ve İspanya'yı ele geçirdikten sonra Avrupa'nın ilmî çalışmalarını tanıma fırsatı bulmuşlar, Avrupalı Hristiyan hacılar da kutsal topraklardaki ilmî eserleri kendi yurtlarına taşımışlardır. Doğu ile Batı arasındaki asıl önemli etkileşim ise Haçlı Seferleri'ne katılanların Orta-Doğu'da gördükleri veya edindikleri bilgileri Avrupa'ya taşımaları sayesinde

[79] Bu konuda daha detaylı bilgi ve aristokrat evlilikleri için bk. Natasha Hodgson, "Conflict and Conhabitation, Marriage and Diplomacy between Latins and Cilician Armenians c. 1097-1253", *The Crusades and the Near East* (Routledge, 2010), 85.
[80] P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 1035. I. Baudouin henüz Urfa Kontu iken şehrin ileri gelenlerinin tavsiyesiyle siyasi durumunu kuvvetlendirmek ve toplumu rahat kontrol edebilmek amacıyla bir Ermeni asilzadesinin "Arda" adındaki kızıyla evlenmiştir. Yine onun Urfa'da halefleri olan II. Baudouin ve I. Joscelin de Ermeni asilzadelerinin kızlarıyla evlenmişlerdir, bk. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi,* II, 84-86; Aydın Usta, "Haçlı Seferlerinde Kadın," *Ortaçağ'da Kadın*, ed. Altan Çetin (İstanbul: 2011), 283–323.
[81] Üsâme b. Münkîz, Kitab *el-İtibar, İbretler Kitabı*, 177-178.
[82] Aynı yer.
[83] Üsâme b. Münkîz, *Kitab el-İtibar*, *İbretler Kitabı*, 178.
[84] Aydın Usta, *Haçlı Hikâyeleri* (İstanbul: 2017), 20.
[85] Üsâme b. Münkîz, *Kitab el-İtibar*, *İbretler Kitabı*, 168.

olmuştur[86]. Coğrafi konumları gereği Sicilya ve İtalya bu bilgi ve teknik aktarım için bir transfer üssü olma özelliğine sahiptir. Bu şehirlerdeki Hristiyan bilginler, sürekli olarak Arapça ve İbranice'den bilimsel değeri olan eserleri başta Latince ve diğer Batı dillerine tercüme etmişler, bu kaynaklar sonraki dönemlerde Avrupa'daki bilimsel gelişmelerin temelini oluşturmuştur[87].

Tıp ilminde Orta Çağ Avrupası, döneminin oldukça gerisinde olup ne yeterli derecede eğitime ne de kendisine faydalı olacak tıbbi aletlere ve ilaçlara sahipti[88]. Haçlılar bu dönemde Batı'ya nazaran daha ileri seviyede olan Doğu'nun tıp bilgisinden de istifade etmişlerdir. Yerli hekimlere tedavi olmaktan çekinmeyen Haçlılar, ilaç olarak şap, sarı sabur gibi maddeleri kullanmaya başlamışlardır. Haçlıların tıp bilgisi bakımından ne kadar geri olduğunu, Üsâme b. Münkız'in eserinde anlattığı örneklerden anlamak mümkündür. O, bir tecrübesini şu şekilde dile getirmiştir; "*Muneytira şehrinin Frank hakimi amcama mektup yazarak halkı arasındaki bazı hasta kimseleri iyileştirecek bir hekim göndermesini rica etti. Amcam ona Sâbit adlı bir Hristiyan hekim gönderdi. Fakat 10 gün sonra Sâbit geri döndü. Ona, 'Hastalarını ne çabuk iyileştirdin' deyince, bize şunları anlattı: Bana, bacağında büyüyen bir çıbanı olan bir savaşçı ile kuruluk hastalığına yakalanmış bir kadın getirdiler. Savaşçıya çıbanı açıp iyileştirecek bir merhem uyguladım. Kadına da tabiatını nemlendirecek bir perhiz verdim. Tam bu sırada yanıma bir Frank hekim geldi ve onlara 'Bu adam tedavi konusunda hiçbir şey bilmiyor' dedi, sonra savaşçıya dönüp 'Tek bacakla yaşamak mı istersin, yoksa iki bacakla ölmek mi?' diye sordu. Adam 'Tek bacakla yaşamak isterim' diye cevap verdi. Hekim, 'Öyleyse bana güçlü bir asker ve keskin bir balta getirin' dedi. Elinde balta ile bir asker geldi. Ben de yanlarındaydım. Hekim hastanın bacağını bir kütüğün üzerine koydu ve askere, adamın bacağına baltayla vurup bir defada kesmesini emretti. Gözlerimin önünde asker baltayla vurdu, ama bacak kopmadı. Asker bir daha vurdu. Bu defa bacağın iliği çıktı ve adamcağız oracıkta öldü. Sonra kadını muayene etti. 'Bu kadının başında şeytan var, saçını kazıyın' dedi ve kadın onların hardal ve sarımsaktan oluşan perhizlerine devam etti. Ama hastalığı iyileşmedi, daha kötü oldu. Bunun üzerine hekim 'Şeytan onun başının içine girmiş' dedi. Bir ustura aldı ve kafa derisini haç şeklinde çizdi. Çiziğin ortasından itibaren kafatası kemiği ortaya çıkıncaya kadar deriyi soydu ve orayı tuzla doldurdu. Kadın hemencecik öldü. Bunun üzerine benim hizmetime ihtiyaçları olmadığını anladım ve geri döndüm*[89]".

Bir başka örnek de Haçlılar ile Müslümanların tedaviler konusunda birbirlerine verdikleri destek ve bu sayede birbirlerini daha yakından tanımaları hakkındadır. Robert Fitz Fulk the Leger ile Dımaşk Atabeği Tuğtekin ve Esârib Lordu Alan ile ona tıbbi yardımlarda bulunan Hâmdân b. Abdürrahim yakın arkadaş olmuşlardır[90]. Müslümanlar ile Haçlılar savaş halindeyken birbirlerinin yaralılarını tedavi etmişler, bu sayede Müslümanların şefkati ve bilgisinden etkilenen bazı Haçlılar Müslüman olmuştur. 1108 yılında Tankred ve Çavlı arasında meydana gelen savaşta Çavlı'nın mağlubiyeti üzerine birçok Müslüman öldürülmüş, Tell-Bâşir'de Kudüs Kralı Baudouin ve Urfa Kontu Joscelin'e Müslümanlardan bazı kimseler sığınmıştır. Haçlı liderleri Müslümanlardan yaralı olanlarını tedavi ettirerek ülkelerine geri yollamışlardır[91]. Bu tür örnekler ideolojik ayrılıkları aşmakta ve günlük yaşamın ilişkiler konusunda daha geniş esneklik taşıdığını, insanların hangi din ya da etnik kökenden olursa olsun iyi hekimlere her zaman ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

1127 yılında el-Mecûsî'nin (ö. 994) *Kitâbü'l-Melîkî* (*Sultanî Kitap/Liber Regius*) adlı tıp hakkındaki önemli eserini Pisa asıllı Antakyalı Stephanus Latince'ye tercüme etmiş ve bu eser Haçlılar tarafından Avrupa'ya götürülmüştür. Yine *Sırrü'l-Esrâr* adlı Arapça eser 1247 yılında Philip of Tripoli tarafından Antakya'da *Secretum Secretorum* adıyla Latince'ye tercüme edilmiştir. Pratik akıl ile doğaüstü gizli bilimler hakkındaki bu çalışma, Orta Çağ'ın en çok rağbet edilen kitaplarından biri

[86] Bu konuda detaylı bilgi için bk. Edward G. Browne, *Arabian Medicine* (Cambridge: 1921), 68- 72.
[87] Christie, *Muslims and Crusades*, 65-67, 73-76.
[88] Francis R. Packard, *History of School of Salernum* (New York: The School of Salernum, 1920), 7.
[89] Üsâme b. Münkız, *Kitabü'l-İtibâr*, 168-169.
[90] T. S. Asbridge, "The Crusader Community at Antioch: The Impact of Interaction with Byzantium and Islam", *Transactions of the Royal Historical Society,* C. 9 (December 1999): 316-317; Hadia Dajani Shakeel, "A Reassessment of Some Medieval and Modern Perceptions of the Counter-Crusade," Hadia Dajani Shakeel and Ronald A. Messier (edt.*) The Jihâd and Its Times: Dedicated to Andrew Stefan Ehrenkreutz,* University of Michigan, Center for Near Eastern and North African Studies, 1991, s. 66.
[91] İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil fi't-Tarih*, C.10, 373; Usta, "Haçlı Seferleri Döneminde Din Değiştirme Vakaları", *Belleten,* C. 75, S.274 (Aralık 2011), 703.

olmuştur[92]. Ayrıca İslâm tıp düşüncesinin büyük temsilcisi İbn Sinâ'nın *el-Kanûn fi't-tıp* adlı eseri de Cremona'lı Gerard tarafından Latince'ye Tuleytula Tercüme Okulu'nda tercüme edildikten sonra Batı üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulmaya başlanmıştır. Bu eser 12. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar Batı ülkelerinde tıp ilminin başlıca rehberi olmuştur[93].

Sadece tıp ilminin değil, aynı zamanda İslâm dârüşşifâ vakıf müesseselerinin de Haçlılar aracılığıyla Batı dünyasına aktarıldığı söylenmelidir. Avrupa Orta Çağ'ında tıp alanında bilimsellikten uzak bir dönem yaşanırken, Türkiye Selçukluları döneminde inşa edilen dârüşşifâlarda hasta tedavilerinin yanında tıp eğitimi de verilerek çeşitli alanlarda uzman hekimler yetiştirilmiştir. 12. yüzyıldan itibaren Avrupa'da hastaları belirli metot ve tedavi yöntemleriyle bakım ve tedavi altında tutma fikrinin cüzzamlı hastaların barınabileceği birçok hastane ve bakımevinin birdenbire ortaya çıkmasından, İslâm dünyasından öğrenilip Batı'ya aktarıldığı söylenebilir. Ayrıca, bir dönem Romalıların yaygın olarak kullandıkları fakat Hristiyanların ilgi duymayıp kullanmayı bıraktıkları[94] herkese açık halk hamamlarının yeniden Avrupa'da ilgi görmeye başlaması, hiç şüphesiz Haçlı Seferleri'nin etkisiyle olmuştur[95].

12. ve 13. yüzyılda Doğu'ya yerleşen Latinler, Müslümanlarla çeşitli yollarla iletişim kurmak durumunda kalmışlardır. Franklar özellikle Müslümanlarla ticaret yapmak, barış müzakerelerini değerlendirmek ve misyonerlik gibi faaliyetleri yürütmek için Arapça öğrenmişlerdir[96]. Ticarî kavramalarda olduğu gibi Arapça'dan farklı alanlarda birçok kelime ve terim Avrupa dillerine yerleşmiştir. Batı dillerine ait sözlüklerde bugün bu kelimeleri görmek mümkündür[97]. Ancak Haçlılar yazışmalarda Latince kullanmışlar, aksi davranışlarda bulunanlar ise cezalandırılmıştır. Örneğin İmparator II. Friedrich, Arap ilimleri ve âlimlerine karşı duyduğu saygı ve kiliseye itaatsizliği nedeniyle iki defa aforoz edilmiştir. Diğer Haçlıların aksine Kahire Sultanı el-Kâmil ile mutabakat sağlayan Alman İmparatoru II. Friedrich, Doğu'ya düzenlediği Haçlı Seferi sırasında Kudüs'ü de savaşmadan geri almıştır (1229). İmparator II. Friedrich'in, el-Kâmil'in elçisiyle felsefe, din ve bilim konularında tartışacak kadar akıcı Arapça konuştuğu bilinmektedir[98]. Willermus Tyrensis'in eserine zeyl yazan bir Latin müellif, II. Friedrich'in Müslümanlar ile samimi ilişkisinden ve onları muhasebecilik, elçilik ve gizli görevlerde istihdam etmesinden dolayı Papanın ve diğer Hristiyanların ondan nefret ettiğini kaydetmiştir[99].

İbn Cübeyr, Arapça yazıp konuşan Akkâ gümrük dairesi memurlarının Frank olduklarını söyler. Müslümanların dillerini ve dinlerini bilmedikleri için Doğu'ya gelen ilk Haçlılar Müslümanlara elçi olarak yerli Hristiyanları göndermişler, ancak Haçlıların ikinci jenerasyonu ve bazı Haçlı liderleri Arap komşuları ile iletişim kurmayı öğrenmişlerdir. Örneğin Renaud de Sidon (Reginald) akıcı bir şekilde Arapça konuşuyordu ve İslâm hukukuna da hâkimdi[100]. *Gesta Francorum*, 1098 yılında iyi Arapça bilen Herluin adındaki bir rahibin, Selçuklu Devleti'nin Musul Atabegi Kürboğa'ya giden Hristiyan heyetin içinde görevlendirildiğini yazmıştır. Yine İmâdüddin Zengî 1144 yılında Urfa'yı zaptı sırasında şehrin

[92] Hussain M. Atiya, "Knowledge of Arabic in the Crusader States in the Twelfh and Thirteenth Centuries", *Journal of Medieval History,* C. 25, S. 3 (September 1999), 212.
[93] P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 561.
[94] Orta Çağ Avrupa'sında şehir hamamlarının tamamen kapatılmasının nedeni birbirini izleyen veba salgınlarıdır. Aynı zamanda buralarda yakın fiziksel ve sosyal ilişkilerin kurulması, hamamların çıplak insanların birbirine dokundukları kötü şöhretli bir mekân haline gelmesi, kilisenin buraları kapatmasına sebep olmuştur, Fikret Yegül, *Roma Dünyasında Yıkanma* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 272-273.
[95] P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 1068.
[96] Hussain M. Atiya, "Knowledge of Arabic in the Crusader States in the Twelfh and Thirteenth Centuries", 203-213.
[97] M. Erbstösser, *Die Kreuzzüge, Eine Kulturgeschichte* (Leipzig: 1977), 185.
[98] Jonathan Lyons, *Hikmet Evi* (İstanbul: 2012), 191-193. Detaylı bilgi için bk. İsmayil Rahimli, *Altıncı Haçlı Seferi (1228-1229) Kudüs'ün Diplomasi Yoluyla Kaybı* (İstanbul: Dönem Yayınları, 2022).
[99] *Crusader Syria in the Thirteenth Century, The Rothelin Continuation of the History of William of Tyre with part of the Eracles or Acre Text*, çev. Janet Shirley, (Aldershot 1999), 37. Zeyller hakkında daha fazla bilgi için bk. Ebru Altan, "Latin Doğulu Tarih Yazarı Willermus Tyrensis'in (1130-1185) Hıstorıası ve Zeyilleri / *Levantine Historian William of Tyre (1130-1185)'s Historia and its Continuations*," *Şarkiyat Mecmuası* 27 (2015): 85–94.
[100] Hadia Dajani Shakeel, "Diplomatic Relations Between Muslim and Frankish Rulers 1097-1153", *Crusaders and Muslims in Twelfth Century Syria* (Holland 1993): 211.

piskoposunun çok iyi Arapça konuştuğunu fark etmiş, onu çadırına davet ederek şehrin imarı hakkında piskoposla sohbet etmiştir[101].

Haçlı din adamlarının sonraki dönemlerde Arapça'yı öğrenmelerindeki önemli bir sebep de Hristiyanlığı yaymaktır. Ancak bu süreç neredeyse 13. yüzyılın başlarında gündeme gelmiştir ve doğrudan Haçlıların siyasi acizliği ile ilgilidir. İlgili döneme kadar Haçlılar, Müslüman hakimlerle ve idareleri altındaki Müslüman ahaliyle münasebetlerde "Drogoman" adı verilen tercümanları kullanmayı tercih etmişlerdir[102]. Ancak siyasi anlamda Müslümanlara etki edemeyeceklerini anladıklarında bu tür çarelere başvurmuşlar ve Müslümanları Hristiyanlaştırmaya çalışmak için dil öğrenmeye başlamışlardır. Örneğin Papa III. Innocentius tarafından 1216 yılında Akkâ'ya piskopos olarak atanan Jacques de Vitry[103], misyonerlik çalışmaları için 1221'de Trablus'ta bir ay kalmış ve Arapça bilmediği için şehrin sakinleriyle bir tercüman aracılığı ile görüştüğünü kaydetmiştir[104]. Papa IX. Gregorius'a 1237 yılında yazılan bir mektuptan da Hristiyanlığın yayılması için din adamlarının Arapça öğrenmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır: "*Gerçek İncil'in yayılması için dil öğrenmeye başladık ve her dil çalışmalarını inceledik. Rahiplerimiz yeni görevler verdi. Zaten Tanrının lütfuyla onlar konuşuyorlardı özellikle yaygın bir dil olan Arapça vaaz ediyorlardı*"[105]. Yine V. Haçlı Seferi'nde, orada bulunan askerlerin deli zannettikleri Aziz Saint Francis de Assay bizzat el-Melik el-Kâmil'in karargahında ona Hristiyanlığı tebliğ etmiş ve hükümdarın huzuruna getirildiğinde ise iyi bir muamele ile karşılaşmıştır. Haçlılar ile Müslümanlar arasındaki ilişkilerin geliştirilmesinde önemli bir rolü olan Arapça'nın öğrenimi şüphesiz dönemin şartları ve gerekleri ile de ilgilidir. Bu konuya Sayda Kontu Reinald de Sidon'un durumu örnek gösterilebilir. İbn Şeddâd Reinald de Sidon'un Arapça öğrenerek hadis okuduğunu ve hadis çalışmaları için yanında Müslüman bir nedim taşıdığını ifade etmektedir[106]. Benzer şekilde yazar Pierre Dubois (1255-1321), Katolik ilahiyatı, dil ve mantık konularında eğitilen genç kızların, Doğulu Hıristiyanlar ve Müslümanlar ile evlendirilerek bunları Hıristiyanlığa kazandırılabileceğini ifade etmiştir[107].

Haçlı Seferleri döneminde Arap edebiyatının etkisiyle birçok tarih kitabı yazılmış ve *Kelile ve Dimne, Binbir Gece Masalları* gibi Doğu'nun kültürünü yansıtan çeşitli hikâye ve masallar Avrupa'da okunur hale gelmiştir[108]. Arap dil ve edebiyatı Batı Avrupa'da yazılan Latin Tarih Kronikleri ile edebî yerel dilde bestelenmiş olan eski Fransız *Chansons de Geste*'yi (*Amellerin Şarkıları*) de etkilemiştir. Bu edebi yazılar, destansı bir kahramanlık üslubuyla Haçlı savaşçılarının yiğitliklerini, Hristiyanlık ile İslâm arasındaki mücadeleleri kişileştirerek sunmaya başlamıştır. Bununla birlikte, dönemin Latin ve Roma kaynaklarında gözlemlenen en önemli etki, Kur'ân-ı Kerîm ve İslâm teolojisine duyulan merak ve bu konuda artırılan tercüme ve incelemelerdir. Örneğin Renaud de Sidon ve Onfroi de Toron (Humphrey) Selâhaddin Eyyûbî tarafından esir alındıklarında Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki bilgileri ile Müslümanları etkilemişlerdir[109]. İbn Şeddâd, bu konu ile şu bilgileri vermektedir: *"Şakîf Arnûn'u gözetliyorduk. Gün geçtikçe İslâm askerlerinin sayı ve teçhizatları artıyordu. Şakîf sahibi (Renauld de Sidon) bunu görünce kurtuluş ümidinin kalmadığını ve durumunu düzeltmek için Sultân ile temasa geçmenin gerektiğini anladı. Bizzat yanına geldi. Onu ancak Sultânın çadırının kapısına geldiğinde fark edebildik. Sultan izin verdi ve içeri girdi. Daha sonra Sultân ona hürmet gösterip ikramlarda bulundu. Frenklerin büyüklerinden ve akıllılarından biriydi. Arapçayı bildiği gibi tarihe ve hadîslere de vakıf bir kimseydi. Bana söylendiğine göre yanında bulunan bir Müslüman bunları ona okuyup anlatırdı. Ayrıca ihtiyatlı bir adamdı. Sultân'ın huzuruna geldi ve onunla yemek yedi."*[110].

[101] *Süryani Mikhael Vekayinâmesi,* çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1944), s. 328.
[102] J. Riley Smith, *The Feudal Nobilty and the Kingdom of Jerusalem 1174-1277*, Londra 1973, s. 53-55.
[103] Jacques of Vitry, Papa'ya Akka piskoposu iken Doğu'nun siyasi, askeri ve sosyo-ekonomik durumu hakkında bilgi veren yedi mektup yazmıştır, bk. John W. Coakley, "James of Vitry and the Other World of Mary of Oignies", *Women, Men and Spiritual Power* (New York: Columbia University Press, 2006): 69.
[104] Hussain M. Atiya, "Knowledge of Arabic in the Crusader States in the Twelfh and Thirteenth Centuries", 209.
[105] M. Barber, K. Bate, *Letters From The East Crusaders, Pilgrims and Settlers in the12th-13th Centuries*, 134.
[106] Bahaeddin b. Şeddad, *en-Nevadirü's-Sultaniye fi'l-mehasin el-Yusufiyye*, ed. Cemaleddin Şeyyal (Kahire: 1994), s. 155.
[107] Natasha R. Hodgson, *Woman Crusading and the Holy Land in Historical Narrative*, (Suffolk: 2007), s. 65-66; A. Usta, "Haçlılar ve Doğu Hristiyanları Arasındaki İlişkiler", s. 390.
[108] P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 1068.
[109] Steven Runciman, "Muslim Influences on the Development of European Civilization", 20.
[110] İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sulṭâniyye ve'l-meḥâsinü'l-Yûsufiyye*, 155.

Karşılıklı merakın bir sonucu olarak Marco Polo gibi seyyahların doğu hakkında vermiş oldukları etnografik raporlar Avrupa'da oldukça ilgi görmüştür. 13. yüzyıla gelindiğinde İslâm dini ile Arapça ve Farsça hakkında yeterince bilgiye sahip olan Avrupalı müellifler din değiştirmeyi amaçlayan, resmi, dinler arası tartışmaları ortaya koyan metinler kaleme almaya başladılar[111]. 1261 yılında Sultan Baybars (1260-1277) tarafından Sicilya Kralı Manfred'e elçi olarak gönderilen İbn Vâsıl, onun maiyetindeki birçok kişinin Müslüman olduğundan ve Manfred'in muhtemelen Abbasî halifelerinin Bağdat'ta kurduğu Beytü'l-Hikme'den etkilenerek bir "Bilim Merkezi" kurma girişiminin bulunduğundan bahsetmiştir[112].

Dil ve Edebiyat dışında Müslümanlar tarafından kullanılan bazı dinî objeler de Avrupa'ya ulaşmıştır. Müslümanların yaygın olarak kullandıkları, Hindistan'da Budist rahiplerin dua ederken ellerinden düşürmedikleri "tesbih", Haçlılar aracılığıyla Katolik kiliseye girmiş, yine Hint kökenli olup Müslümanlardan öğrendikleri satranç oyununu da Haçlılar Batı'ya tanıtmışlardır[113].

2.6. Teknoloji ve Müzik

Doğu'da bir arada yaşayan Haçlılar ve Müslümanlar birbirlerinin eğlencelerine şahitlik etmişler, bazı enstrümanları bu sayede Batı'ya taşımışlardır. Mesela telli bir saz olan "tambur" ile büyük bir davul olan "nakkâre" Haçlılar tarafından oldukça ilgi görmüş ve o döneme kadar sadece trampet ve boynuzdan yapılmış borazanın kullanıldığı askerî bandolara bu yeni müzik aletleri de girmiştir[114].

Yel değirmenlerinin Avrupa'da bilinir hale gelmesini ve ilk defa Normandia bölgesinde 1180 yılında kullanılmasını sağlayan da Haçlılardır. Bir yel değirmeninin Avrupa'da kuruluşuna şahitlik eden görgü tanığı, "*Gösterdi Alman askeri olanca hünerini, kurmak için ilk yel değirmenini, görüp de bildiği Suriye'nin*" sözleriyle bunu anlatmıştır[115]. Su çarkları ise Haçlı döneminden önce de Avrupa'da kullanılmaktaydı. Ancak Arapça'daki adı "nâûre" olup Batı dillerine "noria" olarak geçen ve Suriye'de özellikle de Hama'daki kuyulardan su çekme işinde kullanılan su çarklarının geliştirilmiş şeklini Batı'ya Haçlılar taşımışlardır[116].

Deniz pusulası ile usturlabı Müslüman gemicilerinden ilk öğrenen İtalyan denizciler, bu sayede bir dereceye kadar da olsa, enlem ve boylamları hesaplamaya başlamışlardır[117]. Isaac Asimov'a göre, Haçlı Seferleri sonrasında Avrupa'ya getirilen bir başka alet, ilk olarak Arapların kullandıkları dümendir[118]. En önemlisi Avrupa, Doğu seyahatlerinden dönenlerin aktardığı bilgilerle yeni coğrafi fikirlere sahip olmuştur. İlgili döneme kadar dünyanın merkezini Roma kabul eden Avrupa, bundan sonra çizdiği haritaların ortasına Kudüs'ü yerleştirmiştir. Batı toplumu çok tanımadığı, ancak adını duymaya başladığı Uzakdoğu ülkelerine ve denizlerine ilgi duymaya başlamıştır[119].

2.7. Askerî Yenilikler

Haçlıların Avrupa'ya askerî alanda getirdikleri yenilikler daha çok savunma yapıları alanındadır. O döneme kadar Batı'nın en önemli savunma alanlarını kuleler oluşturmuştur. Haçlılar Doğu'da yaşadıkları süreçte kendilerine, örneklerini burada gördükleri şekilde büyük ve içinde yaşanabilen şatolar inşa etmişler ve bunun yapı bilgisini Avrupa'ya taşımışlardır. Ayrıca çift sur duvarlarının ve bu duvarlar üzerine yerleştirilen kulelerin askerî açıdan önemini ve sağladığı avantajları fark eden Haçlılar, bu özelliklere sahip sağlam ve büyük kaleler inşa etmişlerdir. Bu durumda büyük kalelerin inşa edilmesi,

[111] Bu geleneğin zirvesi Ramon Llull'un (ö. 1315/16) sanatında kendini göstermiş, müellif muhaliflerini Hristiyan vahyini kabul etmeye yönlendirebilmek için Müslümanlar ve Yahudiler tarafından ilk ilkelere dayalı kabul edilebilir bir sistem geliştirmeye çalışmıştır.
[112] İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurub*, C. 4, (Kahire: 1953-1957), 248.
[113] P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 521.
[114] P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 1069.
[115] Jean Gimpel, *Ortaçağ'da Endüstri Devrimi*, çev. Nazım Özüaydın (Ankara: Tübitak Yayınları, 2004), 24.
[116] P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 1076; M. Erbstösser, *Die Kreuzzüge, Eine Kulturgeschichte*, 71.
[117] H. A. Lamb, *Haçlı Seferleri, Demir Adamlar ve Azizler*, 456.
[118] Asimov, *Bilim ve Buluşlar Tarihi*, 88-89.
[119] Işın Demirkent, "Haçlı Seferlerinin Mahiyeti ve Başlaması", (*Haçlı Seferleri ve Xl. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri, İstanbul 26-27 Mayıs 1997),*12.

savunma ve kuşatma taktikleri ile ziftin kullanılması gibi uygulamalar Avrupa'ya aktarılan diğer yeniliklerdir[120].

Buna karşılık Müslümanlar savaşlarda kullanacakları koçbaşı gibi savaş silahları ile diğer kuşatma aygıtları ve cephane yapımı için kereste ve demire ihtiyaç duymuşlar bu hammaddeleri ticaret yoluyla Batı'dan temin etmişlerdir[121]. Ayrıca Müslümanlar da hem büyüklük hem de mimari olarak Haçlı savunma yapılarına benzeyen kaleler inşa etmişlerdir. Celile denizinin kuzeyinde bulunan Kalâtü'l-Subeybe, Kuzey Ürdün'deki Kalâtü'l-Rabat ve Mısır Sina'daki Kalâtü'l-Sadr kaleleri[122] bu benzerlikler için en güzel örneklerdir.

2.8. Mimari ve Sanat

Haçlı Tarihi araştırmacıları, farklı yazı türüne sahip olan kitabeler, haçlar, suretlerin resmedildiği duvarlar ve ikonların yer aldığı süslü dinî mekânların, Frankların Suriye'ye yerleşmelerinden sonra Müslüman yapılarındaki sanat ve mimariyle sentezlendiklerine dair önemli bilgiler vermişlerdir. Onlar, Suriye modeliyle planlanan evlerini inşa ederken pencerelerinde camlar, yerlerde mozaikler ile avlularında çeşmeler kullanmışlardır[123]. Buna karşılık Doğu'da Haçlı işgali sırasında inşa edilen kiliseler ve katedraller, Doğu Hristiyanlarının dinsel anıtlarına aşina olan, ancak Müslüman bölgelerinde daha önce bu tarz farklı bir mimariyi görmemiş olan Müslümanlar tarafından yadırganmıştır[124].

Batı'ya dönen tacirler, hacılar ve haçlılar, çoğunlukla da İtalyanlar ile Normanlar Müslüman Doğu'nun mimarlık bilgisini Batı'ya taşımışlardır. Haçlı Seferleri'nden önce mimaride İslâmî etkinin İspanya ve Sicilya aracılığı ile Avrupa'ya geçtiği inkâr edilemez. Ancak Haçlı Seferleri neticesinde Batılılar Doğu mimarisinin belirli özelliklerinden etkilenmiş ve bu etkiyi kale gibi savunma yapıları ile kiliselerde ve diğer Hristiyan yapılarında görünür hale getirmişlerdir[125]. Hatta bu etki maddi olarak da yapılara taşınmıştır. İmâdeddin el-İsfahânî, Konstantinopolis ve Sicilya'ya Kubbetü's-Sahrâ'dan koparılan bazı kutsal parçaların taşınması ile ilgili üzüntüsünü "*Frenkler Sahra'dan kopardıkları parçalardan bazılarını Konstantinopolis'e bazılarını da Sicilya'ya götürmüşlerdi. Söylenenlere göre bunları ağırlığınca altına satmışlardı. Sahra'ya ışık tutulduğunda o yerler gözle görülür hale geldi ve ortaya çıkan kesikler yürekleri paraladı*"[126] şeklinde tarif etmiştir.

Haçlılar, Doğulu ustalardan öğrendikleri sivri kemerleri ilk olarak 1115'te Boulogne'da yapılan Wast ve St. Ulmer kiliselerinde uygulamışlar, aynı dönemde inşa edilen Cluny Manastırı'nda da sivri kemerler kullanılmıştır[127]. Mimari alanın başka konularında da bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür.

E. Baer, günümüze ulaşan ve çok ince işçiliğe sahip olan on sekiz adet Eyyûbî dönemine ait kakmalı pirinç eşyayı inceleyerek 13. yüzyıl Suriye'sinde Hristiyan motiflerinin İslâm sanatkârlarınca kullanıldığını ortaya koymuştur. Bu pirinç eşyalarda saray eğlenceleri gibi geleneksel İslâm temalarının yanında İncil sahneleri, Meryem Ana ve çocuk görüntüleri, Hristiyan azizlerin ve rahiplerin bulunduğu frizler yer almaktadır[128]. Başka örneği olmayan bu tür eserlerin, İslâm sanatını yadırgamayan Filistin ve Suriye'ye yerleşmiş Haçlı soyluları için tasarlanmış, hatta onlara Müslüman hükümdarlar tarafından hediye edilmiş olduğu düşünülebilir.

3. Din Değiştirmeler

Haçlı Seferleri'nin temel gayelerinden biri milletlerden ziyade toprak parçalarının Hristiyanlaştırılması, diğer bir ifadeyle buraların Roma-Katolik dünyasının hakimiyeti altına

[120] Aydın Usta, *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*, Yeditepe Akademi Yay., (İstanbul: 2021).
[121] E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, 8.
[122] Andrew Petersen, "Medieval Towers in Syria and Palestine", *Crusader Landscapes In The Medieval Levant*, (England 2016): 188; Hugh Kennedy, *Crusader Castles* (Cambridge University Press: 2001), 142-144.
[123] R. C. Smail, *Crusading Warfare (1097-1193)*, 41.
[124] Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, 297.
[125] Muhammad Yaseen Gada, "Revisiting the Impact of the Crusaders on the Muslim- ChristianThought and Development", *Al- Qasemi Journal of Islamic Studies*, C. 5, S. 2 (2017), 20.
[126] İmadeddin el-İsfahanî, *Kitabü'l-fethü'l-kussî fi'l-fethü'l-kudsî*, edt. C. Landberg, Leiden 1888, s. 66.
[127] İmparator II. Friedrich, doğunun ressamlarını, sanatkârlarını ve mozaik ustalarını Avrupa'ya getirerek, Palermo'daki sarayının inşa ve süslemesini onlara yaptırmıştır. Avrupa'da kuleler ve kalelerin yapımındaki gelişmeler için ayrıca bk. O. Piper, *Burgenkunde, Bauwesen und Geschichte der Burgen* (München: 1994).
[128] E. Baer, *Ayyubid Mealwork with Christian Images* (Leiden: 1989), 4.

alınmasıdır[129]. Bu nedenle seferler esnasında misyonerlik faaliyetlerine özellikle önem verilmiştir. Ancak Papa'nın hitabını 1122'de kaleme alan Robert de Monk, "*Papa'nın Türklerin Tanrı'ya yabancılaşmış bir millet*" olduğundan bahsettiğini, yani onları Hristiyanlaştırma konusunda başarısız olduklarını aktarmıştır. *Gesta Francorum*'da "*Şayet Hristiyan olsalardı, Türkler dünyanın en iyi ırkı olurlardı*"[130] temennisinde bulunulmuştur. Buna rağmen Haçlı seferleri döneminde az da olsa karşılıklı din değiştirmelere dair örnekler vardır. Misyonerlik düşüncesinin oluşmasına dair ilk örnek, Bizans imparatoru I. Aleksios Komnenos'un (1081-1118), ilk gelen Haçlıları Yalova yakınlarındaki Kibotos'ta kurulmuş olan karargâha nakletmesi ve burada İtalyan komutanı Rainald'ın Müslümanlığa geçmesiyle olmuştur. Alman ve Fransızlardan ayrılan Rainald, Kserigordon Kalesi'ne geldiğinde, I. Kılıç Arslan burayı muhasara etmiş ve kalenin suyunu keserek din değiştirmeleri karşılığında hiçbir Hristiyana dokunulmayacağı sözünü vermiştir. Bunun üzerine Rainald, büyük bir grupla İslâm dinini kabul etmiştir (Eylül 1096)[131]. Rainald'ın bu ihtidası Hristiyanları, özellikle Pierre l'Ermite'i [132] fazlasıyla üzmüş, buna karşılık Hristiyanların da Müslümanları din değiştirmeye zorlamak için ellerinden ne gelirse yapmalarını istemiştir. Rainald ve ordusunun din değiştirme tercihlerinde özgür bırakılmaları ve hayatlarının bağışlanması sözü etkili olmuş olabilir. Ancak bunun yanında psikolojik ve sosyal sebeplerin etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Hristiyanlığı terk edenlerin Haçlı Yüksek Mahkemesi tarafından şahitlikleri kabul edilmediği gibi bunlar hukuka göre yalancı şahitler, zina suçu işleyenler, hainler ve gayrı meşru çocuklar ile bir tutulmuşlardır[133].

I. Haçlı ordusunun 1097'deki İznik kuşatması sırasında gerçekleşen karşıt benzer bir olaya Albertus Aquensis'in eserinde rastlanmaktadır. Selçuklu Sultanı I. Kılıç Arslan, Haçlı ordusunun İznik'i kuşattığı haberini alınca bilgi edinmek amacıyla iki casus görevlendirmiştir. Ancak Haçlı devriyeleri tarafından fark edilen askerlerden biri çıkan çatışma esnasında öldürülmüş, diğeri de yakalanmıştır. Casus, Haçlı liderlerinin önüne getirilip işkenceye maruz kalınca sultanın ordusu ile ilgili detaylı bilgi vermiş, sonrasında da pişmanlık içinde din değiştirmek istediğini bildirmiştir. Haçlı liderleri, irtidat eden casusun söylediklerinin doğruluğunu, I. Kılıç Arslan'ın ordusunun casusun söylediği yönden gelerek 16 Mayıs'ta şehir önlerindeki Haçlı ordusuna saldırması ve başarısızlığa uğraması ile teyit etmiştir[134]. Bu din değiştirme hadisesinde casusun hayatta kalma dürtüsüyle bu şekilde davrandığı açıktır.

İbnü'l-Esîr 1108-09'da Suruç'un reisi olan Müslüman bir dönmenin başına gelenlerden: "*Suruç'un reisi din değiştirmiş bir Müslümandı. Cevalî'nin yardımcıları İslâm'a kara çaldığını duyunca onu dövdüler. Böylece Müslümanlar ve Frenkler arasında onun yüzünden bir anlaşmazlık çıktı. Bu durumun bildirildiği Kont Baudouin şöyle dedi: 'Bu tür bir kişi ne bize ne de Müslümanlara yaraşır', bunun üzerine onu öldürdüler[135]*" şeklinde bahsetmiştir. İbn Cübeyr ise Suriyeli bir tüccarın hizmetine giren Mağribli bir esir hakkında: "*Efendisinin kervanlarından biriyle Akka'ya gelmişti, orada Hristiyanlarla*

[129] Allan Cutler, "The First Crusade and the Idea of Conversion", *Muslim World*, C. 58, S. 2 (April 1968): no.1. Bununla birlikte II. Urbanus'u Clermont Konsili'nde halkların ihtidasından bahsetmediği için eleştirenler olmuştur, bk. P.A. Throop, Criticism of the Crusade (Amsterdam: 1940), 123. Ancak ima ile de olsa Papa'nın hitabında Türkleri Hristiyan dinine dâhil edememe konusundaki başarısızlığa değinilmiştir, bk. Allan Cutler, "The First Crusade and the Idea of Conversion", 59.

[130] Guibertus Novigenti, *Historia Hierosolymitane, Gesta dei per Francos,* ing. çev. Robert Levine, *The Deeds of God Through the Franks*, (Rochester 1997), 6; *Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum*, *The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem,* ed. Rosalind Hill (Oxford: 2002), 21; Petrus Tudebodus, *Historia de Hierosolymitano itinere*, ing. çev. J. H. Hill-L. L. Hill, (Philadelphia 1974), 37.

D. C. Munro, "The Western Attitude toward Islam during the Crusades", 334-335. *Anonim Gesta Francorum'*da geçen ifadenin benzeri Chanson de Roland'da da: "*Saracenler (Müslüman/Türk) Hristiyan olsaydı ne muhteşem şövalye olurlardı."* şeklindedir.

[131] *Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum*, 3-4; Robertus Monochus (Robert the Monk), *Historia İherosolimitana*, ing. çev. Carol Sweetenham, *Robert the Monk's History of the First Crusade* (Burlington: 2005), 85-87; Petrus Tudebodus (Petrus Tudebodus), *Historia de Hierosolymitano itinere*, 18-19; Detaylı bilgi için bk. Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: 1997).

[132] Bazı tarihçiler Pierre l'Ermite'nin de daha önce İslamiyet'i kabul etmeye zorlandığını ve kendisinin Müslümanların putlarına (!) tapmak suretiyle canını kurtardığını nakletmişlerdir, N. Daniel, *Islam and the West* (Edinburgh: 1980), 310-311.

[133] Joshua Prawer, *The History of Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem* (Cambridge: 1988), 100.

[134] *Albertus Aquensis, Liber Christianae Expeditionis pro Ereptione Emundatione et Restitutione Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae*, ing. çev. Susan b. Edgington, *Historia Ierosolimitana, History of the Journey to Jerusalem* (Oxford: 2007), 105-109.

[135] İbnü'1-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C.10, 370.

içli dışlı oldu ve şeytan her geçen gün onu baştan çıkarıp ayarttı, sonunda İslâm inancından vazgeçti ve bir Hristiyan oldu[136]" diyerek bu mürtet için tahkir edici ifadeler kullanmaktadır.

Bizans İmparatoru Ioannes Komnenos'un (1118- 1138), 1138'deki Kuzey Suriye Seferi sırasında bir başka dinden dönme hadisesi gerçekleşmiştir. Bizâa (Buzâa) şehrinin Bizans-Haçlı ordusu tarafından ele geçirilmesinden sonra içlerinde çocuk ve kadınların da bulunduğu birçok insan öldürülmüş ya da yaralanmıştır. Şehrin kadısı da dâhil olmak üzere, bu bölgenin ileri gelenlerinden 400 kişi ise hayatlarını kurtarmak ve sahip olduklarını kaybetmemek amacıyla Hristiyanlığı kabul etmişlerdir[137].

İslâm dininde dinden dönenlere "mürtet" adı verilmiş, bunlar sosyal ve siyasi düzen içerisinde bir tehdit olarak algılanmışlardır. 1179 senesinde Selâhaddin Eyyûbî (1174-1193), Beytü'l-Ahzân Kalesi'nin fethinden sonra ele geçirilen esirlerden çarh ile ok atanların ve mürtetlerin idam edilmesini emretmiştir[138]. Burada kastedilen mürtetler muhtemelen Haçlı ordusunda görevli olan Türkopollerdir. Bölgede nüfus bakımından azınlıkta olan Haçlılar, çoğunlukla Ermenilerden olmak üzere yerli Hristiyanları ve ihtida etmiş Türkopolleri hafif ordularında süvari olarak istihdam etmişlerdir[139]. Antakya Naibi Tankred ile Urfa Kontu II. Baudouin arasındaki mücadelelerde Ermeni Hâkimi Kogh Vasil Urfa Kontunu desteklemiş ve mürtet Türkopollerden oluşan 2000 piyade ile 1000 süvariyi Baudouin'in emrine görevlendirmiştir[140].

Din değiştirenlerden yeni dindaşlarına karşı ihanet içinde olanlar da vardır. 1110 senesinde Kudüs Kralı I. Baudouin (1110-1118), Sayda'yı kuşattığı sırada bu tür bir olay yaşanmıştır. Sayda şehrinin ileri gelenleri Haçlı kuvvetleri tarafından sıkıştırıldıkları zaman, zor durumdan kurtulmak için kralın oda hizmetçisi bir mürtet ile irtibata geçmişlerdir. Ona, kralı öldürdüğü takdirde yüksek miktarda para, şehirde geniş araziler ve başka imkânlar sağlayacakları sözünü verince, mürtet bu cazip teklifi kabul etmiştir. Ancak bu iş birliğinden haberdar olan Sayda Hristiyanları Haçlıları bilgilendirmişler, neticede itirafçı olan mürtedin asılmasına karar verilmiştir[141]. 1192 yılında III. Haçlı Seferi'nin tanınan isimlerinden Sûr Hâkimi Konrad de Montferrad'ın iki Batınî fedaisi tarafından öldürülmesi de bu konudaki başka bir örnektir. Dönemin kaynaklarında Konrad'ın öldürülmesinden Selâhaddin Eyyûbî ile İngiltere Kralı Arslan Yürekli Richard (1189-1199) sorumlu tutulmuştur. Ancak cinayetin asıl failleri aslında olaydan altı ay önce Hristiyanlığı kabul etmiş gibi görünerek Balian de İbelin ile Renud de Sidon'un yanına yerleşen iki Batınî fedaisidir. Konrad'a bu sayede yaklaşan fedailer Sûr Hâkimini kolayca öldürmeyi başarmışlardır[142].

Haçlı Seferleri esnasındaki ihtidaların birçoğunun da mecburiyet, açlık ve zorlu yaşam koşulları nedeniyle gerçekleştiği söylenebilir. Örneğin Antakya'da Müslüman ordusu tarafından kuşatılan Haçlılar için yaşamak imkânsız hale gelince, ünlü Haçlı liderlerinden Bohemund'un eniştesi Grand-Mesnil Kontu Guillaume ve Etienne de Blois, açlık ve ölüm tehdidi dolayısıyla şehri terk etmişlerdir. *Halkın Seferi*'nin lideri Pierre l'Ermite de aynı sebeplerden, erzak sıkıntısının ortaya çıkmasıyla Haçlı ordusundan kaçmıştır. Yine Antakya kuşatması hakkında bilgi veren Willermus Tyrensis "…*yakın tehlikenin neden olduğu panik, zorluk ve açlığa karşı zayıflıklarından ötürü"* Haçlı ordusundaki askerlerin bazılarının Müslümanlara sığındıklarını ve "*ahlâksızca Hz. İsa'nın öğretilerini ve inancını inkâr ederek"* Haçlı ordularının durumu ile ilgili Müslümanlara bilgi verdiklerini yazmaktadır[143].

Zorlu yaşam koşulları ve açlık nedeniyle gerçekleşen bir başka ihtida örneği ise Haçlılara karşı cihat yapmak amacıyla Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın (1105-1118) emriyle harekete geçen Emîr

[136] İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, 230.
[137] İbnü'1-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih,* C. 11, 59.
[138] El-Bundarî, *Sena'l-Bark el-Şami*, ed. Ramazan Şeşen (İstanbul: 2004), 213; Aydın Usta "Haçlı Seferleri Döneminde Din Değiştirme Vakaları", 691-718.
[139] Türkopoller, Haçlıların öncesinde Bizans ordusunda ve küçük Ermeni prensliklerinde de askerî amaçlarla kullanılmışlardır, bk. Yusuf Ayönü, "Bizans Ordusunda Ücretli Türk Askerler", *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 25 (Konya 2009): 53-69.
[140] İbnü'1-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C.10, 369-370.

[141] Willermus Tyrensis, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, ing. çev. A. C. Krey-E.A. Babcock, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, C. 2 (New York: 1943), 487-488.
[142] İbnü'1-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. 12, 71-72.
[143] Willermus Tyrensis, *Historia rerum,* 267; Ambroise, *The Crusade of Richard Lion-Heart*, çev. Merton Hubert with notes by J. La Monte (New York: 1941), 116.

Mevdûd'un seferleri esnasında gerçekleşmiştir. 1110 senesinde Urfa'yı kuşatan Mevdûd, kendi ordusuna doğru gelen Haçlı ordusunu açık bir mevziye çekmek için şehir önlerinden Harran'a doğru ricat etmeye başlamış, ancak Haçlılar onu takip edip asıl amacını anlayınca takipten vazgeçmişlerdir. Mevdûd, Haçlıların geri döneceklerini, kendisine sığınarak İslâm dinini kabul eden iki Frank askeri sayesinde öğrendikten sonra hızlıca Haçlı ordularını takibe almışsa da onları yakalaması mümkün olmamıştır[144].

İhtidalar çeşitli nedenlerle gerçekleşirken, Müslüman müelliflerin eserlerinde ya da Haçlı kaynaklarında benzer anlatımlarla karşılaşılmaktadır. Kürboğa, Antakya savunması sırasında mağlup olup şehri terk ettikten sonra, iç kalenin muhafızı olan Ahmed b. Mervân da direnişi bırakarak kaleyi Haçlılara teslim etmiş ve maiyetindekilerin bir kısmı ile birlikte Hristiyan olmayı tercih etmiştir. İslâm kaynakları bu olay hakkında herhangi bir bilgi vermezken Latin kaynaklarında Ahmed b. Mervân'ın savaş meydanına Haçlı ordusuna yardım etmek üzere inen melekleri ve Hristiyan azizlerini gördükten sonra yanındakilerin bazılarıyla din değiştirmeyi tercih ettiği şeklinde metafizik bir açıklama yapılmıştır[145]. İslâm kaynaklarından İbnü'l-Adîm'de de Antakya Haçlı Prinkepsi Roger de Salerne ile Artuk Oğlu İlgazi arasında 1119'da gerçekleşen ve Müslüman ordusunun zaferiyle sonuçlanan Tel-Afrin Savaşı ile ilgili gökten inen yeşilli meleklerin Müslüman ordusuna yardım ettiğine dair anlatımlara yer verilmiştir[146].

Kilikya'nın Ermeni idarecisi Thoros'un 1168 senesinde ölümünden sonra yerine bıraktığı küçük yaştaki oğluna ve onun vasisi Latin Thomas'a itiraz eden kardeşi Mileh, Atabeg Nûreddin Mahmud b. Zengi'nin desteğiyle Kilikya Ermenilerine hükmetmek için harekete geçmiştir. Thoros hayattayken, Mileh'i bütün yetkilerinden ve idari görevlerinden azlederek Kilikya'dan göndermiştir. Thoros'un ölümünden sonra Mileh, alınan yetkilerini tekrar elde etmek için Atabeg Nureddin'in yanına giderek Müslümanlığı kabul etmiştir[147].

Ekonomik sebeplerden dolayı gerçekleşen başka bir din değiştirme olayı da VII. Haçlı Seferi sırasındadır. 1248-1250 yılları arasında Fransa Kralı IX. Louis'in (Saint) (1126- 1270) seferine katılan Jean de Joinville, hatıratında Mısır sultanından, krala gönderilen bir elçiden bahsetmiştir. Akıcı bir şekilde Fransızca konuşan elçiye bu dili nerede öğrendiği sorulunca kendisi, önceden Hristiyan olduğunu söylemiş ve kral tarafından huzurundan defedilmiştir. Joinville bu şahsa hikâyesini sorunca elçi, aslında Provence bölgesinde doğduğunu ve Mısır'a geldiğinde burada bir Müslüman kadınla evlendikten sonra İslâmiyet'i kabul ettiğini anlatmıştır. Joinville'in onu "*Müslüman olarak öldüğü takdirde cehenneme gideceği*" şeklindeki uyarısı üzerine elçi "*Hristiyanlıktan daha iyi bir din olmadığını bildiğini ama Müslümanlar arasında elde ettiği zenginliği kaybetmekten korktuğu*" cevabını vermiştir. Ayrıca yeniden Hristiyanlığı kabul ettiği takdirde insanların "*dininden dönen* adam" tarzındaki aşağılamalarıyla karşılaşacağını bu nedenle Müslüman kalmayı tercih ettiğini eklemiştir[148]. Dönemin kaynaklarına yansıyan bu hadise, her iki dinin mensuplarının dinden dönenlere aynı tepkiyle yaklaştıklarını açıkça göstermektedir.

Duygusal ya da psikolojik sebeplerin en ağır bastığı ve toplu şekilde gerçekleşen ihtidalar, Bizans'ın Anadolu toprakları üzerinden Suriye'ye uzanan II. Haçlı Seferi ordularının ilerleyişleri sırasındakilerdir. Anadolu'dan geçişleri sırasında Alman ve Fransız kuvvetleri hem Selçuklu ordularının yoğun saldırılarına maruz kalmışlar hem de önceden yaşanan kötü tecrübeler dolayısıyla Bizans halkı tarafından düşmanca bir tavırla karşılaşmışlardır[149]. Bu hadiselerden çok etkilenen Haçlı liderleri Antalya'ya ulaştıktan sonra geri kalan Suriye yolculuklarını denizden sürdürmeyi tercih etmişler, ancak onların geride bıraktığı piyade ve fakir askerler ise karadan yollarına devam etmek zorunda kalmışlardır. Selçukluların saldırılarıyla ölenler dışındakiler de açlıktan hayatlarını kaybetmişlerdir. Türkmenlerden bir kısmı Haçlıların bu durumları karşısında saldırılarını durdurarak onlara yemek ve para yardımında

[144] Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi,* 240.
[145] Robertus Monachus, *Historia İherosolimitana*, 174-175; Gesta Francorum *et Aliorum Hierosolimitanorum*, 69-71.
[146] İbnü'l-Adim, *Zübdetü'l-Haleb fi tarih-i Haleb*, C. 2, nşr. Sami Dehhan (Dımaşk: 1954), 190.
[147] Willermus Tyrensis, *Historia rerum,* C. 2, 386-387; Nikita Elisséeff, *Nur ad-din, un Grand Prince Musulman de Syrie au Temps des Croisades* (Dımaşk: 1967), 656.
[148] Jean de Joinville, *Bir Haçlının Hatıratı*, çev., Cüneyt Kanat (Ankara: 2002), 156.
[149] Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri,* 132-153; Ebru Altan, *II. Haçlı Seferi (1147-1148)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003).

bulunmuşlar, hastaları da tedavi ettirmişlerdir. Haçlılardan 3000'den fazla insan kendilerine gösterilen bu merhametten etkilenerek Müslüman olmuştur[150]. Bu hadiseyi kaydeden bir Haçlı kaynağı olan Odo of Deuil, ihtidalardan duyduğu şaşkınlık ve üzüntüyü "*Ey ihanetten daha zalim olan merhamet, Türkler Hristiyanlara ekmek vererek onların dinlerini değiştiriyorlardı"* sözleriyle dile getirmiştir. Kendi dindaşlarından gördükleri kötü muameleye karşın Selçuklu askerlerinin merhametinin Haçlılar üzerinde büyük bir etki bıraktığı açıktır. Bu nedenle örnekte de görüldüğü üzere bir zorlama ya da baskı altında kalmadan[151] kendi tercihleriyle İslâm dinini kabul etmişlerdir.

SONUÇ

Haçlı Seferleri dönemini sadece Doğu ile Batı arasındaki medeniyetler çatışmasının, güvensizlik ve yabancılaşmanın bir sebebi olarak değil, farklı güçler arasındaki siyasi ve askerî ilişkilerin süreç ve sonuç olarak ortaya koyduğu kültürler arası bir etkileşim dönemi olarak da değerlendirmek gerekir. Haçlı Seferleri'ne karşı Müslümanların askerî tepkisi başlangıçta düzensiz ve parçalanmış bir görünüm arz etse de Müslüman âlimlerin ve aydınların cihat konusundaki ilmî ve ideolojik çabaları Haçlılara karşı fikri bir bir alt yapı oluşturmuştur.

Bununla birlikte askerî karşılaşmalar devam ederken taraflar arasında çok yönlü etkileşimler meydana gelmiştir. Farklı etnik ve dinî grupların birinin diğerini yok etmesine fırsat vermeden bir arada yaşama tecrübesi, bir müsamaha anlayışı çerçevesinde birlikte yaşamalarını sağlayan toplumsal bir gerekliliktir. Bu anlayışın bir tezahürü olarak da Haçlılar ve Müslümanlar arasında yaklaşık iki yüz yıl süren hem kültürel hem de ticari etkileşimler söz konusu olmuştur. Buna rağmen Müslümanlar ile Haçlıların birbirleri hakkındaki düşüncelerini tam olarak anlamak hiç kolay değildir. Müslümanlar dinî, sosyal ve kültürel açıdan Avrupa'dan öğrenecekleri çok az şeyin olduğunu düşünüyor, günlük yaşantılarındaki ilişkilerinde ise temkinli davranıyorlardı. Buna karşılık Haçlıların etkileşim konusunda çok daha esnek olduğunu ve yüzyıllardır Yakın Doğu'da yaşayan Müslümanların yaşam tarzlarından çokça etkilendiklerini söylemek mümkündür.

Birçok Hristiyan, çocuklarını Müslümanlar gibi sünnet ettirmiş ya da domuz eti yemekten uzak durmuştur. Latince zamanla geri planda kalmış ve Doğu'nun bilim ve edebî dili olan Arapça Hristiyanlar arasında yaygınlaşarak Doğulu Müslüman âlim ve ediplerin eserleri kütüphanelerin başköşesine konulmuştur. Şehir çarşılarında iki dine mensup tüccarlar bir arada bulunmuş, Hristiyan çiftçiler Müslüman arazilerinde çalışmıştır. Nadir de olsa evliliklerle dahi Haçlılar ile Müslüman Türkler arasında bağlar kurulmuştur. Ayrıca, Hristiyanlar arasındaki mezhep çatışmaları daha sonraki dönemlerde din konusunda özgürlüğün sağlanmasının ancak Türklerin dünyaya egemen olmasıyla sağlanacağı düşüncesinin hâkim olmasına dahi neden olmuştur.

Sonuç olarak Haçlılar, Doğu'da öğrendikleri çok yönlü kültürü Orta Çağ Avrupası'na - taşımakta oldukça etkili olmuşlar, ticaret yollarının sağladığı imkânla Doğu'nun en uzak köşelerine kadar ulaşan seyyahlar Doğu'nun çeşitli alanlardaki zenginliklerini sanat ve ilmini Batı'ya tanıtmakta büyük bir rol oynamışlardır. Buna karşılık Doğu'nun sosyal, askerî ve siyasî hayatında da Haçlılar aracılığıyla önemli değişimler meydana gelmiştir. Haçlı Seferleri ile Doğu'da yeni edebî hikâyeler özellikle de yerel Doğu ve Batı mimarisinin sentezi olmak üzere dinî, askerî ve kültürel ilişkilerde görünür değişimler meydana gelmiştir.

Uzunca süren mücadeleler sonucunda iki tarafın çokça kayıp vermesine ve günümüze dek süren önyargıların oluşmasına sebep olsa da Haçlı Seferleri birlikte yaşamaya başlayan Doğu ve Batı insanının birbirlerinden etkilenmesinin önüne geçememiştir. Bu seferlerden sonra Batı'ya aktarılan bilimsel gelişmeler diğer alanlarda olduğu gibi birinci dereceden öneme sahip değilse de yine de dikkatli değerlendirilmeyi gerektiren ve göz ardı edilemeyecek tarihî bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü Batı, her ne kadar Haçlı Seferlerini başarısız bir girişim olarak kabul etse de farkında olmadan bu seferlerden büyük faydalar sağlamıştır.

[150] Odo of Deuil, *De Profectione Ludovici VII in Orientem*, İng. çev. Virginia Gingerrick Bery (New York: 1948), 141.
[151] Odo of Deuil, aynı yer.

KAYNAKÇA

Akbar, M. J. *The Shade of Swords: Jihad and the Conflict between Islam and Christianity.* London & New York: Routledge, 2002.

Albertus Aquensis. Liber Christianae Expeditionis pro Ereptione Emundatione et Restitutione Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae, ing. çev. Susan b. Edgington, Historia Ierosolimitana, History of the Journey to Jerusalem (Oxford: 2007), 105-109.

Altan, Ebru. "Birinci Haçlı Seferinin Bir Görgü Tanığı: Fulcherius Carnotensis", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Prof. Dr. İsmet Miroğlu Hatıra Sayısı, S. 37 (İstanbul 2002): 45-50.

Altan, Ebru. "Latin Doğulu Tarih Yazarı Willermus Tyrensis'in (1130-1185) Hıstorıası ve Zeyilleri / *Levantine Historian William of Tyre (1130-1185)'s Historia and its Continuations*." *Şarkiyat Mecmuası* 27 (2015): 85–94.

Altan, Ebru. *II. Haçlı Seferi (1147-1148)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Ambroise. *The Crusade of Richard Lion-Heart*. çev. Merton Hubert with notes by J. La Monte. New York: 1941.

Anonim Haçlı Tarihi. *Gesta Francorum et Aliorum Hierosolymitanorum.* çev. Ergin Ayan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.

Asbridge, T. S., "The Crusader Community at Antioch: The Impact of Interaction with Byzantium and Islam", *Transactions of the Royal Historical Society,* C. 9. (December 1999): 305-325.

Ashtor, E. A., *Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. Londra: 1976.

Asimov, Isaac. *Bilim ve Buluşlar Tarihi*. çev. Elif Topçugil. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.

Atiya, Hussain M., "Knowledge of Arabic in the Crusader States in the Twelfh and Thirteenth Centuries", *Journal of Medieval History*, C. 25, S. 3 (September 1999): 203-213.

Ayönü, Yusuf, "Bizans Ordusunda Ücretli Türk Askerler", *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 25 (Konya 2009): 53-69.

Azîmî. Ebû Abdullah Muhammed. *Azîmî Tarihi*, *Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler.* çev. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Baer, E., *Ayyubid Mealwork with Christian Images*. Leiden: 1989.

Bailly, A., *Bizans İmparatorluğu Tarihi,* çev. Haluk Şaman. İstanbul: Kilim Matbaası, 2006.

Bakır, Abdulhalik. *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler*, C.2. Ankara: Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım, 2008.

Bal, Faruk. "*Tapınak Şövalyeleri, Kuruluşu, Faaliyetleri ve Kapatılması,"* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.,Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, 2019.

Barber, M.- K. Bate. *Letters From The East Crusaders, Pilgrims and Settlers in the 12th-13th Centuries.* Ashgate: 2010.

Barrett, Graham. *Latin and Romance writings on Islam, Christian Muslim Relations, Primary Sources 600-1500*, ed. David Thomas, London, New York: Bloomsbury Academıc: 2022.

Ben-Ami, Aharon. *Social Change in Hostile Environment*. New York: Princeton Legacy Library, 1969.

Bonner, Michael. *Jihād in Islamic History: Doctrines and Practices*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2006.

Brown, Peter. *Geç Antik Çağda Roma ve Bizans Dünyası*. çev. Turhan Kaçar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

Browne, Edward G. *Arabian Medicine*. Cambridge: 1921.

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Penguin Books. Londra: 1990.

Christie, Niall. *Muslims and Crusades: Christianity's Wars in the Middle East 1095-1382 From the Islamic Sources*. New York: Routledge, 2014.

Christie, Niall. *The Book of the Jihad of ʿAli ibn Tahir al-Sulami (d. 1106): Text, Translation and Commentary.* England: Ashgate Publishing, 2015.

Coakley, John W. "James of Vitry and the Other World of Mary of Oignies", *Women, Men and Spiritual Power* (New York: Columbia University Press, 2006): 68-88.

Cobb, Paul M. *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades.* New York: Oxford University Press, 2014.

Constable, G. "Medieval Charters as a Source for the History of the Crusades", *Crusade and Settlement: Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and Presented to R. C. Smail*, ed. Peter Edbury, Cardiff: 1985.

Crusader Syria in the Thirteenth Century, The Rothe Continuation of the History of William of Tyre with part of the Eracles or Acre Text, çev. Janet Shirley, Aldershot: 1999.

Cutler, Allan. "The First Crusade and the Idea of Conversion", *Muslim World*, C. 58, S. 2 (April 1968): 155-164.

Daniel, N. *Islam and the West*. Edinburgh: 1980.

Daniel, N. *The Arabs and Mediaeval Europe.* London: 1979.

Demir, Doğan Mert. *Salâhaddin'in Gemileri*. İstanbul: Babil Yayınları, 2019.

Demirkent, Işın. "Franklar", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. C. 13, TDV Yayınları, İstanbul 1996, 173-176.

Demirkent, Işın. "Haçlı Seferleri Döneminde Yakındoğu Kültürünün Batı'ya Taşınması ve Bunun Avrupa Toplumuna Etkileri Üzerine." *Haçlı Seferleri Tarihi-Makaleler-Bildiriler*, ed. Ebru Altan, İstanbul: Dünya Yayınları, 1994.

Demirkent, Işın. "Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu ve Hedefleri", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi,* S. 35 (Mart 1994): 65-78.

Demirkent, Işın. "Haçlı Seferlerinin Mahiyeti ve Başlaması" Haçlı Seferleri ve Xl. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri'nde bildiri olarak sunulmuştur, İstanbul, 26-27 Mayıs 1997.

Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Dünya Yayınları, 1997.

Düzgün, Şaban Ali, "İki Dünyanın Karşılaşması: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler", *Türkler*, C. 6, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, 1162-1184.

Ebu Şâme. *Kitabu'r-ravzateyn*. C. 1. çev. E.P. Georgens. Zur Geschichte Salahadins. Berlin: 1879.

El-Bundarî. *Sena'l-Bark el-Şami*, ed. Ramazan Şeşen, İstanbul: 2004.

Elisséeff, Nikita. *Nur ad-din, un Grand Prince Musulman de Syrie au Temps des Croisades*. Dımaşk: 1967.

Erbstösser, M. *Die Kreuzzüge, Eine Kulturgeschichte*. Leipzig: 1977.

Folda, Jaroslav. "Art in the Latin East 1098-1291", *The Oxford History of the Crusades*, ed. J. Riley-Smith (New York: 1999): 138-154.

Foss, Michael. *People of the First Crusade: The Truth about the Christian-Muslim War Revealed.* New York: Arcade Publishing, 1997.

Gabrieli, Francesco. *The Arab Historians of the Crusades*. (translated from Italian into English by E. J. Costello), Routledge Abingdon & New York: 2010.

Gada, Muhammad Yaseen. "Revisiting the Impact of the Crusaders on the Muslim- ChristianThought and Development", *Al- Qasemi Journal of Islamic Studies*, C. 5, S. 2 (2017): 1-35.

Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum, The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem, ed. Rosalind Hill, Oxford: 2002.

Gimpel, Jean. *Ortaçağda Endüstri Devrimi*. çev. Nazım Özüaydın. Ankara: Tübitak Yayınları, 2004.

Goff, Jacques Le. *Ortaçağ Batı Uygarlığı*. çev. Hanife Güven ve Uğur Güven. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.

Guibertus Novigenti, *Historia Hierosolymitane, Gesta dei per Francos*. İng. çev. Robert Levine. *The Deeds of God Through the Franks*. Rochester: 1997.

Hadia Dajani Shakeel, "A Reassessment of Some Medieval and Modern Perceptions of the Counter-Crusade," Hadia Dajani Shakeel and Ronald A. Messier (edt.), The Jihâd and Its Times: Dedicated to Andrew Stefan Ehrenkreutz, University of Michigan, Center for Near Eastern and North African Studies, 1991, s. 41-70.

Harris, Jonathan. *Byzantium And Crusades*. New York and London: The Bath Press 2003.

Hayton. Korykoslu. *Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*. çev. A. T. Özcan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.

Heyd, W. *Yakındoğu Ticaret Tarihi*. çev. Enver Ziya Karal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1975.

Hillenbrand, Carole. *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*. İstanbul: Alfa Tarih Yayınları, 2015.

Hitti, P. K. *History of the Arabs*. Hong Kong: Macmillan Education, 1970.

Natasha R. Hodgson, *Woman Crusading and the Holy Land in Historical Narrative*, (Suffolk: 2007).

Hodgson, Natasha. "Conflict and Conhabitation, Marriage and Diplomacy between Latins and Cilician Armenians c. 1097-1253", *The Crusades and the Near East* (Routledge, 2010): 83-106.

Hutchinson, G. *Medieval Ships and Shipping*. Londra: 1997.

İbn 'Asâkir, Abû l-Qâsım 'Ali ibn al-Ḥasan. *Tarikh Madinat Dimashq*, ed. Umar ibn Gharâma al-'Amrawî ve 'Ali Shiri, Beirut: 1995-2001.

İbn Cübeyr. *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*. çev. İsmail Güler. İstanbul: 2003.

İbn Hazm. "Kitâbu'l-fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal", I, thk. M. İ. Nasr, A. Umeyre, Beyrut: 1986.

İbn Şeddâd. *en-Nevâdirü's-sulṭâniyye ve'l-meḥâsinü'l-Yûsufiyye*. ed. Cemaleddin Şeyyal. Kahire, 1994.

İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurub*. C. 4, Kahire: 1953-1957.

İbn Zâfir. *Ahbârü'd-düvelü'l-munkatiye*, ed. A. Ferre, Kahire: 1972.

İbnü'l-Adim. *Zübdetü'l-Haleb fi tarih-i Haleb*. C. 2. nşr. Sami Dehhan. Dımaşk: 1954.

İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb min Târîh-i Haleb'de Selçuklular*. çev. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

İbnü'l-Cevzî. *El-muntazam fî tarihu'l-mülük ve'l-umem*. C. 9. Haydarabad: 1940.

İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi, el-Kâmil fî-t Târih Tercümesi.* C. 10. çev. Abdülkerim Özaydın ve diğerleri.

İbnü'l-Kalânisî. *Zeyl tarih Dimişk*, ed. H. F. Amedroz. Leiden: 1908.

İmadeddin el-İsfahanî, *Kitabü'l-fethü'l-kussî fi'l-fethü'l-kudsî*, edt. C. Landberg, Leiden 1888.

Jacoby, David. "Catalans, Turcs et Venitiens en Romanie (1305–1332): Un nouveau temoignage de Marino Sanudo Torsello." *Studi Medievali* 15 (1974): 217–261.

Jean de Joinville. *Bir Haçlının Hatıratı*. çev., Cüneyt Kanat. Ankara: 2002.

Jones, Terry - Alan Ereira. *The Crusades*. New York: 1994.

Kennedy, Hugh. *Crusader Castles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Komnena, Anna. *The Alexiad of Anna Comnena*. İngilizce çev. E.R.A. Sewter. London: Penguin Books, 1969.

Köhler, Michael A. *Alliances and Treaties between Frankish and Muslim Rulers in the Middle East, Cross-Cultural Diplomacy in the Period of the Crusades*, çev. Peter M. Holt. Brill: 2013.

Lamb, H. A. *Haçlı Seferleri, Demir Adamlar ve Azizler*. çev. Gaye Yavuzcan. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2015.

Lopez, R. S. -I. W.Raymond. *Medieval Trade in the Mediterranean World*. New York: 1992.

Lyons, Jonathan. Hikmet Evi. İstanbul: 2012.

MacEvitt, Christopher. *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance.* University of Pennsylvania Press, 2008.

Maier, C. *Crusade Propaganda and Ideology: model sermons for the preaching of the cross*. United Kingdom: Cambridge Press, 2000.

Mateos, Urfalı. *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162).* çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

Mourad, Suleiman A., and James E. Lindsay. (ed.). *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader.* C.3. Leiden: Brill, 2013.

Munro, D. "The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusade", *Speculum*, S. 6 (July 1931): 329-343.

Murray, Alan V. "National Identity, Language and Conflict in the Crusades to the Holy Land, 1096-1192", *The Crusades and the Near East,* ed. Conor Kostick, London: 2011, s. 107-130.

Nicol, Donald M. *Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century. The Crusades: Critical Concepts in Historical Studies*, C. 1, London ve New York: Routledge Group 2008.

Odabaşı, Zehra. "Müslümanların Gözünden I. Haçlı Seferi ve Selçukluların Haçlılara Karşı Savunması", *Akademik İncelemeler Dergisi*, C. 13, S. 1 (2018): 323-349.

Odo of Deuil. *De Profectione Ludovici VII in Orientem.* İng. çev. Virginia Gingerrick Bery. New York: 1948.

Oldenbourg, Zoé. *The Crusades*. New York: Pantheon Books, 1966.

Öztürk, Murat. "Bilâdü'ş-Şâm'daki Haçlı Tehlikesine Karşı Sesini Duyuramayan Kadı, Âlim, Sefir: Ebû Sa'd el-Herevî." *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 11 (2019): 153-170.

Packard, Francis R. *History of School of Salernum*. New York: The School of Salernum, 1920.

Petersen, Andrew. "Medieval Towers in Syria and Palestine", *Crusader Landscapes In The Medieval Levant*, (England 2016): 187-206.

Piper, O. *Burgenkunde, Bauwesen und Geschichte der Burgen*. München: 1994.

Pirenne, Henry. *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi.* çev. Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Polat, İbrahim Ethem. *Haçlılara Kılıç & Kalem Çekenler*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.

Prawer, Joshua. *Crusader Institutions*. Great Britain: 1980.

Prawer, Joshua. *The History of Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*. Cambridge: 1988.

Rahimli, İsmayil. *Altıncı Haçlı Seferi (1228-1229) Kudüs'ün Diplomasi Yoluyla Kaybı*. İstanbul: Dönem Yayınları, 2022.

Robertus Monochus (Robert the Monk), Historia İherosolimitana, ing. çev. Carol Sweetenham, Robert the Monk's History of the First Crusade (Burlington: 2005), 85-87.

Runciman, Steven. "Muslim Influences on the Development of European Civilization", *Şarkiyat Mecmuası,* S. 3 (İstanbul: 1959): 13-24.

Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi.* C. 1, 3. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

Serdar, Murat. "Ortaçağ'da Doğu Biliminin Batı'ya Yansıması", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, S. 43 (Mart 2015): s. 113-136.

Shakeel, Hadia Dajani. "Diplomatic Relations Between Muslim and Frankish Rulers 1097-1153", *Crusaders and Muslims in Twelfth Century Syria* (Holland 1993): 190-215.

Smail, R. C. *Crusading Warfare (1097-1193).* Cambridge: 1956.

Süryani Mikhael Vekayinâmesi. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1944.

Şehristânî. "el-Milel ve'n-nihal", thk. M. Fethullah Bedrân, Kahire: 1947.

Tez, Zeki. *Bilim ve Teknikte Ortaçağ Müslümanları*. Ankara: 2001.

Tez, Zeki. *İlaç ve Parfümün Sihirli Dünyası*. İstanbul: Hayy Kitap Yayınevi, 2010.

Throop, P.A. *Criticism of the Crusade*. Amsterdam: 1940.

Tudebodus, Petrus (Petrus Tudebodus). *Historia de Hierosolymitano itinere.* İng. çev. J. H. Hill-L. L. Hill. Philadelphia: 1974.

Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye.* İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005.

Usta, Aydın. *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*. İstanbul: Yeditepe Akademi Yayınları, 2021.

Usta, Aydın. "Haçlı Seferleri Döneminde Din Değiştirme Vakaları", *Belleten,* C. 75, S.274 (Aralık 2011), 691-718.

Usta, Aydın. "Haçlı Seferleri Döneminde Sur Şehri." *Belleten* 83, S. 297 (2019): 439–468.

Usta, Aydın. "Haçlı Seferlerinde Kadın." *Ortaçağ'da Kadın*, ed.Altan Çetin, 283–323. İstanbul, 2011.

Usta, Aydın. "Haçlılar ve Doğu Hristiyanları Arasındaki İlişkiler." *Belleten* 77, S. 279 (2013): 365–402.

Usta, Aydın. *Haçlı Hikâyeleri.* İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017.

Usta, Aydın. *Müslüman-Haçlı Siyasi İttifakları, Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016.

Üsâme b. Münkîz, *Kitab el-İtibar, İbretler Kitabı*. çev. Yusuf Ziya Cömert. İstanbul: 1992.

Vasiliev, Alexander Alexandrovich. *Bizans İmparatorluğu Tarihi* I, çev. Arif Müfid Mansel. Ankara: 1943.

Willermus Tyrensis. *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, ing. çev. A. C. Krey-E.A. Babcock, A History of Deeds Done Beyond the Sea, C. 1-2. New York: 1943.

Wright, Chris. "On the Margins of Christendom, The impact of the crusades on Byzantium", The crusades and the Near East, ed. Conor Kosrick, London: 2011, 55-82.

Yegül, Fikret. *Roma Dünyasında Yıkanma*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.

Zonaras, Ioannes. *Tarihlerin Özeti.* çev. Bilge Umar. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008.

E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 144-162
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1568794
Araştırma Makalesi/Research Article

Erken Hıristiyanlık Dönemi Ionia Bölgesi Vaftizhaneleri ve Ayin Güzergahları*

Early Christian Baptisteries and Liturgical Ritual Routes in Ionia

Selda UYGUN YAZICI

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi Selda UYGUN YAZICI

Trakya Üniversitesi,

Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Edirne, Türkiye

ORCID: 0000-0002-0473-1308
e-mail: seldauygun@trakya.edu.tr

Başvuru/Submitted: 16.10.2024
Kabul/Accepted: 13.05.2025

Atıf: Uygun Yazıcı, Selda, "Erken Hıristiyanlık Dönemi Ionia Bölgesi Vaftizhaneleri ve Ayin Güzergahları", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 144-162.

Citation: Uygun Yazıcı, Selda, "Baptsteries and Ritual Routes in Ionia the Early Christian Period", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 144-162.

Lisans/License:

Öz- Bu makalenin temel konusu, Ionia bölgesindeki vaftizhanelerin mimari açıdan incelenmesi ve vaftiz ayininin yapıların mekânsal düzenlemesine katkısının sorgulanmasıdır. Araştırmada, ayinin ana ritüelleri üzerinden vaftizhanenin bölümleri, kiliseyle olan ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmış, olası vaftiz güzergahları belirlenmiştir. Havarilerin, Kilise Babalarının, teologların vaazları ve/veya yazıları genellikle vaftizin ihtivası üzerine olsa da mekânsal çözümlemeye dair belirli ipuçları sunar. Bu bilgiler ışığında yapıların mimarisi yeniden gözden geçirilmiş, yorumlanmış ve Erken Hıristiyanlık Döneminde inşa edilen vaftizhaneler benzerlik ve farklılıklarıyla değerlendirilmiş inşa edildiği kilisenin özellikleri de göz önüne alınarak bir sonuca varılmıştır.

Hıristiyan sakramentlerinden birisi olan vaftiz genel anlamda üç aşamadan oluşur. Birinci aşama günah çıkarma, ikinci aşama üç kez suya dalma ve çıkma, üçüncü aşama ise yağlanmadır. Bunların uygulandığı yapı ya da odaya vaftizhane, ortada bulunan su haznesine vaftiz teknesi/havuzu denir. Vaftizhane, kilise gibi litürjik kullanım için tasarlanan ve sadece vaftiz ayini sırasında kullanılan mimari birim/türdür.

Çalışma sırasında literatür taramasıyla elde edilen bilgiler ışığında vaftizhaneler yerinde incelenmiş, mevcut planları üzerine vaftiz ayininin olası güzergahları işaretlenmiştir. Bu bağlamda Kutsal Kitap, vaftiz litürjisiyle ilgili dönem kaynağı, vaftizin ihtivasına dair temel yayınlar yol gösterici olmuştur. Çalışmanın sadece Ionia bölgesindeki vaftizhanelere odaklanması makalenin sınırlılığı olsa da bu bölgedeki yapıların planları, vaftizhanenin bölümleri, mekansal organizasyonu ritüelin uygulanma biçimi ve vaftiz ayininde izlenen güzergahlar bakımından anlamlıdır. Ionia bölgesindeki örnekler Efes Aziz Ioannes Theologos Kilisesi Vaftizhanesi, Efes Meryem Kilisesi Vaftizhanesi, Milet Mikhail Kilisesi Vaftizhanesi, Milet Büyük Kilise Vaftizhanesi ve Güzelbahçe (Urla) Kilisesi Vaftizhanesidir. Yapılar, kiliseden bağımsız ve/veya bir koridor yardımıyla kiliseye bağlanmış ek mekân olarak inşa edilmiştir ve benzer plan özelliklerine sahiptir. Ionia bölgesinin önemli kentlerinde, piskoposluk ve haç merkezlerinde inşa edilen, kalabalık toplulukların vaftizine olanak sağlayacak büyüklükte olan, bu ihtişamlı eserler bölgenin erken Hıristiyan dönemi mimarisinin bir türü olan vaftizhanelerin görünürlüğü bakımından son derece önemlidir. Yapılar, plan özellikleri, kiliseye göre konumları, boyutları, bezemeleri, benzer örnekleri göz önüne alındığında 4.-7. yüzyıla tarihlenir.

Anahtar Kelimeler– *Geç Antik, Anadolu, Ionia, Vaftiz, Vaftizhane*

Abstract –

The main topic of this article is to review the baptisteries of the Ionian Region from an architectural standpoint and to question the contribution of the baptismal rite to the spatial layout of buildings. This paper discusses the baptistery sections and their relation with the church based on the rite's main practices, and the potential baptistery routes are demonstrated. Although the sermons and/or writings of Apostles, Church Fathers, and theologians generally relate to the contents of baptism, they present certain clues regarding spatial solutions. We re-examined and reinterpreted the architecture of the building in the light of this information, evaluated the baptisteries built in the early Christian era in terms of their similarities and differences, and arrived at a conclusion by also considering the characteristics of churches in which they were built.

Baptism, a Christian sacrament, generally consists of three stages. Stage one is confession, stage two is immersing in water three times, and stage three is anointment. The structure or room where these steps are performed is called a baptistery, and the water reservoir therein is called a baptismal font. The baptistery is an architectural

* Bu makale doktora tezinden üretilmiştir. Makaleye konu olan Ionia bölgesi vaftizhaneleri ve ayin güzergahları tez kapsamında karşılaştırma örnekleri olarak değerlendirilmiştir.

unit/style designed for liturgical purposes, as is the case with the church, and is exclusively used during the baptismal rite.
During our research, we conducted onsite study visits to baptisteries in light of information from a literature review. We marked potential routes of the baptismal rite on the available plans. In this context, we have taken the Holy Book, historical records regarding the baptism liturgy, and basic publications on the content of baptism as references. Although the extent of this paper is limited by the fact that the study exclusively focuses on the baptisteries in the Ionian region, it is meaningful in terms of the building plans in this region, sections and spatial layout of baptisteries, performance method of ritual, and routes taken in the baptismal rite.
Examples in the Ionian region are the Baptistery of Church of Agios Ioannis Theologos in Ephesus, the Baptistery of the Church of Mary in Ephesus, the Baptistery of Church of St. Michael in Miletus, the Baptistery of the Grand Church in Miletus, and the Baptistery of Güzelbahçe (Urla) Church. The buildings are constructed either as detached structures or as annexes connected to the church through a hallway and share similar plan characteristics. These magnificent architectural works, which were built in the important cities, bishoprics, and pilgrimage centres of the Ionian region and which allowed the baptism of crowds, are extremely important for the visibility of baptisteries as a style of the early Christian architecture in this region. These structures date back to the 4th to 7th centuries, based on their plan characteristics, location in the church complex, dimensions, ornaments, and standard features.
Keywords– *Late Antiquity, Anatolia, Ionia, Baptism, Baptistery.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

The architecture and potential ritual routes of the baptisteries, which were built in Ionian region during the Early Christian Period and are among the significant religious structures of this region, constitute the main topic of this paper. This paper aims to discuss the baptistery's functionality, conduct a spatial analysis by defining the architectural sections considering the rite, and establish their connection with the church. Following the conduct of a previous literature review, we visited the buildings in this region, performed field studies, and drew the ritual routes on the plans by revising the baptistery plans. However; the selection of baptisteries in the Ionian region as a sample limits this study, the results obtained provide essential data about the baptisteries built in the Early Christian Period in Anatolia thanks to the deductions made from such results in the context of the baptisteries' architectural design, the rite's prominence in architecture, and church - baptistery relation. In our paper's evaluation section, we demonstrate the similarities and differences of structures in the Ionian region by comparison with similar baptisteries built in the other parts of Anatolia, make specific suggestions about the religious and social functions of these structures that were popular in the Early Christian Period, and conclude.

Baptismal rite is conducted in three stages in the general sense. Stage one is confession, stage two is immersing in water three times, and stage three is anointment. Such stages require a minimum of two or four separate spaces. The cleric and the catechumen enter the structure from different points, and the baptized person will follow the cleric to the church's naos to join the community group. We identified the baptism routes and suggested the baptistery sections per the ritual.

The structure or room, where the baptismal rite is conducted, is called a baptistry, and the water basin in the middle is called *baptismal pool*. *Lavacrum* is the equivalent of the term *baptism* in Latin. The term *piscina* in Latin and *kolymbethra* in Greek is a basin where baptismal water is carried by various means or filled by a water channel from a reservoir located close to a baptistry. Baptistry is an architectural unit/style designed for liturgical use, such as a church, and is only used during baptismal rite. There should be a pool or an inscription in the venue for a place to be considered a baptistry. There can also be an altar in the baptistry for the participation of the newly baptised person in the eucharistic liturgy starting from earlier periods. There can also be portable objects in the baptistry, which have symbolic meanings for baptism. These objects are candles as a symbol of the Holy Spirit, pitcher-like water jugs, and metal bowls for anointing holy oil.

The baptistries built and/or transformed from other structures in Early Christian Period must have been designed according to opinions obtained due to the theological debates of that period. The spatial analysis necessary for the performance of the rite must be determined according to the planning types of the baptistries.

We should consider two factors whilst evaluating baptisteries in terms of plan and typology. The former is taken into consideration to determine the necessities of the criterion for baptistries in terms of form in architectural design, and the latter is taken into consideration to determine to what extent the spaces included in the design beyond these necessities are included in baptistry plans. A baptistry is not a venue that only contains a sink/pool. The other spaces used during baptismal rite should be evaluated together with the [abovementioned] space. The necessary performances are conducted in a specific sequence before immersion into and reemergence from water. Four different spaces are required for Early Christian liturgy as follows: (i) vestibulum, (ii) exzorsizma, (iii) photisterium, and (iv) consignatorium.

The baptisteries that are selected in the Ionian region in the scope of our research and that constitute the subject of this paper are the Baptistery of Saint Ioannes Theologos Church in Ephesus, the Baptistery of the Church of Mary in Ephesus, the Baptistery of Church of St. Michael in Miletus, the Baptistery of Grand Church in Miletus, and the Baptistery of Güzelbahçe (Urla) Church. These baptisteries, which date back to the Early Christian Period, are detached units and annex structures connected to the church through a hallway and have different plan characteristics. The plans of baptisteries do not exactly resemble each other, but the polygonal structure that highlights the apse is a common feature of these structures. This section is highlighted by a polygonal structure at the Baptistery of Church of Agios Ioannis Theologos in Ephesus and the Baptistery of the Church of Mary in Ephesus, while by a square

design at the Baptistery of Güzelbahçe (Urla) Church and the Baptistery of the Grand Church in Miletus. An ambulatory surrounds this section. The central space is dome-covered, and the ambulatory is vaulted. All of the region's buildings have a similar cover.

On the other hand, the structure's vestibule, exorcism, and consignatorium sections vary depending on their plan layouts. Depending on the baptisteries' plan designs, each practice can have a separate space, or different practices can be conducted in the other units within the same space. In this sense, the Baptistery of Saint Ioannes Theologos Church in Ephesus stands out from the regional structures thanks to its four separate sections (complex-trisection) plan. This feature is similar to the Baptistery of the Episcopal Church on the Side. Also, there are Ionian examples where the baptisteries' photisterium sections are centered, and the other sections are not positioned on both sides of this section. At these baptisteries, the photisterium section is highlighted with a polygonal or square plan at the center, and the other sections are built on a smaller scale west or north of this section. The spaces located west of the Baptistery of Güzelbahçe (Urla) Church and the Baptistery of the Church of Mary in Ephesus, and north of the Baptistery of the Grand Church in Miletus function as vestibule, exorcism, and consignatorium.

If the building groups, where baptisteries are built, consist of a monastery, an episcopal palace complex, and a pilgrimage center, then the baptisteries built there commune with the church complex as part of the church. These buildings have a magnificent, enormous, and impressive construction style. One of the two large baptisteries of Ephesus is located in the pilgrimage church, while the other is in the episcopal church. These baptisteries had many believers waiting for baptism to be initiated into the new religion, which, in turn, was a very prestigious status. This is also the case for the ancient City of Miletus. This city has an episcopal church, and one of the city's two baptisteries is located there. We have limited information about Gülbahçe (Urla) Baptistery, yet the building has not survived until today, and you may refer to publications to obtain information about the baptistery. Based on such information, we can say that the baptistery has similarities with the other structures in terms of its dimensions, plan, roofing, and ornaments.

The transformations/renovations that occurred in the early period of the Ionian region, which is one of the traditional Christian centers, can be observed in the regional churches and baptisteries. The religious impact of the cities, where baptisteries were built, explicitly indicates that the churches and baptisteries dating back to the 4th to 7th centuries were the privileged structures of Anatolia. The differences between these buildings established at episcopal and pilgrimage centers are recognizable, discussable, and acceptable.

GİRİŞ

Çalışmanın konusu Ionia bölgesinde Erken Hristiyanlık Dönemi'nde inşa edilen ve dini yapılar arasında yer alan vaftizhanelerin mimarisi ve olası ayin güzergahlarıdır. Çalışmaya başlarken literatür taramasının ardından bölgedeki yapılar ziyaret edilmiş ve yerinde incelenmiştir. Yapıların mimarisi, bölümleri ve olası vaftiz güzergahı belirlenmeye çalışılırken vaftiz ayininin uygulanış biçimleri esas alınmıştır. Mekânsal çözümlemenin yanı sıra vaftizhane-kilise ilişkisi üzerine kurulan bağlam çalışmanın amacıdır. Bu nedenle literatür taramasında konuyla ilgili öne çıkan birçok yayına bakılmış olsa da yukarıda belirtilen sınırlar nedeniyle konunun özünü korumak adına belirli yayınlar incelenmekle beraber bir kısmı bu çalışmanın dışında bırakılmıştır[1].

Vaftizhanelerin planları revize edilmek suretiyle ayin güzergahları bu planlara çizilmiştir. Ionia bölgesi vaftizhanelerinin örnek olarak seçilmesi çalışmanın sınırlılığı olsa da araştırmadan çıkan sonuçlar vaftizhanelerin mimari tasarımı, ayinin mimarideki görünürlüğü, kilise-vaftizhane ilişkisi bağlamında verdiği sonuçlar Anadolu'da erken Hıristiyanlık döneminde inşa edilmiş olan vaftizhaneler hakkında önemli veriler sunar. Çalışmanın değerlendirme bölümünde Anadolu'nun diğer bölgelerinde inşa edilmiş olan benzer vaftizhanelerle karşılaştırma yapılarak Ionia bölgesi yapılarının benzerlik ve farklılıkları ortaya konulmuş, Erken Hıristiyanlık döneminde popüler olan yapıların dini ve toplumsal işlevleri üzerine birtakım görüşler ileri sürülmüş ve bir sonuca varılmıştır.

Vaftiz, Hristiyan olmak isteyen kişiye uygulanan önemli bir ayindir. Vaftizhane, vaftiz ayininin gerçekleştirildiği ve içerisinde tekne/havuz bulunan bir oda veya binaya verilen isimdir[2]. Çalışmada kısaca vaftizin anlamı ve içeriğine değinilerek, vaftizhane nedir ve bölümleri nelerdir? sorularının cevapları üzerine durulmuştur. Ritüelin nasıl uygulandığı ve bu uygulamanın olası ayin güzergahlarının belirlenmesiyle sürdürülen çalışma değerlendirme ve sonuçla bitirilmiştir.

Vaftiz, vaftizhane ve vaftizhanenin bölümleri

Vaftizin genel olarak kelime anlamı; vaftiz olacak kişinin Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına takdis edilmesi ve Hıristiyan olarak yeni dine adım atmasıdır[3]. Hıristiyan sakramentlerinden biri olan vaftiz, eylemsel anlamda yıkanmayı, dini anlamda ise arınma/kutsanmayı ifade eder. Vaftiz, İsa'nın ölümü olarak suya dalma, İsa'nın dirilmesi olarak sudan çıkma eylemleriyle örtüşür[4]. Adayın vaftiz sırasında İsa'nın ölümüne ve dirilişine iştirak ettiğine inanılır. İsa'nın çektiği çileli yaşam ve öldükten üç gün sonra dirilmesi de vaftizle bütünleştirilmiştir[5]. Vaftizin ihtivası üzerine edinilen bilgilerin kaynağı Yeni Ahit'tir[6].

Vaftiz kelimesinin İngilizcesi *baptism,* Latincesi *lavacrum'*dur. Vaftiz ayininin uygulanabilmesi için düzenlenen yapı ya da özel odaya Türkçe *vaftizhane,* Latince *baptisterion/baptisterium* denir. Vaftiz suyunun çeşitli ögelerle taşınarak veya yapıya yakın bir yerde bulunan sarnıçtan su kanalı yardımıyla akıtılarak doldurulduğu hazneye Türkçe *vaftiz teknesi/havuzu* Latince *piscina,* Yunanca *kolymbethra* denir[7].

Vaftiz ayini genel anlamda üç aşamada uygulanır. Birinci aşama günah çıkarma, ikinci aşama üç kez suya dalma ve çıkma, üçüncü aşama ise yağlanmadır[8]. Kutsal Kitap'a ve erken Hristiyan

[1] Örnek eserler için bkz.; Jean Darrouzes, *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Tome:1, (Paris: Institut Français D'Etudes Byzantinesi, 1881); Hierocles (Grammarian) ve Ernst Honigmann, *Le synekdèmos d'Hiéroklès. Et L'opuscule géographique de Georges de Chypre,* ed. Ernest Honigmann. CBHB I. Bruxelles: (Éditions de l'Institut de Philogie et d'Histoire Orientales et Slaves, 1939).

[2] Mark J. Johnson, "Baptistery" *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Ed. A.P. Kazhdan vd., New York: Oxford University Press, 1991, 252

[3] Robert Francis Taft, "Baptism", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Ed. A.P. Kazhdan vd., New York: Oxford University Press, 1991, 251.

[4] Markos 7:4; Luka 11:38. *Kitabı Mukaddes,* İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1958.

[5] Romalılara Mektup 6: 3-11

[6] Markos 1:4, 1:9-14, Yuhanna 1:29-34, 3:3, Matta 3:11, 28:18-20, Efeslilere Mektup 1:13-14, 5:14, 4:4-6, Romalılara Mektup 6:15-18, Galyalılara Mektup 3:27-2, Korintlilere Mektup 21:21-22, Elçilerin İşleri 1:5, Koleselilere Mektup 2:12-14.

[7]William Smith-Samuel Cheetham, "Baptism", *Encyclopaedic Dictionary Of Chiristian Antiquities.* C.1, Logos Press. India 2005, 170-178; Johannes H. Emminghaus, "Baptisterium", *Lexikon Für Theologie und Kirche,* ed. Michael. Buchberger, Band I, Verlag Herder Freiburg 1957, 1232. ; Friedrich Wilhelm Deichmann, "Baptisterium", *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band I*,* Hiersemann, Stuttgard 1950, 1157-1168.

[8] Charles Delvoye, "Baptisterium", *Reallexikon zur byzantinischen Kunst,* Band I, Hiersemann, Stuttgart,1966, 462.

kaynaklarına göre, İsa'nın Vaftizci Yahya tarafından Ürdün Nehri'nde vaftiz edilmesi, bu ritüelin temelini oluşturur[9].

Vaftiz, ilk yüzyıllarda suyun bulunduğu her yerde gerçekleştirilebilirken 3. yüzyıldan sonra ayinin hazırlık aşamalarının yapılabilmesi için ana mekânın dışında en az bir mekâna ihtiyaç duyulmuştur[10]. IV. yüzyılda vaftiz ayiniyle ilgili yazılmış metinlerin toparlanması ve bunların yeniden derlenerek yazılmasıyla oluşturulan bir eukhologion'un 8. yüzyılın ikinci yarısına/sonlarına ait nüshasında (Barb. Gr. 336) Bizans Kilisesi'nde uygulanan vaftiz ayinine ilişkin bilgiler öğrenilir[11]. Eserde ayininin nasıl yapıldığı ve okunan duaların neler olduğu yazılıdır. Bu bilgilere göre vaftiz duaları iki bölümden oluşur. İlk bölümde vaftiz öncesi okunması gereken beş dua yazılıdır. Bunlar; exorsizma (şeytan çıkarma) için okunan dualar, katakümen vaftizi için okunan dualar, çocuk vaftizi için okunan dualar, heretik (pagan ve farklı mezheplerdeki Hristiyanlar) vaftizi için okunan dualar, tövbe/yeni dine giriş dualarıdır. İkinci bölümde vaftiz sırasında ve vaftiz sonrasında okunan dört dua yazılıdır. Bunlar, suyu kutsamak için okunan dua, vaftiz öncesi yağlanmak için okunan dua, vaftiz duası, vaftiz sonrası yağlanma sırasında okunan duadır[12].

Erken dönemde vaftizin hangi gün yapılacağı konusunda net bir ifade olmasa da katakümenlerin eğitimi sırasında ve yortu günleri öncesinde kilisenin yoğunluğu artar. Katakümen vaftiz edilmeden önce dini eğitim alır ve bu eğitim yaklaşık kırk gün sürer. Bu süre zarfında kiliseye kayıt olan kişi beyaz giysiler giyer ve dinin temel özelliklerini öğrenir, eğitim süresince "Büyük Perhiz" orucu tutar[13]. Kilisenin naosuna vaftiz edildikten sonra girebilen katakümenler ökaristi ayinine vaftiz töreninin ardından katılabilir[14].

Bir yerin vaftizhane olarak nitelendirilebilmesi için mekânda vaftiz havuzunun olması ya da bir yazıtın bulunması gerekir[15]. Üç kez suya girip sudan çıkılan, geniş ve derin vaftiz tekne/havuzları ana mekânda yer alır ve yetişkinlerin vaftiz edilmesine uygundur[16]. Çocukların vaftiz edilmeleri teolojik olarak tartışmaya açık bir konu olsa da onlar için daha küçük boyutlu tekne/havuzların kullanımı söz konusudur[17]. Erken dönemlerden başlamak koşuluyla yeni vaftiz edilen kişinin ökaristi (aşai rabbani) ayinine katılmasını sağlamak için vaftizhanelerin içerisinde bir de sunak yapılabilir. Bunun yanı sıra vaftizhanede, ayinde kullanılmak üzere, simgesel anlamlar yüklü taşınabilir objeler de mevcut olabilir. Bu objeler, Kutsal Ruh'un simgesi olan mumlar, ibrik benzeri su kapları, yağlama sırasında kutsal yağın içerisine konulduğu madeni kaplardır[18].

Vaftizhane, ayinin her aşamasının ayrı ayrı uygulandığı mekânsal çözümlemeyle inşa edilmiş bir yapı olduğunda, tekne/havuzun içerisinde yer aldığı ana mekan ve diğer mekanlar bir bütün olarak değerlendirilmelidir çünkü suya girmeden önce ve sudan çıktıktan sonra yapılması gerekenler belirli bir düzende uygulanmalıdır. Bu nedenle erken dönem litürjisi için dört farklı mekâna ihtiyaç duyulur. Bu

[9] Ayşe Aydın, "Kilikya ve İsaura bölgesi vaftiz yapıları", *Sanat Tarihi Dergisi*, 15/1, S.1 (Nisan 2006): 1-19.
[10] Petros Bozinis, *"Les Priéres Pour Le Baptême Dans L'euchologe Barberini Grec 336. Analyse Théologique Et Rituelle",* Doctorial Thesis, (Université Strasbourg, 2013); Jean Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du IIIe siècle à la conquête musulmane*. (Paris Geuthner: Bibliothèque archéologique et historique, Institut français de Beyrouth, C. XLII,1947), 129.
[11](https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/64879/ Erişim tarihi: 20.04.2024) Whitaker, *Documents of the baptismal liturgy.* (London: S.P.C.K. 1970), 69; Petros Bozinis, "Les Priéres Pour Le Baptême.", 13.
[12] Petros Bozinis, "Les Priéres Pour Le Baptême.", 202; Whitaker, *Documents of the baptismal,* 69-83
[13] Petros Bozinis, "Les Priéres Pour Le Baptême.", 40-46.
[14] Whitaker, *Documents of the baptismal,* 80-83.
[15] Delvoye, "Baptisterium", RBK, I, 463.
[16] Aydın, "Kilikya ve İsaura bölgesi," 4.
[17] Brigge Pitarakis, "Hayat Kısa Sanat Uzun Bizans'ta Şifa Sanatı" içinde *Işık, su ve acaibü'l mahlukat: doğaüstü şifa güçleri*. ed: B. Pitarakis (İstanbul: Pera Müzesi, 2015), 42-63.
[18]Smith-Cheetham, "Baptism", EDCA, I, 173-178; Delvoye, "Baptisterium", RBK, I, 463; Emminghaus, "Baptisterium", LTK, I, 1232; Deichmann, "Baptisterium", RAC, I, 1157-1168; Selda Uygun Yazıcı, "*Anadolu'da Erken Hıristiyanlık Dönemi Vaftizhaneleri: Kilikia, Pamphylia ve Lykia Örnekleri",* 55-56.

mekânlardan ilki vestibulum (vestibulus)[19], ikincisi exorsizma[20], üçüncüsü photisterium[21], dördüncüsü consignatorium[22] 'dur. Bu bölümler photisteriuma giriş açıklığıyla bağlanabileceği gibi kilisenin naos dışındaki bölümleri de (narteks, yan nef, ek mekân) ayin sırasındaki uygulamalar için kullanılabilir.

Ionia bölgesi vaftizhaneleri

Çalışma kapsamında Ionia bölgesinden seçilen ve konumuzu oluşturan vaftizhaneler Efes Aziz Ioannes Theologos Kilisesi Vaftizhanesi, Efes Meryem Kilisesi Vaftizhanesi, Milet Mikhail Kilisesi Vaftizhanesi, Milet Büyük Kilise Vaftizhanesi ve Güzelbahçe (Urla) Kilisesi Vaftizhanesidir[23].

Efes Aziz Ioannes Theologos Kilisesi Vaftizhanesi

İzmir İli, Selçuk ilçesindedir. Kilisenin ilk evresinde bağımsız olarak inşa edilen vaftizhane dikdörtgen planlıdır (kompleks -üç bölümlü). Kilisenin kuzeybatısında da yer alan yapı 734m²'lik bir alanı kaplar ve kilisenin kuzey nefiyle arasında bir hol vardır[24]. Üç bölümlü olan vaftizhanenin orta bölümü yan bölümlere göre daha büyüktür ve bu bölümde oktagon bir birim yer alır. Oktagon, içten sekiz nişle hareketlendirilmiştir. Nişlerin başlangıçlarına günümüze gelemeyen ve kubbeyi taşıyan sütunların oturduğu postamentler yerleştirilmiştir. Doğu, batı ve kuzey istikametindeki nişlerde yer alan açıklıklarla oktagon çevresindeki ambülatoryuma bağlanır. Oktagonun duvarları ve zemini mermer plakalarla kaplıdır[25]. Ambülatoryumun köşelerinde üçgen planlı köşe odacıkları mevcuttur. Doğu ve batı duvarındaki açıklıklardan vaftizhanenin yan bölümlerine geçilir. Bu bölümler kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlıdır. Bu mekânların doğusu yarım yuvarlak apsisle sonlanır (Görsel:1-2). Doğuda yer alan mekânın apsis yarım yuvarlağında altar masasını taşıyan dört sütuncuk bulunur[26]. Bu bölümün zemini mozaik[27] batıda yer alan dikdörtgen planlı mekânın zemini mermer döşelidir[28].

Vaftiz havuzu orta mekânın merkezinde, sekizgen kısmın ekseninde yer alır. Yuvarlak planlı olan havuz zemine gömülüdür ve havuzun doğu ve batısında bulunan üçer basamakla haznesine inilir. Mermer plakalarla kaplı havuzun kuzey ve güneyinde kare planlı, derinliği az küçük havuzcuklar vardır. Bunların dışında bir başka havuzcuk kuzeydoğuda yer alır ve içerisinde bulunan künklerden, ana havuzun vaftiz suyunun buradan temin edildiği anlaşılır sonlanır (Görsel:3). Bu havuza gelen suyun vaftizhanenin kuzeyinden, yüksek bir noktadan taşındığı düşünülmektedir[29].

[19]Vestibulus bölümü, giriş için kullanılır ve ayrı bir mekânı olarak kompleks (üç bölümlü) planlı vaftizhanelerde yer alır. Antioche-Kausse'deki Aziz Babylas Martiyonu Vaftizhanesinde bu bölüme karşılık gelen yerin zemin döşemesinde *"pistikon"* yazısı vardır. Bu bölümün Suriye vaftizhanelerindeki ismi pistikon olabilir ve aynı zamanda bu kelime *"kayıt olma"* anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla vaftizhanelerin vestibulum/pistikon bölümlerinin vaftiz olmak isteyen kişilerin kiliseye gelerek kayıt yaptırdığı yer olabilme ihtimali vardır. (Lassus, *Sanctuaires Chrétiens,* 220).

[20] Exzorsizma, suya girmeden önce adayın şeytan çıkarma ve/veya şeytandan vazgeçme duasını okuduğu ve yağlandığı bölümdür. Alexander Kazhdan ve Robert Francis Taft, "Exzorsizma*." The Oxford Dictionary of Byzantium II,* Oxford University Press. New York, 1991, 771.

[21] Photisterium, vaftiz havuzunun içerisinde olduğu ana bölümdür ve aday bu bölümde suya girer. Bir seremoni halinde yapılan işlemde havuza giriş ve çıkış önemlidir ve genellikle basamaklar batı (giriş)-doğu (çıkış) yönlüdür. Johannes H. Emminghaus, "Photisterium", *Lexikon Für Theologie und Kirche,* C.1, ed. Michael. Buchberger, Freiburg: Verlag Herder, 1957, 1232.

[22] Consignatorium, vaftiz ayininin son aşaması olan yağlanmanın yapıldığı, temiz ve yeni giysilerin giyildiği ve ayinin bittiği bölümdür. Johannes H. Emminghaus, "Consignatorium", *Lexikon für Theologie und Kirche. ,* C.3, ed. Michael. Buchberger, Freiburg: Verlag Herder, 1957, 46.

[23] Bu vaftizhanelerin dışında bölgede, Bergama Asklepion ve Bergama Kızılavlu'da vaftizhane olabileceğini ileri süren çalışmalar vardır (Sebastian Ristow. *Frühchristliche baptisterien jahrbuch für antikite und chistentum ergänzungsband*, (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1998) 241-252; Thomas Otten, "The Archaeology of Byzantine Anatolia. From the End of Late Antiquity until the Coming of the Turks" içinde *Pergamon.* ed: Philipp Niewöhner. (Oxford: Oxford University Pess. 2017), 227-228.

[24] Karydis yayınında, kilisenin kuzey nefiyle vaftizhane arasındaki holün, ilk kilisenin narteksiyle kesiştiğini ve vaftizhanenin sekizgen bölümüne girişi sağlayan açıklıkla aynı eksende olduğu belirtilmiştir. Nikolaos Karydis, *"The Evolution of the Church of St. John at Ephesos during the Early Byzantine Period"*. (Wien: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes. Band 84, 2015), 97-128.

[25] Mustafa Büyükkolancı, *Efes Aziz Yuhanna Kilisesi ve Ayasuluk Kalesi*. (İstanbul: Ege Yayınları, 2023), 198.

[26] Büyükkolancı, *Efes Aziz Yuhanna Kilisesi,* 192-204; Mustafa Büyükkolancı, "Zwei neugefundene Bauten der Johannes-Kirche von Ephesos: Baptisterium und Skeuphylakion", *İstMitt 32*, S: 237-240, (1982): 236-257.

[27] Büyükkolancı, *Efes Aziz Yuhanna Kilisesi*, 197; Veronica Scheibelreiter-Gail, "Ephesische Kirchenmosaiken: eine Sprache der Bilder?", *Mitteilungen zur christlichen Archäologie 1*, (14) Wien, S: 90-91, (2008): 71-102.

[28] Büyükkolancı, *Efes Aziz Yuhanna Kilisesi*, 203.

[29] Büyükkolancı, **"**Zwei neugefundene Bauten," 238.

Vaftizhanenin güney duvarının içerisine yerleştirilen bir çeşme vardır. Mermer bloklarla yapılan çeşmenin malzemeleri devşirmedir. Vaftizhaneden daha eski olduğu düşünülen çeşme 6. yüzyıla tarihlenir[30]. Vaftizhane ise 5. yüzyılın ilk yarısına tarihlenir ve I. Iustinianus öncesinde yapılan ahşap örtülü bazilikayla aynı dönemde inşa edildiği ileri sürülür[31].

Efes Meryem Kilisesi Vaftizhanesi

İzmir İli, Selçuk ilçesindedir. Kilise, kentin piskoposluk kilisesidir[32] ve vaftizhane bu kilisenin ek mekânı olarak kuzeybatıda yer alır. Dıştan 19.5 m x 15.5 m ölçülerinde kareye yakın dikdörtgen planlı olan yapının merkezinde onikigen birim ve çevresinde ambülatoryum yer alır Merkez bölümün ana yönlerinde giriş açıklıkları, ara yönlerinde yarım yuvarlak nişler yer alır sonlanır (Görsel:4-5-6). Bu bölüm pencerelerin bulunduğu kasnağın kubbeyle örtülmesiyle kapatılmıştır[33]. Batıda ve kuzeyde dikdörtgen planlı odalar bulunur ve odaların zemini merkez bölümün zemininden alçaktır. Batıdaki oda, içte bir duvarla iki bölüme ayrılmıştır. Bu odanın doğu duvarındaki, kuzey odanın da güney duvarındaki açıklık merkez bölüme bağlantı sağlar[34]. Merkez bölümün güney duvarındaki açıklık kilisenin portikolu atriumuna bağlanır sonlanır (Görsel:4)

Vaftiz havuzu orta mekânda yer alır, haç planlıdır ve zemine gömülüdür. Havuz, 2.15 m. çapında, 1.15 m. derinliğindedir. Doğu-batı haç kolu düz, kuzey-güney haç kolu yarım yuvarlak sonlanır. Havuza doğu-batı yönlerdeki 0.60 m. genişliğinde dörder basamakla inilir. Vaftiz havuzu tuğladan örülerek yapılmış ve mermer plakalarla kaplanmıştır. Yapıda günümüze ulaşmayan yayınlardan öğrendiğimiz bir vaftiz teknesi daha vardır. Diakonikon bölümünde bulunan vaftiz teknesi 1.08 m. çapında, 0.60 m. derinliktedir ve onikigendir. Teknenin karşılıklı iki köşesindeki basamaklardan içerisine inilir ve zeminde bulunan delikten boşaltılan vaftiz suyu 0.35 m. çapındaki boru yardımıyla kanalizasyona aktarılır[35]. (Görsel:5) Vaftizhane 4. yüzyılın sonunda veya 5. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiştir[36].

Gülbahçe (Urla) Kilisesi Vaftizhanesi

İzmir ili Urla ilçesi, Güzelbahçe köyü mevkiindedir. Yapı günümüze ulaşamamıştır fakat araştırmacılar tarafından incelenmiş ve planı yayınlanmıştır. Vaftizhane kilisenin kuzeybatısında yer alır. Ek mekân olarak inşa edilen yapı doğu batı doğrultusunda dikdörtgen planlıdır. Vaftizhanenin doğusu 11.60 m. x 11.40 m.'dir. İçten kare planlı bir birimle vurgulanmıştır. Bu birim açıklıklarla çevresindeki bölüme bağlanır. Vaftizhanenin batı bölümü doğu batı doğrultusunda dikdörtgen planlı üç kısma ayrılmıştır. Bu kısımların doğu duvarında ana bölüme geçişi sağlayan üç açıklık yer alır. Vaftizhaneye narteksten ve kuzeydoğusunda yer alan açıklıktan ulaşılır.

Vaftiz havuzu yayınlardan öğrenilebildiği kadarıyla kare planlıdır. Üç basamakla haznesine inilir, kuzey duvarına yakın yerde, zeminde su tahliye deliği ve bir su borusu vardır. Vaftiz havuzunun güneybatı köşesinde temiz suyun temin edilebilmesi için bir su borusu daha mevcuttur. Ayrıca kilisenin atriumunda batı duvara bitişik bir çeşme, narteksin güneyinde ise bir ayazma yer alır. Kilisenin zemin döşemesinde yer alan yazıtların birinde; *"…Dindar Diakon Rutinus kendi çocuklarının kurtuluşu için bu yapıyı adadı…"* yazar. Kilisenin ve vaftizhanenin zemini mozaik döşelidir. Vaftizhane, 6.-7. yüzyılla tarihlenir[37].

[30]Büyükkolancı, **"**Zwei neugefundene Bauten,", 240.
[31]Karydis, *"The Evolution of the Church of St. John at Ephesos,* 125- 126; Büyükkolancı, *Efes Aziz Yuhanna Kilisesi*, 202-203
[32] Clive Foss, *Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine and Turkish city* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 52.
[33] Emil Reich, Fritz Knoll ve Josef Keil, *Die marien kirche in Ephesos. Forchungen in Ephesos IV(1).* (Wien: Österreichisches Archäologisches Institut, 1932), 43-44-49.
[34]Reisch- Knoll-Keil, *Die marien kirche in Ephesos. Forchungen in Ephesos IV(1)*, 46.
[35] Reisch- Knoll-Keil, *Die marien kirche in Ephesos. Forchungen in Ephesos IV(1)*, 4-5.
[36]Sabina Ladstätter ve Andrea Pülz "The Transition To Late Antiquity On the Danube and Beyond" içinde *Ephesus in the Late Roman and Early Byzantıum Period: Changes in its Urban Character from the Third to the Seventy Century Ad*. ed: A.G. Poulter.(The British Academy. 141, 2007), 412; Ladstätter S. Ephesos from Late Antiquity Until the Late Middle Ages: Proceedings of the International Conference at the Research Center for Anatolian Civilizations içinde *"Ephesos from Late Antiquity until the Middle Ages. An Archaeological Introduction"*, ed: Sabine Ladstätter, Paul Magdalino (Wien: Österreichisches Archäologisches Institut Sonderschriften Band 58, 2019), 49.
[37] Georg Weber "Basilika und Baptisterium in Gül-Bagtsche (Bei Vurla)" *Byzantinische Zeitschrift* 10/2, (1901). 568-573.

Milet Mikhail Kilisesi Vaftizhanesi

Aydın ili Söke ilçesine yaklaşık 40 km uzaklıktaki Miletos (Milet) Antik Kentinde yer alır. Kentin içerisindeki Mikhail Kilisesi kentin piskoposluk kilisesidir ve vaftizhane bu kilisenin güneydoğu ek mekânıdır[38]. Kilise bazilikal planlı, üç nefli ve narteksli dir ve kiliseyle vaftizhane arasında bir koridor bulunur. Vaftizhane doğu batı doğrultusunda dikdörtgen planlı olarak inşa edilmiştir ve eşit ölçülerde olmayan üç bölüme ayrılmıştır (Görsel:7-8). Vaftiz havuzunun bulunduğu bölüm ortadadır ve bu bölümün doğu ve batısında iki bölüm yer alır[39]. Kazı çalışmaları sırasında orta bölümün köşelerinde kubbeyi taşıdığı düşünülen sütunların parçaları ve başlıkları ele geçmiştir. Bu bölümün doğu ve batı duvarında diğer bölümlerle bağlantıyı sağlayan açıklıklar yer alır ve zemini opus-sectile döşelidir. Vaftizhanenin doğusundaki dikdörtgen planlı bölümün doğu duvarında, batıdaki dikdörtgen planlı diğer bölümün de batı duvarında yapıdan çıkışı sağlayan birer açıklık vardır. Doğu ve batıdaki bölümlerinde zemini opus-sectile döşelidir (Görsel:9). Kiliseyle vaftizhane arasındaki koridorun güney duvarının batısına yakın bir yerde çeşme bulunur[40].

Yuvarlak planlı olan havuz zemine gömülüdür ve havuzun doğu ve batısında bulunan ikişer basamakla haznesine inilir (Görsel:10). Suyun tahliyesi için zeminde bir boru vardır. Mermer plakalarla kaplı olan havuzun kuzeydoğusunda daha küçük boyutlarda bir havuzcuk yer alır. Bu havuzdan büyük havuza kutsal suyun aktarıldığını gösteren bir arkeolojik buluntuya rastlanılamamıştır ama çocuk vaftizi için kullanılabileceği konusunda bir öneri mevcuttur[41]. Vaftizhane 5. yüzyılın sonlarına tarihlenir[42].

Milet Büyük Kilise Vaftizhanesi

Aydın ili Söke ilçesine yaklaşık 40 km uzaklıktaki Miletos (Milet) Antik Kentinde yer alır. Büyük Kilise, agoranın yanında yer alan ve Roma döneminden kalan yapının üzerine inşa edilmiştir. Vaftizhane, bazilikal planlı olan kilisenin kuzeybatısındadır ve ek mekândır. Yapı kareye yakın dikdörtgen planlıdır. Batı duvarı üç büyük payanda ile güçlendirilen vaftizhane kuzey duvara bitişik kareye yakın birime sahiptir. (Görsel:11). Bu bölümü üç yönden ambülatoryum çevreler ve kare birim doğu, batı ve kuzey yöndeki açıklıklarla ambülatoryuma bağlanır. Ambülatoryumun kuzey ve doğusunda mekânlar yer alır. Kuzeydeki mekânın güneydoğu duvarındaki açıklıktan buraya geçiş sağlanır ve aynı duvar üzerinde, batıda bir çeşme bulunur. Bu mekânın köşelerinde kullanılan blokların üzerinde Asklepios kültüyle ilgili yazıt bulunmaktadır. Blok taşlar, vaftizhanenin kubbesini taşıyan köşelerdeki olası sütunlara kaide olarak kullanılmıştır. Vaftizhanenin kiliseyle olan bağlantısı atriuma açılan iki açıklıkla sağlanır. (Görsel:12-13). Yapının zemini mozaik döşelidir. Bordürlerle birbirinden ayrılan mozaik panolarda hayvan figürleri, kantharoslar, asma dalları, bitkisel ve geometrik bezemeler yer alır. Oldukça gösterişli olan mozaik zemindeki örnekler erken Hıristiyan ikonografisinde sıkça tekrarlanan kompozisyonlardır[43].

Kare mekânda yürütülen arkeolojik çalışmalarda vaftiz teknesi tespit edilmiştir. Teknenin zemini kazılar sırasında ortaya çıkarılmıştır. Bu çalışmalarda kırık mermer parçaları bulunmuş ve olası monolit teknenin bu alanın ortasında yer aldığı anlaşılmıştır[44]. Kilise 6. yüzyılın son çeyreğine tarihlenir.[45]

Ionia bölgesi vaftizhanelerinin ayin güzergahları

Erken Hıristiyanlık dönemi vaftizhanelerinin planları aynı değildir. Bu durum erken dönemde ayinin farklı uygulandığı anlamına gelmez. Bazı yapıların, inşa edildiği kentin coğrafi koşulları, dinsel ayrıcalığı, yerel ihtiyaçlara verdiği cevaplara göre vaftizhaneler farklı mimari özelliklere sahip olabilir. Yine de vaftiz ayini, vaftizhanelerin bölümlerinin tespiti ve mekânların işlevselliği açısından yol göstericidir.

[38]Philipp Niewöhner, *Die Byzantinischen basiliken Von Milet.* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016), 55-56.
[39]Niewöhner 2016 yılında yapmış olduğu yayında plan 8'de, orta bölümün doğusundaki bölümü vestibulum, batısındaki bölümü ise hol olarak nitelendirmiştir.
[40]Niewöhner, *Die Byzantinischen basiliken*, 54-55.
[41]Niewöhner, *Die Byzantinischen basiliken*, 54.
[42]Philipp Niewöhner, "The Archaeology of Byzantine Anatolia. From the End of LateAntiquity until the Coming of the Turks" içinde *Miletus.* ed: Philipp Niewöhner. (Oxford: Oxford University Pess. 2017), 255-263.
[43]Niewöhner, *Die Byzantinischen basiliken*, 27-28.
[44]Niewöhner, *Die Byzantinischen basiliken*, 28.
[45]Niewöhner, *The Archaeology of Byzantine Anatolia,* 257-258.

Efes Aziz Ioannes Theologos Kilisesi Vaftizhanesinde uygulanan ayinin seremonisi mevcuttaki ikinci kilise planına göre şu şekilde olabilir[46]: Ruhban sınıfı ayini yönetmek için kilisenin kuzey nefinden vaftizhanenin orta bölümüne girer. Katakümenler, atriumdan giriş yaparak vaftizhaneyle kuzey nef arasındaki hole ulaşır ve oradan ana mekânın batısındaki bölüme girerler. Daha sonra orta bölüme geçerek ruhban sınıfının olduğu yere giriş yaparlar. Katakümenler bu bölümde bulunan vaftiz havuzuna batı haç kolundan girer, suya iner ve doğu haç kolundan çıkar. Ayini yürüten din görevlisi kuzey ya da güneyde duruyor olmalıdır. Doğu haç kolundan çıkan katakümenler ana mekânın doğusundaki bölüme geçer. Ruhban sınıfının arkasından kuzey transept kolundan kiliseye giriş yaparlar. Bu biçimde uygulanan seremonide vaftiz havuzunun olduğu sekizgen bölüm *photisterium*dur. Vaftizhaneyle kuzey nef arasındaki bölüm *vestibulum*, sekizgen mekânın batısındaki bölüm *exorsizma*, doğusundaki bölüm de *consignatorium* olmalıdır. (Çizim:1).

Meryem Kilisesi Vaftizhanesinde uygulanan ayinin seremonisi şu şekilde olabilir: Ruhban sınıfı atriuma açılan portikolu girişten vaftizhaneye girer. Katakümenler, atriuma açılan diğer giriş açıklığını kullanarak ana mekânın batısındaki bölüme, bu bölümün doğusundaki açıklıktan ise ana mekâna ulaşırlar. Ruhban sınıfıyla burada karşılaşan katakümenler vaftiz havuzuna batı haç kolundan iner, suya girer ve doğu haç kolundan çıkar. Bu esnada ruhban sınıfı kuzey-güney haç kolunda duruyor olmalıdır. Havuzdan çıkan kişiler yapının kuzeyindeki mekâna[47] geçer. Ardından ruhban sınıfını takip ederek, güneydeki giriş açıklığından atriuma çıkar ve oradan kiliseye girer. Bu biçimiyle uygulanan ayinde ana mekânın batısındaki mekânlar, *vestibulum* ve *exorsizma* işlevi için kullanılabilir. Kuzeydeki mekân *consignatorium*, vaftiz havuzunun içerisinde bulunduğu ana mekân *photisterium*dur (Çizim:2).

Gülbahçe (Urla) Kilisesi Vaftizhanesinde uygulanan vaftiz ayini şu şekilde olabilir: Ruhban sınıfı ana mekânın kuzeydoğusundaki açıklıktan vaftizhaneye girer. Katakümenler, atriumun kuzeyinden ana mekânın batısındaki üç bölümlü kısmın güneyine, oradan da ana mekâna giriş yapar. Bu bölümde ruhban sınıfıyla karşılaşan katakümenler vaftiz havuzuna iner, suya girer ve havuzdan çıkar. Ruhban sınıfının arkasından batıdaki üç bölümlü kısmın orta bölümde gelen kişiler, buradan narteksin kuzey nişinde bulunan açıklıktan nartekse ve ardından kiliseye giriş yapar. Böylesi bir seremonide ana mekânın batısındaki üç bölümlü kısım *vestibulum*, *exorsizma* ve *consignatorium* olarak kullanılır. Vaftiz havuzunun içerisinde bulunduğu ana mekân *photisterium*dur (Çizim:3).

Milet Aziz Mikhail Kilisesi Vaftizhanesinde uygulanan ayinin seremonisi şu şekilde olabilir: Ruhban sınıfı kilisenin içerisinden güney koridora, oradan batı duvardaki açıklığı kullanarak ana mekâna girer. Katakümenler ana mekânın doğusunda bulunan kısmın doğu duvarındaki açıklıktan önce bu kısma, oradan da ana mekânın kuzeydoğusundaki giriş açıklığından ana mekâna ulaşırlar. Burada ruhban sınıfıyla ana mekânda karşılaşan katakümenler, doğu haç kolundan vaftiz havuzuna iner, suya girer ve batı haç kolundan çıkar. Ruhban sınıfının arkasından güneydoğu duvardaki açıklığı kullanarak ana mekânın doğusundaki kısma, ardından bu kısmın kuzey duvarındaki açıklıktan kuzey koridor üzerinden kiliseye giriş yaparlar. Bir başka ihtimale göre katakümenler, ruhban sınıfının ana mekâna giriş yaptığı açıklığı kullanıp, ana mekânın batısındaki kısma, oradan da kiliseye ulaşmış olabilirler. Eğer seremoni bu şekilde uygulanmışsa ana mekânın doğusundaki bölüm *vestibulum* ve *exorsizma* işlevi için kullanılabilir. *Photisterium* bölümü vaftiz havuzunun içerisinde bulunduğu ana bölümdür. *Photisterium* bölümünün doğusundaki bölüm aynı zamanda *consignatorium* işlevine de cevap vermiş olabilir ya da *photisterium* bölümünün batısındaki bölüm *consignatorium* işlevi için kullanılabilir (Çizim:4).

Milet Büyük Kilise Vaftizhanesinde uygulanan ayinin seremonisi şu şekilde olabilir: Ruhban sınıfı atriumun kuzey duvarının doğusundaki açıklıktan vaftizhanenin ambülatoryuma oradan da ana mekânın doğusundaki açıklıktan photisteriuma girer. Katakümenler, ambülatoryumun kuzeyinde bulunan mekânın batısındaki açıklıktan önce bu bölüme ardından bu bölümün güneydoğusunda yer alan açıklıktan ambülatoryuma ulaşır ve photisteriuma girer. Burada ruhban sınıfıyla karşılaşan

[46]Vaftizhanenin 5.yüzyılın ilk yarısında yapıldığı ve kiliseden bağımsız inşa edildiği bilindiğinden ilk kilisenin olası planı ve vaftizhanenin bağımsız bir yapı olması göz önüne alındığında ayin seremonisinde ufak değişiklikler söz konusu olabilir. Böylesi bir durumda katakümenler, dışarıdan vaftizhanenin güneyindeki hole gelir ve buradan yapının batısındaki bölüme giriş yaparlar. Ruhban ise kilisenin içerisinden gelerek narkesten çıkar, vaftizhanenin ana bölümüne giriş yaparak katakümenleri vaftiz eder.

[47]Bu mekânda vaftiz ayinin bitiş aşamalarının uygulandığı Johannes E. Volonakis'in 1999 yılındaki yayınında belirtilmiştir.

katakümenler, güney haç kolundan vaftiz havuzuna iner, suya girer ve kuzey haç kolundan çıkar. Kuzey duvarda yer alan açıklıktan ambülatoryuma geçen kişiler ruhban sınıfını takip ederek Vaftizhanenin kuzey duvarındaki açıklıktan atriuma oradan da kiliseye giriş yaparlar. Böylesi bir seremonide ambülatoryumun kuzeyindeki mekân *vestibulum,* ambülatoryum ise *exorsizma* ve *consignatorium* işlevi için kullanılabilir (Çizim:5).

DEĞERLENDİRME

Vaftiz ayini sırasında uyulması gereken kurallar, bu kuralların sırası ve düzeni, ayine katılan kişi ve ruhbanın sayısı vb. vaftizhanelerin plan ve tasarımında öne çıkan nedenlerdir. Ayrıca ayin sırasında ve sonrasında ruhban sınıfının ardı sıra kilisenin naosuna giren kişilerin silsile halinde hareket ettikleri göz ardı edilmemelidir.

Vaftiz ayininin uygulanması için tekne/havuzunun bulunduğu bölümün dışında ayrı bölümlerin olması arzu edilen bir durumdur. Bu bölümlerin birbiriyle ve kiliseyle olan bağlantıları, ayin güzergahının belirlenmesi ve tekne/havuz dışında kullanılan bölümlerin tanımlanmasını sağlar. Eğer bu bölümler yoksa suya girme ve sudan çıkma ritüelinin dışındaki uygulamalar kilisenin naosu hariç diğer bölümlerinde de yapılabilir. Bu nedenle vaftizhane olarak tanımlanan alanın sadece tekne/havuzun bulunduğu yer olmadığı bilinmelidir.

Ionia bölgesinde inşa edilen ve Erken Hıristiyanlık dönemine tarihlenen vaftizhanelerinin kiliseden bağımsız bir bina veya bir koridor vasıtasıyla kiliseye bağlanan ek mekan olduklarını söyleyebiliriz. Bu yapılar özellikleri bakımından hem kendi içerisinde hem diğer bölgelerdeki vaftizhanelerle benzer niteliktedir.

Ionia bölgesinde inşa edilen vaftizhanelerin planları tam olarak birbirine benzemez fakat photisteriumun çokgen bir kurulumla vurgulanması Ionia bölgesindeki yapıların ortak özelliklerinden biridir. Bu bölüm, Efes Aziz Ioannes Theologos Kilisesi Vaftizhanesi ve Efes Meryem Kilisesi Vaftizhanesinde çokgen, Gülbahçe (Urla) Vaftizhanesi ve Milet Büyük Kilise Vaftizhanesinde kare bir tasarımla vurgulanmıştır. Photisteriumun çevresi ambülatoryumludur. Ambülatoryum, töreni izleyen ve vaftiz olmayı isteyen katakümenlerin bekledikleri, ayin aşamasında kıyafetlerin değiştirildiği veya ayinde gerekli olan taşınabilir objelerin konulduğu yer olarak işlevlendirilmiş olabilir. Photisterium bölümünde çokgen uygulamalar batıda St. Tecla ve San Lorenzo doğuda Qal'at Sem'an vaftizhanelerinde görülür.

Merkez mekanın örtüsü kubbe, ambülatoryumun örtüsü ise tonozdur ve bölge yapılarının hepsinde örtü sistemi benzerdir. Milet Aziz Mikhail Kilisesi Vaftizhanesinde photisterium bu şekilde tasarlanmamış olsa da arazi çalışmalarında bu kısımda ele geçen sütun kaidelerinden örtünün kubbe olabileceği ileri sürülmüştür[48].

Yapıların vestibulum, exorsizma ve consignatorium bölümleri ise plan şemalarına göre değişmektedir. Vaftizhanelerin planlarına göre her bir uygulama için ayrı bir mekan söz konusu olabildiği gibi tek mekan içerisinde yer alan birimlerde de farklı uygulamalar yapılabilir. Efes Aziz Ioannes Theologos Kilisesi Vaftizhanesinin planı dört bölümlü mekânsal düzenlemenin uygulandığı bölgedeki en iyi örnektir. Anadolu'da benzer bir durum Side piskoposluk sarayı kompleksi içerisinde yer alan Piskoposluk Sarayı Kilisesi Vaftizhanesinde de görülür[49]. Lykia bölgesinde yer alan birçok vaftizhane içerisinde Olympos Piskoposluk Kilisesi Vaftizhanesi[50] ve Arif Kale Piskopsoluk Kilisesi Vaftizhanesinde[51] de farklı mekânsal düzenleme söz konusudur fakat bu iki yapı, üç nefli bazilikal planlı olarak inşa edilmiştir.

[48] Niewöhner *Die Byzantinischen basiliken*, 54.
[49] Arif Müfit Mansel (1978). Side. 1947-1966 Yılları Kazıları Ve Araştırmalarının Sonuçları, Türk Tarih Kurumu Yayınları Seri V. Sayı 33, s:272; Şener Yıldırım, "*Side antik kentinin Bizans dönemi dini mimarisi".* Yayımlanmamış Doktora Tezi., (Anadolu Üniversitesi, 2013); 30-32.
[50] Gökçen K. Öztaşkın, "*Olympos antik kenti episkopeion yapı topluluğu",* Yayımlanmamış Doktora Tezi., (Anadolu Üniversitesi, 2013); 97-101.
[51] Taner Akar, *"Arykanda Arif Kale Piskoposluk Kilisesi ve Vaftizhanesi"* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tez., (Mersin Üniversitesi, 2022), 185.

Vaftizhanelerin photisterium bölümlerinin ortada, diğer bölümlerin bu kısmın her iki yanında yer almadığı Ionia örnekleri de mevcuttur. Bu vaftizhanelerde photisterium bölümü merkezde çokgen veya kare bir vurguyla ön plana çıkar ve diğer bölümler bu kısmın batısında veya kuzeyinde daha küçük inşa edilmiştir. Gülbahçe (Urla) Vaftizhanesi ve Efes Meryem Kilisesi Vaftizhanesinde batıda, Milet Büyük Kilise Vaftizhanesinde ise kuzeyde bulunan mekânlar vestibulum, exorsizma ve consignatorium olarak kullanılmıştır. Vaftizhanelerin planlarında vurgunun yapıldığı yer, yapının merkezidir. Bu üç yapıda benzer bir plan uygulaması vardır ama vaftizhanelerin büyüklükleri aynı değildir. Efes Meryem Kilisesi Vaftizhanesi görkemli kurulumuyla diğerlerine nazaran ön plandadır.

Efes Aziz Ioannes Theologos Kilisesi Vaftizhanesi, Efes Meryem Kilisesi Vaftizhanesi, Milet Aziz Mikhail Kilisesi Vaftizhanesi, Gülbahçe (Urla) Kilisesi Vaftizhanesinde, kutsal suya girip çıkmak için haç planlı havuz kullanılmışken, Milet Büyük Kilise Vaftizhanesinde tekne tercih edilmiştir. Anadolu'da inşa edilen vaftizhanelerin birçoğunda haç planlı havuz görülür. Örneğin, Alahan[52], Olympos[53], Amorium A Kilisesi[54] gibi farklı yerlerde inşa edilen vaftizhanelerin havuzları haç planlıdır.

Yapıların yakınlarında bulunan çeşmeler, kutsal vaftiz suyunun hazırlanmasında, vaftiz tekne veya havuzlarının zeminlerinde bulunan gider deliği ve tahliye boruları suyun boşaltılmasında kullanılmıştır. Ana havuzların yakınlarında ya çocuk vaftizi ya da suyun kutsanması için kullanılan küçük havuzlar vardır. Yapıların zeminleri mozaik veya opus-sectile, duvarlar mermer kaplama döşelidir. Mozaik kompozisyonlarında erken Hıristiyan sanatı ikonografisine uygun örnekler görülür.

SONUÇ

Vaftizhanelerin mimari tasarımında standart bir uygulama olmadığından inşa edildikleri kilisenin özellikleri bu yapıların plan, büyüklük, işlev ve görsel zenginlik vb. belirleyici olabilmektedir. Vaftizhanelerin inşa edildiği yapı toplulukları eğer bir manastır, piskoposluk sarayı kompleksi ve hac merkezi ise burada inşa edilen vaftizhaneler, kiliselerin bir parçası olarak kilise kompleksi ile bütünleşmiştir. Bu merkezlerdeki erken Hristiyanlık dönemi vaftizhaneleri diğerlerine oranla ayrıcalıklıdır ve mimarileriyle içerisinde yer aldıkları kompleksin önemli bir ögesidir.

Ionia Bölgesinde inşa edilen vaftizhaneler, Erken Hristiyanlık döneminde bölgedeki dini dönüşümün mimari simgeleri olarak karşımıza çıkar. Hıristiyan olabilmenin şartlarından birisi olan vaftizin uygulandığı mekan olan vaftizhaneler, plan özellikleri, boyutları ve kiliseye göre konumları açısından birbiriyle benzerlik gösterirken, farklı işlevsel detaylarla da ayrışmaktadır.

Ionia bölgesindeki kentler, Anadolu'nun Erken Hıristiyanlık sürecinde farklı anlamlar taşır. Örneğin Efes Antik Kenti Anadolu'nun önemli hac merkezlerinden birisidir. Kentte konsül toplantıları düzenlenmiştir. Aziz Ioannes Theologos Kilisesi Vaftizhanesi ve kentin piskoposluk kilisesi olarak bilinen Efes Meryem Kilisesi Vaftizhanesi farklı planları, gösterişli ve görkemli mimari kurulumları bakımından hem bölge içerisinde hem de Anadolu'da inşa edilen iki önemli vaftizhanedir. Efes antik kentinin hac merkezi olması ve hacıların kente yaptığı ziyaretler, kentin dini anlamdaki popülaritesini arttırmıştır. Hıristiyanlığa kabul ve başlangıç noktası olarak görülen vaftiz ayininin bu kentteki iki büyük kiliseden birinin vaftizhanesinde uygulanıyor olması inananlar için oldukça önemlidir. Vaftiz olmak isteyen kalabalıklara cevap verebilecek nitelikte inşa edilen yapıların aynı kentte olması Efes'in Hıristiyanlık tarihi açısından önemini bir kez daha vurgularken, iki yapının prestiji ve görkemini de anlamamızı sağlar. Aynı zamanda Efes Antik Kenti, 431 Konsülünün düzenlendiği, piskoposların atandığı, Hıristiyanlık için önemli sayılan dini kişilerin uğradığı, yaşadığı ve burada hayata veda ederek

[52] Gerald Bakker. "An Early Chiristian Monastery in Southern Turkey" içinde *The Baptistery in: Alahan.* Ed. M. Gough (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1985), 129.
[53] Gökçen K. Öztaşkın, "*Olympos antik kenti episkopeion yapı topluluğu",* 100.
[54] Chirst Lightfoot - Oğuz Koçyiğit- Hüseyin Yaman. "28.KST I.Cilt" içinde *Amorium Kazısı, 2005* Ed: Birnur Koral-Dr. Haydar Dönmez (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006), 282.

defnedildiği bir yerdir[55]. Kenti pek çok kişinin ziyaret etmesinin nedenleri arasında bunlar da sayılabilir[56].

Milet Antik Kentinde inşa edilen iki vaftizhaneden birisi piskoposluk kilisesi vaftizhanesidir. Yapıların ikisi de Efes Antik Kentindeki yapılar kadar büyük olmasalar da aynı kentte iki vaftizhane olması ender ve önemli bir durumdur. Ionia bölgesi vaftizhaneleri bu anlamıyla da diğer bölgelerdeki örneklerden farklıdır.

Gülbahçe (Urla) Vaftizhanesi hakkındaki bilgilerimiz sınırlıdır çünkü yapı günümüze gelememiştir ve vaftizhaneyle ilgili mevcut bilgiler yayınlardan edinilebilir. Bu bilgilerden yola çıkılarak vaftizhanenin boyutu, planı, örtü sistemi ve bezemeleriyle bölgedeki diğer yapılarla benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Ionia bölgesi vaftizhaneleri, erken Hıristiyanlık dönemindeki dini dönüşümün mimari unsurlarından birisidir çünkü bu dönüşümler/yenilenmeler kiliseler ve vaftizhanelerde açıkça izlenebilmektedir. Yapıların plan özellikleri, boyutları, bezemeleri vb. ve kurulduğu kentlerin dini etkisi bu bölgede 4-7. yüzyıllara tarihlenen kiliselerin-vaftizhanelerin Anadolu'nun imtiyazlı yapıları olduğunu açıkça göstermektedir. Piskoposluk ve haç merkezinde kurulmuş olan bu yapıların farklılıkları anlaşılabilir, tartışılabilir ve kabul edilebilir.

KAYNAKÇA

Aydın, Ayşe. "Kilikya ve İsaura bölgesi vaftiz yapıları", *Sanat Tarihi Dergisi*, 15/1, S.1 (Nisan 2006): 1-19.

Akar, Taner. *"Arykanda Arif Kale Piskoposluk Kilisesi ve Vaftizhanesi"* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tez., Mersin Üniversitesi, 2022.

Alexander Kazhdan ve Robert Francis Taft, "Exorsizma*." The Oxford Dictionary of Byzantium II,* Oxford University Press, New York, 1991.

Bakker, Gerald. "An Early Christian Monastery in Southern Turkey" içinde *The Baptistery in: Alahan.* Ed. M. Gough. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1985.

Bozinis, Petros. *"Les Priéres Pour Le Baptême Dans L'euchologe Barberini Grec 336. Analyse Théologique Et Rituelle."* Yayımlanmamış Doktora Tezi., Université Strasbourg, 2013.

Büyükkolancı, Mustafa. "Zwei neugefundene Bauten der Johannes-Kirche von Ephesos: Baptisterium und Skeuphylakion", *Istanbuler Mitteilungen* 32, (1982): 236-257.

Büyükkolancı, Mustafa. *Efes Aziz Yuhanna Kilisesi ve Ayasuluk Kalesi.* İstanbul: Ege Yayınları, 2023.

Deichmann, Friedrich Wilhelm. "Baptisterium", *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band I*,* Hiersemann, Stuttgard 1950,1157-1168.

Delvoye, Charles. Baptisterium. *Reallexikon zur byzantinischen Kunst, Band I*, Hiersemann, Stuttgart 1966, 459-496.

[55]Andreas Külzer, "Bizans Döneminde Ephesos" içinde Bizans Dönemi Ephesos'u: Tarihine Bir Genel Bakış. ed: Falko Daim ve Sabine Ladstätter (İstanbul: Ege Yayınları, 2011) 31-32; Sabina Ladstätter, "Bizans Döneminde Ephesos" içinde Bizans Döneminde Ephesos- Büyük Bir Antik Kentin Tarihinde Son Sayfa. ed: Falko Daim ve Sabine Ladstätter (İstanbul: Ege Yayınları, 2011), 15.

[56]Külzer, "Bizans Döneminde Ephesos", 38-42.

Emminghaus, Johannes. H. "Baptisterium", (Ed. M. Buchberger). *Lexikon für Theologie und Kirche*. Verlag Herder, Freiburg 1957, 1232.

Foss, Clive. *Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine and Turkish city*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Johnson Mark J, "Baptistery" *The Oxford Dictionary of Byzantium I,* Oxford University Press, New York 1991.

Karydis, Nikolaos. "The Evolution of the Church of St. John at Ephesos during the Early Byzantine Period" Band 84, Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes (2015): 97-128.

Külzer, Andreas, "Bizans Döneminde Ephesos" içinde *"Bizans Dönemi Ephesos'u: Tarihine Bir Genel Bakış"* ed. Falko Daim ve Sabine Ladstätter, İstanbul: Ege Yayınları, 2011.

Ladstätter S. "Ephesos from Late Antiquity Until the Late Middle Ages: Proceedings of the International Conference at the Research Center for Anatolian Civilizations" içinde *"Ephesos from Late Antiquity until the Middle Ages. An Archaeological Introduction"*, ed: Sabine Ladstätter, Paul Magdalino, Wien: Österreichisches Archäologisches Institut Sonderschriften Band 58, 2019.

Ladstätter, Sabine. "Bizans Döneminde Ephesos" içinde *"Bizans Döneminde Ephesos Büyük Bir Antik Kentin Tarihinde Son Sayfa"*. Ed. Falko Daim ve Sabine Ladstätter, İstanbul: Ege Yayınları 2019.

Ladstätter, Sabine-Pülz, Andrea. "The Transition To Late Antiquity On the Danube and Beyond." içinde *Ephesus in the Late Roman and Early Byzantium Period: Changes in its Urban Character from the Third to the Seventh Century AD.* ed. Andrew Poulter, London: The British Academy, 2007.

Lassus, Jean. *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du IIIe siècle à la conquête musulmane.* Paris Geuthner: Bibliothèque archéologique et historique, Institut français de Beyrouth, C. XLII, 1947.

Lightfoot Chirst - Koçyiğit Oğuz - Yaman Hüseyin. "28. KST I. Cilt" içinde *Amorium Kazısı, 2005* Ed: Birnur Koral-Dr. Haydar Dönmez. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2006.

Mansel Arif Müfit. *Side. 1947-1966 Yılları Kazıları Ve Araştırmalarının Sonuçları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları Seri V. Sayı 33, 1978.

Niewöhner, Philipp. *Die Byzantinischen Basiliken Von Milet.* Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG 2016.

Niewöhner, Philipp. *Miletus/Balat. Urbanism and Monuments from the Archaic to Ottoman Periods. A Guide Book.* İstanbul: Ege Yayınları 2015.

Otten, Thomas. "The Archaeology of Byzantine Anatolia. From the End of Late Antiquity until the Coming of the Turks" içinde *Pergamon.* içinde. ed: Philipp Niewöhner, Oxford: Oxford University Pess 2017.

Philipp Niewöhner, "The Archaeology of Byzantine Anatolia. From the End of Late Antiquity until the Coming of the Turks" içinde *Miletus.* ed: Philipp Niewöhner. Oxford: Oxford University Press. 2017.

Pitarakis, Bridge. "Hayat Kısa Sanat Uzun Bizans'ta Şifa Sanatı." içinde *Işık, Su ve Acaibü'l Mahlukat: Doğaüstü Şifa Güçleri.* ed: Bridge Pitarakis, İstanbul: Pera Müzesi 2015.

Reisch, Knoll ve Keil. *Die marien kirche in Ephesos. Forschungen in Ephesos IV(1)* Wien: Österreichisches Archäologisches Institut 1932.

Ristow, Sebastian. *Frühchristliche Baptisterien, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, Aschendorf* Verlag 1998.

Scheibelreiter-Gail, Veronika. "Ephesische Kirchenmosaiken: eine Sprache der Bilder?", *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* S.1, 2008.

Smith, William and Cheetham, Samuel. "Baptism" *Encyclopaedic Dictionary Of Christian Antiquities,* Logos Press, India 2005.

Taft Robert Francis, "Baptism", *The Oxford Dictionary of Byzantium I,* Oxford University Press, New York 1991.

Uygun-Yazıcı, Selda. *Anadolu'da Erken Hıristiyanlık Dönemi Vaftizhaneleri: Kilikia, Pamphylia, Lykia Örnekleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi., Anadolu Üniversitesi, 2019.

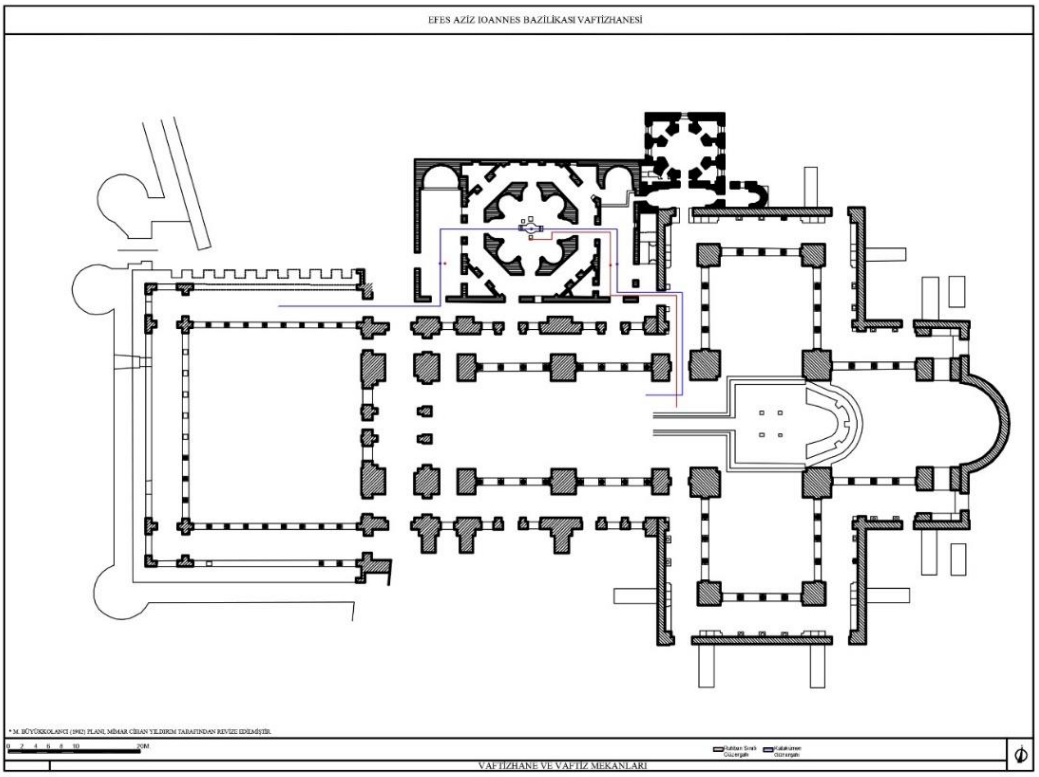
Volanakis, Johannes E. (1999), "Die Baptisterien von Ephesos und Spendung der Taufe in Frühchristlicher Zeit" *ÖFE,* S.351-352 (1999): 349-353.

Weber, Georg. "Basilika und Baptisterium in Gül-Bagtsche (Bei Vurla)," *Byzantinische Zeitschrift,* 10/2, S. 568-570 (1901). 568-573.

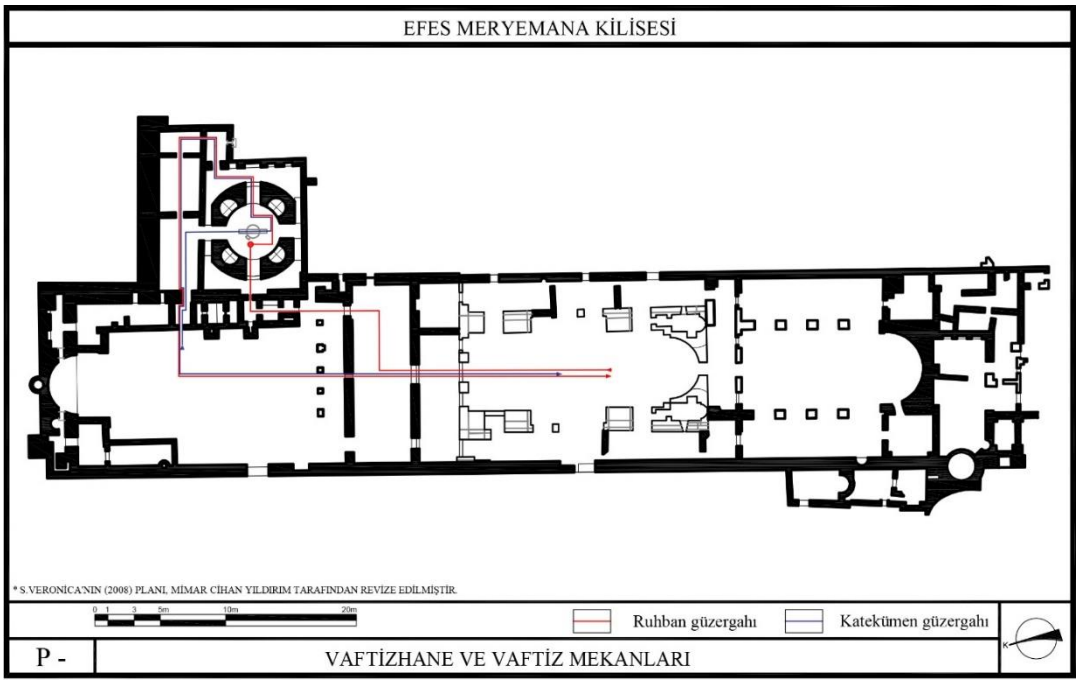
Whitaker, E. C, *Documents of the baptismal liturgy*. London: S.P.C.K. 1970.

Yıldırım, Şener. *Side antik kentinin Bizans dönemi dini mimarisi.* Yayımlanmamış Doktora Tezi., Anadolu Üniversitesi, 2013.

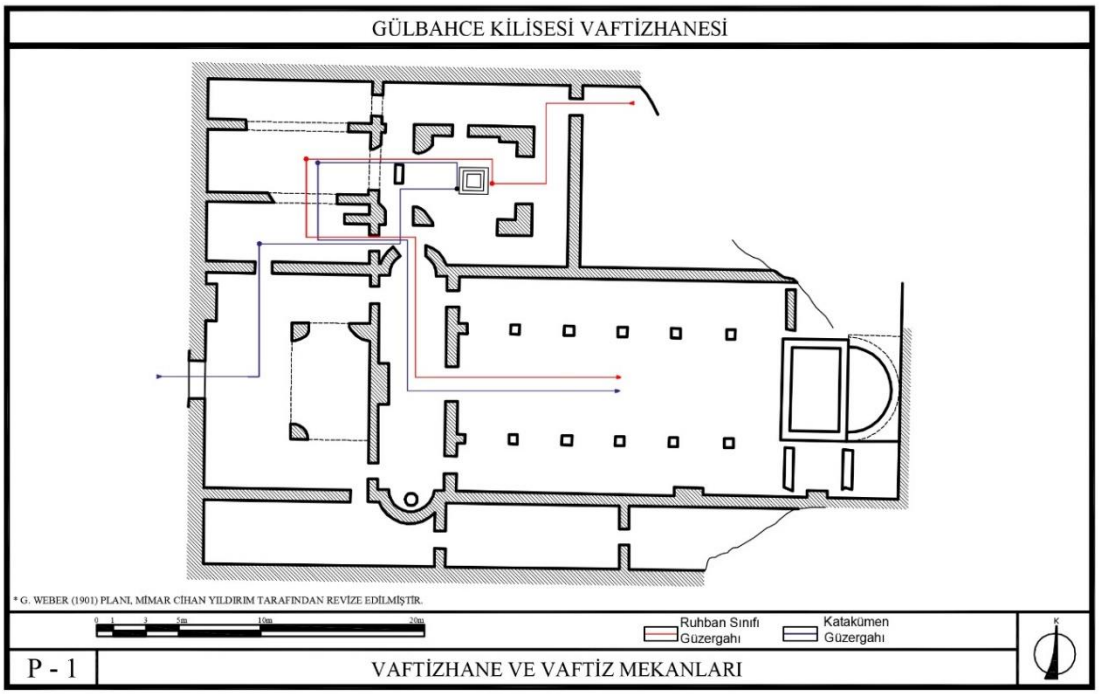
VAFTİZHANELER VE AYİN GÜZERGAHLARI



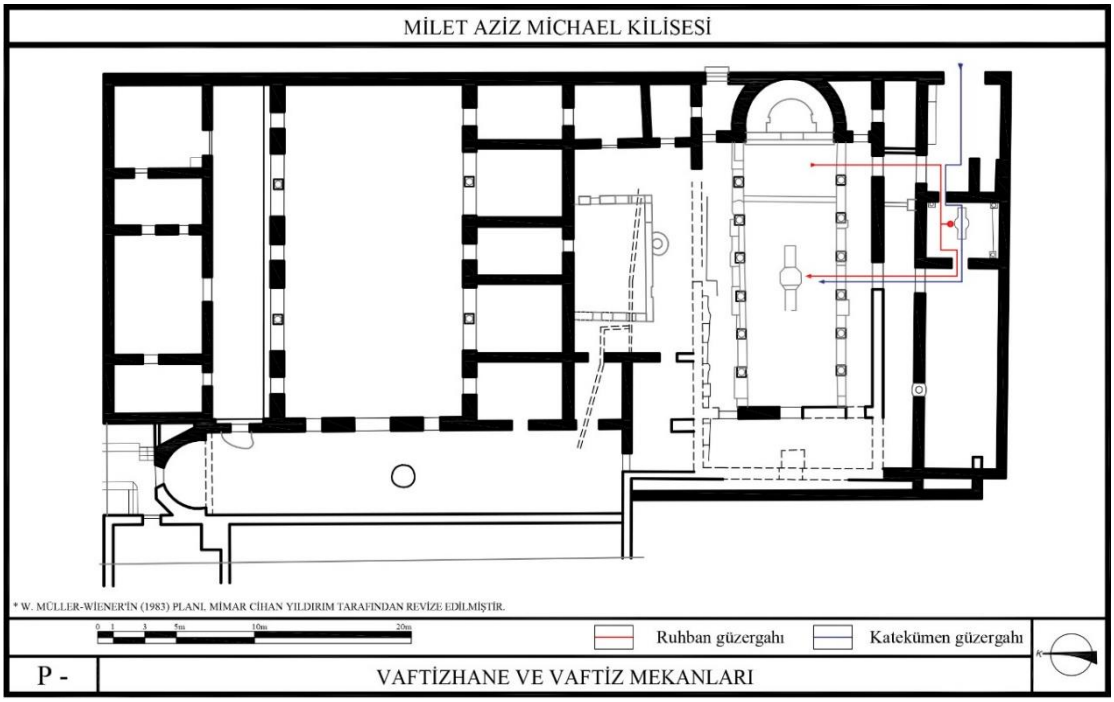
Çizim 1: Efes Aziz Ioannes Theologos Kilisesi Vaftizhanesi ve Ayin Güzergahı



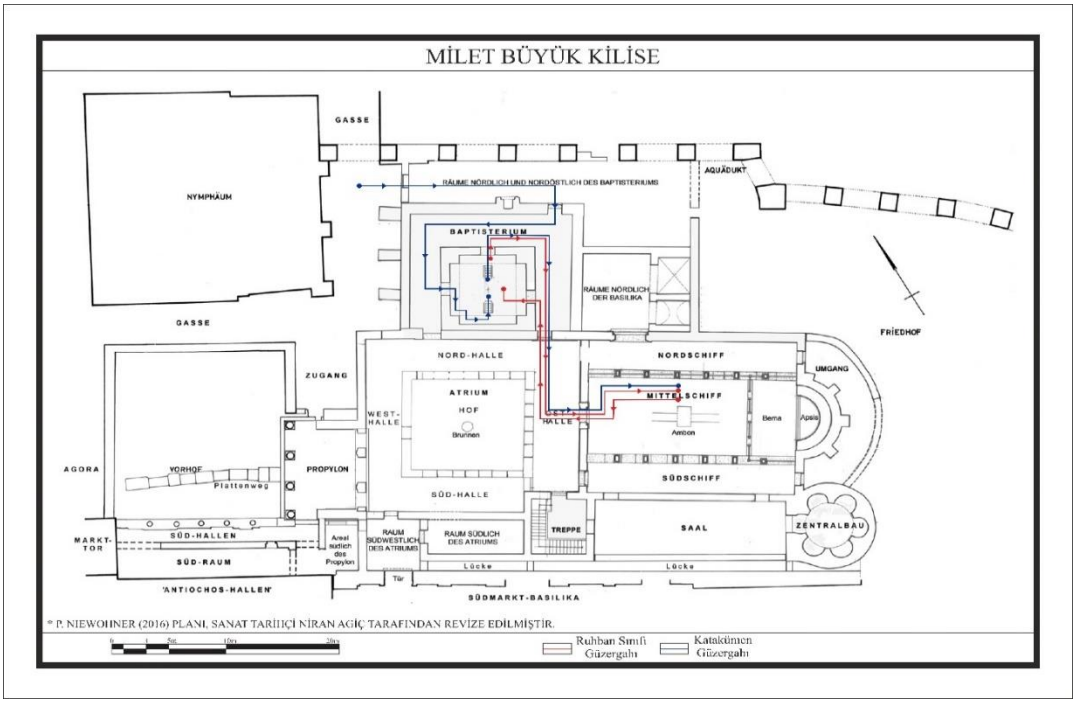
Çizim 2: Efes Meryem Kilisesi Vaftizhanesi ve Ayin Güzergahı



Çizim 3: Gülbahçe (Urla) Kilisesi Vaftizhanesi ve Vaftiz Güzergahı



Çizim 4: Milet Aziz Mikhail Kilisesi Vaftizhanesi ve Vaftiz Güzergahı



Çizim 5: Milet Büyük Kilise Vaftizhanesi ve Vaftiz Güzergahı

GÖRSELLER





Efes Aziz Ioannes Theologos Kilisesi Vaftizhanesi
Görsel 1: Genel görünüş, Görsel 2: Photisterium merkez, Görsel 3: Vaftiz havuzu





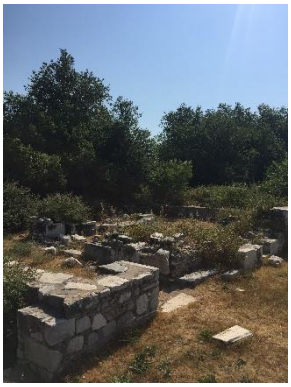
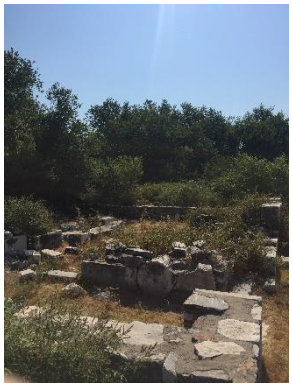
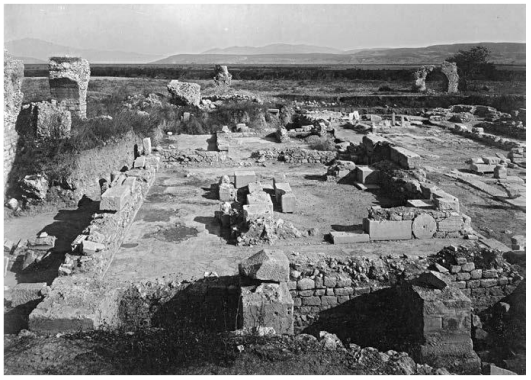
Meryem Ana Kilisesi Vaftizhanesi
Görsel 4: Photisterium (güney), Görsel 5: Vaftiz havuzu, Görsel 6: Ambülatoryrum






Milet Piskoposluk Sarayı Kilisesi Vaftizhanesi

Görsel 7: Genel görünüş (Batı), Görsel 8: Photisterium, Görsel 9: Photisterium (Niewöhner, fig:184, 2016), Görsel 10: Vaftiz havuzu (Niewöhner, fig:74, 2016)

Milet Büyük Kilise Vaftizhanesi

Görsel 11: Atriumdan kuzeybatıya bakış, Görsel 12: Photisterium, Görsel 13: Vaftizhane. Batıdan genel görünüş (Niewöhner, fig:24, 2016)

E-ISSN: 2667-4882

ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 163-180 *Araştırma Makalesi/Research Article*
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1576554

Aziz Bonaventura'un Düşüncesinde Tanrı ile Birlik: Ruhun Dönüştürücü Yolculuğu

Union with God in the Thought of St. Bonaventura: The Transformative Journey of the Soul

Nadide ŞAHİN

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi Nadide ŞAHİN

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye

ORCID:0000-0001-8986-3686
e-mail: nadide.sahin@erzincan.edu.tr

Başvuru/Submitted: 30.10.2024
Kabul/Accepted: 21.04.2025

Atıf: Şahin, Nadide, "Aziz Bonaventura'un Düşüncesinde Tanrı ile Birlik: Ruhun Dönüştürücü Yolculuğu", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 163-180.

Citation: Şahin, Nadide, "Union with God in the Thought of St. Bonaventura: The Transformative Journey of the Soul", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 163-180.

Lisans/License:

Öz- 1217-1274 yılları arasında yaşamış olan Aziz Bonaventura, Orta Çağ Hıristiyan mistisizminin önde gelen isimlerinden biridir. Bonaventura özellikle *Zihnin Tanrıya Yolculuğu* (Itinerarium Mentis in Deum) adlı eserinde dile getirdiği mistik teolojisiyle tanınmaktadır. Bonaventura, bu eserinde, sudur (emanation), örnekçilik (exemplarism) ve dönüş (reduction) kavramlarına dayalı bir metafizik çerçeve sunmaktadır. Buna göre Tanrı'dan sudur eden varlıklar, örnekçilik ilkesiyle ilahî modellerin bir yansımasıdır ve dönüş süreciyle nihaî kaynağına, yani Tanrı'ya geri yönelmektedir. Bu üçlü yapı, onun Mesih merkezli mistik anlayışının temelini oluştururken ruhun Tanrı'ya dönüşünü açıklayan altı aşamalı bir manevî yolculuk sürecini şekillendirmektedir. Bonaventura'a göre bu süreç, önce maddi dünyada Tanrı'nın izlerinin keşfedilmesiyle başlamakta, ardından bireyin kendi iç dünyasına yönelerek Tanrı'nın suretini tefekkür etmesiyle ilerlemekte ve nihayetinde Tanrı'nın saf varlık olarak doğrudan deneyimlenmesiyle doruğa ulaşmaktadır. Bu süreç sadece bireysel bir ruhsal deneyim olarak değil, sistematik bir dönüşüm modeli olarak kurgulanmış olup entelektüel kavrayış ile mistik vecdi birleştiren bir yapıya sahiptir. Bu çalışmada Bonaventura'un ruhun dönüştürücü yolculuğu çerçevesinde şekillendirdiği mistik vizyonunun yapı taşları ve aşamaları detaylı olarak ele alınıp incelenerek onun teolojik anlayışının temel ilkeleri belirlenecektir. Bunun için Bonaventura'un eserleri ve çağdaş akademik kaynaklar üzerinden sistematik ve deskriptif bir analiz gerçekleştirilecektir. Bu analizle Bonaventura'un Orta Çağ Hıristiyan teolojisi ve mistisizmine yaptığı katkıları, felsefi, teolojik ve mistik yönleriyle ele alarak, onun düşüncesinin özgün ve etkili yanlarını ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır. Çalışmanın neticesinde Bonaventura'un sunduğu mistik yolculuk modelinin, Orta Çağ düşüncesinde mistisizm ile rasyonel teolojiyi sentezleyen önemli bir yaklaşım olarak öne çıktığı ve çağdaş teolojik araştırmalar açısından derinlemesine incelenmesi gereken bir referans çerçevesi sunduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler– *Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Mistisizm, Bonaventura, Ruhsal Yükseliş.*

Abstract – St Bonaventura, who lived between 1217 and 1274, is one of the leading figures of medieval Christian mysticism. Bonaventura is especially known for the mystical theology expressed in his *The Journey of the Mind to God* (Itinerarium Mentis in Deum). In this work, Bonaventura presents a metaphysical framework based on the concepts of emanation, exemplarism and reduction. Accordingly, beings emanating from God are a reflection of divine models through the principle of exemplarity and return to their ultimate source, namely God, through the process of return. This triadic structure forms the basis of his Christ-centred mystical understanding and shapes a six-stage process explaining the ascension to God. According to Bonaventura, this process begins with the discovery of traces of God in the material world, then progresses through the individual's contemplation of God's image by turning to his or her inner world, and finally culminates in the direct experience of God as a pure being. This process is not merely an individual spiritual experience but a systematic model of transformation, combining intellectual insight with mystical ecstasy. In this study, the building blocks and stages of Bonaventura's mystical vision, which he shaped within the framework of the transformative journey of the soul, will be examined in detail, and the basic principles of his theological understanding will be determined. For this purpose, a systematic and descriptive analysis will be carried out through Bonaventura's works and contemporary academic sources. This analysis aims to reveal the unique and influential aspects of Bonaventura's thought by considering his contributions to medieval Christian theology and mysticism from philosophical, theological, and mystical aspects. As a result of the study, it is seen that Bonaventura's model of spiritual journey stands out as an important approach that synthesises mysticism and rational theology in

medieval thought and offers a frame of reference that should be examined in depth in terms of contemporary theological research.

Keywords– *History of Religions, Christianity, Mysticism, Bonaventure, Spiritual Ascension.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Bonaventure, one of the classic figures of Western Christianity in the Middle Ages, wrote numerous works in various genres, discussing topics such as scriptural interpretations, sermons, the Trinity, Christ and gospel perfection. However, one of his most important works in terms of Christian theology and mysticism is The Journey of the Mind into God (Itinerarium mentis in Deum). In this work, he combines his philosophical and theological training and reveals how to contemplate God and make an intellectual and spiritual journey to God. In other words, Bonaventure outlines a spiritual journey that leads to the discovery of God's existence through contemplation. This journey follows the metaphysical triad of emanation, exemplarism and reduction, which serves as a key to understanding the history of the world and humanity. This process involves moving from the external world to self-reflection and ultimately to the mystical union with God.

Bonaventure expresses the theory of creation beginning from God with the term emanation in accordance with the Platonic tradition. According to him, emanation is the process by which all creation flows from God, the source of all being. Inspired by Neoplatonic thought, Bonaventure adopts the idea that everything originates from one divine source. However, unlike Neoplatonic thinkers, he argues that this expansion is not a necessary overflow of God's essence but an act of God's free will and love. According to Bonaventure, God is not only the creator but also the sustainer of all existence. Every created being reflects the divine nature because it emanates from God, the ultimate cause. However,

emanation, as Bonaventure understands it, is not pantheistic. Creatures do not share God's essence but are instead different reflections of God's wisdom and power. This concept establishes a close relationship between God and creation while at the same time keeping them separate. This initial process sets the stage for Bonaventure's concept of a deeply interconnected and sacred universe in which each creature reflects aspects of God. Exemplarism is the doctrine that everything created is modelled on divine ideas or examples in God's mind. Following Augustinian thought, Bonaventure saw examples as divine ideas that God had in his mind before creation. These divine ideas serve as archetypes or blueprints for everything that exists.According to this understanding, all creatures have a divine model or pattern in God's mind. This pattern gives each being a particular form or nature, giving it order, meaning and purpose. Creation is an expression of these divine patterns. Therefore, by contemplating the created universe, man can discern aspects of the divine.

All creation is imprinted according to the above model as the image of God within. With this imprinting, the metaphysical structure of all created reality provides the conditions for moral life, which in turn provides for the return of all creatures to God. The return refers to the movement of all creation back towards God, its ultimate end. In Bonaventure's metaphysical framework, all creation is on a journey towards God, the ultimate source and destination. This concept is consistent with the Christian doctrine of salvation, which emphasizes the return of the soul to union with God. Return is the process by which one draws closer to God through intellectual and spiritual ascent in harmony with the divine order. This process is a consequence of Bonaventure's view of reality as a cyclical journey.

In The Journey of the Mind into God, in which he outlines the mystical journey of the soul, Bonaventure was inspired by the life and visions of St. Francis, especially his experience on Mount La Verna. Based on this framework, Bonaventure lays out six stages of spiritual ascent symbolically structured around the six wings of an angel seen by St. Francis. These stages were harmonized by Bonaventure with the traditional mystical paths of purification, illumination and union. Accordingly, the first two stages involve the soul's cleansing from sin and detachment from worldly concerns. This corresponds to the earlier stages of ascension, when the soul purifies itself and begins to interact with the sensory world in a spiritually meaningful way. The next two stages are characterized by gaining divine light and understanding. This process is consistent with the middle stages of ascension, where the soul engages in intellectual and contemplative activities to gain deeper spiritual insights. The last two stages are union with God, in which the soul attains a direct and intimate union with the divine. This process, which corresponds to the higher stages of ascension, culminates in a mystical and ecstatic experience in the presence of God.

St. Bonaventure's model of the ascension journey focuses intellectually, spiritually and experientially on the mystical experience of union with God. However, unlike other mystics who see the mystical path as a series of different stages, Bonaventure sees the purifying, illuminating and unifying paths as interacting and overlapping throughout the spiritual journey. His approach combines theological, philosophical and metaphysical insights to offer a structured path as a timeless guide for those seeking a deep relationship with th

GİRİŞ

Orta Çağ Batı Hıristiyanlığının klasik figürlerinden biri olan Giovanni Fidanza, 1221 yılında İtalya'da doğmuştur. 1238 veya 1243 yılında Fransiskenler Tarikatı'na girerek Bonaventura adını almıştır. Paris Teoloji Fakültesi'nde Hales'li Alexander, La Rochelle'li Johannes, Eudes Rigauld ve Middleton'lu William gibi isimlerin eğitiminden geçmiştir. Hocalarından, o döneme kadar hâkim olan Platoncu, Neoplatoncu, Augustinusçu geleneklerle, sonrasında etkin olacak Aristotelesçi geleneği öğrenmiştir. Çeşitli aşamalardan sonra 1254'de kendisine öğretmenlik lisansı verilmiştir. Rahip okullarında bir müddet öğretmenlik yaptıktan sonra 1257'de Fransisken Tarikatı'nın genel başkanı (general minister) seçilmiştir. Tarikatın kurucusu Assisili Francis'in vizyonuna olan bağlılığının kapsamı ve derinliği nedeniyle Fransisken cemaatinin ikinci kurucusu unvanını kazanmıştır. 1273'te kardinal piskopos olarak atanan Bonaventura, 1274 yılında ölmüştür. Bonaventura, Fransisken cemaatindeki ruhanî liderliği, öğretileri ve felsefenin Hıristiyan teolojisiyle ilişkisine dair entelektüel katkıları sonucunda Katolik Kilisesi tarafından 1482'de aziz, 1588'de Kilise Doktoru ilan edilmiştir. Bunun yanı sıra Assisili Francis'in başlattığı mistik harekete sağlam bir teolojik ve psikolojik temel kazandırmadaki yeteneği nedeniyle Serafik (melek gibi, saf, yüce) Doktor ve Doktor Devotus (kendini adamış) gibi isimlendirmelerle de anılmıştır.[1]

Bonaventura'un kutsal metin yorumları, vaazları, teslis, Mesih ve müjdesel mükemmellik gibi konuları tartıştığı çeşitli türlerde çok sayıda eseri bulunmaktadır.[2] Onun Hıristiyan teolojisi ve mistisizmi açısından en önemli iki eseri *Kısa Söyleşiler* (Breviloquium) ve *Zihnin Tanrıya Yolculuğu* (Itinerarium mentis in Deum) adlı eserleridir. Bunlardan ilki teolojinin kısa bir sentezidir. Günümüzdeki en popüler eseri *Zihnin Tanrıya Yolculuğu* ise felsefi ve teolojik eğitimini harmanlayarak[3] Tanrı'nın nasıl tefekkür edileceğini ve bu yolla Tanrı'ya zihinsel ve manevî/ruhsal bir yolculuğun nasıl gerçekleştirileceğini ortaya koyduğu çalışmasıdır. Bir başka deyişle Bonaventura bu çalışmasında tefekkür yoluyla Tanrı'nın varlığını keşfetmeye götüren ruhanî bir yolculuğun ana hatlarını çizmektedir. Bu yolculuk dünyanın ve insanlığın tarihini anlamak için bir anahtar görevi gören sudur (emanation), örnekçilik (exemplarism) ve dönüş/tamamlama (reduction) metafizik üçlüsüyle iç içe geçmektedir. Bu süreçte İlahî Işık tarafından yönlendirilen insan ruhu önce dış dünyadan (ad extra) başlayıp kendi üzerine (ad intra) düşünmeye geçerek nihayetinde Tanrı ile mistik birliğe (ad supra) ulaşmaktadır.[4]

Aziz Bonaventura'un yukarıda bahsi geçen mistik vizyonu, vahiy ve tarih arasındaki bağlantıya yaptığı vurgu, ruhsal yükselişi yönlendirmek için örnekçiliğin kullanımı ve Tanrı ile birliğe doğru mistik yolculuğun ayrıntılı aşamaları nedeniyle önem arz etmektedir. Onun Mesih merkezli mistik teolojisi, entelektüel anlayışı aşan derin bir ruhsal deneyimi vurgulamakta ve ilahî olanla dönüştürücü bir birlik hedeflemektedir. Bonaventura, çeşitli aşamalardan geçerek sürdürülen bir dönüşüm yolculuğu çerçevesinde şekillendirdiği bu mistik vizyonu aracılığıyla ilahî düzen anlayışını önemli ölçüde etkilemektedir. Bu çalışmada Bonaventura'un ruhun yükseliş yolculuğu çerçevesinde şekillendirdiği mistik vizyonunun yapı taşları ve aşamaları detaylı olarak ele alınıp incelenecek ve böylece onun teolojik anlayışının temel ilkeleri ortaya çıkarılacaktır. Bu suretle Bonaventura'un Orta Çağ Hıristiyan teolojisi ve mistisizmine yaptığı katkı, hem mistik deneyimlerin teolojik çerçevelerle nasıl ilişkilendirildiğini hem de insan ruhunun ilahî olana nasıl yöneldiğini anlamaya yardımcı olacak şekilde derinlemesine değerlendirilecektir. Bu süreç Bonaventura'un eserleri ve çağdaş akademik kaynaklar üzerinden sistematik ve deskriptif bir analizle gerçekleştirilecektir.

---

[1] Avis Clendenen, "St. Bonaventure", içinde *Encyclopedia Of Religious And Spiritual Development*, ed. Elizabeth M. Dowling (California: Sage Publications, 2006), 428; Jacques-Guy Bougerol, "Bonaventure", içinde *Encyclopedia of Christian Theology Vol. 3 Set*, ed. Jean-Yves Lacoste (New York: Routledge, 2005), 224.

[2] Aziz Bonaventura'un diğer eserleri şunlardır: De triplici via, Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum, Commentarius in Evangelium S. Lucae, Vitis mistica seu tractatus de passione Domini, Quaestiones Disputatae De Scientia Christi, Collationes in Hexaemeron, Opusculum de reductione artium ad theologiam, Breviloquium, De reductione artium ad theologiam, Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis, Lignum vitae, De Triplici via vb.

[3] Bougerol'a göre Bonaventura'un felsefi bakış açısı onu, Tanrı'nın kendisine doğru zamanda geriye giderek Tanrı'nın izlerini ve imgelerini takip etmeye yöneltmiş; Fransisken deneyimi ise onun için Tanrı'nın izlerini Yaratılış'a bakarak okunabilir hale getirmiştir. Bougerol, "Bonaventure", 226.

[4] St Bonaventure, *The Mind's Road to God* (Wisconsin: St Athanasius Press, 2014), I, 2.

1. Sudur, Örnekçilik ve Dönüş

Bonaventura'a göre metafiziksel düşünme ilkeler, araçlar ve son açısından hakikat üzerine bir düşünmedir. Bu düşünme süreci var olan her şeyin kökeninin, modelinin ve nihaî amacının tanımlanmasını gerektirir.[5] Bu bağlamda Bonaventurcu dünya anlayışı üç dinamik ilkeye dayanır: sudur, örnekçilik, dönüş/tamamlama. Dolayısıyla Bonaventura'un mistik teolojisi Tanrı'dan sudur, örnekçilik ve Tanrı'ya geri dönüşü vurgulayan Neoplatonik bir metafizik çerçeve ile desteklenmektedir.[6] Ruhanî yükselişi anlamanın anahtarı olan bu üçlü yapı, Bonaventura'un, yaratılış, ilahî bilgi ve Tanrı'ya dönüş anlayışının merkezinde yer alır.[7] Bonaventura, hakikati, birbirine bağlı bu üç ilkeye göre düzenler.[8] Bu ilkeler statik değil Tanrı ile ilişki içinde olan tüm varlıkları kapsayan dinamik süreçlerdir. Bonaventura bu yaklaşımını Neoplatoncu teolojik modellere uygun olan exitus-reditus paradigmasından hareketle oluşturur. Buna göre her şey Tanrı'dan akar (exitus), İsa örnekliğinde varlığa bürünür ve Mesih İsa aracılığıyla Tanrı'ya döner (reditus). Bonaventura bu suretle Neoplatonik etkileri Hıristiyan teolojisiyle bütünleştirir. Buna bağlı olarak oluşturduğu her bir terim onun bütüncül vizyonunun bir yönünü yansıtır.[9]

Bonaventura, Tanrı'dan başlayan yaratılış teorisini Platoncu geleneğe uygun olarak sudur terimiyle ifade etmektedir. Ona göre sudur, tüm yaratılışın, tüm varlığın kaynağı olan Tanrı'dan aktığı süreçtir. Bu süreçte Bonaventura Tanrı'yı "fontal-fullness" (bereket pınarı/dolgun kaynak) olarak nitelendirir.[10] Pınar, Bonaventura'un teolojisinde birleştirici bir sembol olarak hizmet eder. Pınarın doluluğu, ilahî sevgi ve bilgeliğin kaynağı olan Baba'nın taşan doğasını temsil eder. Bu, ilahî varoluşun bol ve taşan doğasını gösterir. Yaratılış, bu doluluğun bir ifadesi olarak anlaşılır. Bonaventura'un düşüncesinde sudurun iki yönü vardır. Bunlardan ilki ebedi sanatı ve ruhu ile tek bir tözde var olan ilk ilkenin (principium) yayılmasıdır. Buna göre Baba, kendisini düşünerek kendi özüne dair bir bilgi edimiyle Oğul'u yaratmıştır. Oğul, Baba'nın bilgeliğinin ve Tanrı'nın yaratıcı imkanlarının bir ifadesidir. Oğul, Baba'nın Söz'ü olduğundan Baba kendisini onun aracılığıyla göstermektedir. Bu nedenle Tanrı'yı açığa çıkarmak için Baba, Söz'ünün bedenle birleşmesini, beden alan Tanrı'nın insanoğlu olmasını uygun görmüştür. Sudurun ikinci yönü ise ilk ilkenin mükemmel perikoresisiyle[11] zaman içinde, yoktan, akledilebilir fiziksel varlık alemlerini yaratmasıyla daha fazla yayılmasıdır.[12] İlk veçhede Üçlü Birlik'in kendi içinde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u ebedi ilişkiyle var etmiştir. İkinci veçhede ise Üçlü Birlik, tüm varlığın kaynağı olarak hareket etmiş ve her şeyi ilahî iyilik ve sevgiden varlığa getirmiştir.[13] Netice itibariyle Baba, nasıl Üçlü Birlik'in diğer Kişileri için varoluşun kaynağı ise Üçlü Birlik de tüm varlıklar

[5] St Bonaventure, *Collations on the Hexaemeron: Conferences on the Six Days of Creation: The Illuminations of the Church*, çev. Jay Hammond, c. XVIII (USA: Franciscan Institute Publications, 2018), I.13.

[6] Travis E. Ables, "The Word in Which All Things Are Spoken: Augustine, Anselm, and Bonaventure on Christology and the Metaphysics of Exemplarity", *Theological Studies* 76, sy 2 (01 Haziran 2015): 293, https://doi.org/10.1177/0040563915574464.

[7] Bonaventure, *Collations on the Hexaemeron*, XVIII:I.17-20.

[8] Bernard McGinn, *The Presence of God: The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)* (New York: Crossroad, 1991), 87-92.

[9] Kathleen Deignan, "Road to Rapture: Thomas Merton's 'Itinerarium Mentis in Deum'", *Franciscan Studies* 55 (1998): 281-82, https://www.jstor.org/stable/41975209; Christopher M. Cullen, *Bonaventure* (New York: Oxford University Press, 2006), 61.

[10] St Bonaventure, *Works of Saint Bonaventure III Saint Bonaventure's Disputed Questions on the Mystery of the Trinity*, ed. George Marcil, çev. Zachery Hayes (New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1979), 265.

[11] Perikoresis, Kutsal Üçlü Birlik'in kişileri arasındaki karşılıklı ikamet ve kapsayıcılığı, birbirlerinin içinde bulunmaları, her birinin diğerini içermesini ifade eden önemli bir teslis teolojisi kavramıdır. Slobodan Stamatović, "The Meaning of Perichoresis", *Open Theology* 2, sy 1 (09 Mayıs 2016): 304, https://doi.org/10.1515/opth-2016-0026.

[12] Bonaventure, *Collations on the Hexaemeron*, XVIII:XI; Bonaventure, *The Mind's Road to God*, VI, 2; bkz. Muammer İskenderoğlu, *Bonaventura'da Din Felsefe İlişkisi* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2008), 102-3, 120.

[13] Neoplatonik ve Augustinusçu etkiler bağlamında değerlendirilen bu ilke "iyinin kendini doğal olarak yaydığı" (bonum est diffusivum sui) fikrini yansıtır. Bonaventura, Tanrı'nın yayılımcı eyleminin her şeye gücü yetme, bilgelik ve iyiliği ortaya çıkardığını vurgular. Yaratılmış dünya Yaratıcısının "izlerini" (vestigia) taşır ve düzeni, güzelliği ve yapısıyla Tanrı'nın varlığını sergiler. bkz. Ilia Delio, "Bonaventure's Metaphysics of the Good", *Theological Studies* 60, sy 2 (01 Mayıs 1999): 232-33, https://doi.org/10.1177/004056399906000202.

için varoluşun kaynağıdır. Görüldüğü üzere Bonaventura'a göre sudur süreci, hakikatin kademeli olarak ortaya çıkmasını içerir. İleride görüleceği üzere benzer şekilde bireyler ruhsal yolculuklarında ilerledikçe, aşamalı olarak Tanrı'nın ve kendilerinin doğasına dair daha derin kavrayışlar deneyimlerler. Dolayısıyla sudur sürecindeki bu kademeli ifşaat, her aşamanın kişinin amacı ve ilahî olanla ilişkisi hakkında yeni bir anlayış ve netlik kazandığı yolculuk aşamalarıyla da uyumludur. Bunun yanı sıra sudurun, özellikle Üçlü Birlik içinde varoluşun ilişkisel yönünü vurguladığı görülür. Sudur sürecinde, Üçlü Birlik'in kişileri arasındaki dinamik ilişkiler insan ilişkileri için bir model teşkil eder. Yani ruhsal yolculuğun çeşitli aşamalarında bireyler, bu dinamik ilahî ilişkileri yansıtarak başkalarıyla sevgiyle bağlantı geliştirmeyi öğrenebilir. Bu kişiler arası gelişim, bütünsel bir ruhani uyanış için önemlidir.

Neoplatonik düşünceden esinlenen Bonaventura, her şeyin tek bir ilahî kaynaktan çıktığı fikrini benimsemektedir. Bununla birlikte bu yayılmanın Tanrı'nın özünün zorunlu bir taşması değil Tanrı'nın özgür iradesi ve sevgisinin bir eylemi olduğunu savunmaktadır. Bonaventura'a göre Tanrı sadece yaratıcı değil aynı zamanda tüm varoluşun devam ettiricisidir. Yaratılan her varlık, nihaî neden olan Tanrı'dan sudur ettiği için ilahî doğayı yansıtır. Bununla birlikte Bonaventura'un sudur anlayışı panteist değildir. Yaratıklar, Tanrı'nın özünü paylaşmazlar. Onlar, Tanrı'nın bilgeliğinin ve gücünün farklı yansımalarıdır. Bu kavram Tanrı ve yaratılış arasında yakın bir ilişki kurarken aynı zamanda onları ayrı da tutar. Bu ilk süreç Bonaventura'un, her bir varlığın Tanrı'nın yönlerini yansıttığı, derin bir şekilde birbirine bağlı ve kutsal olan bir evren kavramına zemin hazırlar.[14]

Bonaventura'un mistik teolojisinde sudur kavramı ruhsal uyanış için bir başlangıç noktasıdır. Tüm yaratılışın ilk ilke olan Tanrı'dan kaynaklandığını vurgulayan sudur anlayışı bireyleri ilahî kaynağa olan bağımlılıklarının farkına varmaya teşvik eder. Her şeyin Tanrı'dan geldiğini kabul eden kişi, varoluşun kutsallığını ve tüm varlıkların birbirine bağlılığını takdir etmeye başlayabilir. Bireyler daha büyük bir bütünün parçası olduklarını fark ettikçe, Tanrı ile daha yakın bir ilişki aramaya motive olabilir. Sudur, bireyleri Tanrı ve çevrelerindeki dünya ile olan ilişkilerini keşfetmeye davet eder. Bu keşif, günlük yaşamda ilahî varlığın daha derin bir farkındalığına yol açarak ruhsal gelişim ve dönüşüm için bir arzu uyandırabilir. Bu arzu, manevî gelişimde itici bir güçtür. Bu güç, bireyleri ruhsal yolculukta ileri kademelere taşıyacak olan dua, meditasyon ve tefekkür gibi uygulamalara katılmaya yönlendirir.[15]

Yaratılış konusunda sudur anlayışını benimseyen Bonaventura bu teoriyi Hıristiyan teolojisi ile bağdaştırabilmek adına onu örnekçilikle tamamlamaya çalışır. Örnekçilik bir tür tezahür ilkesi olarak anlaşılabilir. Tüm yaratılmış şeylerin ilahî arketiplerin yansımaları veya tezahürleri olduğu fikrini ifade eder. Bu kavram, ilahî olanın maddi dünyayı nasıl etkilediğini ve insanların bu etkiyi tefekkür ve akıl yoluyla nasıl algılayabileceğini anlamak için çok önemlidir. Bu anlayış, bireyleri maddi dünyada Tanrı'yı tanımaya ve nihayetinde kendi içlerinde Tanrı'yı tefekkür etmeye yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Örnekçilik, her şeyin ilk ilke olan Tanrı'dan nasıl kaynaklandığını açıklayan önceki sudur kavramıyla yakından bağlantılıdır. Sudur, yaratılış sürecine odaklanırken örnekçilik, tüm varlıkların varoluşunu yönlendiren ve şekillendiren ilahî modellerin rolünü vurgular. Bu bağlantı, ilahî kaynaktan maddi dünyaya uzanan bir sürekliliği göstermekte ve ilahî düzeni anlamanın önemini vurgulamaktadır. Örnekçilik kavramı, bireyleri gerçekliğin doğasını ve varoluşu yöneten temel gerçekleri keşfetmeye davet ettiği için felsefi çıkarımlar da taşır. Şeylerin özüne dair daha derin bir sorgulamayı teşvik ederek, salt fiziksel varoluşu aşan bir anlam arayışına sevk eder.[16]

Örnekçilik, Tanrı'nın var olan her şey için model ya da örnek olduğunu öne süren felsefi bir düşüncedir. Tıpkı bir planın, bir binanın nasıl görünmesi gerektiğini göstermesi gibi Tanrı da her şeyin nasıl olması gerektiğinin nihai örneğidir. Bu kavram sadece Tanrı'nın kim olduğunu değil, aynı zamanda evrendeki her şeyin O'na nasıl bağlı olduğunu anlamaya da yardımcı olur. Tanrı'nın her şeyin ardındaki neden olduğunu gösterir. Bonaventura örnekleri, Tanrı'nın yaratmadan önce zihninde sahip olduğu ilahî fikirler olarak görmüştür. Bu ilahî fikirler var olan her şey için arketipler veya ilk planlar olarak işlev

[14] Bonaventure, *Collations on the Hexaemeron*, XVIII:1.17; XI.10-11; St Bonaventure, "Commentaria In Librum Primum Sententiarum Book I", d. 28, 2, q.3, erişim 30 Ekim 2024, https://franciscan-archive.org/bonaventura/I-Sent.html.

[15] Bonaventure, *The Mind's Road to God*, III, 1-6.

[16] Saint Bonaventure, *The Breviloquium* (New Jersey: St. Anthony Guild Press, 1963), I, 2; Bonaventure, *The Mind's Road to God*, II.

görmektedir. Bu anlayışa göre tüm yaratıkların, Tanrı'nın zihninde ilahî bir modeli veya örneği vardır. Bu model her varlığa belirli bir biçim ya da doğa kazandırarak ona düzen, anlam ve amaç vermektedir. Yaratılış, bu ilahî örneklerin bir ifadesidir. Bonaventura, insanların dünyadaki bu ilahî örnek kalıpları tanıyarak bilgiye ulaşabileceğini öne sürer. Dolayısıyla insan yaratılmış evreni tefekkür ederek ilahî olanın yönlerini ayırt edebilir.[17]

Yukarıda çizilen çerçeveye göre Bonaventura'un yaratılış anlatımı Platon'un ilahî mimar söyleminin bir revizyonuyla başlamaktadır. Platon'a göre ilahî mimar şeyleri, ezeli formlarına göre belli belirsiz bir ezeli maddeye şekil vererek ortaya çıkarmaktadır. Ona göre Tanrı bir projeyi hayata geçiren büyük mimardır.[18] Bonaventura'a göre de ilk ilke Baba Tanrı, Platon'un ilahî mimarına benzer şekilde "her şeyi içinde düzenlediği" Oğul'daki metafizik formları dikkatlice incelemiştir. Baba, daha sonra yaratılmış varlık aleminin eserlerini bu biçimsel örnekleri taklit ederek şekillendirmiş ve onları yararlılıkları ve güzellikleri açısından iyi ilan etmiştir. De Reductione Artium Ad Theologiam adlı eserinde bunu şöyle ifade etmektedir:

> "Söz aracılığıyla yalnızca O'nun suretinin doğasını değil aynı zamanda kendi suretini de taşıyan yaratıkları üretti ki böylece bilgi yoluyla O'na benzeyebileceklerdi… Etkiyi göz önüne alırsak burada insan yaşamının modelini görürüz. Çünkü her zanaatkâr gerçekten de güzel, yararlı ve kalıcı bir eser üretmeyi amaçlar. Ve ancak bu üç niteliğe sahip olduğunda eser çok değerli ve kabul edilebilir olur. Yukarıda belirtilen niteliklere karşılık gelen yaşam modelinde üç unsur bulunmalıdır: 'bilgi, irade ve değişmeyen ve azimli emek.' Bilgi eseri güzelleştirir, irade faydalı kılar, azim ise kalıcı kılar."[19]

Bonaventura'un maddi varlıklara ilişkin bu mistik anlayışı, maddi dünyanın ilahî düzenin bir yansıması olarak hizmet ettiğini öne sürer. Bu anlayış, bireyleri maddi dünya aracılığıyla Tanrı'yı tanımaya ve nihayetinde Tanrı'yı kendi içlerinde tefekkür etmeye yönlendirmeyi amaçlamaktadır.[20]

Bonaventura'un örnekçiliğini dayandırdığı açıklamalarının çoğu Augustinus'un bu kavramla ilgili açıklamalarına benzerdir. Ancak Bonaventura, onun açıklamalarını Mesih merkezciliğe (kristosentrizm) hazırlayıcı yönde genişletmektedir.[21] Buna bağlı olarak felsefenin imanla, aklın otoriteyle tamamlanması gerektiğini düşünen Bonaventura'un örneklemeci yaklaşımı, teslisin ikinci unsuru Oğul'a (Söz/Logos) yaratılış için aracı olarak ayrıcalık tanımaktadır. Ona göre Oğul'da bulunan ilahî fikirler, teslisi yansıtan tüm yaratılmış hakikat için model görevi görür.[22] Buradan doluluk (fontal-fullness) kaynağı olarak Tanrı'ya dönmenin tek yolunun, merkez olarak aracı (mediator) haline gelen Oğul'dan geçtiği sonucu çıkar.[23] Yaratılışın ilkel yapısında Oğul, örnek nedensellik temelinde dünyayla özel bir ilişkiye sahiptir. Bu, dünyadaki her şeyin Oğul aracılığıyla yaratıldığı anlamına gelir. Tanrı her şeyi Oğul'a yerleştirmiş olduğundan Oğul/Söz dünyadaki her tür oluşumun örnek nedenidir.[24] Dolayısıyla Söz, ilahî olanın mükemmel bir şekilde kendini ifade etmesidir. Yaratılmış olan her şeyin biçimini ve amacını kendisinden aldığı tüm ilahî fikirleri veya örnekleri kapsamaktadır. Ancak Söz sadece pasif bir yansıma değil tüm yaratılışın aktif bir ilkesidir. Bu düşünce Bonaventura'un teolojisinin temelini oluşturur ve Mesih'i hem yaratılışın hem de ilahî bilgiye giden yolun merkezi haline getirir.[25] Bonaventura'un bu teolojik vizyonu enkarnasyonu daha geniş bir kozmik çerçeveye oturtarak Mesih'in

[17] Bonaventure, "Commentaria In Librum Primum Sententiarum Book I", b.I, d.3.
[18] Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma* (Ankara: Akçağ, 2013), 31.
[19] Saint Bonaventure (Cardinal), *Saint Bonaventure's De Reductione Artium Ad Theologiam*, çev. Sister Emma Thérèse Healy (Germany: Saint Bonaventure College, 1955), 33-35.
[20] Bk. Leonard J. Bowman, "The Cosmic Exemplarism of Bonaventure", *The Journal of Religion* 55, sy 2 (Nisan 1975): 181-98, https://doi.org/10.1086/486424.
[21] Junius Johnson, "The One and the Many in Bonaventure Exemplarity Explained", *Religions* 7, sy 12 (Aralık 2016): 1-2, https://doi.org/10.3390/rel7120144.
[22] Zachary Hayes, *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure* (New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 2000), 40-42; Cullen, *Bonaventure*, 72-73.
[23] St Bonaventure, "Commentaria In Librum Tertium Sententiarum Book III", d.19, a.2, q.2, erişim 30 Ekim 2024, https://franciscan-archive.org/bonaventura/III-Sent.html.
[24] Bougerol, "Bonaventure", 227; Bonaventure, "Commentaria In Librum Tertium Sententiarum Book III", d.11, a. 1, q. 2.
[25] Ables, "The Word in Which All Things Are Spoken", 294-96.

rolünün sadece insanlığın kurtuluşunun çok ötesine uzandığını vurgular. Kristolojinin bu kozmik bağlamı enkarnasyonu insan günahına bir yanıtla sınırlayan geleneksel soteriolojik görüşten farklıdır. Bunun yerine Bonaventura Mesih'i tüm yaratılışın önceden belirlenmiş merkezi ve amacı olarak sunar. Bonaventura'a göre enkarnasyonun yaratılışı anlamak için merkezi hale gelmesi, İlahî Söz'ün insan olarak Tanrı ile yaratılış arasındaki metafizik boşluğu kapatması nedeniyledir. Söz bedenlendiğinde insan doğasına bürünmüştür. Bu, Tanrı'nın mesajını insanlarla paylaşmak için insan olduğu anlamına gelir. Burada İsa, zor bir konuyu anlamalarına yardımcı olmak için öğrencilerinin seviyesine inen bir öğretmen olarak telakki edilebilir. Bu durum insanların Tanrı'nın iradesini ve nasıl yaşanacağını anlamalarına yardımcı olur. Bu Mesih'i yalnızca insanlık için değil tüm yaratılış için nihaî örnek olarak yeniden konumlandırır. Burada enkarnasyon Tanrı'nın yaratıcı planının doğal bir şekilde yerine getirilmesidir. Bu bakış açısı doğrudan Üçlü Birlik'çi ilahî iyiliğin kendiliğinden taşarak dışa vurulması düşüncesine dayanır. Baba (yaratıcı kaynak), kendi özünü ve bilgisini mükemmel bir şekilde açığa çıkaran Oğul'da (İlahî Söz), ve Baba ile Oğul'un karşılıklı sevgisinin kişileşmiş hali olan Kutsal Ruh'ta tezahür eder. Bu içsel ilişkilerdeki sevgi ve kendini verme, yaratılışta dışsallaşır. Yani Tanrı, iyiliğini sadece kendi içsel varlığında değil, yaratılışta da paylaşmak ister. Bu bağlamda, yaratılış bir tür ilahî iyiliğin yayılımı olarak anlaşılır. Ancak Bonaventura için bu yayılım keyfî değildir. Yani Tanrı'nın iyiliği sadece varlık bahşetmekle kalmaz, bizzat yaratılmış doğada insan bedenine bürünerek en radikal şekilde kendini açığa vurur. Bu nedenle enkarnasyon, yaratılışın rastlantısal ya da günah sonrası bir düzeltme hareketi değil, Tanrı'nın kendi doğasına sadık kalarak gerçekleştirdiği zorunlu bir sevgi dışavurumudur. Burada yaratılış, Tanrı'nın sevgisinin enkarnasyonda doruğa ulaşan dinamik bir dışavurumu olarak görülür. Bu perspektiften bakıldığında ise evren, yapısı gereği Mesih merkezli bir nitelik kazanır. Çünkü yaratılıştaki her unsur, günahın bir sonucu olarak değil varoluşunun ve amacının içsel bir parçası olarak İlahî Söz'ü yansıtır. Dolayısıyla enkarnasyon, Tanrı'nın ebedi planının doruk noktasını ifade eder. Mesih, tüm yaratılmış düzenin hem planını hem de mükemmelliğini somutlaştırır ve yaratılışı insan hatasına bir tepki olmaktan ziyade ilahî sevginin bir yansıması haline getirir.[26]

Bonaventura, tüm yaratıkların Tanrı'yı bir dereceye kadar yansıttığını ifade eder. Ancak o, bu yansıtmanın yaratılış içindeki doğalarına, biçimlerine ve amaçlarına bağlı olarak farklı düzeylerde gerçekleştiğini savunmaktadır. Bu düzeyler sırasıyla iz/zerre (vestigium), imge (imago), benzerlik (similitudo) ve uygunluk (conformitas) kavramları ile açıklanır.[27] Minimal düzeydeki yansıma olan iz, varlığa ve bir tür düzene sahip olan ancak yaşam ya da akıldan yoksun cansız nesnelerde ya da varlıklarda görülebilen en düşük benzerlik düzeyidir. Buna göre cansız varlıklar bile sadece var ve yapılandırılmış bir forma sahip olarak Tanrı'nın gücünü, bilgeliğini ve iyiliğini yansıtır. Örneğin bir kayanın istikrarı veya doğal döngülerin düzenliliği Tanrı'nın güvenilirliğini ve sürekliliğini yansıtır. Ancak bu durum yalnızca sınırlı bir ölçüdedir. Bu düzey Tanrı'nın en uzak yansımasıdır. Daha yüksek benzerlik biçimlerinin temeli olarak hizmet eder. Tüm yaratılışın, en basit olanın bile Tanrı'ya işaret ettiğini anlamak için sahneyi hazırlar. İmge düzeyi ise Tanrısal benzerliğe katılımın daha yüksek bir derecesini temsil eder. İmge yalnızca var olan değil aynı zamanda yaşam sahibi olan yaratıklar, özellikle de hayvanlar gibi algı ve hareket yeteneğine sahip canlı yaratıklar için geçerlidir. Bu seviyede varlıklar canlılık ve algı gibi ilahî yaşamın yönlerini yansıtan niteliklere sahip olarak Tanrı'nın doğasını daha fazla yansıtırlar. Örneğin hayvanlar yavrulayarak ve çevrelerine yanıt vererek Tanrı'nın yaratıcılığına katılırlar. Bu düzeydeki benzerlikle yaratıklar, cansız nesnelerden daha aktif bir şekilde Tanrı'nın niteliklerini ifade ederler. Entelektüel yansımayı ifade eden benzerlik düzeyi akıl sahibi yaratıklar olan insanlarda mevcuttur. İnsanlar Tanrı'nın "sureti ve benzerliğinde" yaratılmış olmaları nedeniyle bu kategoriye eşsiz bir şekilde girerler. İnsanlar akıl yürütebildikleri için Tanrı'yı derin bir şekilde yansıtırlar. Özgür seçimler yapabilir ve soyut kavramları anlayabilirler. Bu entelektüel düşünme ve özgür irade kapasitesi onları Tanrı'nın doğasıyla yakın bir şekilde hizalar. Böylece insanlar Tanrı'nın benzerliğinin eşsiz taşıyıcıları olurlar. Benzerlik seviyesi insanların Tanrı'yı aktif bir şekilde aramasına ve anlamasına olanak tanır. Böylece onlara ruhsal yükseliş ve Tanrı ile kişisel bir ilişki potansiyeli sağlar. Bu sayede insanlar Tanrı'yı tanıyabilir, sevebilir, bilgi ve erdem yoluyla O'nunla birliğe doğru ilerleyebilir. Benzerliğin en üst seviyesi olan uyum ise Bonaventura'un özellikle ilahî lütuf aracılığıyla Tanrı'nın iradesine ve karakterine en yakın uyumu gösteren azizlerle ilişkilendirdiği benzersiz bir

[26] Ilia Delio, "Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ", *Theological Studies* 64, sy 1 (01 Şubat 2003): 10-14, https://doi.org/10.1177/004056390306400101.
[27] Bonaventure, *The Breviloquium*, II, 12.

kategoridir. Onlar özellikle hayırseverlik ve kutsallık yoluyla Tanrı ile yüksek bir birlik seviyesine ulaşmış olanlardır. Uyumluluk Tanrı'nın nitelikleriyle aktif, istekli bir uyum içinde olmayı ve doğal benzerliğin ötesine geçerek lütuf aracılığıyla doğaüstü birliğe ulaşmayı içerir. Bu seviyeye lütuf aracılığıyla Tanrı'nın iradesiyle mükemmel bir uyum içinde yaşayan ve böylece kutsallık ve sevgide Tanrı gibi olanlar ulaşır. Uyum Bonaventura'un vizyonunda insan ruhunun nihaî amacını temsil eder ki bu Tanrı ile mistik bir birliğe ulaşmaktır. Bu birlik sayesinde bir ruh Tanrı'nın iyiliğinin ve sevgisinin mükemmel bir aynası haline gelir ve O'nun ilahî karakterini tam olarak yansıtır.[28] Tüm bu seviyeler her bir yaratığın ilahî benzerliğe nasıl katıldığını ve Tanrı'nın doğasını ne kadar yakından yansıttığını kategorize etmeye yardımcı olur. Ayrıca buradan evrenin, yaratıcısı olan Üçlü Birlik'i farklı ifade düzeyinde yansıtan, temsil eden ve tanımlayan bir kitap gibi düşünüldüğünü anlayabiliriz. Örnekçilik yaratılışa ilahî arketiplerin/modellerin bir yansıması olarak odaklanır. Oğul/Mesih'in en yüce örnek olarak temsil edildiği her varlık, Tanrı'nın ebedi bilgeliğinin bir ifadesi olarak var olur. Örneklik yoluyla yaratılış Tanrı'nın bir aynası olarak anlaşılır. Bu ayna ilahî gerçekleri ortaya çıkarır.[29] Bu kavramla ilgili verilen tüm bilgiler çerçevesinde Bonaventura'un örnekçilik anlayışı, bir model olarak Üçlü Birlik'i ve O'nun var olan her şeyle nasıl bir ilişkisi olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu çerçevede ete kemiğe bürünen Söz tüm yaratılışın özünü temsil eder ve Baba'nın en mükemmel vahyini oluşturur. Söz aracılığıyla, Tanrı'nın özünde bulunan gerçeğe erişebilir ve ilahî ile yaratılmış dünya arasında doğrudan bir bağlantı kurulabilir. Örnekçilik çerçevesinde Söz'ün bu Üçlü Birlik içindeki rolünü iyi anlamak Tanrı, dünya ve insanlık arasındaki ilişkileri görerek buradaki derin bağlantıları kavramaya yardımcı olur. Bu durumda insanoğlu Tanrı'nın gizemini ve yaşam üzerindeki varlığını daha iyi takdir edebilir.

Örnekçilik, bir diğer metafizik yapı olan dönüş bağlamında yaratılmış dünya ile ilahî olan arasında bir köprü görevi görür. Bireylerin yaratılışta var olan ve onları nihayetinde Tanrı'ya geri götüren kalıpları ve gerçekleri tanımalarını sağlar, yaratılıştaki ilahî arketiplerin tezahürünü ve bunların insanlığı ilahî kaynağa geri götürmedeki rolünü vurgular. Yaratıcı ile yaratılış arasındaki ilişkiyi yorumlamak için bir çerçeve sağlayan bu kavram Bonaventura'un mistik teolojisinde tüm varoluşun birbirine bağlılığını ve Tanrı'ya doğru yapılan ruhani yolculuğu anlamanın ayrılmaz bir parçasıdır.

Bonaventura'un metafiziği Tanrı'ya geri dönme süreci olan dönüş kavramını da içerir. Yaratılışın tümü Tanrı'nın içindeki görüntüsü olarak yukarıdaki örnekliğe göre damgalanmıştır. Bu damgalanma ile ahlakî yaşamın koşulları temin edilmektedir. Bu durum da tüm yaratıkların Tanrı'ya dönüşünü sağlamaktadır.[30] Dönüş, tüm yaratılışın nihaî sonu olan Tanrı'ya doğru geri dönüş hareketini ifade etmektedir. Bonaventura'un metafizik çerçevesinde tüm yaratılış, nihaî kaynak ve varış noktası olan Tanrı'ya doğru bir yolculuk halindedir. Tanrı'dan gelen (sudur) her şey aynı zamanda Tanrı'ya geri döner ve böylece kendini en yüksek derecede tamamlar. Bu kavram, ruhun Tanrı ile birliğe dönüşünü vurgulayan Hıristiyan kurtuluş doktriniyle uyumludur. Bonaventura, tefekkürün, insanlığın içindeki ilahî imgeyi geri getirebileceğini ve onları Mesih'le birleşmeye doğru yönlendirebileceğini öne sürer. Bu bağlamda dönüş, kişinin ilahî düzenle uyum sağlayarak entelektüel ve ruhsal yükseliş yoluyla Tanrı'ya yaklaşma sürecidir. Bu süreç Bonaventura'un hakikati döngüsel bir yolculuk olarak görmesinin bir sonucudur. Bu yolculukta entelektüel yansıma ve mistik aydınlanma yoluyla insan ruhu Tanrı ile birleşmek için doğanın sınırlarını aşar. Buna göre Tanrı'ya dönüş ilahî olanla dönüştürücü bir ilişkiyi gerektirir.[31]

Dönüş, Tanrı tarafından yaratılan her şeyin eninde sonunda O'na döneceği fikrini vurgular. Bu kavram, yaratılışın bir parçası olarak insanın da ilahî kökenine doğru bir yolculukta olduğunu gösterir. Yaşamı varoluşun nihai amacı olan Tanrı ile birliğe doğru bir yolculuk olarak çerçeveleyen bu geri dönüş kavramını anlamak, insanın amacını kavramak için esastır. Dönüş süreci, ilahî iradeye uyum

[28] Bonaventura, "Commentaria In Librum Primum Sententiarum Book I", b.1, d.3; Saint Bonaventura, *Commentary on the Gospel of John* (USA: Franciscan Institute, 2007), 1,6; Bonaventura, *Collations on the Hexaemeron*, XVIII:2, 20–27.

[29] Bonaventure, *The Mind's Road to God*, II, 3.

[30] Zachary Hayes, "Bonaventure's Trinitarian Theology", içinde *A Companion to Bonaventure*, ed. Jay M. Hammond, J.A. Wayne Hellmann, ve Jared Goff (Boston: Brill, 2014), 222,243.

[31] Bonaventure, *Saint Bonaventure's Disputed Questions on the Mystery of the Trinity*, 265; Bonaventure, *The Breviloquium*, Prol. 4; bkz. Shawn Colberg, "Reductio as Pattern and Journey in Bonaventure", *Nova et Vetera (English Edition)* 12, sy 3 (2014): 689-98.

sağlayarak kişinin tam potansiyeline ulaşmasını içerir. Dönüş, yaşamın manevî ve maddi yönlerinin bütünleşmesini vurgular. İnsanın amacının yalnızca ruhani arayışlardan ibaret olmadığını, maddi dünyayla ilahî değerleri yansıtacak şekilde ilişki kurmayı da içerdiğini öne sürer. Bu bütüncül yaklaşım, bireyleri günlük eylemlerini ruhani yolculuklarının bir parçası olarak görmeye teşvik eder ve böylece yaşamın tüm yönlerine anlam kazandırır.[32]

Netice itibariyle Bonaventura'un sudur, örnekçilik ve dönüş kavramları, yaratılmış dünya ile ilahî olan arasındaki ilişkiyi anlamaya, Tanrı'yı maddi varoluş aracılığıyla tanımaya ve nihayetinde O'nu kendi içinde tefekkür ederek mistik bir birliğe ulaşmaya yönlendirmektedir. Yaratılışın sudur yoluyla Tanrı'dan geldiği bilinci, insana evrendeki yerini ve kökenini açıklar. Sudur ile başlanan bu yolculukta birey, yaratılmış varlıkları salt maddî nesneler olarak değil, Tanrı'nın izlerini taşıyan işaretler olarak okumaya başlar. Bu epistemolojik dönüşüm, bireyin hakikati aşamalı olarak kavramasını sağlar. Yaratılmış dünyadaki güzellik, düzen ve anlam, bireyin zihnini örneğe (İlahî Model'e) yönlendirir. Böylece örnekçilik ilkesi, yaratılmış olan her şeyin Tanrısal bir anlam taşıdığını ve insanın evrendeki bu anlamı kavrayarak daha yüksek bir bilinç düzeyine ulaşabileceğini vurgular. Dönüş ise bu anlamın insanda yaratacağı yönelimi, yani Tanrı'ya sevgiyle dönme arzusunu gerçekleştirir. Bu amaç, yalnızca ahlakî bir gelişim değil, ontolojik bir birleşme arzusudur (insanın Tanrı'da nihaî huzura erişmesi). Dönüş aşamasında birey, Tanrı'ya yönelerek yalnızca O'na yaklaşmakla kalmaz; kendinde gizli olan ilahî benzerliği yeniden keşfeder ve bu benzerliği tam anlamıyla gerçekleştirmeye başlar. Böylece Bonaventura'un üçlü metafizik yapısı, bireyin ruhsal gelişimini hem kozmolojik hem de soteriyolojik bağlamda anlamlandıran yapılandırılmış bir sistem sunar (Burada sözü edilen yapılandırma, Bonaventura'un ruhsal ilerleyişi sudurdan dönüşe doğru düzenli bir hiyerarşi içinde ele almasıdır). Bu yapılandırılmış yaklaşım, bireylere ruhani yolculuklarında rehberlik ederek onların netlik ve amaçla ilerlemelerine olanak sağlar. Onların, Tanrı ile benzer ilahî doğalarını tam anlamıyla kavramalarına yardımcı olur. Bu süreç, ruhsal tecrübeyi rastgele bir deneyim alanı olmaktan çıkarır ve onu teolojik olarak temellendirilmiş bir yolculuk haritasına dönüştürür. Bonaventura, hakikati bu bakış açısıyla sunarak metafiziksel içgörüleri derin bir manevî vizyonla bütünleştirir.

2. Ruhun Dönüştürücü Yolculuğu: Yükseliş Aşamaları

Bonaventura'un Mesih merkezli mistik vizyonunun odak noktası Tanrı ile birliğe doğru uzanan manevî/ruhanî bir yükseliştir. Bonaventura *Zihnin Tanrıya Yolculuğu* adlı eserinde, maddi dünyanın tefekkürü yoluyla Tanrı'nın tanınması süreciyle başlayıp kendi benliği üzerine düşünme süreciyle ilerleyen ve Tanrı'yla mistik birleşme ile sonuçlanan, aşamalı bir ruhanî yükseliş süreci tanımlar.[33] Bu yolculuk İlahî Işık tarafından yönlendirilir ve doğanın sınırlarını aşarak Tanrı'yla birleşmenin mistik vecdiyle doruğa ulaşır.

Bonaventura, *Zihnin Tanrıya Yolculuğu* adlı eserinin giriş kısmında mistik yükselişin hazırlık aşamasını ele almaktadır. Bu hazırlığın temel şartı, kişinin kendini aşmaya yönelik yoğun ve sarsılmaz arzusudur. Bu arzu, insan doğasının sınırlarının ve maddi dünyanın dikkat dağıtıcı unsurlarının üzerine çıkmak için bilinçli bir çabayı gerektirir. Bu çaba ise dua ve tefekkürle alevlendirilir ve güçlendirilir.[34] Dua ve tefekkür uygulamaları zihni ve kalbi Tanrı'ya odaklayarak ruhu ilahî aydınlanmaya açar, onu önündeki yolculuğa hazırlar. Bonaventura'a göre dua yükseliş yolculuğu için gerekli olan ilahî yardıma ulaşmanın önemli bir aracıdır. Dua yoluyla ruh, Tanrı'ya bu yoldaki arzusunu iletir. Böylece ruh lütuf alır ve ilahî iradeyle uyum sağlar. Bonaventura, duanın yalnızca sözcükleri içermemesi gerektiğini aynı zamanda kalbi ve zihni de harekete geçirmesi gerektiğini ifade eder. Bunun da daha derin bir tefekküre ve Tanrı ile bağlantıya yol açması gerektiğini vurgular. Etkili bir dua ruhsal arzunun güçlenmesi ve ilahî içgörünün uyanmasıyla sonuçlanır.[35] Bununla birlikte Bonaventura, kişinin yalnızca kendi gücüyle kendini aşamayacağını vurgular. İnsanlık, günah nedeniyle Tanrı'yı doğrudan tefekkür etme doğal kapasitesini kaybetmiştir. Dolayısıyla ilahî lütuf esastır. Bu lütuf, günahın engellerini aşması için ruhu

[32] Bonaventure, *The Breviloquium*, II, 12; St Bonaventure, "Commentaria In Librum Secundum Sententiarum Book II", b.2, 23-24, erişim 30 Ekim 2024, https://www.franciscan-archive.org/bonaventura/II-Sent.html.
[33] José Salvador-González, "Contemplating God from the Mirror of the Soul. The First Level of St. Bonaventure's Introspective Aesthetics from Its Inspiring Sources", *Poligrafi* 26, sy 103/104 (29 Aralık 2021): 155, https://doi.org/10.35469/poligrafi.2021.287.
[34] Bonaventura, *The Mind's Road to God*, Prol., 3.
[35] Bonaventura, VII, 5.

güçlendirir ve onu Tanrı'ya doğru yönlendirir.[36] Mesih'in aracılık rolü bu süreçte merkezi bir öneme sahiptir. Burada ölümü-dirilişi aracılığıyla Mesih, insanlığın Tanrı ile yeniden bağlantı kurmasını sağlayan köprü haline gelir.[37] Bu, kurtuluşun insan istekliliği ile ilahî takdir arasındaki işbirlikçi bir çaba olduğu şeklindeki Hıristiyan anlayışını yansıtır. Bonaventura, yolculuğun koşullarından biri olarak ahlakî dürüstlüğün gerekliliğine de ısrar eder. Ona göre temiz bir vicdan ruhun Tanrı'nın ışığını çarpıtmadan algılamasını sağlarken ahlaksızlık/günah insan doğasını deforme ederek zihni ve duyuları bulandırır.[38] Görüldüğü üzere burada Tanrı'nın gerçek bilgisi yalnızca entelektüel değil aynı zamanda ahlakî bir boyut içerir. Ahlakî kusurlar ruhsal anlayışı gölgelediğinden ruhun içsel saflığı ilahî gerçeklerin daha net bir şekilde görülmesi için önemlidir. Yolculuk için bir diğer koşul alçakgönüllülüktür. Bu, kişinin kendi sınırlarının farkında olması ve Tanrı'nın rehberliğine güvenme isteğini ifade eder. Bonaventura kişiyi yalnızca insan çabasına güvenmeye karşı uyarır. Entelektüel uğraşın sevgi, bağlılık ve alçakgönüllülükle birlikte olması gerektiğini vurgular. O, Tanrı'ya karşı sevgi veya saygı olmadan edinilen bilgiyi ruhsal ilerleme için eksik ve yetersiz olarak görür.[39] Bu koşullar, Bonaventura'un ruhsal yolculuğunun hazırlık aşamasını özetler. Buna göre arzu ve dua, ruhun Tanrı'ya doğru hareketini ateşler. Lütuf ve Mesih'in aracılığı insan sınırlamalarının üstesinden gelmek için araçlar sağlar. Ahlakî dürüstlük algı ve eylemde netliği garanti eder. Alçakgönüllülük ise ruhsal kibre karşı koruma sağlar ve ruhu ilahî bilgeliğe açar. Bu koşullar toplu olarak bireyi mistik yolculuğa hazırlar. Ayrıca nihaî hedef olarak benliği aşma ve Tanrı ile birliğe ulaşma anlamına gelen yolculuk sürecinde insan çabasının ve ilahî yardımın etkileşiminin gerekliliğini ortaya koyar.

Bonaventura, ilgili eserinin ilerleyen bölümlerinde ruhun Tanrı'ya doğru yolculuğunun aşamalarını ana hatlarıyla açıklamaktadır. O, ruhu maddi dünyadan ilahî olanla birliğe yönlendiren ruhsal yükselişi, aşamalara bölünmüş, yapılandırılmış ve sistematik bir süreç olarak sunmaktadır. Bu süreç kozmik, antropik ve mistik olmak üzere üç aşamadan oluşmaktadır.[40] Bu aşamalar ise kendi içinde altı basamağa ayrılmaktadır.[41] Her bir basamak daha derin bir anlayış ve tefekkür seviyesine karşılık gelmektedir.

Yükseliş yolculuğunun ilk adımı olan kozmik aşama Tanrı'yı dışsal, maddi dünya aracılığıyla keşfetmeye odaklanır. Bonaventura, yaratılışın amacını ya da nihai nedenini kısaca şöyle özetler: "İlk ilke bu algılanabilir dünyayı, Tanrı'nın bir aynası ya da ilahî bir ayak izi gibi, insanı Yaratıcısını sevmeye ve övmeye yöneltebilsin diye, kendini ifşa etme aracı olarak yaratmıştır."[42] Dünya bir işarettir ve bu yüzden amacı, eğer kötüye kullanılmayacaksa, insanı onun aracılığıyla işaret ettiği şeye yönlendirmektir.[43] Tanrı'yı yansıtmanın yükselen seviyelerinde dünya, insanın Tanrı'ya dönüşünde yükselmesi için bir merdivenin ilk basamakları gibidir. Bu aşamada fiziksel dünya, Tanrı'yı anlamaya giden bir yol olarak görülür. Bonaventura, yaratılıştaki her şeyin düzeni, güzelliği ve amacı ile Yaratıcı'ya işaret ettiğini vurgular. Yani ona göre yaratılan evren Yaratıcısının izlerini (vestigia) yansıtan bir "ayna" (speculum) işlevi görür.[44] Bu aynadaki yansıma iki şekilde gerçekleşir ve bunlar yükselişin kozmik aşama içerisindeki ilk iki basamağını oluşturur. Birinci basamak *Tanrı'nın ayna aracılığıyla tefekkür edilmesi* (per speculum), ikincisi *Tanrı'nın aynada tefekkür edilmesi* (in speculo) dir. Yükseliş yolculuğunun ilk basamağı (Tanrı'nın ayna aracılığıyla tefekkür edilmesi) Tanrı'yı

[36] Bonaventura, I, 1; I, 7.
[37] Bonaventura, VI, 6; VII, 2; VII, 5.
[38] Bonaventura, I, 8.
[39] Bonaventura, Prol. 4.
[40] Bonaventura, I, 3-4; II, 9.
[41] Bonaventura ruhun mistik yolculuğunun ana hatlarını çizdiği *Zihnin Tanrıya Yolculuğu* adlı eserinde Assisili Francis'in yaşamından ve vizyonlarından özellikle de La Verna Dağı'ndaki deneyiminden esinlenmiştir. Bir başka deyişle Bonaventura Francis'in mistik deneyimlerini ilgili eserinde anlatılan ruhanî yolculuk için bir çerçeve olarak kullanmıştır. Bu çerçeveye dayalı olarak Bonaventura Assisili Francis tarafından görülen bir meleğin altı kanadı etrafında sembolik olarak yapılandırılmış altı ruhsal yükseliş basamağı ortaya koymaktadır. Robert Glenn Davis, "Hierarchy and Excess in Bonaventure's Itinerarium mentis in Deum", *The Journal of Religion* 95, sy 4 (2015): 433-53, https://doi.org/10.1086/682321; Timothy J. Johnson, "Dream Bodies and Peripatetic Prayer: Reading Bonaventure's Itinerarium with Certeau", *Modern Theology* 21, sy 3 (2005): 413-27, https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2005.00291.x; Bonaventure, *The Mind's Road to God*, Prol., 3.
[42] Bonaventure, *The Breviloquium*, II,11,2.
[43] Bonaventure, *The Mind's Road to God*, II, 11.
[44] Bonaventura, *The Mind's Road to God*, I, 9.

dünyadaki izleri aracılığıyla görmeyi içerir. Böylece Bonaventura'a göre ilk adım Tanrı'nın niteliklerinin bir yansıması olan fiziksel dünyayla başlar. Ruh, Tanrı'nın gücünün, bilgeliğinin ve iyiliğinin doğadaki yansıması üzerine düşünür. Böylece doğal dünyanın yapısı, güzelliği ve düzeni aracılığıyla ilahî nitelikleri (güç, bilgelik ve iyilik vs.) tanır. Örneğin gökleri, yeri ve canlı varlıkları gözlemlemek Tanrı'nın yaratıcı gücünün anlaşılmasını sağlayabilir. Yahut yıldızların güzelliğini ve uyumunu tefekkür etmek ruhu Tanrı'nın zanaatkârlığının kanıtına ulaştırır. Bu ilk basamak, yolculuğun başladığı temel seviyedir ve ruh ilahî olana doğru yükselmek için duyusal deneyimleri kullanır. Görüldüğü üzere bu adımda ruh Tanrı'nın gücünü, bilgeliğini ve iyiliğini algılamak için doğal dünyayı tefekkür eder. Bu seviyenin amacı fiziksel düzeni gözlemlemekten onu ilahî düzenin bir tecellisi olarak tanımaya geçerek ruhu maddi olanın ötesine geçmeye hazırlamaktır.[45]

İkinci basamak olan *Tanrı'nın aynada tefekkür edilmesi* adımı dışsal yaratılışı gözlemlemenin (ayna aracılığıyla tefekkürün) ötesine geçerek Tanrı'nın yaratılmış şeylerin içindeki varlığını tanımak ve içselleştirmektir. *Aynadaki Tefekkür*'de maddi dünya artık yalnızca dışsal olarak gözlemlenmez. Bunun yerine "duyuların kapılarından" (görme, işitme vs.) ruha girer.[46] Bu duyusal girdi ilahî hakikatleri ayırt etmek için zihin ve ruh tarafından işlenir ve içsel olarak yansıtılır. Bonaventura'a göre tıpkı kozmosun ilahî düzeni yansıtması gibi insan ruhu da ilahî yansımayı içselleştirme ve yorumlama konusunda eşsiz bir yeteneğe sahiptir. Bu da insan zihnini Tanrı'nın varlığının fark edilebileceği çok önemli bir "ayna" haline getirir. Ruh, maddi dünyadan gelen duyusal verileri algılar ve işler. Bu adım sayesinde doğal dünyadaki ilahî düzeni ve amacı algılamaya başlayan ruh, yaratılışta mevcut olan ilahî güzelliği ve uyumu tanımaktan zevk ve neşe duyar. Bu duygusal tepki, ruhun Tanrı'yla olan bağını derinleştirir, şükran ve hayretini teşvik eder. Böylece ruh algıladığı şeylerin daha derin anlamlarını analiz eder. İdrak ruhun anlayışını yükselterek duyusal deneyim ile ilahî gerçeklik arasında bağlantı kurmasını sağlar. Bonaventura, ruhun, nesnelerin anlık fiziksel özelliklerinin (yer, zaman ve değişim) ötesine geçerek değişmezlik, sınırsızlık, sonluluk gibi ebedi niteliklere odaklanabildiğini ifade eder. Bu süreç sayesinde ruh Tanrı'yı tüm bu ebedi niteliklerin nihaî kaynağı olarak algılamaya başlar. Bu eylem ruhu tüm insani anlayış ve yargılamanın temeli olarak hizmet eden ilahî hakikatleri tanımaya yönlendirir. Değişmez ve evrensel bu ilahî hakikatler insan zihnini aydınlatarak ilahî gerçeklerin kavramasını sağlar. Netice itibariyle bu aşama, dış dünyayı gözlemlemek ile onun daha derin anlamlarını içselleştirmek arasında bir köprü görevi görür. Ruha yüzeysel seviyedeki gözlemin ötesine geçerek ruhanî içgörüye ulaşma; yaratılışın ve Yaratıcı'nın birbirine bağlılığının farkına varma; Tanrı'nın her şeye içkinliğini deneyimleyerek derin bir merak ve şükran duygusunu teşvik etme konularında rehberlik eder. Bütün bu yönleriyle *Aynada Tefekkür* yolculuğun kritik bir adımıdır. Odağı içe kaydırarak ruhun yaratılış içindeki ilahî hakikatleri algılamasını ve yansıtmasını sağlar. Bu aşama duyuları, duyguları ve aklı devreye sokarak ruhun Tanrı'nın maddi dünyadaki varlığına dair anlayışını derinleştirir. Ruhu, tefekkürün fiziksel olandan ruhanî ve mistik olana geçtiği yolculuğun daha yüksek aşamalarına hazırlar.[47] Bu iki basamak *duyu* (sense)ve *hayal gücü* (imagination) basamakları olarak da isimlendirilir.

Antropik aşamanın parçası olan üçüncü basamak *rasyonel iç görü* (reason) basamağına tekabül eder. Bu adım, odağı dışsal maddi dünyadan (kozmik aşama) insanın içsel, ruhanî gerçekliğine kaydırır. Burada ruh, Tanrı'nın sureti (imago Dei) olarak kendini tefekkür etmek için içe döner, kendi doğasını, yetilerini ve ilahî olanla ilişkisini araştırır. Bonaventura, Tanrı'nın suretinde yaratılan insanların ilahî hakikatleri kendi iç varlıklarında algılama ve deneyimleme yeteneğine sahip olduğunu vurgular. Bu yeteneğe olan vurguyla o, odağı içe çevirerek ruhsal süreci derinleştirir. Birey, tefekkür yoluyla Tanrı'ya yükselişinin üçüncü aşamasında, üç manevî yetisinin, yani akıl, zekâ ve iradesinin işleyişini göz önünde bulundurarak Tanrı'yı ruhunun ayna görüntüsü olarak görebilir. Birbirinden tamamen farklı olan bu üç ruhsal yeti, tek bir cevhere (bireysel insan ruhuna) özgü olduğundan bunlar cevher olarak bir ve şahıs olarak üçlü olan Tanrı'yı ortaya koyan benzer imgelerdir. Bonaventura'un burada rasyonel felsefeyi (akıl, zekâ, irade) Hıristiyan dogmatik teolojisiyle (Üçlü Birlik) harmanladığı görülür. Bu suretle üçüncü aşamada ruhun doğası ve yetileri (akıl, zekâ ve irade) aracılığıyla kendi içindeki Tanrı'nın izlerini keşfederek Tanrı'yla karşılaşmasını sağlar. Zihin, bu aşamada ilahî karşılaşmanın yeri olarak hizmet eder. Bu karşılaşmada Bonaventura, Üçlü Birlik'e karşılık gelen zihnin üç temel yetisini tanımlar. Ona

[45] Bonaventura, I, 11-13.
[46] Bonaventura, II, 1-2.
[47] Bonaventura, II, 3-11.

göre bu yetilerden akıl, Baba'nın ebedi varlığını, zekâ, Oğul/Söz'ün bilgeliğini yansıtır. İrade ise Kutsal Ruh'un sevgisini ve iyiliğini temsil eder. Ruh, bu yetiler aracılığıyla kendini anlayarak Tanrı'yı anlamaya yaklaşır. Ruh kendisini Tanrı'nın suretinde yaratılmış olarak kabul eder. Bu, insanları diğer canlılardan ayıran düşünme, sevme bilgelik, iyilik ve özgürce hareket etme yeteneği gibi rasyonel ve ilahî kapasitelerin kabul edilmesini içerir. İçe doğru yolculuk ruhun düşüncelerini, arzularını ve eylemlerini incelemesini gerektirir. İç gözlem yoluyla birey iç yaşamının ilahî hakikati nasıl yansıttığını veya bu hakikatten nasıl saptığını ayırt eder. Bu deneyimle amaç, kişinin içsel gerçekliğini Tanrı'nın iradesi ve bilgeliğiyle uyumlu hale getirmektir. Bu tefekkür deneyimi ruhun Tanrı'ya olan bağımlılığının ve O'nunla olan bağlantısının farkındalığını derinleştirir. Bonaventura, alçakgönüllülüğe, şükrana ve Yaratıcı ile birleşme için daha derin bir özleme yol açan bu kendini tanıma deneyiminin dönüştürücü potansiyelini vurgular. Çünkü bu deneyimle içe dönmek ruhun güçlü yönleri ve sınırlamaları da dahil olmak üzere kendisini net bir şekilde görmesini sağlar. Ruh, içindeki ilahî damgayı inceleyerek Tanrı'nın doğası hakkında daha samimi bir anlayış kazanır. Aynı zamanda içindeki Tanrı'yı keşfetmek ilahî olanla daha derin bir birliktelik için ruhta daha güçlü bir arzu uyandırır.[48] Bu basamakta Bonaventura, odağı dış gözlemden iç tefekküre kaydırır. Ruh, içindeki ilahî imgeyi keşfederek Yaratıcısına yaklaşır, Tanrı'nın varlığını ve eylemini kendi varlığında tanır.

Yükseliş yolculuğunun dördüncü adımı Tanrı'yı yenilenmiş suretinde tefekkürü içeren *zekâ* (intelligence) basamağıdır. Bu seviyede ruh kendi iç yansımasını aşar ve Tanrı'yı insanlığın yenilenmiş suretinde, özellikle de Mesih aracılığıyla açığa çıktığı şekliyle tefekkür etmeye başlar. Bonaventura, bu adımda yenilenmiş imaj ve yenilenmiş imge olarak Mesih'i şöyle açıklamaktadır. İnsanlık Tanrı'nın suretinde yaratılmış ancak bu suret günah nedeniyle lekelenmiştir. Mesih'in beden alması, yaşamı, ölümü ve dirilişi sayesinde bu imaj onarılmış ve yenilenmiştir (imago Dei renovata). Böylece Mesih, Tanrı'nın mükemmel görüntüsü olarak ilahî gerçeğin, iyiliğin ve sevginin nihaî örneği haline gelmiştir. Bu suretle Mesih hem Tanrı'nın doğasının mükemmel tezahürüdür hem de Tanrı'nın yüceliğini yansıtmak için insan potansiyelinin yerine getirilmesinin temsilidir. Ruh, Mesih aracılığıyla tanrısal olan ile yaratılmış dünya arasında doğrudan bir bağlantı kurarak Tanrı'nın özünde bulunan hakikate erişilebilir. Dolayısıyla bu aşamadaki tefekkür, ruhun Mesih'i hem Tanrı hem de insanlığın yenilenmiş arketipi olarak kabulü ile başlar. Bonaventura'a göre insan suretinde bedenleşmiş Mesih, insanoğluna Tanrı'nın isteğiyle uyum içinde yaşamak için mükemmel bir model sunar. Bu adımda ruh, yaratılış ile Yaratıcı arasındaki köprü olarak Mesih'in insanlığı/bedenlenmesi üzerinde düşünür. Bu tefekkür Mesih'in kurtarıcı eylemine temas eder. O'nun fedakârlığı sayesinde insanlığın düşmüş doğası onarılır ve ruhun ilahî amacına yeniden uyum sağlaması mümkün olur. Ruh, Mesih'te sadece Tanrı'nın yenilenmiş suretini değil aynı zamanda O'nun çarmıhtaki kurtarıcı eylemi sayesinde kendi dönüşümüne giden yolu da görür. Bonaventura'a göre Tanrı'nın, Mesih'te tefekkür edilmesi sadece entelektüel değil dönüştürücüdür. Mesih'in yenilenmiş imajı durağan değil devam eden bir süreçtir. Bu nedenle ruh, Mesih'i düşündükçe ve O'nun örnekliğini taklit etmeye çalıştıkça ilahî lütuf tarafından sürekli olarak dönüştürülür. Mesih'in yenilenmiş görüntüsü üzerinde derin düşünen ruh, ilahî yaşama daha derin bir katılımın içine çekilir. Bu da ruhun kendi yetilerinin (akıl, zekâ, irade) yenilenmesine yol açarak Tanrı'nın ışığını daha mükemmel bir şekilde yansıtmasını sağlar. Bu adımla ruh, enkarnasyon ve kurtuluş aracılığıyla ifade edilen ilahî sevginin derinliğine daha uyumlu hale gelir. Bir başka deyişle Mesih'in insanlığın içindeki ilahî imgeyi yenilemedeki rolü üzerinde derin düşünmek Tanrı'nın merhameti ve lütfu için derin bir sevgi ve şükran duygusunu besler.[49] Görüldüğü üzere Bonaventura, Mesih'i mistik yükseliş yolculuğunun merkezine yerleştirir ve O'nu Tanrı ile insanlık arasında mükemmel bir aracı olarak görür. Bu, Bonaventura'un, yaratılış ve kurtuluşta Mesih'in merkeziliğini vurgulayan, Fransisken teolojisini yansıtır.

Ruhun yolculuğunun beşinci aşaması *idrak/kavrayış* (understanding) basamağıdır. Bu adım Tanrı'nın Kendi Doğasında/Saf Varlık olarak tefekkürüdür. Mistik aşamanın bu basamağı daha derin bir adımı temsil eder. Burada ruh, önceki düşünme aşamalarını aşar ve Tanrı'nın özünün saf varlık olarak doğrudan tefekkürüne doğru ilerler. Bonaventura, Tanrı'yı nihaî ve mükemmel gerçeklik, tüm varoluşun temeli olarak tanımlar. Tanrı *ipsum esse* yani diğer tüm varlıkların varlıklarını kendisinden aldıkları kaynaktır. Varlıkları mümkün ve sonlu olan yaratılmış varlıkların aksine Tanrı'nın özü varlığın

[48] Bonaventura, I, 10-15; III, 1-6.
[49] Bonaventura, IV, 1-4.

kendisidir; ebedi, değişmez ve kendi kendine yeterlidir. Bu seviyede ruh, Tanrı'yı daha önceki aşamalarda olduğu gibi etkileri ya da sureti aracılığıyla değil saf ve mutlak özünde olduğu gibi kavramaya çalışır. Bu tefekkür Tanrı'yı yaratılmış herhangi bir kategori veya sınırlamanın ötesinde nihaî gerçek ve tüm varlığın temeli olarak tanımayı içerir.[50] Böylece ruh yaratılışta Tanrı'nın izlerinin ve insanlıkta Tanrı'nın yansımasının ötesine geçer. Ruhun odak noktası Tanrı'nın yaptıklarından (eserlerinden) Tanrı'nın ne olduğuna yani varlığın kendisine kayar. Tanrı'nın doğası mutlak basitlikle karakterize edilir, yani O'nda hiçbir bölünme veya bileşim yoktur. Ruh, bu sadeliği nihaî mükemmellik olarak düşünür. Tanrı'nın varlığının O'nun sıfatlarıyla özdeş olduğunu anlar. Örneğin O'nun bilgeliği O'nun gücüdür, iyiliği O'nun özüdür. Bonaventura, Tanrı'nın içkin (her şeyde mevcut) olmakla birlikte aynı zamanda tamamen aşkın olduğunu, zamanın, mekânın ve insan kavrayışının ötesinde var olduğunu vurgular. Bu nedenle Tanrı'yı saf varlık olarak tefekkür etmek bu gizemi kabul ederek onun derinliğine çekilmeyi içerir. Bonaventura, bu aşamada Augustinusçu ve Neoplatonik geleneklerden özellikle de en yüksek gerçeklik olarak *esse* (varlık) kavramından yararlanır. Bu anlayış tüm yaratılmış şeylerin Tanrı'nın varlığına katıldıkları için var olduklarını; yalnızca Tanrı'nın zorunlu ve mutlak olarak var olduğunu teyit eder. Böylece bu aşamada ruh, Tanrı ile diğer tüm varlıklar arasındaki temel ayrımı fark eder. Yaratılan şeyler bağımlı ve mümkün iken Tanrı bağımsız, ebedi ve nedensizdir. Bu ayrım ruhun Tanrı'nın saf varlık olarak eşsizliğine dair farkındalığını keskinleştirir. Tanrı'yı saf varlık olarak tefekkür etmek, ruhun tüm hakikatin temelini oluşturan ilahî ışığı algıladığı entelektüel bir aydınlanma eylemidir. Ancak bu yalnızca soyut bir egzersiz değil ruhun Tanrı'nın yüceliğine dair anlayışını derinleştiren dönüştürücü bir idraktir. Tanrı'nın saf varlık olarak doğasıyla karşılaşmak ruhta derin bir huşu ve tevazu duygusu uyandırır. Ruh kendi mümkünlüğünün farkına varır ve tüm varoluşun kaynağı olan Tanrı'ya ibadet etmeye yönelir. Dolayısıyla buradaki amaç, ruhun Tanrı'yı idrak gözüyle gördüğü ancak O'nun kavranamaz doğası karşısında hayret içinde kaldığı yüksek seviyede bir entelektüel ve ruhsal/manevî birliğe ulaşmaktır.[51] İlk basamaklardaki daha düşük bilgi seviyeleri (örneğin duyusal algı, akıl) yaratılışın yönlerini kavrayabilir. Bununla birlikte kapsamları sınırlıdır. Daha yüksek bilgi seviyeleri ilahî aydınlanmayı gerektirir ve insan zihnini ilahî gerçeğe dayanan daha derin bir anlayış olan bilgeliğe yönlendirir. Duyusal deneyimden ilahî tefekküre doğru bu ilerleme Bonaventura'un epistemolojisinin merkezinde yer alır. Burada Mesih'in ilahî örnek olarak tefekkür edilmesi ruhun dönüşümüne ve nihai gerçeğe ulaşılmasına olanak tanır.[52]

Altıncı basamak *vicdan kıvılcımı* (the spark of conscience) dır. Mistik aşamanın ve tüm yükseliş yolculuğunun doruk noktasını temsil eder. Bu son adım, ruhun ilahî olanla tam bir birlik deneyimlediği, tüm dünyevi sınırlamaları aştığı vecd halinde bir birleşmedir. Bu seviyede ruh, Üçlü Birlik'in ilişkisel niteliklerine ve birliğine odaklanıp Tanrı'yı en yüce ve sonsuz iyi olarak kabul ederek tefekkürün en yüksek formuna ulaşır. Bonaventura, bu basamakta Tanrı'yı *summum bonum* yani en yüksek iyi, tüm iyiliğin kaynağı ve tamamlayıcısı olarak tanımlar. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan Üçlü Birlik, ilahî kişilerin ilişkileri ve farklı özellikleri aracılığıyla bu iyiliğin kaynaklığını ve doluluğunu ortaya koyar. Bu çerçevede Baba, var olan her şeyin kökeni olan doğurulmamış kaynaktır (principium sine principio). Oğul, Söz (Verbum) olarak Baba'nın özünü mükemmel bir şekilde ifade eder ve ortaya koyar. Kutsal Ruh, Baba ve Oğul'dan sevgi bağı olarak çıkar ve onları ebedi bir uyum içinde birleştirir. Ruh, son basamakta Üçlü Birlik içindeki bu ilişkilerin sonsuz sevgi, hakikat ve iyiliği nasıl somutlaştırdığını tefekküre davet edilir. Bonaventura, burada Üçlü Birlik'in ilişkisel özellikleri bakımından farklı olsalar da aynı özü, iradeyi ve iyiliği paylaştıklarını vurgular. O, bu adımdaki tefekkürle çeşitlilik içindeki birliğin ilahî sevginin mükemmel uyumunu nasıl yansıttığına odaklanır. Bonaventura, Üçlü Birlik içindeki ilişkileri özverili sevgi ile karakterize eder. Bu suretle Üçlü Birlik'in unsurlarını ilişkisel mükemmelliğin bir modeli haline getirir. Ruh, bu model vasıtasıyla Tanrı'nın sonsuz sevgisinin tüm yaratılışın ve kurtuluşun kaynağı olduğunu görür. Bonaventura, Üçlü Birlik'in yalnızca

[50] José María Salvador-Gonzalez, "The first level of St. Bonaventure's transcendent Aesthetics: Contemplating God as the pure, primary Being", *Biblica et Patristica Thoruniensia* 14, sy 3 (19 Kasım 2021): 277-79, https://doi.org/10.12775/BPTh.2021.015.

[51] Bonaventura, V,1-8.

[52] Leonard Glavin, "A Comparison Between the Writings of St. Thomas Aquinas and St. Bonaventure on Mary, the Mother of God", *Marian Library Studies* 29, sy 1 (01 Ocak 2010): 70-72, https://ecommons.udayton.edu/ml_studies/vol29/iss1/5.

tüm iyiliğin kaynağı değil, ruhun özleminin nihaî hedefi olduğunu da ifade eder. Ona göre bu aşamadaki tefekkürle iyilik, hakikat ve sevgiye yönelik her arzu Üçlü Birlik'te karşılığını bulur.[53]

Yükselişin son basamağında Üçlü Birlik üzerinde düşünmek ruhu ilahî sevgiye daldırarak dönüştürür. Bu sevgi, ruhun Tanrı'yı tanıma ve arzulama kapasitesini yükseltir. Ruh, ilahî doğaya katıldıkça Tanrı'nın iyiliğini tam olarak yansıtmaya başlar. Tanrı'yla en yüce iyi olarak karşılaşmak ruhu mükemmel bir vecd/sevinç durumuna getirir. Ruh, hakikat, güzellik ve sevgiye duyduğu en derin özlemin tatminini deneyimler. Böylece bu aşamanın gerektirdiği Üçlü Birlik üzerinde tefekkür, ruhu Tanrı'yla birliğin en yüksek biçimine götürür. Burada ruh ilahî sevgi ve birlik yaşamına katılır. Bu aşama tüm yaratılışın amacını ortaya koyar. Bu amaç, Üçlü Birlik tarafından modellenen sevgi ve uyum ilişkileri aracılığıyla en büyük iyi olan Tanrı'ya dönmek ve onu yüceltmektir.[54] Sonuç itibariyle bu son adım mistik yükseliş yolculuğunun zirvesini temsil eder. Bu aşamada ruh, sonsuz iyilik ve sevginin mükemmel somutlaşmış hali olarak ilahî kişilerin ilişkisel özelliklerine odaklanır. Bu tefekkür ruhun yolculuğunu tamamlar. Onu sevgi yoluyla dönüştürür ve Tanrı ile ebedi birliğe ulaştırır. Bonaventura'un oluşturduğu bu çerçevede teolojik derinlik ile ruhanî arzu bütünleştirilerek Üçlü Birlik tüm varoluşun hem kaynağı hem de nihaî tamamlayıcısı olarak vurgulanır.

Bonaventura'un üç aşama altında topladığı bu altı basamak sırasıyla maddi, entelektüel ve manevî alemlerde ilerleyerek Tanrı'ya yükselip vecd ile birlik haline erişebilmek için ayrıntılı bir yol haritası oluşturur. Bu basamaklar, Bonaventura tarafından arınma, aydınlanma ve birleşme gibi geleneksel mistik yollarla da uyumlu hale getirilmektedir. Buna göre ilk iki basamak başlangıç aşamaları olarak ruhun günahtan temizlenmesini ve dünyevi kaygılardan uzaklaşmasını içerir. Bu durum ruhun kendini arındırdığı ve duyusal dünyayla manevî olarak anlamlı bir şekilde etkileşime girdiği ilk aşamalara denk gelir. Sonraki iki basamak İlahî Işık ve anlayış kazanmakla karakterize edilir. Bu süreç, ruhun daha derin ruhsal içgörüler kazanmak için entelektüel ve tefekkür faaliyetlerine katıldığı yükselişin orta aşamalarıyla uyumludur. Son iki basamak, ruhun ilahî olanla doğrudan ve samimi bir birliğe ulaştığı Tanrı ile birleşmedir. Yükselişin daha yüksek aşamalarına karşılık gelen bu süreç, Tanrı'nın huzurunda mistik ve coşkulu bir deneyimle sonuçlanır. Bonaventura'a göre bu yolculuk deneyimi sadece kişisel başarı değil, ilahî plana katkıda bulunmakla ilgilidir.[55]

Bonaventura'un ortaya koyduğu tüm bu aşamalar/basamaklar, ruhun Tanrı'ya geri dönüş yolculuğu için yapılandırılmış bir "merdiven" olarak sembolize edilmektedir.[56] Bonaventura, bilimsel çalışma öğelerini ruhsal armağanlarla karşılaştırarak bir teoloji "merdiveni" sunar. Merdivenin bir tarafında araştırma, gözlem, çalışma, bilgi, anlayış, arzu ve çaba gibi bilimsel çalışma unsurları vardır. Diğer tarafta bağlılık, neşe, hayret, dindarlık, sevgi, alçakgönüllülük, ilahî lütuf gibi ruhsal armağanlar vardır. Bunlar teolojinin ikili yönlerini temsil eder. Bu da Bonaventura için gerçek teolojik anlayışın hem entelektüel katılım hem de manevî derinlik gerektirdiğini gösterir. Bunun yanı sıra merdiven, "çarmıha gerilmiş Mesih aracılığıyla dua ve tefekkür" ile bir arada tutulur. Bu da duanın ve tefekkürün, teolojinin entelektüel ve manevî boyutları arasında köprü kurmak için elzem olduğunu gösterir. Bu, duanın ve tefekkürün tüm teolojik yolculuğu destekleyen temel bir uygulama olarak önemini vurgular. Merdiven metaforu, Tanrı'ya yükselişin hem öğrenmeyi hem de manevî gelişimi içeren kademeli bir süreç olduğunu ortaya koyar. Bu metafora göre teoloji, zihinsel bilgi edinmeyi amaçlayan bir disiplin olmasının yanı sıra Tanrı'yla daha derin, sevgiye dayalı bir ilişkiye çağıran ruhsal bir yolculuktur. Bir başka deyişle Bonaventura, merdiven metaforuyla, teolojik bilginin yalnızca zihinsel bir üretim süreci olmadığını, aynı zamanda bireyin içsel dünyasında ruhsal bir dönüşüm başlatması gerektiğini ifade eder. Bonaventura'a göre teoloji, yalnızca aklın tatminiyle sınırlı kalmamalı; aynı zamanda ruhu Tanrı'ya yönelten derin bir içsel yükselişi de içermelidir. Bu ilişkisel yön, vahyin doğasını ve teolojik çalışmanın amacını anlamak için önemlidir. Bonaventura, tefekkürün zirvelerinin İsa Mesih'in kişiliğinde Tanrı'nın

[53] Bonaventure, *The Mind's Road to God*, VI, 1-7.
[54] Bonaventure, VII, 1-5.
[55] Bonaventure, I,2-5.
[56] Bonaventure, I,2.

daha eksiksiz bir vahyine yol açtığını kabul eder. Böylece teoloji yalnızca akademik bir uğraş olmanın yanı sıra dönüştürücü bir ruhsal deneyim olarak da anlam kazanır.[57]

SONUÇ

Orta Çağ Hıristiyan düşüncesi, felsefe ile teolojinin sentezlenerek ilahî hakikatin anlaşılmasına yönelik kapsamlı sistemlerin oluşturulduğu bir dönemdir. Bu süreçte, Bonaventura, mistik teolojinin ve skolastik düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Bonaventura, Orta Çağ Hıristiyan teolojisinin kurucu figürlerinden biri olarak yalnızca sistematik teolojiye katkıda bulunmakla kalmamış, aynı zamanda mistik deneyimi derinleştiren, ruhun Tanrı'ya dönüşünü modelleyen bir metafizik çerçeve oluşturmuştur. Bu çalışmada, Bonaventura'un metafizik ve mistik teolojisi ayrıntılı bir şekilde ele alınarak ruhun, Tanrı ile birlik haline gelmesini sağlayan düşünsel ve ruhanî süreçleri analiz edilmiştir. Çalışmanın bulguları, Bonaventura'un ontolojik, epistemolojik ve mistik kavrayışlarının bir sentezini ortaya koymakta ve onun felsefi-teolojik sistematiğini anlamaya yönelik çeşitli sonuçlar sunmaktadır. Bu bağlamda çalışmadan elde edilen çıkarımlar şu şekilde sıralanabilir:

- Bonaventura, yaklaşımıyla teoloji ile mistisizmi bütünleştiren bir çerçeve sunmaktadır. Bonaventura'un en önemli katkılarından biri, teolojiyi yalnızca entelektüel bir disiplin olarak değil, aynı zamanda bireyin ruhsal dönüşümünü ve Tanrı ile mistik birliğini hedefleyen bir süreç olarak ele almasıdır. Ona göre teoloji yaşayan bir gerçekliktir ve bu gerçeklik İsa Mesih'in kişiliğinde ortaya çıkar. Ruhsal dönüşüm yolculuğunda tefekkürün zirvelerine ulaşan kişi, çarmıha gerilmiş Mesih'teki vahyin doluluğu olan teolojinin zirvesine ulaşır. Bonaventura'un vurgulamak istediği şey, teolojinin yalnızca entelektüel düşünceye indirgenemeyeceğidir. Çünkü Tanrı kendini bir düşünce veya fikir olarak değil, İsa Mesih'in somut kişiliğinde açığa çıkarır. Dolayısıyla Tanrı bilgisi, yalnızca akıl yoluyla elde edilebilecek bir kavrayış değildir. Bilgi, rasyonel akıl yürütmenin bir ürünü olmasının yanı sıra sevgi, arzu ve ilahî lütufla desteklenen mistik bir yükseliş sürecidir. O, teolojiyi, yalnızca soyut düşüncelerin analizi değil, aynı zamanda Tanrı ile aktif bir ilişki kurma süreci olarak ele almaktadır. Bu yaklaşımıyla Bonaventura, Augustinusçu düşünceyi takip ederek, bilgi ve iman arasında bir bütünlük kurmuş, Orta Çağ skolastiğinin Aristotelesçi akılcı eğilimlerine bir denge getirmiş, teolojiyi ruhsal gelişimle bütünleştiren bir model oluşturmuştur. Bu yaklaşım, maneviyat ile teolojinin modern dönemde birbirinden uzaklaşmasına karşılık, bu iki boyutu yeniden bir araya getirme arayışında olan teologlara; hem entelektüel derinliği hem de ruhsal yoğunluğu bir arada sunan bütüncül bir model olarak önemli bir örnek teşkil etmektedir.
- Bonaventura, yaklaşımıyla Neoplatonik metafizik ile Hıristiyan teolojisini birleştirmektedir. Tanrı'dan sudur eden varlıklar, örnekçilik ilkesiyle ilahî modellerin bir yansımasıdır ve dönüş süreciyle nihai kaynağına, yani Tanrı'ya geri yönelmektedir. Neoplatonik etkiler taşıyan bu model, teslis doktriniyle bütünleştirilmiştir. Sudur Tanrı'nın yaratıcı fiili olarak Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un içsel ilişkileri çerçevesinde ele alınmıştır. Örnekçilik kavramı, her şeyin Tanrı'daki ilahî modellerden türediği fikrine dayanmakta, ancak Bonaventura bu kavramı Hıristiyan teolojisi bağlamında Mesih merkezli bir epistemolojiyle temellendirmektedir. Mesih, ilahî formların yansıması olarak tüm varoluşun metafizik ilkesi, modeli ve örneğidir. Ruhsal yolculuk sürecinde Mesih, insanın tefekkür yoluyla ulaşacağı en yüksek hakikattir. Mesih'in enkarnasyonu, ilahî hakikatin insan formunda somutlaşmasıdır ve bu nedenle Tanrı'nın doğasını anlamak için zorunlu bir epistemolojik aşamadır. Tanrı'nın gerçek bilgisi Mesih'le deneyimsel, mistik bir karşılaşma gerektirir. Bonaventura, Tanrı'yı anlamanın anahtarı olarak Mesih'i, özellikle de çarmıha gerilmiş Mesih'i vurgular. Bu bağlamda çarmıh sadece tarihteki bir olay değil, ilahî gerçeğe açılan mistik bir geçittir. Netice itibariyle Bonaventura'un yaklaşımında Mesih hem epistemolojik hem de ontolojik olarak ruhsal dönüşümün merkezi konumundadır. Bu yaklaşımıyla Bonaventura, Orta Çağ teolojisinde Mesih merkezli bir ontolojik sistem geliştirerek Hıristiyan mistisizmini daha bütüncül bir yapıya kavuşturmuştur.

[57] Ilia Delio, "Is Spirituality the Future of Theology?: Insights from Bonaventure", *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 8, sy 2 (2008): 149-51, https://muse.jhu.edu/pub/1/article/251620.

- Bonaventura, mistik yükselişi yalnızca bireysel bir deneyim olarak değil, belirli aşamalar halinde ilerleyen sistematik bir süreç olarak ele almıştır. *Zihnin Tanrıya Yolculuğu* adlı eserinde ortaya koyduğu altı basamaklı model, Hıristiyan mistisizmi içinde önemli bir yol haritası işlevi görmüştür. *Zihnin Tanrı'ya Yolculuğu*'nda ifade edilen altı yükseliş aşaması yaratılışta Tanrı'yı tanımakla başlayıp ilahî özle doğrudan, tarifsiz bir karşılaşma deneyimlemeye giden yolu aydınlatır. Bu yolculuk yalnızca kişisel bir ruhanî egzersiz değil tüm yaratılışın döngüsel bir yayılma ve geri dönüş sürecine katıldığı kozmik bir geri dönüştür. Bu yükselişin her aşaması *ruhu, nihaî kaynağına geri götüren ilahî varlıkla dolu bir evren* anlamında Bonaventura'un daha geniş teolojik vizyonunu yansıtır. Bu vizyon yalnızca yaratılmış düzenin kutsallığını teyit etmekle kalmaz aynı zamanda her ruhun maddi sınırlamaların ötesine geçerek Tanrı'yla ebedi birliğe yükselme potansiyelini de vurgular. Sonuç olarak Bonaventura'un ortaya koyduğu yükseliş yolculuğu modeli entelektüel, ruhsal ve tecrübî olarak Tanrı ile birliğin mistik deneyimine odaklıdır. Bonaventura'un bu yaklaşımı, ilahî olanla hem düşünsel hem de ruhsal düzeyde derin bir bağ kurmak isteyenler için kalıcı bir rehber niteliğinde yapılandırılmış bir yol sunmaktadır. Çağdaş tartışmalarda bu konu önemlidir. Çünkü pek çok ruhanî gelenek insanların dünyevî sınırlamalarını nasıl aşabileceklerini ve ilahî olanla doğrudan birleşmeyi nasıl deneyimleyebileceklerini araştırmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

Ables, Travis E. "The Word in Which All Things Are Spoken: Augustine, Anselm, and Bonaventure on Christology and the Metaphysics of Exemplarity". *Theological Studies* 76, sy 2 (01 Haziran 2015): 280-97. https://doi.org/10.1177/0040563915574464.

Akgün, Tuncay. *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*. Ankara: Akçağ, 2013.

Bonaventure (Cardinal), Saint. *Saint Bonaventure's De Reductione Artium Ad Theologiam*. Çeviren Sister Emma Thérèse Healy. Germany: Saint Bonaventure College, 1955.

Bonaventure, Saint. *Commentary on the Gospel of John*. USA: Franciscan Institute, 2007.

———. *The Breviloquium*. New Jersey: St. Anthony Guild Press, 1963.

Bonaventure, St. *Collations on the Hexaemeron: Conferences on the Six Days of Creation: The Illuminations of the Church*. Çeviren Jay Hammond. C. XVIII. USA: Franciscan Institute Publications, 2018.

———. "Commentaria In Librum Primum Sententiarum Book I". Erişim 30 Ekim 2025.

https://franciscan-archive.org/bonaventura/I-Sent.html.

———. "Commentaria In Librum Secundum Sententiarum Book II". Erişim 30 Ekim 2024.

https://www.franciscan-archive.org/bonaventura/II-Sent.html.

———. "Commentaria In Librum Tertium Sententiarum Book III". Erişim 30 Ekim 2024.

https://franciscan-archive.org/bonaventura/III-Sent.html.

———. *The Mind's Road to God*. Wisconsin: St Athanasius Press, 2014.

———. *Works of Saint Bonaventure III Saint Bonaventure's Disputed Questions on the Mystery of the Trinity*. Editör George Marcil. Çeviren Zachery Hayes. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1979.

Bougerol, Jacques-Guy. "Bonaventure". İçinde *Encyclopedia of Christian Theology Vol. 3 Set*, editör Jean-Yves Lacoste, 1:224-30. New York: Routledge, 2005.

Bowman, Leonard J. "The Cosmic Exemplarism of Bonaventure". *The Journal of Religion* 55, sy 2 (Nisan 1975): 181-98. https://doi.org/10.1086/486424.

Clendenen, Avis. "St. Bonaventure". İçinde *Encyclopedia Of Religious And Spiritual Development*, editör Elizabeth M. Dowling, 428-29. California: Sage Publications, 2006.

Colberg, Shawn. "Reductio as Pattern and Journey in Bonaventure". *Nova et Vetera (English Edition)* 12, sy 3 (2014): 675-700.

Cullen, Christopher M. *Bonaventure*. New York: Oxford University Press, 2006.

Davis, Robert Glenn. "Hierarchy and Excess in Bonaventure's Itinerarium mentis in Deum". *The Journal of Religion* 95, sy 4 (2015): 433-53. https://doi.org/10.1086/682321.

Deignan, Kathleen. "Road to Rapture: Thomas Merton's 'Itinerarium Mentis in Deum'". *Franciscan Studies* 55 (1998): 281-97. https://www.jstor.org/stable/41975209.

Delio, Ilia. "Bonaventure's Metaphysics of the Good". *Theological Studies* 60, sy 2 (01 Mayıs 1999): 228-46. https://doi.org/10.1177/004056399906000202.

———. "Is Spirituality the Future of Theology?: Insights from Bonaventure". *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 8, sy 2 (2008): 148-55. https://muse.jhu.edu/pub/1/article/251620.

———. "Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ". *Theological Studies* 64, sy 1 (01 Şubat 2003): 3-23. https://doi.org/10.1177/004056390306400101.

Glavin, Leonard. "A Comparison Between the Writings of St. Thomas Aquinas and St. Bonaventure on Mary, the Mother of God". *Marian Library Studies* 29, sy 1 (01 Ocak 2010): 27-410. https://ecommons.udayton.edu/ml_studies/vol29/iss1/5.

Hayes, Zachary. "Bonaventure's Trinitarian Theology". İçinde *A Companion to Bonaventure*, editör Jay M. Hammond, J.A. Wayne Hellmann, ve Jared Goff, 588. Boston: Brill, 2014.

———. *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 2000.

İskenderoğlu, Muammer. *Bonaventura'da Din Felsefe İlişkisi*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2008.

Johnson, Junius. "The One and the Many in Bonaventure Exemplarity Explained". *Religions* 7, sy 12 (Aralık 2016): 1-16. https://doi.org/10.3390/rel7120144.

Johnson, Timothy J. "Dream Bodies and Peripatetic Prayer: Reading Bonaventure's Itinerarium with Certeau". *Modern Theology* 21, sy 3 (2005): 413-27. https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2005.00291.x.

McGinn, Bernard. *The Presence of God: The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*. New York: Crossroad, 1991.

Salvador-González, José. "Contemplating God from the Mirror of the Soul. The First Level of St. Bonaventure's Introspective Aesthetics from Its Inspiring Sources". *Poligrafi* 26, sy 103/104 (29 Aralık 2021): 153-73. https://doi.org/10.35469/poligrafi.2021.287.

Salvador-Gonzalez, José María. "The first level of St. Bonaventure's transcendent Aesthetics: Contemplating God as the pure, primary Being". *Biblica et Patristica Thoruniensia* 14, sy 3 (19 Kasım 2021): 273-85. https://doi.org/10.12775/BPTh.2021.015.

Stamatović, Slobodan. "The Meaning of Perichoresis". *Open Theology* 2, sy 1 (09 Mayıs 2016): 303-23. https://doi.org/10.1515/opth-2016-0026.

E-ISSN: 2667-4882

ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 181-209 *Araştırma Makalesi/Research Article*
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1576574

Kralı Devirmek: Geç Orta Çağ İngiltere'sinde Kralın Tahttan İndirilmesini Meşrulaştırma Probleminde II. Edward Örneği

Fall of the King: Legitimizing Royal Deposition in Late Medieval England in the Case of Edward II

Barışcan ABDAL

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dkt. Öğrencisi Barışcan ABDAL

İstanbul Medeniyet Üniversitesi,

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: 0000-0003-4019-9889
e-mail: abdalbariscan@gmail.com

Başvuru/Submitted: 31.10.2024
Kabul/Accepted: 13.05.2025

Atıf: Abdal, Barışcan, "Kralı Devirmek: Geç Orta Çağ İngiltere'sinde Kralın Tahttan İndirilmesini Meşrulaştırma Probleminde II. Edward Örneği", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 181-209.

Citation: Abdal, Barışcan, "Fall of the King: Legitimizing Royal Deposition in Late Medieval England in the Case of Edward II", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 181-209.

Lisans/License:

Öz- II. Edward (ö.1327), gerek Geç Orta Çağ'da gerekse günümüzde İngiliz tarihindeki en tartışmalı krallardan biri olmuştur. Bunun en büyük nedenlerinden biri I. Edward'ın 1307'deki ölümün ardından tahta çıkan II. Edward'ın babasının kendi iktidarında inşa etmiş olduğu güçlü kral imgesinin altında kalmış olmasıydı. Babasının bu güçlü imajı karşısında yeni kralın beklentileri karşılayamadığı XIV. Yüzyıl İngiliz tarihyazımına da açıkça yansımıştır. Bu beklentilerin nasıl kırıldığı ise oldukça açıktı. II. Edward'ın 20 yıllık tartışmalı iktidarı İngiltere Krallığı'nı iki kez iç savaşa sürüklemiş, İskoçya ve Fransa'ya karşı giriştiği savaşlardan mağlubiyetlerle ayrılmış ve maiyetine aldığı kişiler sebebiyle sürekli olarak eleştirilmişti. Tüm bu faktörler neticesinde ise II. Edward 1066'daki Norman Fethi'den beri tahttan indirilen ilk İngiliz kralı oldu. Fakat kendi iç çatışmaları sonucunda II. Edward'ın tahttan indirilmesi İngilizler için daha önce tecrübe edilmemiş bir durumdu. Ondan yaklaşık iki yüzyıl sonrasında yaşamış olan William Shakespeare (ö.1616) dahi "*Dünyevi hiç kimse Tanrı'nın seçtiği vekili tahttan indiremezdi.*" derken XIV. Yüzyıl İngiliz tarih yazarlarıyla benzer kaygıları taşıyordu. Bu nedenle İngilizler Tanrı'nın meşru yöneticisi olduğuna inandıkları kralın tahttan indirilmesini meşrulaştırmak adına çeşitli nedenler aradılar. İşte bu dönem anlatılarının giriştikleri bu çaba ve sundukları argümanlar bu araştırmanın temel sorununu teşkil edecektir. Böylece İngiltere Krallığı'nın ilk kez tecrübe ettiği ve Orta Çağ boyunca sıklıkla rastlamadığımız meşru bir kralın tahttan indirilme hadisesi açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *İngiltere, II. Edward, Tarihyazımı, Orta Çağ, Meşruiyet.*

Abstract – Edward II (d.1327) is often regarded as one of the most controversial kings in English history, both in the Late Middle Ages and in contemporary discussions. A key reason for this controversy lies in his ascension to the throne after the death of his father, Edward I. Edward I had crafted a formidable image as a strong ruler, and his son struggled to meet the high expectations that came with it. This disconnection is clearly reflected in 14th-century English historiography, which emphasizes the perceived failures of Edward II's reign. Throughout his tumultuous 20-year reign, Edward II twice led England into civil war, suffered major military defeats against Scotland and France, and was frequently criticized for his reliance on unpopular courtiers. Ultimately, he became the first English king to be deposed since the Norman Conquest of 1066. His downfall was unprecedented, as it stemmed from internal conflicts. Even playwright William Shakespeare, writing two centuries later, noted that "*The breath of worldly men cannot depose the deputy elected by the Lord.*" reflecting a sentiment shared by 14th-century historians who wrestled with the legitimacy of his removal. As a result, there was a concerted effort among English writers to justify the dethronement of a king they believed had been divinely appointed. The narratives and arguments that emerged during this period will be the main focus of this research. By examining these, we aim to clarify the unique circumstances surrounding the deposition of a legitimate king—an event that was quite rare in medieval England.

Keywords: *England, Edward II, Historiography, Middle Ages, Legitimacy.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

When Edward II ascended the throne in 1307 following the death of his father, Edward I, he could hardly have anticipated that his reign would become one of the most controversial in English history. Edward I, the conqueror of Wales, the Hammer of the Scots, and a Crusader, left behind a powerful legacy. This formidable image generated exceedingly high expectations for Edward II at the outset of his reign. Indeed, upon his accession, some chronicles even compared him to King Arthur, anticipating that he would emulate the strength of his father. However, Edward II's 20-year reign would become synonymous with scandals, disputes, and failures, ultimately leading to his deposition. Despite the formidable image of his father, Edward II failed to meet the expectations placed upon him and gradually came to be remembered as an ineffectual king, both in contemporary chronicles and in later historical memory. The narrative constructed by 14th-century English chroniclers proved so influential that Edward II's image as a failed monarch was never entirely erased. Edward II faced numerous military defeats, and his private life remained a constant source of controversy, ultimately contributing to his deposition.

References to Edward II's private life by contemporary writers—especially after the influence of the 16th-century English playwright Christopher Marlowe (d. 1593)—contributed to the construction of

his image as a homosexual monarch. The relationship between Edward II and Piers Gaveston, which was reflected in the chronicles, marked the first moment when the king's legitimacy was openly questioned. From this point forward, the relationship between Edward II and the nobility would be fraught with tension. The execution of Piers Gaveston by English nobles, along with the growing influence of the nobility over Edward II's reign, constituted pivotal events in the early years of his rule, particularly between 1307 and 1311.

The second phase of Edward II's reign, which spanned from 1311 to 1322, was defined by the Great Famine of 1315–1317, continued hostilities with France, and the catastrophic defeat at the Battle of Bannockburn (1314) against the Scots. Following Gaveston's death, Edward II turned his attention to Hugh Despenser, who soon rose to prominence. However, this period saw criticism not only of the king's favourites but also of his military failures. The friction between Edward II and the nobility intensified and escalated into an internal conflict. Edward II's first civil war, which ended with his victory, suppressed the opposition, but it also marked the beginning of his increasingly despotic rule. This period would later be referred to as his "Tyranny" by historian Natalie Fryde. The years from 1322 to 1326, characterized by the growing influence of Edward II and his relationship with the younger Hugh Despenser, would be remembered as a time when their dominance over the Kingdom of England was further solidified.

However, the opposition that Edward II had thought he had suppressed in 1322 would reemerge with even greater strength, fueled by increased pressure. This new opposition was stronger than before, as it included Queen Isabella, Edward II's wife, and their eldest son, Prince Edward. Queen Isabella returned from France—where she had been dispatched by Edward II for diplomatic purposes—only to instigate a rebellion upon her arrival. With backing from continental Europe and powerful English lords, she was able to depose Edward II. His reign, lasting 20 years, came to an abrupt end under the leadership of Queen Isabella. Edward II's opponents, in contrast, transformed his unpopular actions during his reign into justifications for his deposition. My main purpose in this article is to examine how the opponents of the period tried to solve the legitimisation problem that arose during the deposition of the king. In the sections that follow, I will analyze how Edward II's deposition was employed as a tool of legitimisation and assess the extent to which his opponents succeeded in shaping their narrative. The central objective of this study is to investigate how the deposing of a king—an event not experienced by England since the Norman Conquest of 1066—was legitimized in the historical narratives of the time. To achieve this, I will focus on interpreting 14th-century English chronicles. This approach will provide insights into how contemporary historians conceptualised the deposition of a monarch they regarded as legitimate. Furthermore, the paper will analyze how the narratives of 14th-century English historiography intersect with modern historical interpretations. By examining these two perspectives, the paper will explore how the situation of deposing a king was understood and dealt with by the English in the Late Middle Ages, and how this perception has evolved to the present day.

GİRİŞ

II. Edward 1307 yılında babası I. Edward yerine tahta çıktığında, İngiltere tarihinin en tartışmalı iktidarlarından birine sahip olacağının muhtemelen farkında değildi. I. Edward; Galler Fatihi, İskoçların Çekici ve bir Haçlıydı.[1] Onun bu güçlü imajı II. Edward tahta çıktığında beklentileri hiç olmadığı kadar yukarı çıkardı. Fakat II. Edward'ın 20 yıllık iktidarı skandallar, tartışmalar ve başarısızlıklarla özdeşleşecek ve bunu neticesinde tahtından olacaktı. Bu makale ise II. Edward'ın uzun sayılabilecek iktidarını üç dönem içerisinde inceleyecektir. İlk dönem 1307-1311 yılları arasını kapsayacak ve genellikle II. Edward'ın Cornwall Kontu Piers Gaveston ile olan ilişkisini ve bunun neticesinde baronlarla girdiği güç mücadelelerin gerçekleştiği kısmı teşkil edecektir. İkinci dönem ise 1311-1322 yılları arasını kapsayacak ve içerisinde 1315-1317 büyük kıtlığı, Fransa ile mücadele ve İskoçlara karşı alınan ağır mağlubiyet olan Bannockburn Muharebesi'ni (1314) içerisinde barındıracaktır. Üçüncü ve son dönemse 1322-1327 yılları arasında II. Edward'ın Hugh Despenser ile olan ilişkisini ve tiranlaşma eleştirilerini içerisinde barındıracaktır.

Bu üç dönemin anlatısı esasında metnin asıl amacını teşkil eden meşrulaştırma problemini temellendirme amacında olacaktır. Buna göre bu bölümlerde bahsi geçen olayların II. Edward'ın tahttan indirileceği sırada nasıl bir meşrulaştırma aracına dönüştüğü gösterilmeye çalışılacak ve onu tahttan indirenlerin bu kurdukları anlatıda ne denli başarılı oldukları tartışılacaktır. Bu doğrultuda makaledeki temel amaç Geç Orta Çağ İngiltere'sinin ve İngiltere Krallığı'nın Norman Fethi'nden (1066) beri hiç tecrübe etmediği bir durum olan; kralın tahttan indirilmesinin dönem anlatılarınca nasıl meşrulaştırılmaya çalıştıklarını görmektir. Bunu yaparken özellikle XIV. Yüzyıl İngiliz anlatılarını yorumlayarak, XIV. Yüzyılda yaşamış bir tarih yazarının da meşru gördükleri bir kralın tahttan indirilmesini nasıl tahayyül ettiklerini göreceğiz. Ayrıca makalede sunulacak anlatının temelini XIV. yüzyıl İngiliz tarihyazımı kapsamında ele alarak o dönemin düşünce dünyasının daha net bir şekilde anlaşılmasını hedeflemekteyiz. Bunun yanında XIV. Yüzyıl İngiliz tarihyazımının anlatısını yorumlarken de günümüz tarihçilerinden alıntılarla iki farklı anlatının nasıl bir algıyla birleştiğini göstererek bu durumun günümüze kadarki algısı gözden geçirilecektir. Tüm bunların yardımıyla İngilizlerin Geç Orta Çağ'da tecrübe ettikleri bu durumu nasıl karşıladıkları gösterilecek ve tartışılacaktır. Bu tartışmanın bir çıktısı olarak Orta Çağ düşünce dünyasının kraliyet, kral ve hukuk gibi kavramları algılayış biçimini daha net şekilde görmeyi amaçlamaktayız.

[1] Henüz Prensken bir Haçlı Seferine katılmış, Galleri fethetmiş ve İskoç bağımsızlık mücadelesinde İskoçlara büyük üstünlük sağlamış olan I. Edward, iktidarında ve sonrasında büyük övgülere mahzar oldu. Bu unvanların neden verildiğini görmek adına Michael Prestwich, *Edward I* adlı eserine bakılabilir. Michael Prestwich, *Edward I*. (New Haven: Yale University Press, 1997).

1. II. Edward'ın İktidarı

1.1. Tahta Çıkışı ve Piers Gaveston ile Olan İlişkisi

II. Edward'ın tahttan indirilme süreci yaklaşık 4 aylık kısa bir süre içerisinde gerçekleşmiş[2] ve hızla bitmişti. Fakat II. Edward'ın eşi Kraliçe Isabella[3] ve kendi aristokrasisinin içinde olduğu bir muhalefet tarafından tahttan indirilmesine zorlandığı süreç sadece bu 4 ay içerisinde gerçekleşmiş olayların bir sonucu değil kralın yirmi yıla yayılmış politikalarının bir yansımasıydı. Kralın muhalifleri, II. Edward'ın iktidarı boyunca gerçekleştirdiği ve hoşnut olmadıkları eylemleri onun tahttan indirilmesi sırasında bir meşrulaştırma aracına dönüştürdüler. Bu nedenle yıllara yayılmış bu süreci anlamlandırmak adına II. Edward'ın iktidarından kısaca söz etmek gerekmektedir çünkü 1307 yılında babası I. Edward'ın yerine tahta geçen II. Edward, 20 yıllık iktidarı sadece son evresiyle değil bir bütün hâlinde tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmaların ana çıkış noktası ise muhtemelen I. Edward'ın iktidarının görece kuvvetli olan imgesinden gelmekteydi. I. Edward'ın siyasî, sosyal ve hukuki bağlamda İngiltere Krallığı'nda önemli işler yapmış olması 1307'de tahta çıkan II. Edward üzerinde büyük bir beklentiye sebebiyet vermişti. Öyle ki I. Edward'ın oluşturduğu kuvvetli kral imgesi onun soyağacının V. Yüzyıl sonlarında yaşadığına inanılan efsanevi Kral Arthur'a bağlanmasına vesile olmuştu. Ayrıca yine bu dönemde bizzat I. Edward, inşa edilen imgeyi güçlendirmek adına kendisini Roma İmparatorluğu ile bağdaştıracak sembolik öğelere de başvurmuştu.[4] İşte tüm bunlar XIV. yüzyıl İngiliz tarihyazımında II. Edward adına İngiltere Krallığı'nda bir beklenti yaratmıştı.

II. Edward ise iktidarında babası I. Edward'ın inşa etmeye uğraştığı başarıların ve imajın bedelini ödemek zorunda kalmıştı. I. Edward'ın güçlü imajının yaratılmasında büyük rol oynayan zaferler ve bu zaferleri kazanmak için uygulanan askeri ve ekonomik reformların uzun vadedeki olumsuz yanları, II. Edward döneminde kendisini göstermişti. Bu olumsuzluklar muhtemelen I. Edward döneminde de hissedilmişti. Ancak I. Edward'ın güçlü otoritesi krallık içindeki baronları belli bir noktaya kadar bastırmıştı.[5] Bu beklentinin II. Edward tarafından karşılanamaması XIV. Yüzyıl İngiliz tarihyazımında karmaşık yorumlara sebebiyet verdi. Kimi yazarlar II. Edward'a beklentilerini analojiler yoluyla aktarırken, kimi yazarlar ise tahta çıkışını aktardığı kısımdan itibaren II. Edward'ın kral imajına saldırıda

[2] Bu dört aylık süreç için ayrıca bkz. W. Mark Ormrod, *Edward III* (Cornwall: Yale University Press, 2011), 41-54.

[3] Kraliçe Isabella, kendi kocasına muhalefet olabilecek düzeyde güçlü bir imaja sahip olması onun sadece İngiltere Kraliçesi olmasından kaynaklanmamaktadır. Kraliçe Isabella'nın güçlü imajı ve bu muhalefete liderlik edebilmesindeki temel nedenlerden bir diğeri de Fransa Kralı IV. Philippe'in (ö.1314) kızı ve II. Edward'ın iktidarı sırasında Fransa tahtında bulunan IV. Charles (ö.1328) da kız kardeşi olmasından kaynaklanmaktadır.

[4] Roy Martin Haines, *King Edward II: His Life, His Reign, and Its Aftermath, 1284-1330*, (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003), 3. I. Edward'ın soyunun Kral Arthur'a bağlandığı açık erişimdeki el yazmaları için yine; Bodl. Lib. MS Bodl. Rolls 3.

[5] Natalie Fryde, *The Tyranny and Fall of Edward II 1321-1326* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 15. Öyle ki Romantik dönemin tarihçileri İngiltere'de bu dönemde ideal feodalitenin dışında gerçekleşmeye başlayan bir sistemin oluşmaya başladığını düşünerek *Bastard feudalism* kavramını ortaya atmışlardı. I. Edward'ın döneminde gerçekleştirilen ekonomik ve askerî adımların daha sonra İngiliz feodal sistemini de etkilediği ve ideal olarak adlandırılan feodal sistemin dışında değişmiş bir feodal sistemin ortaya çıktığı düşünülmekteydi. Elbette *Bastard feudalism* kavramının ne denli doğru olup olmadığı konusunun dışında ortaya çıkışı için pek çok sebep ortaya atıldı. Ancak ilk nüvelerinin I. Edward döneminde görülmüş olması muhtemeldi. *Bastard feudalism* kavramı için ayrıca bkz. Fatih Durgun, "Geç Ortaçağ İngiliz Toplumunu Anlamak: Tarih Yazıcılığında *Bastard Feudalism* Kavramının Gelişimi", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 32, S.1 (2017): 47-72. P.R Coss, "Bastard Feudalism Revised", *Past & Present*, no. 125, (1989): 27-64.

bulunmaktaydı. II. Edward'ın döneminde kaleme alınan *Annales Londonienses* kroniği II. Edward'ın tahta çıkışını şu şekilde aktarmaktaydı:

> *"Aynı yıl, 1307 yılında, Edward, Edward'ın oğlu, babasının ölümünden sonra krallığın en üst noktasını üstlendi. Merlin, şöyle kehanette bulunmuştu: 'Güzel kalenin (şato) altın boynuzlu, gümüş sakallı keçisi, burunlarından öyle bir sis çıkarır ki adanın tüm yüzeyini kaplar.' Merlin, bu Edward'ı, tüm dünyayı hükmettiği söylenen Büyük İskender'e benzetir. Dânyâl peygamberin sekizinci kitabında şöyle denir: 'İşte bir keçi batıdan tüm dünyanın yüzeyine geliyor.' İskender gibi tüm dünyayı ele geçiren ve İskender gibi, bu altın boynuzlu keçi, yani Fatih Edward'ın oğlu Edward, İskoçya'yı, Norveç'i, Danimarka'yı, Fransa'yı ve en muzaffer asker olan Arthur'un kılıçla aldığı bütün toprakları erkekçe fethetti ve elinde tuttu."*[6]

Annales Londonienses kroniğinin bu tasvirleri, İngiliz anlatılarının I. Edward sebebiyle II. Edward'dan beklentilerini bize net biçimde göstermektedir. Bu dönemine dair en önemli kaynaklardan olan *Vita Edwardi Secundi* II. Edward tahta çıktığında: "*Babasının isteğini yerine getirmedi ama aklını başka şeylere çevirdi.*" yazmış ve o dönemde anlatıların II. Edward'a eleştiri getirmesine sebep olan Piers Gaveston'nın[7] sürgünden geri çağrılmasını aktarmaktadır.[8] I. Edward, oğlu Prens Edward'ın maiyetine verdiği Piers Gaveston'nın arasındaki arkadaşlık ilişkisini muhtemelen sakıncalı bularak Gaveston'ı sürgüne göndermişti. Fakat I. Edward bu kararının ardından hayatını kaybetmiş ve Prens Edward'ın tahta çıkmasıyla Gaveston, krallığa geri çağrılmıştı. I. Edward'ın bu ikili arasındaki ilişkiye dair kaygıları oldukça anlamlıdır çünkü bu ikili muhtemelen anlatılara da yansıyacak şekilde eşcinsel bir münasebet içerisindeydiler. Bu durum elbette Orta Çağ düşüncesinin eşcinsel ilişkiye olan tutumu sebebiyle sakıncalı görülerek I. Edward tarafından engellenmek istenmişti. Fakat görüleceği üzere bu engelleme girişimi I. Edward'ın ölümü ile yarıda kalmıştı. Bu süreçte Piers Gaveston ile Kral II. Edward arasındaki ilişki ise XIV. Yüzyıldaki İngiliz tarihyazımının yeni krala dair ilk ihtilafı ve negatif

[6] "*Eodem anno Domini millesimo 307, Edwardus filius Edwardi, mortuo patre suo, culmen regni sui suscepit, de quo Merlinus sic vaticinavit: 'Succedit hircus venerei castri aurea habens cornua et argenteam barbam, qui ex naribus suis tantam efflavit nebulam quanta tota superficies insulae obumbrabitur.' Et comparat Merlinus istum Edwardum regi Alexandro Macedonico qui universum mundum potestati suae subdidit, sicut dicitur in libro Danielis prophetae viii capitulo sic: 'Ecce enim hircus caprarum veniebat ab occidente super faciem totius terrae' Velut enim hircus caprarum et Rex Alexander totum mundum subjegavit, sic iste hircus conua habens, id est, Edwardus filius Edwardi conquaestoris, Scotiam, Norwegiam, Danciam, Franciam, et omnes terras quas Arthurus, victoriosissmus miles, gladio adquisivit, viriliter subvertet et optinebit*." Bu kehanet içerisinde geçen "*venerei castri"* ifadesi bir İngilizce çevirisinde "*the goat of the venereal*" ifadesiyle verilmektedir. Ancak bu metin özelinde bu ifadenin doğrudan Tanrıça Venüs'e doğrudan bir gönderme değil de güzelliğine atfedilen bir durum olduğu düşünüldüğünden "güzel kalenin" ifadesini kullanmayı uygun gördük. Lesley A. Coote, *Prophecy and Public Affairs in Later Medieval England*, (Woodbridge: York Medieval Press, 2000). *Annales Londonienses* & *Annales Paulini* in *Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II,* i, ed. W. Stubbs (Cambridge: Cambridge University Press, 2012) 151. Metin içerisindeki Latince çevirilerimin kontrolünü sağlayan Sayın Kutlu Akalın'a teşekkür ederim.

[7] Piers Gaveston Gaskonya kökenli bir aileden gelmekteydi. Kendisini II. Edward'ın hamilerinden biri yapacak süreç ise babası Arnaud de Gabaston(ö.1302)'un I. Edward hizmetinde Galler Seferi'ne (1282-1283) katılmasıydı. Piers Gaveston ilk olarak ortaya çıkması da yine I. Edward döneminde Flanders Seferi'nde (1297) gerçekleşecekti. Burada muhtemelen genç yaşında öne çıkan Piers Gaveston, o dönemde henüz Prens olan II. Edward'ın maiyetine verilmişti. Pierre Chaplais, *Piers Gaveston: Edward II's Adoptive Brother,* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 4.

[8] *Vita Edwardi Secundi*, trans by. Childs R. Wendy, and N. Denholm-Young (Oxford: Clarendon Press, 2005), 5.

tutumunu teşkil etti. XIV. Yüzyıl İngiliz anlatılarında kral ile Gaveston arasındaki bu ilişkinin arkadaşlıktan öte bir hâl aldığına dair anekdotlarla karşılaşırız.[9] Fakat bu ikili arasındaki ilişkinin gerçekten de eşcinsel bir birliktelik olup olamayacağı konusu II. Edward'ın iktidarına olan negatif bakış ve o dönem kroniklerinin doğruluğu üzerindeki tartışmalar sebebiyle şüphelidir. Ayrıca II. Edward'ın cinsel yönelimi ve Piers Gaveston ile olan ilişkisinin bu denli tartışılmasının ana sebebi muhtemelen dönem anlatılarında bulunan anekdotlarından ziyade İngiliz oyun yazarı Christopher Marlowe'un (ö.1593) XVI. Yüzyılın sonunda kaleme aldığı *II. Edward* adlı oyunundan kaynaklanmaktadır. Bu oyunda, II. Edward'ın cinsel yönelimi XIV. Yüzyıl dönem anlatılarındaki kadar belirsiz değildir ve kral açık bir şekilde eşcinsel olarak gösterilmektedir.[10] Fakat elbette XIV. Yüzyıl anlatıları bu konu özelinde tamamen sessiz kalmamışlardı. *Vita Edwardi Secundi* II. Edward ile Piers Gaveston arasındaki ilişkiye karşı rahatsızlığı en çok ifade eden anlatılardandı ve bu ilişkiyi bize Eski Ahit'ten bir alıntıyla ifade etmişti: *"Kesinlikle bir adamın diğerini bu kadar sevdiğini duyduğumu hatırlamıyorum. Yonatan Davud'a değer veriyordu, Akhilleus Patroklos'u seviyordu ama bunun dışına çıktıklarını okumuyoruz."*[11] Bunun yanında aynı kronik içerisinde II. Edward'ın Eski Ahit'te Davud'un Yonatan'a dediği gibi Gaveston'a "*Sevgin kadın sevgisinden daha üstündü.*"[12] dediğini ve yine aynı kronik içinde Piers Gaveston'nın ölümünün aktarıldığı sırada "*Aşk ne kadar büyükse, acısı da o kadar büyük olur*." sözlerine yer verilmişti.[13]

Fakat XIV. Yüzyıl İngiliz tarihyazımı birkaç küçük anekdot dışında genellikle bu ilişki üzerinde kesin yargılarını belirtmekten kaçınmaktadırlar. Bununla birlikte anlatılar, II. Edward iktidarına dair yaratılan kötü imaj hasebiyle de bilgi dezenformasyonuna oldukça açıktı ve spekülatif olabilirdiler. Post-modern tarihyazımının özellikle kulak kabarttığı bir alan olan II. Edward'ın cinsel yönelimi hâlâ bir tartışma konusudur ve genellikle tarihçinin dünya görüşüne göre kesin yargılar içermektedir.[14] Fakat

[9] XIV. yüzyıl anlatıların bu ikili arasındaki dostluğu "*dostluktan öte sevmiş, aşırı derecede sevmiş*" şeklinde betimlemiş ve sürekli olarak Latince *amore*, *amavit* ve *amoris* gibi Latince aşk anlamında da sıklıkla kullanılan kelimeleri seçmişlerdir. "*adamaret… ultra modum*", "*pro amore nimio*" *Annales Paulini,* 255-259. "*dilexerat ultra modum*" Johannis de Trokelowe, Henrici de Blaneforde, *Chronica et Annales*, ed. H.T. Riley, (London: Longmans, Green, Reader & Dyer 1866), 64. "*ultra modum et rationem amavit*" *Flores Historiarum*, ed. H.R. Luard, v. III, (London: Eyre & Spottiswoode, 1890), 331. "*unice dilexit" Annales Londonienses*. "*ob immoderati magnitudinem amoris*" *Flores Historiarum,* 146. "*inordinata affectione dilexit*" Murimuth, 9. "*propter quamdam familiaritatem indebitam*" *Lanercost,* 183-184. "*modum autem dilectionis rex noster habere non potuit*" *Vita,* 29.

[10] Christopher Marlowe, *II. Edward*, çev. Özdemir Nutku (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017).

[11] *Vita,* 29. "*Certainly I do not remember having heard that one man so loved another. Jonathan cherished David, Achilles loved Patroclus; but we do not read that they went beyond what was usual*." *Vita,* 53. 2. Saul 1:26.

[12] *Vita,* 53. 2. Samuel 1:26. Bu metin içerisinde kullanılan tüm Eski Ahit ve İncil alıntılarının Türkçe çevirisinde https://incil.info/ (Erişim tarihi: 21.10.2024) adlı sayfadan yararlanılmıştır.

[13] "*Nam quanto magis procedit dileccio, tanto magis dolet infortunio*." "*For the greater the love, the greater the sorrow*" *Vita,* 53.

[14] Özellikle Amerikalı tarihçi John Boswell'in 1980'de Christianity*, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* adlı eseriyle popülarite kazanan ve post-modern diskurun tarihyazımınını etkilemesiyle giderek artan tarihteki "öteki" araştırmaları, II. Edward'ın cinsel yönelimine dair oldukça farklı yorumlarda bunulmaktadırlar. II. Edward'ın cinsel yönelimini ele alan başka kaynaklar için ayrıca bkz. John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago: Chicago University Press, 1980), 298–300; Chaplais, *Piers Gaveston: Edward II's Adoptive Brother,* 1-22. Carolyn Dinshaw, *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern* (Durham and London: Duke University Press, 1999), 22–34; W. Mark Ormrod, "The Sexualities of Edward II" in: Gwilyn Dodd, Anthony Musson, eds. *The Reign of Edward II: New Perspectives*. (Woodbridge: Boydell & Brewer, 2006), 22-47; Haines, *King Edward II: His Life, His Reign, and Its Aftermath, 1284-1330*, 42.

yukarıda da belirttiğimiz nedenler doğrultusunda bu yazıda II. Edward'ın cinsel yönelimine dair kesin yargılarda bulunulmayacaktır çünkü bu makale bağlamında II. Edward'ın cinsel yöneliminin ne olup olmadığına dair bir yargının hiçbir önemi yoktur. Bu yargının önemli olmadığını belirtmememizdeki temel sebep XIV. Yüzyıl tarihyazımının II. Edward'ın tahttan indirilişi ile onun cinsel yönelimi arasında kesin bir bağlantı kesin kurmamasından dolayıdır. Bu nedenle makale içerisinde II. Edward'ın eşcinsel olduğuna dair anekdotlar sadece II. Edward'ın bu dönemin tarihyazımındaki imajı göstermek amacıyla kullanılmıştır. Burada asıl dikkat edeceğimiz durum ise XIV. Yüzyıl İngiliz anlatılarının yukarıda belirttiğimiz anekdotları anlatılarına eklerken veya bu durumdan hiç bahsetmemeyi tercih ederken nasıl bir politik ajanda taşındığıdır çünkü yazarların da muhtemelen Tanrı'nın vekili olduğuna inandıkları krala karşı kroniklerinde bu tip iddialarda bulunmaları belli sebepleri içerisinde barındırıyor olmalıdır. Ayrıca anlatıların bu tavrı yönelttiği tek kişi Gaveston olmamış, onun ölümünün ardından II. Edward'ın yakınında bulunan Hugh Despenser'a karşı da benzer iddialar kroniklerde yer almıştır. Bu doğrultuda İngiliz tarihçi Chris Given-Wilson, II. Edward'ın Piers Gaveston'ı tekrardan İngiltere'ye çağırarak kont yapması ve Hugh Despenser'ı da aynı şekilde maiyetine alarak toprak ve unvanlar bahşetmesini, onun tahttan indirilmesindeki temel nedenlerden biri olduğunu belirtmektedir.[15] Yani esasında XIV. Yüzyıl kronikleri, II. Edward dönemini yakınına aldığı kişilerle olan cinsel ilişkiler üzerinden değil de onların kazanmış olduğu ayrıcalıklı konumun diğer İngiliz soylularını rahatsız etmesi üzerinden yargılamıştır.

II. Edward'ın iktidarının ilk dönemi olarak adlandırdığımız bu dönem siyasi olaylardan ziyade İngiliz baronları ile Piers Gaveston arasındaki güç mücadelesi şeklinde ilerlemişti. 1307'nin henüz başında sürgün edilmiş Gaveston, aynı yılın yaz aylarında yeni taç giymiş II. Edward tarafından çağırılmıştı. Fakat bu yıldan sonraki beş yıllık süreçte Gaveston, İngiliz baronlarının baskısıyla iki kere daha sürgüne gönderilmişti.[16] Piers Gaveston'ın kral II. Edward'ın yanında ülke yönetimde etkin bir isim olması kroniklerde de bahsedilen bir konu olmuş ve yazarlar bu hususta rahatsızlıklarını belirtmişlerdi. *Vita,* Gaveston'ın bu konumu için "*...ikinci bir kral gibi onlara hükmetti." "Ülkenin neredeyse hepsi ondan nefret ediyordu...*"[17] şeklinde ifadeler kullanırken; Londra'daki St. Paul Katedrali'nde kaleme alınan *Annales Paulini* kroniği ise II. Edward ve Gaveston iktidarını ikili bir kral yönetimi olarak adlandırıyordu: "*Bu nedenle halk bir krallıkta biri sözde biri de gerçekte iki kral olmasına karşı öfkeliydiler.*"[18] Özellikle soylu sınıf, sürgünden dönmüş olan Gaveston'dan nefret etmekteydi ve rahatsızlıklarını ilk andan itibaren hissettirmişlerdi. Öyle ki Gaveston II. Edward'ın ona açtığı alan vasıtasıyla dönemin güçlü kontlarından olan Warwick Kontu Guy de Beauchamp'ı (ö.1315) "Warwick'in Köpeği" şeklinde adlandırıyor ve diğer soylulara takma isimler yakıştırıyordu.[19] Gaveston'a kral tarafından bahşedilen konumun yanında genel olarak bu kibirli ve üstten bakan tavrı,

[15] Chris Given-Wilson, *The English Nobility in the Late Middle Ages: The Fourteenth-century Political Community*, (London: Taylor & Francis, 2003), 31.
[16] Wilson, *The English Nobility in the Late Middle Ages: The Fourteenth-century Political Community,* 32.
[17] *Vita*, 5.
[18] "*Unde indignatus est populus universus, duos reges in uno regno, istum verbaliter, istum realiter conregnare*." *Annales Paulini*, 259.
[19] Chaplais, *Piers Gaveston: Edward II's Adoptive Brother,* 69*; Vita, 45.*

İngiltere Krallığı'ndaki soyluların tepkisini çekmekteydi. Bu gerilim sonucunda soyluların gösterdikleri ilk somut eylem ise Ocak 1308'de II. Edward'ın Fransa Kralı IV. Philippe'in kızı ile evlenmek için Fransa'ya gittiği sırada gerçekleşti. Burada II. Edward ve İngiliz soyluları arasında Boulogne-sur-Mer'de gerçekleşen ve "Boulogne Mutakabatı" adıyla bilinen bir uzlaşıya varıldı. Bu uzlaşıyla birlikte İngiliz soyluların kral üzerinde tahakküm kurdukları iddia edildi. Bu iddianın temel dayanağı muhtemelen uzlaşıdan hemen bir ay sonrasında taç giyme töreninin olması ve soyluların II. Edward'ın Kraliyet Yemini'ne ekleme yaptırdıkları düşünülmesidir.[20] Bunu destekler nitelikte *Annales Paulini* kroniğinde, İngiliz ve Fransız soyluların Piers Gaveston tekrar sürgün edilmediği takdirde taç giyme seremonisine izin vermeyeceklerine dair bir anekdot bulunmasıdır.[21] Bu anekdota bağlı olarak "Boulogne Mutakabatı" ile Gaveston problemi arasında doğrudan bir ilişki olduğu düşünülmüştür. Fakat buradaki asıl mesele İngiliz soylular ile II. Edward arasındaki gerilimdi. Bu gerilim öyle yükselmişti ki soyluların Parlamento'ya savaşa hazır bir şekilde silahlı birliklerle gittikleri dönem kroniklerinde yer bulmuştu.[22] Krallık içindeki bu bölünmüşlük *Vita*'da: "*Kendi içinde bölünen ülke yıkılır…*" sözleriyle ifade edilmektedir.[23] İngiliz Krallığı'nın 1308 ortalarına doğru gelindiğindeki bu vaziyeti Natalie Fryde ve Seymour Phillips gibi günümüz tarihçileri tarafından iç savaşa en yakın olduğu tarih olarak gösterilmektedir.[24] Tüm bu olaylar doğrultusunda II. Edward iktidarındaki ilk güç savaşını kaybetmiş ve 16 Haziran 1308'deki Piers Gaveston'ın Lord Lieutenant of Ireland unvanı ile İrlanda'ya gönderilmesine karar vermişti.[25] Ancak Gaveston'nın buradaki sürgünü de kısa sürmüş ve bir yıl sonra İngiltere'ye geri dönmüştü. Elbette bu geri dönüşün bedeli olarak II. Edward, soylulara karşı "Stamford Tüzüğü" adıyla bilinen yeni taahhütler vermeyi kabul etti. Fakat Gaveston'nın geri dönüşü ona karşı olan muhalefeti daha da arttırmıştı. Bu tarihten itibaren de II. Edward'ın kuzeni ve aynı zamanda dönemin en güçlü kontlarından olan Lancaster Kontu Thomas (ö.1322), krala olan muhalefetin lideri konumuna evrildi.[26] Bu yıllardan sonra II. Edward'ın artık bir kral olarak meşruiyetinin sorgulamaya açıldığı söylenebilir. Ayrıca bu dönemde II. Edward'ın krallık içerisindeki otoritesi ve egemenlik alanı

[20] Michael Prestwich, *Plantagenet England 1225-1360*, (New York: Oxford University Press, 2005), 178-179. Kraliyet Yemini'ne eklendiği söylenen "*Concedes justas leges et consuetudines esse tenendas, (et promittes per te eas esse protegendas et ad honorem Dei corroborandas,)(quas vulgus elegerit,) secundum vires tuas*" "*Gücünüze göre, (halkın benimsediği) adil yasa ve geleneklerin yerine getirilmesini kabul ediyorsunuz (ve bunların sizin tarafınızdan korunacağına ve Tanrı'nın şerefi için güçlendirileceğine söz veriyorsunuz)* ifadesinin soyluların baskısı üzerine eklendiği düşünülmektedir" ifadesinin soyluların baskısı üzerine eklendiği düşünülmektedir. Detaylı tartışma için bkz. Robert S. Hoyt, "The Coronation Oath of 1308." The *English Historical Review* 71, No. 280 (1956): 353–383; B. Wilkinson, "The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York." *Speculum*, vol. 19, No. 4, (1944): 445–469; H.G. Richardson, "The English Coronation Oath", *Transactions of the Royal Historical Society* 23 (1941):129-158; Ernst H. Kantorowicz, "Inalienability: A Note on Canonical Practice and the English Coronation Oath in the Thirteenth Century." *Speculum* 29, No. 3 (1954): 488–502.

[21] *Annales Paulini,* 260. Seymour Phillips, *Edward II*, (Cornwall: Yale University Press, 2010), 141-144.

[22] "*quo convenerant ad parliamentum in manu armata*" "*Bunun üzerine silahlı bir grup halinde parlamentoya geldiler*" *Annales Paulini,* 263. "*By common consent therefore the earls, barons, and other great men of the land were summoned to discuss peace, and they arrived at London with an armed force, as they feared treachery; there the king was waiting for them*." Vita, 11. Piers Gaveston'a karşı soyluların öfkesini görmek için ayrıca bkz. Murimuth 13; Johannis de Trokelowe 66.

[23] *Vita,* 11. Luka 11:17.

[24] Fryde, *The Tyranny and Fall of Edward II 1321-1326,* 17*;* Phillips, *Edward II,* 147.

[25] Phillips, *Edward II,* 150; Chaplais, *Piers Gaveston: Edward II's Adoptive Brother,* 49-52.

[26] Fryde, *The Tyranny and Fall of Edward II 1321-1326,* 19. Lancaster Kontu Thomas ile Piers Gaveston arasındaki anlaşmazlığın temel sebebi muhtemelen feodal bir güç mücadelesinden kaynaklanıyordu. Bu anlaşmazlık ayrıca *Vita*'da da açıklanmaktaydı. Phillips, *Edward II,* 161; *Vita 17.*

da giderek kısıtlanmak istendi. İngiliz soylular II. Edward'a krallığın durumunun giderek kötüleştiğini, bu nedenle içlerinden 12 kişinin seçilmesini ve krallığı tekrardan yoluna koyacak kararların onlar tarafından alınması gerektiğini söylediler. II. Edward ilk başta buna karşı çıksa da muhalifler eğer istekleri kabul edilmezse; Kraliyet Yemini'ne[27] sadık kalmamış olan bu krala artık sadakat duymayacaklarını ve kralları olarak görmeyeceklerini söyleyerek açıkça kralı tahtı ile tehdit ettiler.[28] Böylece Kral II. Edward Mart 1310'da büyük yetkilere sahip bu 12 kişilik kurulu onayladı.

İngiltere'nin önemli kontlarını bulunduran ve büyük yetkileri üzerine almış olan bu kurul, Ağustos 1311'de krala yeni birtakım düzenlemeler sundu. II. Edward kurulun ona zorla kabul ettirmek istediği bu düzenlemelere ilk başta kendi egemenliğine zarar verdiğini söyleyerek karşı çıktı. Fakat II. Edward iç savaş tehlikesi sebebiyle kurulun şartlarını kabul etmek zorunda kaldı.[29] Böylece 27 Eylül 1311'de yayımlanan ve 5 Ekim günü Kral II. Edward tarafından kabul edilen 41 maddelik bu düzenleme; özellikle kralın baronların rızası olmadan savaşa giremeyeceği ve ülke dışına çıkamayacağını belirten dokuzuncu madde ve kraliyet gelirinin olduğu gibi hazineye aktarılarak kralın ihtiyaçları için buradan bütçe ayrılacağını söyleyen dördüncü madde gereğince kralın egemenlik haklarına büyük darbe vurdu.[30] Ancak İngiliz tarihçi Michael Prestwich, hiçbir rejimin bu düzenlemeyi uygulamaya gücünün yetmeyeceğini çünkü bu tür düzenlemelerin pratik olmadığını, pratik ve uygulanabilir olan düzenlemelerinse arzu edilen bir şey olmadığını aktarır.[31] Bunların dışında bu düzenleme açıkça "*hain*" ve "*hain ve kralın düşmanı*" olarak adlandırdığı Piers Gaveston'ı tekrardan sürgüne göndermişti.[32] Piers Gaveston sürgüne gönderilmesinin ardından tekrardan İngiltere'ye gelmeye teşebbüs etse de bu onun son deneyişi olmuş ve Haziran 1312'de İngiliz soylularınca infaz edilmişti.[33] Böylece II. Edward iktidarının da ilk bölümü olarak adlandırabileceğimiz dönem de sona ermişti.

2. Piers Gaveston Sonrası ve 1314 Bannockburn Bozgunu

II. Edward'ın çatışmalar ve güç mücadeleleri ile dolu iktidarının ilk altı yılı *Vita Edwardi Secundi*'de şu şekilde özetleniyordu: "*İşte, Kralımız Edward tam altı yıl hüküm sürdü ve şu ana kadar muhteşem bir evlilik ve krallığa yakışıklı bir oğul ve varis sahibi olmak dışında övgüye değer veya*

[27] Kraliyet Yemini, İngiltere Krallığı'nda taht değişimi gerçekleştiği sırada tahta çıkan hükümdarların ettikleri yemine verilen addır. Yemin üç bölümden oluşur; birincisi halkın yasalarına ve geleneklerine uygun şekilde yönetmek, ikincisi adil bir şekilde yönetmek ve üçüncüsü ise hükümdarın Kilisesi'nin haklarını koruması ve gözetmesi üzerinedir.

[28] "*…but the united barons strongly insisted, bringing forward many points, making many threats, and at length as if with one voice took their stand upon them, saying that unless the king granted their requests they would not have him for king, nor keep the fealty that they had sworn to him, especially since he himself was [not] keeping the oath which he had taken at his coronation…" Vita,* 19-21.

[29] John Robert Maddicott, *Thomas of Lancaster, 1307-1322: a Study in the reign of Edward II*, (London: Oxford University Press, 1970), 117. *Vita* 33.

[30] Bazı maddelerin detaylı incelemesi için ayrıca bkz. Haines, *King Edward II: His Life, His Reign, and Its Aftermath, 1284-1330*, 77-80.

[31] Phillips, *Edward II,* 179; Michael Prestwich, "The Ordinances of 1311 and the politics of the early fourteenth century", *in Politics and Crisis in Fourteenth-Century England*, ed. J. Taylor & W.R. Childs (Gloucester: A. Sutton, 1990), 14.

[32] "*treituressement come treitour*" "*apert treitre e enemy le Roy*" Michael Prestwich, "A New Version of the Ordinances of 1311", *Bulletin of the Institute of Historical Research* 57, No. 136, (1984): 191-192.

[33] Chaplais, *Piers Gaveston: Edward II's Adoptive Brother,* 76-89. Phillips, *Edward II,* 189-191; Murimurth 17-18; *Lanercost,* 197-198; Johannis de Trokelowe, 76-77; *Vita,* 45-49. *Annales Paulini,* 271; *Annales Londonienses,* 203-207.

unutulmaz hiçbir şey başaramadı."[34] İktidarının ilk yıllarında dönem anlatılarının II. Edward iktidarına olan olumsuz tavrı Piers Gaveston üzerinden ve meşverete[35] uygun hareket etmemesinden dolayı eleştiri konusu olmuştu. *Lanercost* kroniğinde yazar II. Edward'ın tahta geçişini aktardığı sırada Eski Ahit'ten bir alıntıyla "*İsrail Krallığı'nın Süleyman'dan Rehavam'a geçişi*" benzetmesini yapmaktadır.[36] Bu anlatıya göre Süleyman'ın ölümünün ardından iktidara gelen Rehavam'dan halk, babasının aldığı ağır vergileri düşürmesini istemektedir. Ancak birlikte büyüdüğü danışmanlarından fikir alan ve dinleyen Rehavam vergileri azaltmak bir yana daha da ağırlaştırmış ve: "*Benim küçük parmağım babamın belinden daha kalındır. Babam size ağır bir boyunduruk yüklediyse, ben boyunduruğunuzu daha da ağırlaştıracağım. Babam sizi kırbaçla yola getirdiyse, ben sizi akreplerle yola getireceğim*" demiştir.[37] Böylece Rehavam babası Süleyman'ın dönemindeki ileri gelenlerin öğütlerine kulak asmamış ve genç dalkavuklara kanarak meşverete uymamıştır. Onun bu davranışı sonrasında ise İsrailoğulları ona karşı isyan ederek İkinci İsrail Krallığı'nı kurmuşlardı. Bu doğrultuda *Lanercost* kroniğinin kurduğu bu bağlantı, dönem yazarları tarafından II. Edward iktidarının Piers Gaveston ve daha sonra Hugh Despenser üzerinden nasıl okunduğunu da bize açıkça göstermektedir.[38]

II. Edward iktidarına karşı tutumu etkileyecek bir diğer olay ise 1314 yılında İskoçlara karşı aldığı Bannockburn Muharebesi'ndeki büyük bozgundu. 24 Haziran 1314'te gerçekleşen ve İngilizlerin çok büyük bir mağlubiyeti ile sonuçlanan bu muharebe XIV. Yüzyıl İngiliz tarihyazımında II. Edward'ın imajını derinden yaralamıştı. Her ne kadar kronik yazarı Johannis de Trokelowe, II. Edward'ın muharebe meydanında bir aslan gibi kılıç sallayarak savaştığını yazmış olsa da dönemin diğer yazarları kral için bu kadar olumlu ifadeler kullanmamışlardı. *Lanercost* kroniği bu muharebeden bozguna uğrayarak kaçanlara kralı da dahil ederek onları *"sonsuz utanç içinde sefil zavallılar"* olarak betimlemişti. *Vita* ise bu mağlubiyeti "*İngilizlerin itibarını lekeleyen*" bir gün olarak kayda geçirdi.[39]

3. Hugh Despenser'ın Yükselişi ve 1321-1322 İç Savaşı

İskoçlara karşı alınan bu bozgun, II. Edward ile soyluları arasındaki gerilimi giderek arttırmıştı. Bunun yanında 1315-1317 yılları arasında kötü hava koşulları ile Kuzey Avrupa'yı vurmuş ve ekinleri

[34] "*Behold, our King Edward has now reigned six full years and up until now he has achieved nothing praiseworthy or memorable, except that he has made a splendid marriage and has produced a handsome son and heir to the kingdom*" *Vita,* 69.

[35] Esasen bir İslam fıkıh terimi olan meşveret burada II. Edward'a tavsiye verebilecek yetkinlikte ve yakınlıkta bulunan kişileri betimlemek için kullanılmaktadır. II. Edward'ın çevresinde bulunan bu kişilerden İngilizce araştırma eserlerinde genellikle "truthtellers, good council, wise councillors" şeklinde bahsedilir. Muhalifler de II. Edward'ı tahttan indirilişini meşrulaştırmak adına kralın bu kişileri dinlemediğini ve ona kötü tavsiyeler verenleri dinlediğini aktartır. Böylece muhalifler II. Edward'ı tahttan indirirken meşverete uymamayı bir argüman olarak kullanır. Biz de bu makalede bu durumu açıklamak ve Türkçeleştirmek için meşveret kavramını kullanmayı uygun gördük. Bu makale içeresinde meşverete uymamak kralın çevresinden gelen iyi ve bilgece tavsiyelere uymamasını tanımlamaktadır. Bununla birlikte kralın başına buyruk ve krallığı kötü etkileyecek kötü ve hainice tavsiyelere uymaması da meşverete uymamak olarak görülmektedir.

[36] *Lanercost,* 183.

[37] 1.Krallar 12:8-20. (Erişim tarihi: 21.10.2024)

[38] "*sed semper se tenuit a longe ab eis, ut prius, suo falso consilio ductus*." "*Ama o her zaman sahte öğütlerinin rehberliğinde kaldı ve daha önce olduğu gibi iyi öğüt verenlerden uzak durdu (iyi öğüt verenlerden)*." *Flores Historiarum,* 337.

[39] "*hausto spiritu acriore, in hostes, more leonis, sublatis catulis, irruit truculenter, et, more animosi militis, multorum sanguinem gladio vibrante effudit.*" "Bir aslan edasıyla, *yavruları geri çekildiğinde keskin bir nefesle, düşmanların üzerine vahşice saldırdı ve yürekli bir askerin edasıyla kılıcını sallayarak pek çok kişinin kanını döktü."* Johannis de Trokelowe, 86. *Vita,* 97. *Lanercost,* 208-209.

etkileyen Büyük Kıtlık, muhtemelen İngiliz soyluların dışında artık yerel halkın da II. Edward'ın meşruiyetini sorgulamasına neden oldu. Bu oldukça doğaldı çünkü Orta Çağ'da halk, bu kıtlığı Tanrı'dan gelen bir cezalandırma görmekteydi.[40] Tüm bu karmaşanın olduğu sırada II. Edward, muhtemelen güvenebileceği yeni biri olarak Hugh Despenser'ı bulmuştu.[41] Genç Despenser II. Edward'ın bundan önceki yakını Gaveston'dan daha acımasız, açgözlü ve hırslıydı.[42] İngiliz tarihçi Natalie Fryde onun bu özelliklerinin İngiliz Krallığı'nı felakete götüren ana etkenler olduğunu söylemekteydi.[43] Despenser'ın yeni bir figür olarak II. Edward'ın yanında güç kazanmasının karşısında İngiliz soyluları tekrardan bir aksiyon almış ve 9 Ağustos 1318'de Nottinghamshire'da kral ile masaya oturarak Leake Anlaşması üzerinde uzlaşmışlardır. Fakat muhalifler bu anlaşmadan tam olarak istediklerini alamamışlardır çünkü Genç Despenser II. Edward'ın yanından tam olarak uzaklaştırılamamıştı.[44] Despenser'ın aç gözlülükle İngiliz soylularının topraklarına el koymaya çalışması, dönemin anlatılarında Gaveston'dan bile kötü olduğu şeklinde yorumların yapılmasına neden olmuştu.[45]

Genç Despenser'ın Marcher Lordları'nın[46] nüfuz alanında etkisini arttırdıkça muhaliflerin tepkileri giderek yükselmeye başladı. II. Edward'ın 1320'nin Ekim ayındaki Parlamento'da XIII. Yüzyıldan beri Braose ailesinin elinde bulunan Galler'deki Gower Lordluğu'nu kendi eline alma girişimi iç savaşın ilk kıvılcımını yaktı. II. Edward'ın Genç Despenser'ın bu eylemlerini desteklemesi ona karşı tekrardan bir muhalif ayaklanmayı alevlendirmiş ve Thomas Lancaster, March Kontu Roger Mortimer (ö.1330) ve Hereford Kontu Humphrey de Bohun (ö.1322), Mowbray Baronu John (ö.1322), Gloucester Kontu Hugh de Audley (ö.1346), Clifford Baronu Roger Clifford, (ö.1322) ve Roger d'Amory (ö.1322)'den oluşan muhalif grup Ağustos 1321'de Londra'ya yürüyerek Despenser'ın sürgününü talep ettiler. II. Edward'a ise bunu yapmadığı takdirde tahtını kaybedeceği uyarısı yapılması, muhaliflerin bu isteğinin kral tarafından kabul edilmesiyle sonuçlandı.[47] Her ne kadar muhaliflerin talepleri kabul edilmiş ve Despenser, kralın yanından uzaklaştırılmış gibi görünse de Gaveston örneğinde olduğu gibi bu sürgüne

[40] "*Onları bütün ülkelerin gözünde iğrenç, korkunç bir duruma düşüreceğim. Onları sürdüğüm her yerde ayıplanacak, ibret olacak, alaya alınacak, lanetlenecekler. Kendilerine ve atalarına verdiğim topraktan yok olana dek üzerlerine kılıç, kıtlık, salgın hastalık salacağım."* Yeremya 24:9-10. https://incil.info/ (Erişim tarihi: 21.10.2024)

[41] Winchester Kontu Hugh Despenser'ın (ö.1326) oğlu olan Despenser, kaynaklarda genellikle babasından ayrıştırılmak için Genç Despenser olarak adlandırılır. Despenser ailesi II. Edward'ın iktidarının başından itibaren ona muhalif olmayan nadir soylulardan olmuştu. Gaveston'nın öldürülmesinin ardından diğer baronlarla kral arasında bir arabuluculuk görevi üstlenmeye çalışsalar da bu Thomas Lancaster'ın nefretini kazanmalarıyla sonuçlandı. Martyn Lawrence, "Rise of a Royal Favourite: The Early Career of Hugh Despenser the Elder" in: Gwilyn Dodd, Anthony Musson, eds. *The Reign of Edward II: New Perspectives*. (Woodbridge:Boydell & Brewer, 2006), 216.

[42] Wilson, *The English Nobility in the Late Middle Ages: The Fourteenth-century Political Community*, 32.

[43] Fryde, *The Tyranny and Fall of Edward II 1321-1326,* 29.

[44] Maddicott, *Thomas of Lancaster, 1307-1322: a Study in the reign of Edward II,* 213-229. Gallerli tarihçi James Conway Davies (ö.1971) bu uzlaşıyı muhalifler adına bir zafer olarak adlandırır. Ancak bu anlaşmanın muhalifler açısından kısmi bir zafer olarak görülmesi, Despenser'ın kraliyetten uzaklaştırılmaması üzerinden okunması daha doğru olacaktır çünkü II. Edward muhtemelen bir iç savaş ve tahtını kaybetme tehlikesini görüp Thomas Lancaster'in isteklerine kısmen boyun eğerek barışı sağlamaya çalışmıştır. James Conway Davies, *The Baronial Opposition to Edward II; Its Character and Policy; a Study in Administrative History*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1918), 444-468.

[45] *Flores Historiarum,* 178. "*factus est novissimus error pejor priore*." "*Son hata ilkinden daha kötü hale getirdi.*"

[46] İngiltere Krallığı ile Galler arasındaki sınırda bulunan bölgelerin feodal lordlarına verilen genel ad.

[47] *Vita,* 187; Geoffrey Baker, *The Chronicle of Geoffrey le Baker*, trans. David G. Preest, (Woodbridge: The Boydell Press, 2012), 11; *Annales Paulini,* 292; *Lanercost,* 229-230; Murimuth, 33; *Flores Historiarum,* 345.

karşı mücadeleye koyuldu. Fakat bu durum Gaveston örneğinden farklı olarak İngiltere Krallığı'nı iç savaşa sürükledi. II. Edward, muhaliflerine karşı aradığı meşru savaş sebebini ise eşi Kraliçe Isabella'nın hac[48] için çıktığı yolda alıkonulmaya çalışılmasını göstererek buldu. Kraliçe Isabella'nın II. Edward tarafından gönderildiği Kent bölgesindeki Leeds Kalesi'nde saldırıya uğraması ve bunun ardından kalenin kuşatılması günümüz tarihçileri tarafından iç savaşın başlangıcı olarak kabul edilmektedir.[49] İç savaşın patlak vermesinin ardından II. Edward kendisine bağlı olan piskoposlardan aldığı destekle 8 Aralık'ta Despenser'ı sürgünden geri çağırır ve bu tarihten itibaren II. Edward ve muhalifler arasında sıcak bir çatışma artık kaçınılmaz olur.[50] Krala karşı Thomas Lancaster etrafından toplanan muhalifler, ilk başta avantajlı gibi görünse de 16 Mart 1322'de Boroughbridge Muharebesi'nde bozguna uğratılırlar. Thomas Lancaster ise muharebeden birkaç gün sonra yakalanarak York'a gönderilmiştir. Fakat burada bulunduğu esaret hâli fazla uzun sürmemiş ve 22 Mart'ta idam edilmiştir.[51]

4. Tiran Kral 1322-1326

II. Edward'ın Boroughbridge Muharebesi'nin ardından tahtta kaldığı dört yıl İngiliz tarihçi Natalie Fryde tarafından "tiranlık dönemi" olarak adlandırılmıştır.[52] Esasında II. Edward'ı tahttan indirecek kişiler onun bir tiran olduğuna dair suçlamada bulunmamışlardı. Fakat bu dönemde II. Edward'ın başvurduğu pek çok yöntem tiranlıkla da örtüşebilmekteydi. Bunlarda biri de hiç şüphesiz II. Edward'ın kendisine muhalif olanlardan intikam alırcasına pek çok soyluyu yargısız idam ettirmesiydi.[53] Fryde, II. Edward öncesinde kendi soylularıyla iç savaşa girmiş krallar John (ö.1216) ve III. Henry'nin (ö.1272) dahi kendi soylularına karşı böyle bir temizleme hareketine girişmediğini aktarır.[54] Bununla birlikte II. Edward'ın yapmış olduğu bu infazlar hukuksuz olarak da görülmekteydi. Soylular Magna Carta ve 1311 Tüzüğü gibi kralın gücünü kısıtlayan düzenlemeleri öne sürmeye çalışmış olsa da kralın zaferi sonrası karşısına çıkabilecek durumda değillerdi. Bu durum doğrultusunda bir diğer tarihçi W. Mark Ormrod da 1322-1326 yılları arasında İngiltere'deki iktidarın Orta Çağ'daki en baskıcı rejimlerden biri olduğunu söylemektedir. Ayrıca Ormrod bizim II. Edward'ın tahttan indirilirken göreceğimiz üzere bu dönemin İngiliz Parlamentosu'nun gelişmesinde ve siyasette merkezî bir role dönüşmesinde de önemli bir dönem olduğunu aktarmaktadır.[55] Ormrod bu söylemindeki ana sebep muhtemelen Parlamento'nun kraliyet ve tebaa arasındaki güç dengesinde artık daha faal bir noktaya evrilmesinden kaynaklanmaktaydı.

[48] Bu hac ibadeti XII. Yüzyılda yaşamış İngiliz Aziz Thomas Becket'in Canterbury'deki mezarına yapılmaktaydı.
[49] Fryde, *The Tyranny and Fall of Edward II 1321-1326,* 50-51; Haines, *King Edward II: His Life, His Reign, and Its Aftermath, 1284-1330*, 132-133; Maddicott, *Thomas of Lancaster, 1307-1322: a Study in the reign of Edward II,* 294-297; Phillips, *Edward II,* 397-398.
[50] *"…in ecclesia Sancti Pauli Londonnis, pronunciatum fuit per dominum archiespiscopum Cantuariensem, quod dominus Hugo Despenser filius non rite fuit exulatus*." "*...Londra'daki St. Paul kilisesinde, Canterbury başpiskoposu Lord Hugh Despenser'ın oğlunun gerektiği gibi (usule uygun bir şekilde) sürgüne gönderilmediğini açıkladı*." *Annales Paulini,* 301.
[51] *Lanercost,* 231-235; *Vita,* 207-214; Murimuth, 36; Knighton, 421-426; *Anonimalle Chronicle 1307 to 1334,* 105-109; *Annales Paulini,* 302.
[52] Bu makalede sıklıkla kullandığımız kitabına *The Tyranny and Fall of Edward II 1321-1326* adını vermiştir.
[53] Öldürülen ve hapsedilen soylular için ayrıca bkz.: *Lanercost,* 235; Murimuth, 36; Knighton, 426-427; *Anonimalle Chronicle 1307 to 1334,* 109; *Annales Paulini,* 302; Haines, *King Edward II: His Life, His Reign, and Its Aftermath, 1284-1330*, 145; Phillips, *Edward II,* 410-411; Maddicott, *Thomas of Lancaster, 1307-1322: a Study in the reign of Edward II,* 312.
[54] Fryde, *The Tyranny and Fall of Edward II 1321-1326,* 60.
[55] W. M. Ormrod, "Agenda for Legislation, 1322-c.1340", *The English Historical Review* 105, No.414, (1990): 1.

II. Edward'ın Mayıs 1322'de York'ta toplanan Parlamento'da duyurduğu York Tüzüğü, 1311'deki düzenlemenin getirdiği ve kralın gücünü kısıtlayan her şeyin kaldırıldığını ilan ediyordu. York Tüzüğü: "*...Lord Kralımızın kraliyet gücü haksız yere pek çok açıdan sınırlandırıldı, bu da onun kraliyet lordluğundaki gücünü zedeledi ve kraliyet mirasına aykırıydı...*" diyerek kendini meşrulaştırma eğilimine giriyordu.[56] II. Edward bununla birlikte York Tüzüğü'ne tekrardan gücünü kısıtlayacak yönetmelikler gelmesini engellemek istemişti. Bunun için tüzüğün içerisinde krallığı tehdit edecek konuların Parlamento'da tartışılarak karar alınacağını bildirmekteydi.[57] Buradaki "parlamento" ifadesi anayasa ve kurumlar tarihi çalışan tarihçilerin ilgisini çekerek önem atfedilmesine neden oldu ve Orta Çağ'da İngiliz Parlamentosu'nun gelişimindeki bir dönüm noktası olarak görülmesiyle sonuçlandı.[58] Fakat bu muhtemelen bir abartıydı. Seymour Phillips, bu tür bir yaklaşımın anakronik olduğunu belirtmekle birlikte henüz yeni iç savaştan zaferle çıkmış bir kralın geleceğe yönelik anayasal ve hukuksal kaygılarını hayal etmesinin zor olduğunu belirtmektedir.[59]

II. Edward'ı tahttan indiren bir diğer sebep de bu dönemde Fransa Kralı IV. Charles (ö.1328) İngilizlerin elinde bulunan Gaskonya'yı ilhak etmeye çalışmasıyla gerçekleşmişti. Fransa Kralı bu durumu meşrulaştırmak adına II. Edward'ın kendisine 1259 Paris Anlaşması gereği sadakatini sunması gerektiğini ama bunu henüz gerçekleştirmediğini gösterdi.[60] Bu süreç aynı zamanda II. Edward'ın tahttan indiriliş sürecinin de bir bakıma başlangıcını temsil etti çünkü nihai barış görüşmeleri için Fransa'ya gönderilen Kraliçe Isabella ve Prens Edward İngiltere'ye tahtı almak için geri dönmüştü.

5. Kralın Düşüşü

II. Edward'ın hem 1322'den sonra kurduğu baskıcı yönetim hem de İskoçya ve Fransa'da aldığı başarısız sonuçlar ona olan muhalefeti tekrar alevlendirdi. Fakat bu muhalefet bir öncekinden daha güçlü duruyordu çünkü içerisinde eşi Kraliçe Isabella ve en büyük oğlu Prens Edward da bulunuyordu. Kraliçe Isabella ve oğlu Prens Edward'ın gönderilmiş oldukları Fransa'dan dönmeyi reddetmeleri, II. Edward dönemindeki ikinci iç savaşın gayri resmî başlangıcıydı. Kraliçe Isabella Fransa'dan dönmeyi reddetmesinin ardından tekrardan İngiltere'ye dönebilmek ve II. Edward ile yüzleşmek için kıta Avrupası'nda destek aramaya koyuldu. Bu arayışı neticesinde Hainault Kontu William (ö.1337) ve

[56] "*…the royal power of our said lord the king wars wrongfully limited in many respect, to injury of his royal lordship and contrary to the estate of the crown*…" Bertie Wilkinson, *The Constitutional History of England, 1216-1399*, vol.II, (London: Longmans, 1948), 155.

[57] 1322 York Tüzüğü'nün tam hali için bkz: Alexander Luders, John Raithby, and Record Commission (ed.), *The Statutes of the Realm*, vol. I, (London: Dawsons of Pall Mall, 1963), 189.

[58] Bu görüşün temeli muhtemelen XIX. Yüzyıldaki İngiliz tarihçi William Stubbs'ın (ö.1901) *Constitutional History* adlı eserinde bu tüzüğe yüklediği önemden kaynaklanıyordu. William Stubbs*, Constitutional History of England in Its Origin and Development,* vol. II, (Oxford: Clarendon Press, 1896), 369. Bu görüşe örnek için ayrıca bkz: William A. Morris, "The Date of the 'Modus Tenendi Parliamentum." *The English Historical Review* 49, No. 195 (1934): 407–422; May McKisack, *The Fourteenth Century, 1307-1399*, (Oxford: Clarendon Press, 1959), 72.

[59] Phillips, *Edward II,* 423.

[60] İngiliz Kralı III. Henry ile Fransa Kralı IX. Louis arasında imzalanan 1259 Paris Antlaşması'na göre İngiliz kralları Fransa'da bulunan ve İngiliz toprağı olan Akitanya/Gaskonya üzerinden Fransa krallarına sadakatlerini sunmayı kabul etmişlerdi. Bu durum ileride feodal birtakım çatışmaları beraberinde getirmişti çünkü bir kralın başka bir krala sadakatini sunması aynı zamanda boyun eğme anlamına geliyordu. Malcolm Vale, *The Origins of the Hundered Years War The Angevin Legacy 1250-1340*, (Oxford: Clarendon Press, 1996), 50; Pierre Chaplais, "English Arguments Concerning the Feudal Status of Aquitaine in the Fourteenth Century," *Bulletin of the Institute of Historical Research* 21, No. 64, (1948): 203–213.

kardeşi John'dan (ö.1356) destek alan kraliçe, II. Edward'a karşı muhalefet etrafında toplandı. Alçak Ülkeler'de bir müddet İngiltere'ye çıkarma için hazırlıkların yapılmasının ardından Eylül 1326'da kraliçe, yanında yaklaşık 1500 kişilik bir kuvvetle Ada'ya çıkmıştı. Kraliçe İngiltere'ye ayağını basmasıyla birlikte Lancaster Kontu Henry (ö.1345) ile II. Edward'ın iki üvey kardeşi Norfolk Kontu Thomas Brotherton (ö.1338) ve Kent Kontu Edmund Woodstock da (ö.1330) desteklerini bildirmişti.[61] Bununla birlikte kraliçenin Londra sakinlerinden de destek almış olması II. Edward ve Hugh Despenser için artık kaçınılmaz sonun yaklaştığını gösterdi.[62] Kraliçe Isabella ve maiyetindeki muhalifler karaya çıkışlarının yaklaşık dört ay sonrasında hem II. Edward'ı, hem de baba ve oğul Despenser'ı yakaladılar. Despenser ailesine olan nefret muhtemelen o kadar fazlaydı ki yakalandıktan kısa bir süre sonra dört parçaya bölünerek idam edildiler.[63]

6. Kralı Yargılamak ve Meşrulaştırma Problemi:

6.1. Orta Çağ Düşüncesinde Bir Kralı Devirmek

Kraliçe Isabella ve maiyetindeki muhalifler baba ve oğul Despenser'dan kurtulmuşlardı. Fakat II. Edward, Ocak 1327 itibari ile İngiltere'nin meşru kralıydı. İşte asıl problem de burada başlıyordu. Daha önce de belirttiğimiz üzere Norman Fethi'nden 1327'ye kadar pek çok İngiliz kral siyasi çatışmalarda bulunmuş ve hatta iç savaş görmüştü. Ancak hiçbir İngiliz kralı tahtından zor kullanılarak indirilmemişti. Buna benzer süreci yaşayan Stephen III. Henry, John gibi hükümdarlar dahi tahttan indirilmemiş ve baronlarla uzlaşıya gitmişti. Esasında gerek XIV. Yüzyıl İngiliz anlatılarında gerekse modern tarihçiler arasında, II. Edward'ın tahttan indirildiği mi yoksa tahttan çekildiği mi konusunda bazı ihtilaflar mevcuttur. II. Edward'ın tahttan kendi rızası ile çekildiğine dair görüş genellikle XIX. Yüzyıl tarihçiliğinin temsilcileri olan Thomas Frederick Tout ve William Stubbs'ın görüşlerinden kaynaklanıyordu. B. Wilkinson, M.V. Clarke, G.L Harris gibi tahttan indirildiğine dair görüşü savunan tarihçiler ise görüşlerindeki temel ilerleyişi bunun hukuki açıdan nasıl temellendirildiği üzerine kurmuştu.[64] XIV. Yüzyılda yaşayan birinin zihninde ise II. Edward'ı tahttan indirmek için yasal bir süreç yoktu çünkü daha önce de tekrarladığımız üzere bu tecrübe edilmiş bir durum değildi. Hatta Norman Fethi'ndeki taht değişimi de buna bir örnek sayılamazdı çünkü Normanlar bir dış istilacı olarak İngiliz Krallığı'nı ele geçirmişlerdi. Buradan yola çıkarak G.L. Harris, II. Edward'ın tahttan indirilmediğini tahttan çekilmeye itildiğini aktarır.[65] Bugünden bakıldığı zaman bu ikisi arasında bir fark yokmuş gibi görünebilir, fakat XIV. Yüzyıl özelinde bu fark kritik bir öneme sahipti.

[61] Jean le Bel, *True Chronicles of Jean le Bel*, trans. Nigel Bryant, (Woodbridge: The Boydell Press, 2011), 28; Jean Froissart, *The Chronicles of Froissart*, trans. John Bourchier, Lord Berners, ed. G.C. Macaulay, (New York: Macmillan Press, 1904), 9; Baker, 21; Knighton, 431-432.
[62] Kraliçenin Londra sakinlerine mektubu ve aldığı destek için bkz. *The Anonimalle Chronicle 1307 to 1334,* 125-127.
[63] Baker, 24-25. Knighton, 441. Sir Thomas Gray, *The Scalacronica,* trans. Sir Harbet Maxwell (Glasgow: J. Maclehose, 1907). 73. Murimuth, 51.
[64] Claire Valente, "The Deposition and Abdication of Edward II," *English Historical Review* 113, No. 453 (1998): 852. Valente'in bu makalesindeki 1,2 ve 3.dipnottan alıntı: Stubbs, *The Constitutional History of England in its Origin and Development* (3 vols., 4th edn., Oxford, 1896), iii.380; T. F Tout, *A Political History of England* (London: Longmans, Green and Co, 1905), 301-302.
[65] G. L. Harriss, 'The King and his Subjects', in *Fifteenth Century Attitudes*, ed. Rosemary Horrox (New York: Cambridge University Press, 1994), I4.

Tüm bu bilgilerin ışığında bu bölümün asıl sorusunu G.L. Harris'ten alıntıyla şu şekilde sorabiliriz: "*Tanrı'nın inayeti ile kral olmuş, otoritesi dokunulamaz olan ve halkının ona olan itaati ilahi bir temele bağlı olan biri nasıl devrilebilirdi*?"[66] Burada Natalie Fryde da kraliçe ve maiyetindekilerin karşı karşıya olduğu iki probleme parmak basmaktaydı. İlki muhaliflerin ve hatta Prens Edward'ın II. Edward'ın tahttan indirilmesine ne denli hazır oldukları, ikincisi ise hukuki bir dayanağının olmadığı kesin olan bu eylemin nasıl meşrulaştırılacağıydı.[67] Bu düşünce yapısı XIV. Yüzyılda bir kralın tahttan indirilme fikrini insanların tahayyül dahi edememesindeki ana etkendi çünkü Orta Çağ'da krallık makamı ilahi ve dünyevi iktidarın ortaklaşa bir şekilde üzerinde uzlaştığı ve ona otoritelerini tefvîz ettiği bir kurumdu. Bu sebeple B. Wilkinson'ın Kraliçe Isabella ve maiyetindekilerin yapmış olduğu bu girişimi "muazzam bir adım" olarak değerlendirmesi oldukça yerindeydi.[68] Buradaki asıl problem: II. Edward muhalifleri bu "muazzam adımı" nasıl devam ettireceklerdi? Kral yargılanacak mıydı? Yargılanacaksa bu halka açık mı olacak yoksa Parlamento'da karara bağlanacak şekilde daha çok üst tabaka mı ikna edilecekti? Anlaşılan kraliçe ve maiyetindekiler Kral II. Edward'ın açık bir mahkeme süreciyle yargılanmasını sakıncalı bulmuşlardı. Bu nedenle II. Edward'ı tahttan indirmek için Galler Prensi Edward'ın (III. Edward) adını kullanarak illegal bir kurul topladılar ve bu kurulun meşruiyetini sağlamak adına II. Edward'ın toplantıya katılamaması için çaba gösterdiler. Bazı İngiliz anlatıları II. Edward'ın bu Parlamento'ya katılması için içerisinde Orleton ve Stratford Piskoposları'nın bulunduğu bir heyet ile çağrıldığını ancak kralın bunu kabul etmediğini aktarmaktadır. Fryde bu piskoposların zaten özellikle seçildiğini ve II. Edward'ı oraya götürmekte ikna edebilecek son kişiler olduğunu belirtir. Claire Valente ise II. Edward'a böyle bir ziyaretin yapılıp yapılmadığına dair şüpheleri vardır. Fakat burada bu olayın gerçekten olup olmamasından ziyade, anlatıların bu olayı bize nasıl yansıttıkları daha önemli durmaktadır.[69] Buradan yola çıkarak *Lanercost* kroniğine baktığımız vakit II. Edward'ın onu ziyarete gelen piskoposlara belalar okuduğunu ve hainlerle birlikte olmayacağını söylediği aktarılır.[70] Bu anlatıya göre II. Edward muhtemelen Parlamento'ya katılmayarak yapılan görüşmelerin meşruiyetini düşürmeye çalışmıştı. Fakat kral, muhaliflerin gücünü hafife almıştı.[71] Aslında muhalifler de II. Edward'ın bu toplantıya katılmasını hiç istemedi ve meşruiyeti halk nezdinde ve toplanacak olan Parlamento'da aradı. Hatta öyle ki halkın yeni kurulacak olan rejime bağlılık yemini etmesi dahi teklif edildi.[72] Halkın bu geçiş döneminden endişeli olduğu hissedilmiş olacak ki herhangi bir anarşi durumuna karşı Londra sakinlerinden barış için yemin etmeleri istenmiş ardından şehirde kraliçe ve maiyetindeki ordu dışındaki insanların silah taşıması yasaklanmıştır.[73]

[66] Harriss, 'The King and his Subjects', 13.
[67] Fryde, *The Tyranny and Fall of Edward II 1321-1326,* 195.
[68] Wilkinson, The Constitutional History of England, 1216-1399, vol.II, 159.
[69] Valente, "The Deposition and Abdication of Edward II", 855.
[70] *Lanercost*, 254.
[71] Phillips, *Edward II,* 525.
[72] Fryde, *The Tyranny and Fall of Edward II 1321-1326,* 196-197; *Lanercost* 254. Valente, "The Deposition and Abdication of Edward II," 856.
[73] Phillips, *Edward II,* 525.

Fakat bu sefer de toplanan bu kurulun gerçekten Parlamentoyu temsil edip etmediği sorusu sorulmalıydı.[74] Bu soruya kesin bir yanıtı XIV. Yüzyıl İngiliz anlatıları özelinde de vermek kolay değil. Bu bağlamda Baker, Murimurh, Thomas Gray, *Annales Paulini* gibi yazarlar kroniklerinde bu toplanan kurulu bir parlamento olarak görürken *Lanercost*, Avesbury ve le Bel'in kroniklerinde parlamento ifadesine rastlayamıyoruz.[75] Bu toplanan kurulun İngiltere Parlamentosu'nu temsil edip etmediğini bir kenara bıraksak dahi bu kurulun II. Edward'ı tahttan nasıl indirileceği ikinci bir problem olarak karşımızdaydı. Bu durum muhaliflerin önündeki esas problemdi çünkü Orta Çağ İngiltere'sinde bir kralı sadece "artık yönetmeye muktedir değildir" diyerek indirmelerini sağlayacak hukuki bir dayanak yoktu.[76] Ancak bir kralı tahttan indirmenin XIV. Yüzyıl öncesine göre daha tahayyül sınırları içerisine girdiğini düşünebiliriz, çünkü kralların ne yapıp yapamayacakları giderek daha çok kurallar içerisine koyulmaya başlamıştı. Dolayısıyla bu kurallardan çıktığı iddia edilen kralların teorik olarak tahttan indirilmesini meşrulaştırmak daha kolay gözükmekteydi.[77] Fakat bu durum, 1327 yılı itibari ile, muhaliflerin en güçlü olduğu dönemde dahi pratiğe dökmekte zorlandığı bir şeydi. Öyle ki yukarda tartıştığımız ve II. Edward'ı tahttan indiren Parlamento, Prens Edward'ı kral ilan etmeyi göze alamamıştı. Bu sebeple muhalifler Parlamentoyu Prens Edward'a "Krallığın koruyucusu" unvanı vererek toplayabilmiştiler.[78]

1327 yılında II. Edward'ı tahttan indiren soylular da muhtemelen Avrupa'daki diğer örneklerden haberdarlardı fakat bu durumu meşrulaştırabilecek kadar zamana ve iyi bir entelektüel alt yapıya sahip değillerdi. Bu nedenle Edward Peters, 1327'de toplanan kurulun gerçekleştirdiği eylemlerin kamu hukuku bakımından bir deney olarak da görülebileceğini vurgular. İngiliz Krallığı'nda soylu sınıf ile kral arasındaki güven ilişkisi zedelenmişti ve bu durum vassalın, güvenilirliğini kanıtlayamayan bir lorda bağlılığından haklı olarak vazgeçmesi için bir alan da yaratmaktaydı.[79] Bununla birlikte daha önce de belirttiğim üzere İngiliz hukukunda bir kralı "işe yaramaz, yönetmeye muktedir değildir" denilerek tahttan indirebilecek bir kanun mevcut da değildi.[80] Fakat Avrupa'da çeşitli monarklar daha önce "*Rex Inutilis*" şeklinde kavramlaşmış olan bu durumu sebep gösterilerek tahttan indirilmişti.[81] Bu durum neticesinde XIV. Yüzyılda bir kralı tahttan indirmek için hiç suç işlemesine gerek kalmıyordu. XIII. Yüzyılda yaşamış Fransız dominiken filozof Jean de Paris'in (ö.1306) görüşlerinden yola çıkarak; kral artık sadece kendisi için değil, herkesin iyiliği için yönetmekteydi. Bu da suçlu kral ile işe yaramaz kral

[74] May McKisack, *The Fourteenth Century, 1307-1399*, 91.
[75] *Annales Paulini,* 322*; The Anonimalle Chronicle 1307 to 1334,* 133. Gray, 74; Murimuth, 50; Baker, 26. *Lanercost,* 255. Avesbury, 283; le Bel, 32-33.
[76] William Huse Dunham, Jr., Charles T. Wood, "The Right to Rule in England: Depositions and the Kingdom's Authority, 1327-1485." *The American Historical Review* 81, No. 4 (1976): 738.
[77] Edward Peters, *The Shadow King; Rex Inutilis in Medieval Law and Literature, 751-1327*, (New Haven: Yale University Press, 1970), 215.
[78] Dunham & Wood, "The Right to Rule in England: Depositions and the Kingdom's Authority, 1327-1485", 740.
[79] Peters, *The Shadow King; Rex Inutilis in Medieval Law and Literature, 751-1327*, 238-239.
[80] Stubbs*, Constitutional History of England in Its Origin and Development,* vol. II, 382.
[81] *Rex Inutilis* İngilizceye "worthless, uselles" şeklinde çevrilmektedir. Bu suçlama ile tahttan indirilmiş monarklar ve kavram için ayrıca bkz: Peters, *The Shadow King; Rex Inutilis in Medieval Law and Literature, 751-1327,* 210-245.

arasındaki farkı azaltmıştı. Yani böylece işe yaramaz kral esasında suçlu durumdaydı çünkü toplumun iyiliğine zeval getirmekteydi.[82] Fakat bu görüş II. Edward için uygulanabilir bir durum muydu?

7. II. Edward'ın Tahttan İndirilmesini Meşrulaştırma

Kraliçe ve diğer muhalifler Ada'ya çıktıkları andan itibaren II. Edward'ın meşruiyetini sorgulatan bir söylemi krallık boyunca yaymaya çalışmışlardı. Daha modern bir tabirle ifade etmek gerekirse kendi propagandalarını oluşturmaya başlamışlardı. Bu doğrultuda 13 Ocak 1327'de II. Edward'ın katılmadığı o toplantıda kendisinin artık neden İngiltere Kralı olmaması gerektiğine dair *Forma Deposicionis* başlıklı bir metin yayımlandı. Böylece 1326'nın sonbaharında başlayan süreç 3-4 ay gibi kısa bir zamanda sonuçlanmıştı. Bu sürecin nasıl bu kadar hızlı ilerlediği de ayrı bir tartışma konusuydu. İngiliz tarihçi Nigel Saul kroniklerin bu soruya yanıtının genel itibariyle Kral'ın danışmanlarına olan nefreti olduğunu belirtmektir. Bu da Saul'un sorduğu ikinci bir soru olan "bu dönemin statükosu kimlerdi ve 1326 sonbaharında neredelerdi" sorusunu cevaplayabilir.[83] Anlaşılan o ki II. Edward döneminin statükocuları sadece kralın çevresinde bulunan Despenser ve Gaveston gibi küçük bir çeperle sınırlanmıştı. II. Edward kendi iktidarını savunmasına yardımcı olabilecek statüko sahiplerini kendinden uzaklaştırmıştı. Onun kendini bu şekilde yalnızlaştırması iktidarını bitiren bir durumdu çünkü bir Orta Çağ monarkı krallık üzerinde mutlak güce sahip değildi. Onun meşruiyeti ve gücü krallık içerisindeki baronların onun meşruiyetini kabul etmesine bağlıydı.[84] Baronların bu şekilde statüko içerisinden dışarı atılması bir diğer yönüyle soylu sınıfın kralın meşruiyetini sorgulama yolunu açtığını iddia edebiliriz. Dolayısıyla XIV. Yüzyıldaki kronik yazarlarının bu tahttan indirmenin neden bu denli hızlı gerçekleştiğine dair getirdikleri açıklama oldukça doğru durmaktaydı. Bu çeperi 1311 ve 1322 gibi iç savaş yıllarında daraltarak dönemin statükosunu karşısına alan II. Edward yalnız kalmıştı.

Forma Deposicionis II. Edward iktidarının gayri resmî sonu anlamına geliyordu. Bu metne gayri resmi demeliyiz çünkü II. Edward'ı tahttan indirenler her ne kadar yayımladıkları metin ile bunu meşrulaştırmaya çalışsa da bunu hâlâ kamuoyuna kabul ettirmek durumundaydılar. Bu metne göre II. Edward artık kral olmaya muktedir değildi, çünkü iyi ve kötü arasındaki ayrımı yapamayacak durumdaydı ve meşverete uymamıştı.[85] Artık krallığa ait plan vazifelerine karşı isteksiz kalmış ve dış politikada da felaket yanlışlar yapmıştı. Ayrıca artık Kiliseye karşı görevlerini yerine getiremiyor ve pek çok soylu kimseyi hapsetmiş ya da idam ettirmişti. Tüm bunların yanında Kraliyet Yemini'ni de yerine getirmemişti. Tüm bu sebeplerden dolayı *Forma Deposicionis* tahta II. Edward'ın en büyük oğlu, Akitanya Dükü Prens Edward'ın geçmesi gerektiğine hükmediyordu.[86] "*Bu parlamentoda piskoposların, soyluların ve tüm halkın oybirliğiyle İngiltere'nin ikinci kralı Lord Edward ülkesinin*

[82] Peters, *The Shadow King; Rex Inutilis in Medieval Law and Literature, 751-1327*, 242.
[83] Nigel Saul, "The Despensers and the Downfall of Edward II", *The English Historical Review* 99, No. 390, (1984): 1–2.
[84] John M. Theilmann, "Political Canonization and Political Symbolism in Medieval England", *Journal of British Studies* 29, No.3, (1990): 245.
[85] "*…perdonavit omnes aetus perversos, et specialiter morter domini Petri de Gaverestone oretenus: sed semper se tenuit a longe ab eis, ut prius, suo falso consilio ductus*." *Flores Historiarum,* 337.
[86] Metin için bkz: Wilkinson, The Constitutional History of England, 1216-1399, vol. II, 159-160.

hükümetinden azledildi ve yerine en büyük oğlu Akitanya Dükü Edward atandı."[87] II. Edward'ın katılmadığı bu Parlamento'da alınan kararlar bizi bir diğer problem olan meşrulaştırma ve yargılamanın hukuki olarak ne kadar bağlayıcı olduğu sorusuna getirmektedir. II. Edward'ın yani o sıradaki kralın bulunmadığı bir Parlamento'da kralın tahtından edilmesi mümkün müydü? Daha önce de belirttiğimiz üzere, II. Edward tahtındaki yeri tehlikeye düşen ilk kral olmadığı gibi iktidarında tahtı ilk kez de tehlikeye düşmemişti. İngiliz aristokrasisi onu 1310 ve 1321'de tahtıyla tehdit etmişti.[88] Fakat bunun gerçekten yaşanıyor olması muhalifler için çözülmesi gereken bir problemi masaya getirdi.

II. Edward'ın bir kral olarak meşruiyetinin kaybettirilmesi görevini Winchester Piskoposu John Stratford (ö.1348), Canterbury Başpiskoposu Walter Reynolds (ö.1327) ve Hereford Piskoposu Adam Orleton (ö.1345) gibi İngiltere Krallığı'nın önemli din adamları üstlendi. Parlamento'da konuşma yapan bu din adamları, soyluları II. Edward'ın artık İngiltere kralı olamayacağına ikna etmek durumundaydı. Bu doğrultuda Winchester Piskoposu John Stratford vaazına, Eski Ahit'ten bir alıntıyla "*Başım ağrıyor, başım ağrıyor*"[89] sözleriyle başladı. Eski Ahit'teki bu anlatı Peygamber Elişa'nın bir mucize ile erkek çocuk doğurmasına vesile olduğu Şunemli zengin bir kadın arasında geçmekteydi. Bu anlatıya göre bu erkek çocuk bir gün "*Caput meum doleo"* diyerek babasının yanına gelir ve bu sözlerinden kısa bir süre sonra ölür. Bu anlatıdaki analoji ise oldukça açıktır; devletin başı olan kral hastadır ve devletin yani bedenin yaşaması için başın düzelmesi gerekmektedir. Bu sebepten dolayı Stratford sözlerine şu şekilde devam eder:

> *"krallığın başı olan kralın iktidarını uzatarak o "baş" yorumlamasında krallığın başı olan kralın kendisini anlayarak bu başın kötü yönetiminden dolayı acı çektiğini söylüyordu ve o şairane deyişe göre (caput meum doleo'ya gönderme) kafası hasta olanın geri kalan uzuvlarının ağrıdığını ve Tanrı'nın kilisesine ve krallığa getirilen pek çok başka saygısızlıklar ve kötülükleri açıkça tekrarlayarak krallığı kötü duruma doğru sürükledi. (Bu nedenle) Halkın, (burada halk olarak bahsi geçen kişiler muhtemelen Piskoposun konuşmasını yaptığı sırada orada bulunan din adamları, asilzadeler ve mümkünse halktan kimseleri kastetmektir.) şayet piskoposların ve asillerin*

[87] "*In isto parliamento ex unanimi assensu Episcoporum et procerum et totius populi depositus est dominus Edwardus Rex Anglie secundus a gubernacione terre sue et filius suus primogenitus Edwardus dux Acquitannie subrogatus est ut sequitur*." Bu metnin tam hali Natalie Fryde, *The Tyranny and Fall of Edward II 1321-1326,* adlı eserinin Appendix II bölümünde 233-235 sayfalarında bulunmaktadır. Fryde bu metni*; Trinity College, Cambridge, Ms., R.5.41 fs. 125r, 125V, i26r. f. i25r.* adlı yazmadan elde etmiştir. II. Edward'a dair suçlamaların bulunduğu bir başka metin içinse; Wilkinson, *The Constitutional History of England, 1216-1399*, vol. II, 170-171'e bakılabilir. Wilkinson çevirisini yaparak kullandığı metin içinse XVII. Yüzyılda yaşamış bir tarihçi olan Roger Twysden'nın *Historiae Anglicanae Scriptores* adlı eserini kullanmıştır. Bununla birlikte yayımlanan bu metnin resmi hali bulunmamaktadır. İngiliz Parlamento kayıtları olan *Parliament Rolls,* II. Edward'ın tahttan indiriliş süreci olan 1327'nin Ocak ve Şubat aylarında oldukça eksiktir. Yani resmi dokümanlar üzerinden III. Edward'ın tahta nasıl çıktığı bilinmezken, biz böyle bir metnin varlığını diğer XIV. Yüzyıl anlatıları üzerinden öğrenebiliyoruz. Phillips, *Edward II,* 526.

[88] Bu makalede 28. dipnot.

[89] "*Caput meum doleo, Caput meum doleo*" *Lanercost*, 255; Baker, 23. *Eski Ahit* 2. Krallar 4:19'dan alıntıdır. (Erişim tarihi: 22.10.2024)

topluluğu bu düzenlemeye ses çıkarmazlarsa, ilk doğmuş oğlunun asillerin söz birliğiyle krallığın yönetimine geçirileceğine karar verdi."[90]

Stratford yaptığı konuşmada kurduğu devlet-beden birlikteliği, uzun yıllardır bilinen ve kullanılan bir analojiydi. Kökenleri Antikiteye kadar götürülebilen bu analojinin Orta Çağ siyaset teolojisindeki önemi hem Kilise hem de krallıklar tarafından etkin bir biçimde kullanılmasından kaynaklanmaktaydı. Roma Kilisesi bu analojiyi "*başı Mesih olan mistik beden*" şeklinde kurarken; seküler otorite bunu "*Prens ülkenin başıdır ve ülke prensin bedenidir.*" şeklinde ele almıştı.[91] İnsan bedenindeki organların krallıkta birer unsuru temsil ettiği bu anlayışa göre başın sorunlu olması tüm bedeni, yani krallığı etkilemekteydi. II. Edward'a karşı vaaz veren piskoposlar muhtemelen Orta Çağ'ın önemli siyaset teolojisi düşünürlerinden olan Salisburyli Johannes'ten (ö.1180) ve onun da sıklıkla başvurduğu beden analojisinden etkilenmişlerdi. Salisburyli Johannes'e göre "*Devletteki baş konumu yalnızca Tanrı'ya ve yeryüzünde O'nun temsil edenlere tabi olarak bir hükümdara aittir*."[92] Bu sözler bir yandan da hükümdarların Tanrı'nın yer yüzündeki temsilcileri olduğunu tekrardan hatırlatmaktaydı.[93] Bu sebeple esasen devlet başındaki herhangi bir olumsuz durum ilahi de bir durumu beraberinde getiriyordu ve bu sebeple kralın bir insan olarak bedeni devletin başını temsil ettiği ilahi bedenin bir ayrımına gidilmesi gerekmekteydi. Yani başın kötü durumda olması ilahi bedenin bir sorunu değil, kralın bir fani olan bedenin problemiydi. Kralın bedeninin bu yolla ikizleştirilmesi Hz. İsa'nın bedenin ikizleştirilmesinden esinlenilmiş paralel bir durumdu. Buna göre Hz. İsa'nın ikizleşmiş bedeni, Bakire Meryem'den aldığı insan olan maddi beden ve ruhani ortak bedendi. Tanrı'nın vekili olan kralda bu ikizleşme; kralın kutsal yağ ile meshedilmesinin ardından gerçekleşmekteydi. Adsız Normandiyalı'ya göre kutsal yağ ile meshedilmiş kral, *per gratiam* yani Tanrı'nın lütfuyla "*Doğasıyla insan ve kutsanması aracılığıyla kayrayla Tanrıydı*". Bu görüş Orta Çağ'da kralların tıpkı Hz. İsa'da olduğu gibi ikili bir bedeni olduğu kanısını yerleştiren ana fikirdi.[94] Öyle ki daha sonraki yıllarda II. Edward'ın basiretsiz iktidarının ana sebebi kutsal yağ ile meshedilmeyi reddetmiş olması şeklinde gösterildi.[95] Burada bir soru işareti olarak XII. yüzyılda yazılmış siyaset metinlerinin XIV. Yüzyılda bir kralın tahtan indirilmesinde nasıl etki

[90] "*et protractando per caput ipsum Regem qui est caput regni intelligens pro malo illius capitis gubernaculo se dolere affirmabat et infirmitatem capitis huius in sui dolore retorquebat, iuxta illud poeticum cui capud infirmum cetera membra dolent et alia multa indecencia et mala ecclesie dei et regno illata aperte reptetens, filium suum primogenitum unanimi procerum assensu in regni gubernaculo fore substituendum concludebat, si populus huic prelatorum et procerum ordinacioni conniveret."*

[91] Ernst H. Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, (Ankara: BigeSu Yayıncılık, 2018), 262-265, 291.

[92] Salisburyli Johannes, *Siyasal Yönetim Üzerine Bir İnceleme*, ed. Cary J. Nederman. çev. Fatih Durgun, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2023), 102.

[93] Salisburyli Johannes eserinde bu bağlantıya şu sözlerle dikkat çekmektedir: "*Başka bir açıdan, kolektif topluluğun başı ve uzuvlarına karşı planlanmış kötü niyetli bir hile, son derece ciddi bir suçtur ve kutsala saygısızlığa benzer. Çünkü tıpkı ikincisinin Tanrı'ya bir saldırı olması gibi, birincisi de yeryüzünde bir tür tanrı kabul edilen hükümdara saldırıdır*." Salisburyli Johannes, 177.

[94] Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması, 195.*

[95] Phillips, *Edward II,* 324-326. Buradaki kutsal yağ Thomas Backet (ö.1170) aracılığıyla İngiltere'ye geldiğine inanılan yağdır. Anlatıya göre Bakire Meryem, Canterbury Başpiskoposu Thomas Backet'a görülmüş ve ona İngiliz kralların kutsal toprakları kurtarması için kutsal yağ vermiştir. II. Edward ise mesh edileceği sırada bu kutsal yağı normalde kullanılan yağ ile karıştırmayı reddetmiştir. Bu yağ ile ilgili anlatı için ayrıca bkz: Walter Ullmann, "Thomas Backet's Miraculous Oil", *The Journal of Theological Studies* 8, No.1 (1957):129-133.

etmiş olabileceği şeklinde olabilir. Adsız Normandiyalı ve Salisburyli Johannes gibi isimlerin etkisinin XIV. Yüzyılda da hâlâ etkin olduğunu ve kullanıldığını, bu dönemde yazılmış eserlerde bu iki ismin ortaya attığı teorilerin kullanılmasından da anlayabilmekteyiz. Bu dönemdeki her yazar bu isimleri tam anlamıyla özümseyecek düzeyde metinlere hâkim olmasa dahi yaşadıkları dönemde sık kullanılmaları sebebiyle teorilerin genel hatlarına hâkimdiler. Yani bu kişilerin otoriteleri en azından İngiltere ve Fransa Krallıkları özelinde etkin olduğunu söyleyebiliriz.

Bu etkiyi en bariz şekilde görebilmek için Salisburyli Johannes her ne kadar kralın, devletin başı olduğunu ve tüm bedenin sağlığı için başın yukarıda tutulmasını öğütlese de uzuvlarda oluşan bir problemin bedenin sağlığını etkilemesi durumunda sorun çıkaran uzvun sökülüp atılması tavsiyesinin, XIV. Yüzyıl yazarı olan Geoffrey Baker kullanımı üzerinden görebiliriz.[96] Baker Salisbury'nin bu tavsiyesine paralel şekilde anlatısında baş ağrısından kurtulmak için Hippokrates'in tedavisinin dahi yeterli olmayacağını, başın değişmesi gerektiğini aktarmaktadır.[97] İşte bu tip küçük anekdotlar dönemin yazarlarının Salisburyli Johannes'in öğretilerinden haberdar olabileceğini bize gösterebilir. Ancak Salisburyli Johannes'in kurduğu anlatıda Tanrı'nın bir vekili olduğunu sıklıkla belirttiği kralın yani devletin başının, söküp atılabileceği durumlar oldukça kısıtlıdır. Bu durumlar da oldukça kısıtlı şartlar altında kabul edilebilir görülmektedir. Salisburyli Johannes burada sadece hükümdar olmaktan çıkarak tirana dönüşmüş yöneticilerin katlini onaylar. Bunun dışındaki durumlar için hükümdar hâlâ Tanrısallığın bir suretidir.[98] Orta Çağ siyaset teolojisinde önemli yer kaplayan bu beden analojisi sebebiyle Winchester Piskoposu Stratford sözlerine: "*Zayıf bir baş nedeniyle diğer tüm uzuvlar da acı çeker.*"[99] şeklinde devam etmekteydi. Stratford açıkça baştaki sorunların tüm vücudu etkileyeceğini ve krallığın sıhhati için ağrının giderilmesini öngörüyordu yoksa beden de yok olacaktı. Stratford'ın ve diğer piskoposların bu vaazını Parlamento'da vermesi ise İngiliz siyasetinde ayrı bir önem taşımaktaydı çünkü İngiliz siyasetinde "*Parlamento bütün ülkenin bedenini temsil ederdi.*"[100] II. Edward'ın tahttan indirilmesi için yapılan bu vaazların Parlamento'da söylenmiş olması muhtemelen ilerleyen dönemde İngiliz siyaset teolojisinde Parlamento'nun beden analojilerine dahil olmasına katkı sağladı. Bu vaazların bir yüzyıl sonrasında, Lincoln Piskoposu John Russell (ö.1494) İngiltere'nin siyasi bedenini "*başı kral olan ve üç zümreden oluşan*" şeklinde tanımlıyordu. Böylece artık İngiltere'nin siyasi bedeninin bir uzvunun da Parlamentoca teşkil edildiği kabul ediliyordu. Parlamento'nun siyasi bedene eklenmesi böyle de kalmamış ve Parlamento içerisinde kral, lordlar veya dini zümrenin bulunduğu Hristiyanlıktaki üçlü birliği temsil eden teslis inancıyla birleştirilmişti.[101]

II. Edward'ın neden tahttan indirilmesi gerektiğinin açıklandığı vaaz sırasında Hereford Piskoposu Adam Orleton ise Salisburyli Johannes'in de kötü yönetilen halkın başına gelebilecek kötü

[96] Salisburyli Johannes, 180-181. Burada yine İncil'den bir alıntı yapar ve "*Eğer gözün seni suç işlemeye sürüklüyorsa, onu çıkar ve at.*" der. Matta 18:9
[97] Baker, 23.
[98] Salisburyli Johannes, 235.
[99] "*cui capud infirmum cetera membra dolent"*
[100] Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, 298-300.
[101] Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, 300-302.

şeyleri aktarırken kullandığı: "*Yol göstereni olmayan ulus düşer.*" sözlerini kullanmıştı.[102] Böylece Parlamento'da meşruiyeti sağlamak için yapılan konuşmalara *populus* yani halk da dahil edilmeye başlanmıştı. Bu doğrultuda vaazına başlayan Canterbury Başpiskoposu Walter Reynolds (ö.1327) bir başka önemli göndermeyi konuşmasında kullanmayı seçmişti: *"Halkın sesi Tanrının sesidir."*[103] Reynolds bu tabiri kullanarak sadece bir meşrulaştırma arayışı içerisine girmiyordu. Bu söylem ile aynı zamanda XIV. Yüzyılda İngiltere'de yaşanan hukuksal krizin de bir yansımasını temsil ediyordu. Bu krizin ana noktası *Lex Animata* (Yaşayan Yasa) ile *Lex Facit Regem* (Kralı Kral Yapan Yasa) kavramlarıyla ilişkiliydi ve genel hatları itibariyle Tanrı vekili kral ile yasa arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleşeceği yönündeki bir tartışmaydı. *Lex Animata* bir yanı ile Kristolojik bir bakış açısının temsiliydi. Bu görüşün ana dayanak noktası kutsal yağ ile meshedilmiş kralın ikizleşen bedeniyle kutsal yön kazanması ve bir nevi Mesihleşmesiydi.[104] Bu görüşe göre: "*Kralın iktidarı Tanrı'nın iktidarıdır. Bundan dolayı, kral da Tanrı ve Mesih'tir, ama kayrayla ve her ne yaparsa, yalnızca bir insan olarak değil, ama kayrayla Tanrı ve Mesih olan biri olarak yapar."*[105] *Lex Animata* bir diğer yanı ise Bizans İmparatoru Justinianus (ö.565) döneminde kaleme alınan *Corpus Juris Civilis*'e *(Kamu Hukuku Külliyatı)* de bağlıydı. Bu yasa içerisinde geçen "*Hükümdarı hoşnut eden her ne ise o, kanun hükmündedir.*"[106] ifadesi cumhuriyetten imparatorluğa dönüşen Roma'da halkın, yönetimi imparatora devretmesinin dışa vurumuydu ve bu ifadeyle birlikte hükümdar *Lex Animata'ya* evrilmişti.[107] Fakat bu madde İngiltere Krallığı özelinde tartışmalara ve itirazlara neden olmaktaydı. Salisburyli Johannes için bu madde muhtemelen hükümdarı tirana dönüştürebilecek tehlikeli bir durum olarak görülmüş ve bu nedenle eleştirilmiştir. Salisburyli Johannes'e göre hukuk; Tanrı'dan gelen bir armağan, bilgelerin öğretisi, nizam ve her türlü suçun uzaklaştırılmasındaki dayanaktı ve yine ona göre hükümdar, bu yasanın hizmetkarı gözeteni durumundaydı. Ancak Salisburyli Johannes bulunduğu politik konum gereği hükümdarın *Lex Animata* olmasından ziyade, kanunla gücünün kontrol altında olması gerektiğini savunmakta ve buna istinaden hükümdarın yasadan daima muaf olamayacağını söylemektedir.[108] Bu görüş oldukça ince bir çizgiyi de temsil eder. Salisburyli Johannes hükümdarın yasanın altında olduğu kadar üstünde de olduğunu aktarmaktadır. Yani hükümdar doğası gereği adaletli olmalıdır ve adaletin yeryüzündeki tecessümü olması dolayısıyla adalet adına kan dökebilir. Fakat bu durum hükümdara adaletsizlik yapma yetkisi vermez. Salisburyli Johannes'ten aldıkları sürecin hukuki tamamlayıcısı ise Henry Bracton (ö.1268) olarak görülebilir. Bracton *Lex Animata*'nın karşısına *Lex Facit Regem*'i (Kralı

[102] Özdeyişler 11:14.
[103] *"Vox Populi, vox Dei"* Thomas Walsingham, *Quondam Monachi S. Albani Historia Anglicana Volume 1 Ad 1272-1381,* ed. Henry T. Riley. Vol. I. II vols. (Londra: Longman Green Longman Roberts and Green 1863), 186; *Lanercost*, 255.
[104] "*Post unctionem vero insilivit in eum spiritus Domini, et propheta factus est, et mutatus est in virum alium*." "*From this "leap" of the Holy Spirit the king's two personalities actually derived.*" Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, 75.
[105] Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, 76.
[106] "*quod principi placuit legis habet vigorem*."
[107] Fatih Durgun, "Ortaçağ Avrupa Siyaset Düşüncesinde Süreklilik ve Özgünlük: John Fortescue'nün Siyaset ve Yönetim Anlayışının Tarihselliği", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. XXI, S. 41, 2016, 19.
[108] Salisburyli Johannes, 62-70.

Kral Yapan Yasadır) getirmiştir.[109] Böylece Bracton, hükümdarın hukuki yasanın altındaki durumunu üstündeki durumunun önüne koymuştur. Bracton ayrıca *Lex Animata*'ya bir eleştiri getirerek bunun hükümdarın keyfi iradesi sonucu gerçekleşmediğini, kralın yetkilendirmiş olduğu ve ileri gelenlerin bulunduğu bir meclisin tartışması sonucu oluşturulan bir durum olduğunu belirtiyordu.[110]

Bu bağlamda Reynolds'ın kralın yetkilendirmiş olduğu ve ileri gelenlerin bulunduğu bir meclis içerisinde II. Edward'ın meşruiyetini düşürmek için "*Halkın sesi Tanrının sesidir.*" şeklinde bir söylemde bulunması oldukça dikkate değer bir retoriktir. Reynolds bu şekilde halkı, krallığın feodal ve teokratik bileşenlerinin içine dahil etmiştir.[111] Böylece yapılan şeyin halkın bir isteğinin yansıması olduğu, yani Tanrı'nın inayetiyle gerçekleştiğini kastetmektedir.[112] II. Edward'ın muhalifleri, Tanrı'nın onların sesini duyduğunu ve artık kralı tahttan indirmek için Tanrı tarafından yetkilendirildiklerini düşünüyor olmalıydılar. Fakat hâlâ meşru bir kralın tahttan indirmede kamuoyuna ikna edilmesinin ne denli güç olduğunu, XIV. Yüzyılda kaleme alınmış kroniklerden anlayabilmekteyiz. Kronik yazarları II. Edward'ın tahttan indirildiği mi yoksa oğluna tahtı bıraktığı mı konusunda tekrar ihtilafa düşmektedirler. Esasında bunun zorla bir tahttan indirilme olduğunun oldukça farkındaydılar lakin bunun kabul edilmesinin muhtemelen hanedan meşruiyetinde problemlere neden olabileceğini düşündüler. Bu bağlamda Sir Thomas Gray, kaleme aldığı *Scalacronica* adlı kronikte, II. Edward'ın tahtı oğluna bıraktığını ve hatta oğlunun başarılı olması için Tanrı'ya dua ettiğini aktarır.[113] Gray'in kroniğinde aktarılmış olan bu taht değişim hadisesi diğer İngiliz anlatılarında da benzer şekilde ele alınmıştır. Pek çok farklı gruptan kişilerin bulunduğu XIV. Yüzyıl İngiliz tarih anlatısının hemen hemen benzer bir örgü içerisinde bu olayı anlatması tesadüf olmamalıdır. İçerisinde Robert Avesbury ve Adam Murimuth gibi krallıkta görevli katipler, Henry Knighton gibi Leicesterlı bir din adamı, Sir Thomas Gray gibi bir şövalye ve Geoffrey Baker gibi seküler bir kâtibin[114] bu konu özelinde tek bir ağız olması muhtemelen o dönemde II. Edward'ın tahttan zorla indirilmiş olmasının meşrulaştırılamadığının da bir göstergesiydi.[115] Öyle ki bu olay daha sonra bu tecrübeyi tekrar tekrar yaşamış İngiltere Krallığı kayıtlarında dahi bir tahttan indirme olarak değil, tahttan çekilme olarak yansımıştır. Bunun en iyi örneği

[109] Fatih Durgun, "Lex Animata ve Lex Facit Regem Prensipleri Çerçevesinde 13. ve 14. Yüzyıllarda İngiliz Siyaset Düşüncesinin Krizi" *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, S.1, (2018): 51.

[110] "*Kralı kral yapan hukuk olduğu için, kral insanın altında değil, Tanrı'nın ve hukukun altında olmalıdır… Dolayısıyla hukukun yerine keyfin hakim olduğu yerde kral yoktur. Tanrı'nın vekili olduğu için hukukun altında olması gerektiği, yeryüzünün onun adına yönettiği İsa Mesih'e benzeşimle daha açık hale gelir*." Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, 204.

[111] Fatih Durgun, "Lex Animata ve Lex Facit Regem Prensipleri Çerçevesinde 13. ve 14. Yüzyıllarda İngiliz Siyaset Düşüncesinin Krizi" *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, S.1, (Nisan 2018): 54.

[112] Reynold'ın konuşmasının devamı: *"Dilectissimi bene nostis quod variis oppressionibus iam per Regem et suos malos consiliarios tempore diuturno amicti estis. Et idcirco ad deum pro remedio habendo sedulo acclamastis. Unde instanti tempore vox vestra exaudita est ut patet, quia ex omnium magnatum. unanimi consensu dominus Rex Edwardus a gubenaculo regni privatus est et filius ipsius in loco eius subrogatus, si unanimiter consentitis. Ita tamen quod sano consilio sapientium virorum regni sui adheiat, exposita quoque regis insufficiencia ut prius et gravaminibus ecclesie dei et regni per ipsum illatis. Quod audiens populus universus unanimi consensu rursus manus ut prius extendentes clamabat Fiat, fiat, fiat, Amen"*

[113] *Scalacronica*, 74

[114] Bu kronikler ve yazarları hakkında bilgi için ayrıca bkz: Barışcan Abdal, "*XIV. Yüzyıl İngiliz Tarihyazımana Göre Yüzyıl Savaşları'nın İlk Safhası ve III. Edward İmajı*", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2023), 10-17.

[115] Bahsi geçen kroniklerin II. Edward'ın tahttan indirilişini aktardıkları bölümler için bkz: Avesbury, 283; Murimurth, 51; Baker, 26-27; *Lanercost,* 254-255; Knighton, 442.

muhtemelen XVIII. Yüzyılda kaleme alınmış olan *Foedera'*da, bu dönemin aktarıldığı sırada III. Edward'ın tahta çıkmak için II. Edward'dan adeta bir izin bekliyor şeklinde gösterilmesinden anlaşılabilir.[116] Ancak burada kroniklerin II. Edward sonrası oluşturulmuş bir retorik anlatımdan yani bir nevi propagandadan etkilenmiş olabileceğini düşünmek gerekir çünkü kronikler II. Edward'ın tahttan indirilmesi kadar ölümüne dair de ihtilaflara düşmektedir.[117] III. Edward döneminde oluşturulan retorikten etkilendiği görülen en bariz anlatılardan biri kuşkusuz "II. Edward'ın Ağıtı"dır. II. Edward'ın tahtan indirilip hapsedildikten sonra bizzat kendisinin söylediği iddia edilmiş olan bu ağıt, 1330'yılında III. Edward'ın tahtı annesi Kraliçe Isabella ve onun sevgilisi olduğu düşünülen Roger Mortimer'in etkisinden kurtarmasının ardından ortaya çıktığı düşünülmektedir.[118] Bu tarihin düşünülmesindeki ana etken ağıtın içeriği ve sözlerinden kaynaklanmaktadır. Ağıt içerisinde II. Edward yaptığı hatalardan dolayı Tanrı'dan af diler ve onun yerine tahta çıkmış oğlu için dua eder.

"*…Üç kral*[119] *seçtiler şimdi.*
En küçüğüne, görkemli bir ihtişamla,
Altın bir taç giydirdiler.
Meryem'in Oğlu İsa,
Koru onu ihanetten, Tanrı onları kahretsin!
Tanrı düşmanlarını mahvetsin,
Ve onu bilge bir kral yapsın,
Hem kudret hem de iradeyle donatsın
Şanını ve baronlarını korusun!
Ve onu incitmeye veya zarar vermeye çalışanların
Hepsi utansın!
Ve böylece sonunda gerçekleşecek
Tüm kalbimin en içten arzusu."[120]

[116] Thomas Rymer, *Conventiones, Literæ, Et cujuscunque generis Acta Publica, Inter Reges Angliæ*, ed. Georgi Holmes, vol II., (Hagae-Comitum: Apud Joannem Neaulme, 1739), 171.
[117] Kimi kronik yazarı II. Edward'ın esareti sırasında suikasta kurmak olduğu kızgın bir demire oturtularak öldürüldüğünü aktarmaktadır. Bu örnekler için ayrıca bkz. Baker, 32. F. W.D. Brie ed. *The Brut, or, The Chronicles of England,* vol. II *(*London: Early English Text Society, 1906), 252-253.
[118] Claire Valente bu ağıtın yazarının II. Edward olduğuna dair kuşkuları vardır çünkü kralın bunu yazacak entelektüel birikime sahip olmadığını düşünür. Ayrıca oldukça ağır koşullar altında hapsedilmiş kralın böyle bir ağıtı nasıl kaleme almış olabileceği ve onu hapsetmiş muhaliflerin bu ağıtı yayılmasına neden izin vereceği konusundaki soruları da gündeme getirir. Bu sorular ve bilgiler ışığında II. Edward'ın böyle bir ağıtı bizzat kendisinin kaleme alması pek olası değildir. Claire Valente, "The 'Lament of Edward II': Religious Lyric, Political Propaganda." *Speculum* 77, No. 2 (2002): 426.
[119] Bu ağıtta bahsi geçen üç kral muhtemelen Kraliçe Isabella, Mortimer ve Prens Edward'dır ve dizelerde Prens Edward'ın annesi ve Mortimer tarafından tahtta çıkarılmasına göndermek yapmaktadır. Bu ağıtın 1330 yılında III. Edward'ın iktidarı tam olarak ele geçirmesinin ardından kaleme alındığını, ağıttın Kraliçe Isabella ve Mortimer'e eleştiriler getirirken III. Edward'a dualar etmesinde de anlaşılmaktadır.
[120] "*…troys Roys eslu en ount/ Lui plus joevens par meistrie/ corone d'or porter fount/ Jesu le gard, le fiz Marie/ de treisoun, qe dieux confoun/ Dieux confound ses ennemys/ e lui face un Roy mou sage/ Enpernaunt e poestif/ de meingtener pris e barnage/ E qe touz ceaux seint southmys/ qe enoy ly querent ou damage/ Ensi moy serroit acomplys/ le grander desir de mon corage…"* Royal MS 20.A.II., British Library (London), 10r-10v. Anglo-Norman dilindeki el yazmasının Türkçeye çevirisini yapan Sayın Ahmet Deniz Altunbaş'a teşekkür ederim.

Bu anlatı içerisinde II. Edward'ı bir aklama çabası olduğu pekâlâ görülebilir çünkü 15 kıtadan oluşan bu şiir içerisinde II. Edward dini yanı ortaya çıkar ve Tanrı'dan af diler, oğlu için ihsan ister ve ona ihanet eden eşi Kraliçe Isabella'dan da şövalyeci bir tutumla aşk ile bahseder. Bu durumda ağıt, III. Edward'ın kendi iktidarını kurma girişiminde bir meşruiyet çabası olarak görülebilir çünkü bu ağıtla birlikte II. Edward eşcinsel, meşverete uymayan ve krallığa kötülüğe sürüklemiş kişiliğinden sıyrılmakta ve hain kişiler tarafından tahttan indirilmiş bir şehit rolüne bürünür. Claire Valente, bu ağıtın etkisinin III. Edward dönemindeki diğer anlatıları etkilediğini ve II. Edward iktidarının sonundaki anlatımı buna göre şekillendirmiş olabileceklerini düşünmektedir.[121]

SONUÇ

II. Edward'ın 24 Ocak günü tahttan indirilmesinin duyurulmasının yalnızca sekiz gün sonrasında en büyük oğlu Prens Edward, İngiltere Kralı olarak taç giymişti. III. Edward'ın tahta çıkış sürecinin bu denli hızlı gerçekleşmesi muhtemelen kraliçe ve destekçilerinin II. Edward yanlısı karşı bir darbeden çekinmelerinden dolayı gerçekleşmişti. Aslında bu çekincelerinde de pek haksız sayılmazlardı çünkü III. Edward'ın tahta çıkışından kısa bir süre sonra II. Edward'ı tekrardan tahta çıkarmak için başarısız bir girişim olmuştu.[122] Bu girişimin olması dahi o dönemde hâlâ tahtın meşruiyeti ile ilgili problemlerin olduğunu bizlere gösterebilir. Bu problemin devam ettiğini görmek adına kraliçe ve maiyetindeki muhaliflerin, II. Edward karşısında sembolik meşruiyeti sağlamak için krala isyan ederek hayatını kaybetmiş Thomas Lancaster'ı aziz ilan ettirmeye çalışmaları da gösterilebilir.[123] Bu durum yeni yönetime gelmiş iktidar açısından oldukça anlaşılabilir bir durumdu çünkü kendi konumlarını güçlendirecek sembolik bir meşruiyet arayışı içerisindeydiler.

Tüm bu anlatı göz önüne alındığında II. Edward'ın tahttan indirilmesi meşrulaştırılabilmiş bir eylem değildi. Bunun en net kanıtı modern dönemde dahi II. Edward'ın tahttan çekildiğine mi yoksa indirildiğine mi yönelik tartışmaların bulunmasıdır. İkinci bir kanıt ise II. Edward sonrası XIV. Yüzyıl İngiliz tarih yazıcılarının kurdukları anlatıdır. Kroniklerin II. Edward'ın iktidarını kaleme aldıkları sırada efsaneler ve kutsal metinler aracılığı ile yaptıkları analojiler, esasında II. Edward'ın meşruiyetini kaybetmesi için kullandıkları araçlardı. Bu anlatıların genel amacı ise II. Edward'ı: Meşverete uymayan, tiran ve kötü bir komutan olarak göstermekti. Böylelikle bu metinler 1066 yılından beri tecrübe edilememiş meşru bir kralın tahttan indirilişini kendi anlatıları içerisinde meşrulaştırmaya çalışmışlardı. Ancak bunda başarılı olduklarına kendileri dahi inanmamış olacaklar ki XIV. Yüzyıl İngiliz anlatıları tahtın II. Edward'ın kendi rızası ile oğluna bırakıldığına dair anekdotlar içermektedir. Bu da XIV. Yüzyıldaki bir tarih yazarının henüz Tanrı'nın vekilinin tahttan indirilerek öldürebileceğini kabul edemeyişinin bir göstergesidir. Anlatıların buradaki temel meşruiyet kaygısı, bu durumun zorla bir tahttan indirme olduğunu ve bu durumu meşrulaştırmadığını bize gösterir.

[121] Valente, "The 'Lament of Edward II': Religious Lyric, Political Propaganda." 428.
[122] *Lanercost*, 258-259. *Brut*, 249. Abdal, "*XIV. Yüzyıl İngiliz Tarihyazımana Göre Yüzyıl Savaşları'nın İlk Safhası ve III. Edward İmajı*", 29.
[123] John M. Theilmann, "Political Canonization and Political Symbolism in Medieval England", *Journal of British Studies* 29, No.3, (1990): 251.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

"Annales Londonienses." In *Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II,*, ed. W. Stubbs. Cambridge Library Collection Rolls. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

"Annales Paulini." In *Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II*, ed. W. Stubbs. London: Cambridge Library Collection Rolls. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Anonimalle Chronicle 1307 to 1334, ed. W.R. Childs & J. Taylor, Yorkshire Archaeological Society, Record Series, cxlvii, for the year 1987 (Leeds, 1991).

Avesbury, Robert. *Adae Murimuth Continuatio Chronicarum; Robertus de Avesbury de Gestis Mirabilibus Regis Edwardi Tertii*. ed. Edward M. Thompson, New York: Cambridge University Press, 2012.

Baker, Geoffrey l. *The Chronicle of Geoffrey le Baker*. Translated by David G. Preest. Woodbridge: The Boydell Press, 2012.

Bel Jean le. *Chronique de Jean le Bel*, ed. J. Viard & E. Deprez, i, 8 Société de l'Histoire de France: Paris, 1904.

Brie, Friedrich W., ed. *The Brut, or, The Chronicles of England,* Vol.II,. London: Early English Text Society, 1906.

Gray, Sir T. *The Scalacronica*. Translated by Sir H. Maxwell. Glasgow: J. Maclehose, 1907.

Froissart, Jean. *The Chronicles of Froissart*. ed. G. C. Macaulay., trans. John Bourchier. New York: Macmilla Press, 1904.

Knighton, Henry. *Chronicon Henrici Knighton*. ed. J. R. Lumby. Vol. II., London: Eyre and Spottiswoode, 1889.

Luard, H. R., ed. *Flores Historiarum*. New York: Cambridge University Press, 2012.

Marlowe, Christopher. *Edward II*. çev. Özdemir Nutku. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Murimuth, Adam. *Adae Murimuth Continuatio Chronicarum; Robertus de Avesbury de Gestis Mirabilibus Regis Edwardi Tertii*. ed. Edward M. Thompson. New York: Cambridge University Press, 2012.

Riley, H. T., ed. *Johannis de Trokelowe et Henrici de Blaneforde, Chronica et Annales*. London: Longsman, 1866.

Royal MS 20.A.II., British Library (London), 10r-10v.

Rymer, Thomas. *Conventiones, Literæ, Et cujuscunque generis Acta Publica, Inter Reges Angliæ*, ed. Georgi Holmes, Vol II. Hagae-Comitum: Apud Joannem Neaulme, 1739.

Salisbury, Johannes. *Siyasal Yönetim Üzerine Bir İnceleme*. ed. Cary J. Nederman, çev. Fatih Durgun. İstanbul: Timaş Yayınları, 2023.

Stevenson, J., trans. *Chronicon de Lanercost*. Edinburgh: Maitland Club 1839.

Wendy, Childs R., and N. Denholm-Young, trans. *Vita Edwardi Secundi*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

Walsingham, Thomas. *Quondam Monachi S. Albani Historia Anglicana Volume 1 Ad 1272-1381*. ed. Henry T. Riley. Vol. I, Londra: Longman Green Longman Roberts and Green, 1863.

Araştırma Eserleri

Abdal Barışcan "XIV. Yüzyıl İngiliz Tarihyazımana Göre Yüzyıl Savaşları'nın İlk Safhası ve III. Edward İmajı" Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2023.

Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: Chicago University Press,1980.

Chaplais, Pierre. "English Arguments Concerning the Feudal Status of Aquitaine in the Fourteenth Century." *Bulletin of the Institute of Historical Research* 21, No: 4 (1948): 203-213.

Chaplais, Pierre. *Edward II's Adoptive Brother*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Coote, A. Lesley. *Prophecy and Public Affairs in Later Medieval England*, Woodbridge: York Medieval Press, 2000.

Coss, P. R. "Bastard Feudalism Revised." *Past & Present* 125 (1989):27-64.

Davies, James C. *The Baronial Opposition to Edward II; Its Character and Policy; a Study in Administrative History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1918.

Dinshaw, Carolyn. *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*. Durham and London: Duke University Press, 1999.

Dungam Jr, William H., and Charles T. WODD. ""The Right to Rule in England: Depositions and the Kingdom's Authority, 1327-1485." *The American Historical Review* 8, No: 4 (1976): 738-761.

Durgun, Fatih. "Ortaçağ Avrupa Siyaset Düşüncesinde Süreklilik ve Özgünlük: John Fortescue'nün Siyaset ve Yönetim Anlayışının Tarihselliği." *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 21, S. 41 (2016): 1-25.

Durgun, Fatih. "Geç Ortaçağ İngiliz Toplumunu Anlamak: Tarih Yazıcılığında Bastard Feudalism Kavramının Gelişimi." *Tarih İncelemeleri Dergisi* 32, S. 1 (2017): 47-72.

Durgun, Fatih. "Lex Animata ve Lex Facit Regem Prensipleri Çerçevesinde 13. ve 14. Yüzyıllarda İngiliz Siyaset Düşüncesinin Krizi." *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 S.1 (2018): 45-59.

Fryde, Natalie. *The Tyranny and Fall of Edward II 1321-1326*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Haines, Roy M. *King Edward II: His Life, His Reign, and Its Aftermath, 1284-1330*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003.

Horrox, Rosemary, ed. *Fifteenth Century Attitudes*. New York: Cambridge University Press, 1994.

Hoyt, Robert S. "The Coronation Oath of 1308." *The English Historical Review* 71, No: 280 (1956): 353-380.

Politics and Crisis in Fourteenth-Century England. Compiled by J. Taylor and W. R. Childs. Gloucester: A. Sutton, 1990.

Kantorowicz, Ernst H. "Inalienability: A Note on Canonical Practice and the English Coronation Oath in the Thirteenth Century." *Speculum* 29 No:3 (1954): 488-502.

Kantorowicz, Ernst H. *Kralın İki Bedeni Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*. çev. Ümit H. Yolsal. Ankara: BigeSu Yayıncılık, 2018.

Maddicott, John R. *Thomas of Lancaster, 1307-1322: a Study in the reign of Edward II*. London: Oxford University Press, 1970.

McKisack, May. *The Fourteenth Century, 1307-1399*. Oxford: Clarendon Press, 1959.

Morris, William A. "The Date of the 'Modus Tenendi ParliamentumThe English Historical Review." *The English Historical Review* 49, No: 195 (1934): 407-422.

Ormrod, W. M. "Agenda for Legislation, 1322-c.1340." *The English Historical Review* 105, No: 414 (1990): 1-33.

Ormrod, W. M. *Edward III*. Cornwall: Yale University Press, 2011.

Peters, Edward. *The Shadow King; Rex Inutilis in Medieval Law and Literature, 751-1327*. New Haven: Yale University Press, 1970.

Phillips, Seymour. *Edward II*. Cornwall: Yale University Press, 2010.

Prestwich, Michael. "A New Version of the Ordinances of 1311." *Bulletin of the Institute of Historical Research* 57, No:136 (1984): 189-203.

Prestwich, Michael. *Edward I*. New Haven: Yale University Press, 1997.

Prestwich, Michael. *Plantagenet England 1225-1360*. New York: Oxford University Press, 2005.

Raithby, John. *The Statutes of the Realm*. Compiled by Alexander Luders and Record Commission. Vol. I., London: Dawsons of Pall Mall, 1963.

The Reign of Edward II: New Perspectives. Compiled by Gwilyn Dodd and Anthony Musson. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2006.

Richardson, H. G. "The English Coronation Oath." *Transactions of the Royal Historical Society* 23 (1941):129-158.

Saul, Nigel. "The Despensers and the Downfall of Edward II." *The English Historical Review* 99, No: 390 (1984): 1-33.

Stubbs, William. *Constitutional History of England in Its Origin and Development*. Vol. II. III, Oxford: Clarendon Press, 1896.

Theilmann, John M. "Political Canonization and Political Symbolism in Medieval England." *Journal of British Studies* 29, S. 3 (1990): 241-266.

Tout. Thomas Frederick. *A Political History of England.* London: Longmans, Green and Co., 1905.

Ullmann, Walter. "Thomas Backet's Miraculous Oil." *The Journal of Theological Studies* 8, S.1(1957): 129-133.

Vale, Malcolm. *The Origins of the Hundered Years War The Angevin Legacy 1250-1340*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Valente, Claire. "The Deposition and Abdication of Edward II." *English Historical Review* 113, No: 453 (1998): 852-881.

Valente, Claire. "The 'Lament of Edward II': Religious Lyric, Political Propaganda." Speculum 77, no. 2 (2002): 422–39.

Wilkinson, Bertie. "The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York." *Speculum* 19, S. 4 (1944): 445-469.

Wilkinson, Bertie. *The Constitutional History of England, 1216-1399*. Vol. II. London: Longmans, 1948.

Wilson, Chris G. *The English Nobility in the Late Middle Ages: The Fourteenth-century Political Community*. London: Taylor & Francis, 2003.

OAD
DOĞU VE BATININ ORTA ZAMANINA YOLCULUK
E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 210-228
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1612425
Araştırma Makalesi/Research Article

Bağdat'tan Dımaşk'a Uzanan Bir Ulema Ailesi: Cevzîler

The ʿUlamāʾ Family from Baghdad to Damascus: The Jawzīs

Emrah ŞAHİN

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dkt. Öğrencisi Emrah ŞAHİN

Ankara Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ORCID: 0000-0002-4486-2628

e-mail: emrahsahintr1991@gmail.com

Başvuru/Submitted: 02.01.2025

Kabul/Accepted: 07.03.2025

Atıf: Şahin, Emrah, "Bağdat'tan Dımaşk'a Uzanan Bir Ulema Ailesi: Cevzîler", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 210-228.

Citation: Şahin, Emrah, "The ʿUlamāʾ Family from Baghdad to Damascus: The Jawzīs", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 210-228.

Lisans/License:

Öz- XII. yüzyılın ortalarında Bağdat'ın önde gelen Hanbelî âlimlerinden eğitim alan Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin ilmî ve siyasî çevrelerle kurduğu ilişkiler sayesinde tüccar kökenli Cevzî ailesi, bir ulema ailesine dönüşerek bu hüviyetini XIII. yüzyılın ortalarına kadar korudu. Ebu'l-Ferec ile başlayan süreçte Cevzî ailesinin erkekleri, birer âlim adayı olarak dünyaya geldiler ve ilmî tahsillerini tamamladıktan sonra, ulema sınıfının doğal bir üyesi olarak müderrislik ve vaizlik gibi görevler üstlendiler. Geniş kitlelere hitap etme imkânı veren vaizlik mesleğini icra etmeleri sayesinde Cevzîler, kamuoyunu etkileme gücüne sahip birer politik figür haline geldiler. Bağdat'taki Hanbelî âlimlerin en önemli isimlerinden olan Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî halife, vezir ve hanedan mensuplarıyla kurduğu yakın ilişkiler sayesinde aynı anda birçok medresenin müderrisliğini elinde tutmanın yanı sıra, coşkulu vaazlarıyla toplum üzerinde güçlü bir etki oluşturdu. İkinci kuşak Cevzîlerden Muhyiddin Yusuf İbnü'l-Cevzî'nin müderrislik ve vaizliğin ardından bürokratik ve diplomatik görevlere getirilmesi, ailenin politik kimliğini daha aşikâr hale getirdi. Sıbt İbnü'l-Cevzî ile bu kimlik Eyyubi hâkimiyetindeki Dımaşk'a da taşındı. Bu makale, orta çağ İslam dünyasının iki önemli merkezi olan Bağdat ve Dımaşk'ta yaklaşık bir asır etkili konumda bulunan Cevzî ailesinin ilmî ve siyasî ilişkilerini inceleyerek, vaizlik mesleğinin onlar için yalnızca bir gelenek değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal güç kazandıran bir araç haline geldiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler– *Abbâsîler, Vaaz, Vaiz, Cevzîler, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Sıbt İbnü'l-Cevzî.*

Abstract – Although the Jawzīs originated from a family of traders, they came to be recognized as a distinguished ʿulamāʾ family by the mid-12th century, owing to the scholarly and political networks established by Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, who had received his education from the foremost Ḥanbalī scholars in Baghdad. They sustained this scholarly identity until the mid-13th century. Throughout this period, the male members of the Jawzī family were Throughout this period, the male members of the Jawzī family were raised and educated with the expectation of becoming scholars.

The Jawzīs also emerged as political figures, wielding the power to shape public opinion through their practice of preaching, which enabled them to address large audiences. Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, a leading Ḥanbalī scholar in Baghdad, concurrently held headship positions in several madrasas, facilitated by his close relationships with caliphs, viziers, and members of the ruling dynasty. His eloquent and impactful sermons allowed him to exert substantial influence over the society of his time.

In the second generation, Muhy al-Dīn Yusuf assumed bureaucratic and diplomatic roles after serving as a teacher and preacher, further solidifying the family's political identity. This legacy was extended to Damascus by Sibt Ibn al-Jawzī. This article examines the journey of the Jawzī family from Baghdad to Damascus over the course of nearly a century, demonstrating how preaching, which evolved into a family tradition for the Jawzīs, conferred upon them significant social and political authority.

Keywords– *The Abbāsids, Preaching, Preacher, The Jawzīs, Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, Sibt Ibn al-Jawzī.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

The Jawzīs, originally a wealthy family of copper merchants, underwent a profound transformation when Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, following his education in Baghdad, rose to prominence as a preacher with remarkable influence in public, scholarly, and political spheres. This process of redefining the family's identity began when Abū al-Faraj pursued his studies under the tutelage of distinguished Ḥanbalī scholars, such as Ibn Nāṣir al-Salāmī and Ibn al-Zāghūnī. His exceptional talent and commitment soon earned him the admiration of his teachers. However, it was his unparalleled skill as a preacher that truly set him apart, enabling him to captivate audiences and gain recognition from state administrators, who saw in him a powerful instrument to sway public opinion.

Through his association with the leading scholars of Baghdad, Abū al-Faraj not only became embedded in the city's intellectual circles but also joined a "network of Ḥanbalī scholars," a group that played a significant role in shaping the scholarly and political landscape of the era. His political ascent was facilitated by the appointment of Ibn Hubayra, a fellow Ḥanbalī scholar and member of this network, as vizier during the reign of al-Muqtafī li-Amr Allāh. This connection provided Abū al-Faraj with access to the caliphal court and secured him prominent teaching positions in Baghdad's renowned madrasas, solidifying his stature as a scholar and preacher of considerable influence.

Despite his elevated status, Abū al-Faraj's position remained contingent upon the patronage of influential statesmen, particularly viziers. This reliance became apparent during the reign of Caliph al-Nāsir li-Dīn Allah, whose policy of sectarian inclusivity and the appointment of the Shīʿī Ibn al-Qaṣṣāb as vizier prompted a critical re-evaluation of Abū al-Faraj's earlier actions. Ultimately, he was exiled—an episode that illustrates how even preachers with considerable societal influence remained susceptible in the absence of strong political support. This episode underscores the precarious balance between the

authority of religious scholars and their reliance on political patronage, demonstrating how contingent their positions were on broader political conditions.

For the subsequent generation of the Jawzī family, patronage relationships continued to be crucial. Abū al-Faraj endeavored to ensure his sons followed in his footsteps, aspiring to mold them into scholars and preachers who could uphold the family's emerging legacy. His eldest son, Abū Bakr ʿAbd al-ʿAzīz, embarked on this path but was killed while on an official preaching assignment in Mosul, an event that marked a significant loss for the family. His middle son, Abū al-Qāsim Alī, initially embraced the scholarly life, receiving the necessary education and working as a preacher. However, he eventually deviated from this trajectory, adopting a lifestyle that failed to align with his father's expectations.

The youngest son, Abū Muḥammad Muḥy al-Dīn Yūsuf, played the most significant role in perpetuating the Jawzī family's scholarly identity. Following in his father's footsteps, Yusuf began his career as a preacher, supported initially by the mother of Caliph Nāṣir. After Abū al-Faraj's death in 597/1201, Yusuf succeeded him as a preacher and gradually expanded his roles to include diplomatic missions on behalf of the caliph. His career exemplifies how the Jawzīs navigated the complex interplay of scholarly, political, and bureaucratic responsibilities to maintain their influence. Yūsuf's sons, Jamāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, ʿAbd Allāh, and ʿAbd al-Karīm, continued the family's tradition, working as teachers and contributing to the Jawzīs' reputation as a politically and intellectually significant family in Baghdad.

The family's influence extended beyond Baghdad through Abū al-Faraj's grandson, Sibt Ibn al-Jawzī. While initially pursuing a career in preaching during his studies in Baghdad, Sibt chose a divergent path by relocating to Damascus. This move not only spread the Jawzīs' reputation as preachers to a new region but also established connections with the Ayyūbids, further broadening the family's sphere of influence. By integrating into Damascus's political and scholarly circles, the Jawzīs consolidated their status as a prominent and influential scholarly family across the Islamic world.

The Jawzīs' ability to shape public opinion and exert political influence was deeply rooted in their roles as preachers. Their capacity to address and mobilize large audiences made them valuable intermediaries between the state and society. The family's experiences in Baghdad and Damascus exemplify how ʿulamāʾ families managed the complexities of political patronage while maintaining their scholarly roles.

The Jawzīs' story highlights the intricate relationships that defined the lives of religious scholars in the medieval Islamic world. Their influence, while significant, remained dependent on the political structures of their time, illustrating both their power and the limitations imposed by their reliance on state support.

GİRİŞ

İlim tahsiline başlayan bir talebe için, ailesinde daha önce benzer bir süreci yaşamış birinin bulunması önemli bir avantaj sağlıyordu. Ulema ailesine mensup bir âlim adayı, ilmi gelişimini destekleyecek kaynaklara ve hocalara erişim konusunda ayrıcalıklı bir konumda bulunuyordu. Aile bağları ve kurulan ilişkiler, eğitim sürecini kolaylaştırdığı gibi tahsilini tamamladıktan sonra da bireyin ulema zümresi içerisinde yer edinmesine imkân tanıyordu. Devlet adamları ile ulema arasındaki himaye ilişkileri, sadece bireysel ilmî gelişimi değil, aynı zamanda siyasî yapı içerisindeki güç dengelerini de şekillendiriyordu. Ulema, devlet nezdinde meşruiyet sağlayıcı bir unsur olarak önemli bir konumdayken yönetici sınıf da ulemadan aldığı destekle halk nezdindeki otoritesini güçlendiriyordu. Dolayısıyla, ulema aileleri yalnızca ilmi geleneğin taşıyıcıları değil, aynı zamanda kamuoyu oluşturma ve siyasi meşruiyet üretme süreçlerinde de belirleyici aktörlerdi. Bunun dikkat çekici örneklerinden biri Cevzî ailesidir.

Bu çalışmada, Cevzî nisbesiyle anılan âlimlerin mensubu olduğu aile, bir ulema ailesi olarak ele alınmaktadır. Aile mensuplarını topluca ifade etmek için "Cevzîler" terimi kullanılmıştır. Literatürde böyle bir kullanım yaygın olmasa da bu çalışma, Cevzî ailesinin bir ilmi-siyasi kimliğe sahip olduğunu vurgulayan bir çalışma olması itibariyle, bu kavramsallaştırmayı bilinçli bir şekilde benimsemektedir.

XII. yüzyılın son çeyreğinden XIII. yüzyılın ortalarına kadar Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Muhyiddin Yusuf İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258) ile Bağdat'ta, Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) kanalıyla Dımaşk'ta etkili olan Cevzîler telif ettikleri eserlerle ve müderrislik, vaizlik gibi meslekleri icra etmeleri vasıtasıyla sahip oldukları toplumsal tesir gücüyle önde gelen âlimler yetiştiren bir ulema ailesi durumundaydı. Cevzîler hitabet yetenekleri sayesinde geniş kitlelere ulaşarak kamuoyu üzerinde etkili oldu ve siyaset ile toplum arasında güçlü bir köprü görevi gördü. Ailenin faaliyetleri, orta çağ İslam dünyasında ulema ailelerinin patronaj ilişkilerini nasıl yönettiğini ve bu ilişkilerin onların hayatlarını nasıl şekillendirdiğini göstermesi bakımından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Çalışmada tarihsel bağlamı anlamak amacıyla klasik İslam tarihçiliğinin temel kaynakları ile modern literatür birlikte ele alınmaktadır. Klasik kaynakların sunduğu veriler, modern tarih yazımının sunduğu yaklaşımlarla birlikte değerlendirilecek ve Cevzî ailesinin konumu bu iki perspektifin birleşimiyle analiz edilecektir. Bu bağlamda, özellikle Merlin Swartz'ın Hanbelî ulemanın siyasal ve toplumsal bağlamı üzerine yaptığı çalışmalar, önemli bir referans noktasıdır. Ancak Swartz'ın Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin kökenine dair ileri sürdüğü bazı görüşler, kaynakların eleştirel bir incelemesiyle yeniden değerlendirilecektir.

Bu çalışmanın temel katkısı, Cevzî ailesini ulema-siyaset ilişkileri çerçevesinde ele alan sistematik bir inceleme sunmasıdır. Cevzî ailesinin tarihsel rolünü analiz ederek, ulema ailelerinin İslam toplumlarındaki siyasi ve toplumsal etkisini anlamaya yönelik bir katkı sağlamayı da amaçlamaktadır. Ayrıca, vaizlik mesleğinin sadece dini bir gelenek değil, aynı zamanda siyasi ve toplumsal bir güç kazanma aracı olarak nasıl işlev gördüğünü tartışmaya açarak, ulema sınıfının güç dinamikleri içindeki rolüne dair bir perspektif sunmayı hedeflemektedir.

1. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî: Bir Ulema Ailesinin Doğuşu

Cevzîleri bakır tüccarı bir aileden ulema ailesine dönüştüren süreci başlatan Ebu'l-Ferec, Bağdat'ta 510/1116 yılı civarında doğdu. Üç yaşında babasını kaybettikten sonra halası tarafından büyütülen Ebu'l-Ferec, ilim yolculuğuna İbn Nâsır es-Selâmi'nin (ö. 550/1155) yanında başlamıştı.[1] Ebu'l-Ferec'in İbn Nâsır'ın çevresine nasıl dahil olduğu ve tahsiline nasıl başladığı, Cevzîlerin dönüşümünü anlamak için önemli bir husustur. Bu konuda Merlin Swartz, XVII. yüzyıl müellifi İbnü'l-İmâd'ın (*Şezerâtü'z-zeheb*) aktardığı bilgilere dayanarak, İbn Nâsır'ın Ebu'l-Ferec'in dayısı olduğunu ileri sürmektedir.[2] Swartz, 2002 yılında yayımladığı *A Medieval Critique Of Anthropomorphism Ibn al-*

[1] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân fî târihi'l-aʿyân*, C. 22 (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l Âlemiyye, 2013), 95; Yusuf Şevki Yavuz ve Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", *TDV İslam Ansiklopedisi,* C. 20, İstanbul 1999, 543.
[2] Merlin L. Swartz, *Ibn al-Jawzî's Kitâb al-Qussâs wa'l-mudhakkirîn* (Beyrut: Dar el-Machreq, 1986), 16.

Jawzi's Kitab Akhbar as-Sifat başlıklı çalışmasında bu iddiayı biraz daha detaylandırır ve İbn Nâsır'ın Ebu'l-Ferec'in dayısı olduğu kabulüne dayanan bir soyağacı verir. Buna göre, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî baba tarafından Arap, anne tarafından ise Türk ve İranlı'dır; İran kökleri Ebu Hâkim el-Habrî'ye, Türk kökleri ise İbn Nâsır'ın babası Nâsır bin Muhammed'e dayanmaktadır. Swartz'ın iddiasına göre, Ebu'l-Ferec'in annesi ve annesinin kardeşi İbn Nâsır, Ebu Hâkim el-Habrî'nin kızı ile Nasr b. Muhammed'in çocuklarıdır.[3] Bu iddia doğru kabul edilirse, Ebu'l-Ferec'in anne tarafından bir ulema ailesinin içine doğduğu ve Cevzî ailesinin de Ebu'l-Ferec'in akrabalık ilişkilerinin tesiriyle yeni bir ulema ailesi olarak neşvünema bulduğu düşünülebilir. İbn Nâsır'ın babası Nâsır bin Muhammed'in ve annesinin dedesi Ebu Hâkim el-Habrî'nin tanınmış âlimler oldukları bilinmektedir.[4] Ancak Ebu'l-Ferec'in annesinin, Ebu Hâkim'le veya İbn Nâsır'la akrabalık ilişkisini kanıtlayacak sağlam bir veri bulunmamaktadır. Swartz haricindeki diğer birçok araştırmacının dile getirmediği bu durum, XVII. yüzyılda yaşayan İbnü'l-İmâd tarafından Ebu'l-Ferec'in ölüm kaydı içerisinde verilen biyografik bilgiler arasında zikredilir.[5] Swartz'ın çalışmasının ilgili bölümlerinde kullandığı diğer kaynaklarda bu minvalde bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Ebu'l-Ferec'in kendi eserlerinde ve onun hayatı hakkında bilgi veren diğer çalışmalarda da Ebu'l-Ferec ile İbn Nâsır arasındaki akrabalık ilişkisine dair bir ifadeye rastlanmaz.

Swartz, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin annesinin dedesi olarak kabul ettiği Ebu Hâkim el-Habrî'nin hayatıyla ilgili verilerini Ebu'l-Ferec'in *el-Muntazam*, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye* ve Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakatü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ* adlı çalışmalarından elde etmiştir.[6] *Muntazam'*da Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebu Hâkim'e dair kısa bir kayıt düşer, "Şeyhimiz Ebu'l-Fazl bin Nâsır'ın anne tarafından dedesidir." diyerek onun şeyhlerinden bahseder ve nasıl öldüğünü anlatarak kaydı sonlandırır.[7] Ebu Hâkim'le aralarında akrabalık ilişkisi bulunduğuna dair doğrudan veya dolaylı herhangi bir ifade kullanmaz. İbn Kesîr de Ebu'l-Ferec'in aktardığı bilgilere ele alınan konu bakımından dikkate değer bir ilavede bulunmaz.[8] Sübkî ise diğer iki kaynakta verilen bilgileri nakleder ve bunlara sadece Habrî'nin Şiraz'da bulunan bir yer olduğu bilgisini ekler.[9]

Swartz, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin dayısı olarak gördüğü İbn Nâsır'dan bahsederken ise İbn Receb, İbnü'l-Esîr ve Zehebî'ye isnat eder.[10] Ancak bu kaynaklarda da Swartz'ın iddiasını destekleyecek bir bilgi bulunmaz. İbn Receb, Ebu'l-Ferec'in İbn Nâsır'ın talebelerinden biri olduğu ve ondan hadis dinlediği bilgilerini verir, aralarında akrabalık ilişkisi bulunduğuna dair bir ifadeye veya nakle yer vermez.[11] Zehebî ise *Tezkiretü'l-Huffâz*'da İbn Nâsır'ın hayatı hakkında daha geniş bir anlatı sunar, ancak o da Ebu'l-Ferec'le aralarında hoca-talebe ilişkisi dışında bir bağ bulunduğundan bahsetmez.[12] Eserinin tamamında vefeyât kısmını oldukça kısa tutan İbnü'l-Esîr ise hicri 550 yılında ölen kişiler arasında İbn Nâsır'ı da zikreder, Şafiîlikten Hanbelîliğe geçtiğini belirtip doğum ve ölüm tarihini aktarır.[13]

Sadece İbnü'l-İmâd'a dayanarak Ebu'l-Ferec'in seçkin âlimler yetiştiren köklü bir aileye mensup olduğu iddiasını ortaya atan Swartz'ın atıfta bulunduğu, başta Ebu'l-Ferec'in kendisi olmak üzere diğer müellifler, akrabalık ilişkilerine değinmeme gibi bir tutuma sahip değillerdi. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Swartz'ın da faydalandığı *Meşyehatü İbni'l-Cevzî* adlı eserinde hadis rivayet ettiği hocalarını anlatırken ilk sırada İbn Nâsır'ı zikreder ve ondan "şeyhimiz" şeklinde bahseder, aralarında kan bağı bulunduğuna

[3] Merlin L. Swartz, *A Medieval Critique of Anthropomorphism Ibn al-Jawzi's Kitab Akhbar as-Sifat* (Leiden: Brill, 2002), 6.
[4] İbn Receb, *ez-Zeyl*, I, 225; Ali Osman Ateş, "İbn Nâsır es-Selâmî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 20, İstanbul 1999, 225.
[5] İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb,* ed. Abdükâdir el-Arnâut ve Muhammed el-Arnâut, C. 6 (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1988), 537-540.
[6] Swartz, *A Medieval Critique*, 7.
[7] Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, C. 17 (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1992), 34.
[8] İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye Büyük İslam Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, C. 12, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 299.
[9] Tâceddin Sübkî, *Tabakatü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, ed. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, C. 5 (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye), 62-63.
[10] Swartz, *A Medieval Critique*, 6.
[11] İbn Receb, *ez-Zeyl*, I, 225-29.
[12] Zehebî, *Kitabu Tezkiretü'l-Huffâz*, C. 4, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1289-1293.
[13] İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Büyük İslam Tarihi,* C. 11, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1985), 174 [Arapça aslı: İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* C. 10, (Beyrut: Darü'l-Kitabü'l-İlmiyye, 2003), 401-402.]

yönelik bir bilgiye yer vermez.[14] Ancak yeri geldiğinde bu tür bağlara değinmeden geçmez. Örneğin, Fâtıma bint Ebu Hâkim'e ayırdığı bölümde, "Bu kadın şeyhimiz, İbn Nâsır adlı şeyhimizin halasıdır." diyerek iki isim arasındaki akrabalık ilişkisini açıkça ifade eder.[15] İbn Receb de İbn Nâsır'ın dedesinin adının İbtuğdi, babasının dedesinin adının ise Tekin el-Muzâferi olduğu bilgilerini vermek suretiyle kökenini mümkün olduğunca geriye götürerek izah etmeye çalışır.[16] Sıbt İbnü'l-Cevzî ise İbn Nâsır'ı, dedesi Ebü'l-Ferec'in en büyük şeyhi olarak niteler.[17] Ancak Fâtıma bint el-Fâ'iz'i "Dedemin kız kardeşiydi."[18] ve Ebu'l-Kâsım Ali'yi de "Dedem Ebu'l-Ferec'in oğluydu ve benim dayımdı." şeklinde ifade ederek akrabalık ilişkisini ortaya koyar.[19] Buraya kadar adı geçen müelliflerin anlatılarına dikkat edildiğinde, İbn Nâsır ve Ebu'l-Ferec gibi iki şöhretli âlim arasındaki hoca-öğrenci ilişkisine vurgu yaparken, yakın akrabalık ilişkisine hiçbir şekilde yer vermemeleri beklenemez. Bütün bu veriler ışığında, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin anne tarafından köklü bir ulema ailesinden geldiğini ve aile bağları sayesinde, dayısının yanında ilmî kariyerine başladığı şeklindeki iddiaları destekleyecek güçlü bir kanıtın bulunmadığını belirtmek mümkündür. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Cevzîlerin zengin bir tüccar aileyken ulema ailesi haline gelmesi Ebu'l-Ferec'in meşhur bir şeyhle arasındaki kan bağı vesilesiyle değil, bir âlim ve vaiz olarak sivrilmesiyle ve aile üyelerinin kurdukları himaye ilişkileri sayesinde mümkün olmuştu.

Aile içinde ilmî bir eğitimden geçmediği anlaşılan Ebu'l-Ferec'i ilk hocası İbn Nâsır'ın yanına halası götürmüştü. Aralarındaki akrabalık iddiası ikna edici olmadığına göre, Cevzîlerle Bağdat'ın meşhur Hanbelî şeyhi İbn Nâsır arasındaki bağın nasıl kurulduğu sorusuna mevcut veriler ışığında makul bir cevap vermenin mümkün olup olmadığı düşünülmelidir. Kaynaklardan hareketle Ebu'l-Ferec'e hoca olarak neden İbn Nâsır'ın seçildiği veya İbn Nâsır'ın Ebu'l-Ferec'i neden talebesi olarak kabul ettiği sorularına bir yanıt bulabilmek ihtimal dahilinde görünmemektedir. Ancak âlim adaylarının genel görünümünden hareketle Ebu'l-Ferec'in ilim macerasının nasıl başladığı ve ne tür ilişkiler kurarak yoluna devam ettiği daha doğru anlaşılabilir.

Âlim adaylarının profiline bakıldığında, genellikle küçük yaşlarda ve kendisi de ilmî eğitimden geçen bir babanın veya dedenin yanında ilk tahsillerine başladıkları, sonrasında da ailenin ilişki içerisinde olduğu muhtelif şeyhlerin rahle-i tedrisinden geçtikleri görünür. Farklı dönem ve bölgelerden bu duruma doğrudan örnek oluşturan pek çok kişi sıralanabilir. Cevzî ailesinden Sıbt İbnü'l-Cevzî, eğitimini dedesi Ebu'l-Ferec'den almış ve onunla bağlantılı bazı şeyhlerin talebesi olmuştu. Cevzîlere benzer şekilde, Dımaşklı Asâkir ailesi de XII. ve XIII. yüzyıllarda tahsillerine aile içinde başlayan ve daha sonra farklı ilimlerde uzmanlaşan âlimler yetiştirmişti.[20] Ebu'l-Ferec gibi XII. yüzyılda yaşayan Bağdatlı fakih İbn Ebu Ya'lâ da (ö. 526/1131) ilk bilgilerini dedesi Cabir b. Yasin ve babası Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dan (ö. 458/1066) edinmişti. [21]

Ulema ailelerinin çocuklarının ilmî yolculuklarına başlamaları ve bu yolda mesafe katetmeleri, aile büyüklerinden miras aldıkları ilim geleneği sayesinde daha kolay oluyordu. Ancak ilim tahsiliyle meşgul olanlar sadece âlim çocukları değildi, toplumun diğer kesimlerinin ve özellikle tüccar ailelerin çocukları da ilmî kariyer peşinde olabiliyordu. Tüccar aileler yaşadıkları şehirde ve ticaret amacıyla gidip geldikleri yerlerde yöneticilerle ve ulema ile irtibat kuruyorlardı. Şeyhlerin yanına talebe olarak gönderdikleri çocukları vasıtasıyla ulema ile yakın ilişki kuruyor veya mevcut ilişkilerini devam ettiriyorlardı. Tüccar aileler resmi işlemlerde, muhtelif anlaşmazlıkların çözülmesinde, vakıf kurulmasında ve idaresinde, dolayısıyla aile servetinin denetiminde ulemadan yararlanıyordu.[22] Cevzîler

[14] Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Meşyehatü İbni'l-Cevzî* (Beyrut: Dârü'l-Garbu'l-İslam, 2006), 53-54.
[15] Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Meşyehatü İbni'l-Cevzî,* 201.
[16] İbn Receb, *ez-Zeyl*, I, 225.
[17] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XX, 460.
[18] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 321.
[19] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 166.
[20] Joan Elizabeth Gilbert, "*The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship,*" Yayımlanmamış Doktora Tezi, (California Üniversitesi, 1997), 153-55.
[21] Şükrü Özen, "İbn Ebu Ya'la", *TDV İslam Ansiklopedisi,* C. 19, (İstanbul, 2019), 447.
[22] Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 149.

de Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye kadar Bağdat ve çevresinde bakır ticaretiyle meşgul olan bir aileydi.[23] Ebu'l-Ferec'in ilk şeyhi İbn Nâsır ise yaşadığı dönemin önde gelen Hanbelî âlimlerindendi. Bu verilerden hareketle Ebu'l-Ferec ile İbn Nâsır arasındaki bağın, şeyh-tüccar aile ilişkisine dayandığı belirtilebilir.

Bağdat'ın meşhur âlimlerinden İbn Nâsır'ın öğrencisi olması Ebu'l-Ferec'in Bağdat'ta Hanbelî çevreler tarafından tanınmasının önünü açmıştı.[24] Ebu'l-Ferec için İbn Nâsır, sadece temel dini eğitimini aldığı bir öğretmen değildi, aynı zamanda onu faydalanması gereken kaynaklara yönelten bir rehberdi.[25] Ebu'l-Ferec'in geniş kitleler tarafından tanınması ise vaizlikteki kabiliyeti sayesinde gerçekleşmişti ve onun vaaz alanındaki en meşhur hocası kendisi de bir vaiz ve fakih olan İbnü'z-Zâgunî'ydi (ö. 527/1132).[26] Ebu'l-Ferec'in çok sayıdaki diğer şeyhleri arasında muhaddis Enmâtî (ö. 538/1143) ve dil âlimi Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkî (ö. 540/1145) gibi isimler de yer alıyordu.[27]

Ebu'l-Ferec'in 5 yıllık sürgün dışındaki bütün hayatı Abbâsî hilafetinin başşehri Bağdat'ta geçmişti. Cevzîlerin bir ulema ailesi olarak ortaya çıkmasını da yine Bağdat'ta, hilafet sarayı ve üst düzey devlet makamlarında bulunan kişiler ile geliştirdikleri yakın ilişkiler mümkün kılmıştı. Bu hususta en mühim dönüm noktası ise Halife Muktefî-Liemrillâh'ın (530/1136-555/1160) Abbâsî vezirliğine Ebu'l-Muzaffer İbn Hübeyre'yi (ö. 560/1165) ataması olmuştu. İbn Hübeyre, 499/1105 yılında Bağdat yakınlarındaki bir köyde doğmuş ve ilim tahsili için babası tarafından Bağdat'a gönderilmişti.[28] İbn Hübeyre de tıpkı Ebu'l-Ferec gibi, Bağdat Hanbelîlerinin önde gelen âlimleri olan İbnü'z-Zâguni, Enmâtî ve Cevâliki gibi şeyhlerden ilim tahsil etmişti.[29] Ebu'l-Ferec'in İbn Hübeyre ile tanışması da kuvvetle muhtemel bu ortak şeyhleri vesilesiyle gerçekleşmişti.

Alt kademelerde ifa ettiği bürokratik vazifelerle devlet görevine başlayan İbn Hübeyre, Divanü'z-Zimem katipliği sırasında Halife Muktefî tarafından vezarete atanmıştı ve bu tayin, Bağdat'ta Hanbelî ulemanın yükselişinin ve Abbâsî hilafetinin dış baskılardan kurtulma çabalarının yoğun şekilde hissedildiği bir süreçte gerçekleşmişti.[30] 560/1165 yılına kadar yaklaşık 16 yıl vezirlik yapan İbn Hübeyre, halifenin Selçuklu nüfuzundan kurtulma isteğini paylaşıyordu.[31] Sultan Mesud'un (ö. 547/1152) ölümü ve Sencer'in de Guzlar tarafından esir alınmasıyla birlikte Irak bölgesinin kontrolü büyük oranda halifenin eline geçti.[32] Hilafetin mahdut kaynaklarının Selçuklu unsurlarını etkisiz hale getirmek için kullanılması konusunda Muktefî'yi ikna eden vezir İbn Hübeyre, bu mühim vetirede yaptığı politik ve askeri hamlelerle hilafet otoritesinin etkin kılınmasında oldukça aktif bir rol oynadı.[33]

Selçuklu nüfuzundan kurtulma çabası devam ederken bu mücadelenin bir parçası olan Bağdat Hanbelî uleması, kendisi de bir Hanbelî olan İbn Hübeyre'nin desteğiyle güç kazanıyordu. XII. yüzyıldan evvel, Şafiî ve Hanefîlere nazaran siyasi destekten yoksun olan ve zengin Hanbelîlerin yardımıyla ayakta kalan Bağdat Hanbelî medreseleri ve ilim adamları, İbn Hübeyre döneminde iktidar desteğini de arkasına aldı.[34] İbn Hübeyre'nin Hanbelîlere desteği, kendi mensubu bulunduğu mezhebi güçlendirme gayesi güttüğü kadar, siyasi amaç da taşıyordu. Hilafet ile Hanbelî ulema arasında iş birliği

[23] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, ed. İhsan Abbas, C. 3 (Beyrut: Dâru Sâder, 1970), 142; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, ed. Ahmed el-Arnâut ve Türkî Mustafa, C. 18 (Beyrut: Darü'l-İhya et-Turâsü'l-Arabî, 2000), 110.
[24] Han Hsien Liew, "*Piety, Knowledge, and Rulership in Medieval Islam: Ibn al-Jawzī's Ameliorative Politics,*" Yayımlanmamış Doktora Tezi, (Harvard Üniversitesi, 2018), 11.
[25] Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Oğluma Mektup,* çev. Gamze Özden (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 35; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Meşyehatü İbni'l-Cevzî*, 53.
[26] Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XVII, 279; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XXII, 94.
[27] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XXII, 94; Yavuz - Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", XX, 543.
[28] Mehmet Aykaç, "İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer", *TDV İslam Ansiklopedisi,* C. 20, İstanbul 1999, 82.
[29] Herbert Mason, *Two Statesmen of Mediaeval Islam* (Netherlands: The Hague, Mouton&Company, 1972), 25-26.
[30] Mason, 16; İbnü'l-Esîr, *Büyük İslam Tarihi*, XI, 114.
[31] A.C.S Peacock, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, çev. Özkan Akpınar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 162.
[32] Peacock, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, 163; Ali Sevim ve Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), 265.
[33] Sevim ve Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 260.
[34] Van Renterghem Vanessa, "Baghdād under the Saljūqs", içinde *Baghdad From Its Beginnings to the 14th Century*, ed. Jens Scheiner ve Isabel Toral (Leiden: Brill, 2022), 252.

meydana getirmeye çalışan İbn Hübeyre, halk üzerinde etkisi büyük olan Hanbelî vaizlerden yararlanmayı düşündü. Bu amaç doğrultusunda, himayesine aldığı kişilerin başında Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî geliyordu.[35] Selçuklu idarecileri Bağdat'a vaiz olarak çoğu zaman Şafiî Eş'ariye ve Mutezile mensubu isimleri gönderiyordu. Bunların Mansur Camii gibi büyük çoğunluğunu Hanbelîlerin oluşturduğu cemaate sahip yerlerde verdikleri vaazlarda, Hanbelî mezhebine ve mensuplarına karşıt söylemlerde bulunmaları toplumsal huzursuzluğa yol açıyordu.[36] Bu huzursuzluk, üstesinden gelinemez düzeye erişiyor ve zaman zaman cami ve mescit vaazları yasaklanıyordu.[37]

Ebu'l-Ferec, 556/1160'ta Ebu Hâkim en-Nehrevanî'nin vefatının ardından onun Babü'l-Azadi Medresesi'ndeki müderrislik görevini devraldı. Yine Memuniye'de yeni açılan medresenin müderrisliği de ona verildi. İbn Hübeyre'nin himayesinde farklı medreselerin müderrisliklerine atanan Ebu'l-Ferec, bir taraftan da hem vezir ve halife saraylarında hem de Mansur ve Kasr camileri gibi geniş kalabalıkların toplandığı umuma açık yerlerde verdiği coşkulu vaazlarla toplum nazarındaki konumunu ve itibarını hızla yükseltti.[38] İbn Hübeyre, Halife Müstencid-Billâh (555/1160-566/1170) devrinin ilk yarısında da vezirlik görevini sürdürünce Ebu'l-Ferec de kendi ilişkilerini geliştirmeye, gücünü artırmaya devam etti ve bu sayede, İbn Hübeyre'nin 560/1165'te öldürülmesi Ebu'l-Ferec'in konumunu sarsmadı. Halife Müstazî-Biemrillâh (566/1170-1180) zamanında da muteber bir isim olmaya devam etti, hatta Müstazî'nin Hanbelîliği geliştirme arzusu sayesinde gücünü daha da artırdı.[39]

Müstazî döneminin başında Şii Fâtımî Devleti nihai olarak yıkılmış (567/1171), Nureddin Zengî'nin Mısır'a gönderdiği Selahaddin-i Eyyûbî devleti ele geçirip hutbenin yeniden Abbâsî halifesi adına okunmasını sağlamıştı.[40] Bu süreç, Abbâsî hilafetine genel olarak Sünniliğin güçlenmesi şeklinde yansıdı. Müstazî, Şiiliğin gelişmesini engellemeye yönelik tedbirler aldı. Bu tedbirler arasında, Ebu'l-Ferec'e 571/1175-76 yılında verdiği bir yetki de bulunuyordu.[41] Halifeye, son zamanlarda "sapkınlığın" çok fazla arttığı bildirilmiş ve bununla etkili bir şekilde mücadele edebilmesi için Ebu'l-Ferec'e destek olunması tavsiye edilmişti. Bunun üzerine halife tarafından resmî olarak görevlendirilen Ebu'l-Ferec, aldığı yetkiyi vaaz kürsüsünden ilan etmiş ve peygamberin ashabına dil uzatanların tutuklanma veya evini yakma gibi çeşitli cezalara çarpıtılacağı tehdidini savurmuştu. Ayrıca, vaazlar da belirli bir süreliğine sınırlandırılarak meydana gelebilecek muhtemel olumsuzlukların önü alınmaya çalışılmış, Hanbelîlerden Ebu'l-Ferec, Şafiîlerden el-Kazvinî ve Hanefîlerden el-Abâdi olmak üzere sadece üç vaizin vaaz vermesine müsaade edilmişti.[42] Tüm bu süreçte son derece etkili bir konumda bulunan Ebu'l-Ferec'in halife ve devlet adamları tarafından önemli bir müttefik olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Ebu'l-Ferec'in gücü ise vaizlikteki meziyetleri vesilesiyle büyük bir toplumsal nüfuza sahip olmasından ve siyasi bir vasıta olarak vaazı başarıyla kullanmasından kaynaklanıyordu.

Ebu'l-Ferec'e gösterilen ihtimam yalnızca ona verilen görevlerden değil, kendisine hilafet sarayı mensupları tarafından sunulan imkanlardan da anlaşılmaktadır. Halife Müstazî'nin eşleri Benefşa ve Zümürrüd, Bağdat'ta kurdukları vakıflarla ve inşa ettirdikleri medreselerle, adeta Sünni uyanışın toplumsal hayattaki temsilcileri haline gelmişlerdi. Hanbelî Benefşa, 1174'te evlerinden birini medreseye dönüştürmüş ve bu medresenin başına Ebu'l-Ferec'i getirmişti. Ayrıca Ebu'l-Ferec'in

[35] Han Hsien Liew, "Ibn al-Jawzī and the Cursing of Yazīd b. Muʿāwiya: A Debate on Rebellion and Legitimate Rulership", *Journal of the American Oriental Society* 139, S. 3 (2019): 632; İbn Receb, *ez-Zeyl*, I, 403.
[36] Liew, "Ibn al-Jawzi's Ameliorative Politics", 16; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti* (İstanbul: Tatav Yayınları, 2002), 104.
[37] Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, 103.
[38] Henri Laoust, "Ibn al-Djawzî", *The Encylopedia of Islam New Edition,* C. 3, Leiden 1986, 751; Liew, "Ibn al-Jawzi's Ameliorative Politics", 11.
[39] Angelika Hartmann, *an-Nâsir li-Din Allah (1180-1225) Politik, Religion, Kultur in der spaten Abbasidenzeit* (Berlin: Walter De Gruyter, 1975), 69; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 15, İstanbul 1997, 529.
[40] Tayeb el-Hibrî, *The Abbasid Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 229.
[41] Laoust, "Ibn al-Djawzî", III, 751.
[42] Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Muntaẓam*, XVIII, 222.

kızının düğününe de ev sahipliği yapmış, böylece bu kabiliyetli ve hilafet politikaları bakımından yarayışlı vaize ve onun ailesine büyük bir ikramda bulunmuştu.[43]

Abbâsîlerde, özellikle vezirlik makamı üzerinde devam edegelen iktidar mücadeleleri ve nihayetinde farklı siyasi ve dini eğilimleri olan grupların halifelere tesir edip muktedir hale gelmeleri, ulemanın devlet nezdindeki konumunda da değişiklikleri beraberinde getiriyordu. Bu durum, Ebu'l-Ferec için belki de diğer birçok âlimden daha fazla geçerliydi. Onun üstlendiği müderrislik ve vaizlik gibi görevlerin ve hatta Bağdat'taki varlığının devamı, muktedir hiziple arasındaki ilişkinin niteliğine bağlıydı. Ebu'l-Ferec, uzunca bir süre halifelerle ve devlet yönetiminin ana unsuru olan vezirlerle mühim bir çekişme yaşamadan görevlerini ve Bağdat'taki yaşamını sürdürmüştü. Ancak bu durum, Halife Nâsır-Lidinillah'ın (575/1180-622/1225) yönetimi altında yavaş yavaş değişmeye başladı. Yeni halife seleflerinden daha aktif bir siyaset takip ederek iç ve dış meselelerde hilafeti etkin kılmayı tasarlamaya başlamıştı. Hilafet otoritesini yaymayı amaçlayan genel politikasının mühim bir parçası, Selçuklulardan tamamen kurtulmaktı. Nâsır, devlet yönetiminde bir mezhebe ağırlık verip diğerlerinin ihmal edilmesinin ve toplumun mezhep temelli bölünmüşlüğünün de giderilmesinden yanaydı. Nâsır'ın bu amaçla attığı adımlardan biri, Sünni ağırlıklı bir siyaset takip edeceğini düşündüğü Ebu Nasr Muhammed'i veliahtlıktan alıp onun yerine, kendisinin belirlediği politik istikameti devam ettireceğine inandığı Ebu'l-Hasan Ali'yi veliaht tayin etmesiydi.[44] Ayrıca Nâsır, kendisinden önceki dönemlerde izlenen Şii karşıtlığını da gündemden düşürmeye çalışıyor, Şiilerle yakınlaşma arzusu taşıyordu. Nâsır'ın bu yönelimi, Bağdat'taki Şii karşıtlığının adeta sembol ismi olan Ebu'l-Ferec'in tepkisini çekiyordu.[45]

Halifenin devlete belirlediği yeni güzergahta Ebu'l-Ferec'le beraber yürümek istemeyeceği aşikardı. Halife Nâsır, bir taraftan farklı mezheplere mensup insanların içinde bulunduğu dışlanmışlık hissini gidermeye çalışırken diğer taraftan sadece Şiileri değil, zaman zaman Hanbelî ulemayı dahi eleştiren Ebu'l-Ferec'i himaye edemezdi. Ancak Ebu'l-Ferec'in halk nezdinde büyük bir itibarı vardı ve aynı zamanda başta halifenin annesi Zümürrüd ve vezir İbn Yunus olmak üzere hilafet sarayında da halen ona sahip çıkmaya hazır çok sayıda destekçisi bulunuyordu. Bu süreçteki en önemli hamisi vezir İbn Yunus'un azli, Ebu'l-Ferec'in hayatının belki de en sıkıntılı günlerinin başlayacağının da işaret fişeği olmuştu.

Bağdat Hanbelîlerinin tanınmış âlimlerinden İbn Yunus, Ebu'l-Ferec'in de hocası olan Ebu Hâkim en-Nehrevanî'nin yanında fıkıh tedrisinden geçmiş ve muhtelif resmî vazifelerde bulunduktan sonra, 583/1187 yılında vezir tayin edilmişti.[46] İbn Receb'in verdiği bilgilere göre İbn Yunus, çocukluğunda Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö. 561/1166) çocuklarının komşusuydu ve onlardan çok eziyet görmüştü. Vezir olduğunda bunun intikamını almak istemiş ve bir fırsatını bulup Geylâni'nin torunu Abdüsselam bin Abdülvehhab'ın evini bastırıp kitaplarını toplatmıştı. Bunun ardından İbn Yunus, zındıklıkla suçladığı Abdüsselam'ı bertaraf etmek üzere içerisinde kadıların, fakihlerin ve âlimlerin bulunduğu bir meclis topladı. Hadisenin gelişimini aktaran İbn Receb, mecliste bulunan isimleri tek tek zikretmez, fakat Ebu'l-Ferec'in bu kişiler arasında bulunduğunun altını özellikle çizer.[47] Abdüsselam olayının sonraki gelişimi de İbn Yunus'un en önemli müttefikinin Ebu'l-Ferec olduğunu göstermektedir. Neticede Abdüsselam'ın kitaplarının yakılmasına, dedesi Geylâni'nin medresesi ve vakfı üzerindeki tasarruf hakkının kendisinden alınıp Ebu'l-Ferec'e teslim edilmesine karar verildi. Kitap yakma aşamasında da Ebu'l-Ferec başrolü üstlendi. Bir mescidin çatısına diğer bazı âlimlerle birlikte çıkarak

[43] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XXI, 235; el-Hibrî, *The Abbasid Caliphate*, 231.
[44] Hartmann, *an-Nâsir li-Din Allah*, 111; Fatih Güzel, "*Nâsır li-Dinillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyeti,*" Yayımlanmamış Doktora Tezi, (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014), 29.
[45] Hartmann, *an-Nâsir li-Din Allah*, 117.
[46] İbnü'l-Esîr, *Büyük İslam Tarihi*, XI, 443; Hartmann, *an-Nâsir li-Din Allah*, 182.
[47] İbn Receb, *ez-Zeyl ʿalâ Tabakati'l-Hanâbile*, ed. Muhammed Hamid el-Faki, C. 2 (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1953), 71.

aşağıda yakılan büyük ateşin içerisine Abdüsselam'ın kitaplarını attı.[48] Bir süre tutuklu kalan Abdüsselam ise daha sonra salıverildi.[49]

Abdüsselam olayından anlaşıldığı kadarıyla Halife Nâsır, mezhep ayrılıklarını yatıştırma politikasını uygulamaya henüz başlamamıştı. Bunun muhtemel sebebi, asıl büyük tehdit olarak Irak Selçuklularını görmesiydi. Nâsır, Irak Selçuklularının son sultanı II. Tuğrul karşısında alınan bir yenilgiden İbn Yunus'u sorumlu tuttu ve onun vezirlik görevine son verdi. Kısa süre sonra İran kökenli bir Şii olan İbnü'l-Kassâb'ı vezir tayin etti. Bu süreçte, İbn Yunus ve Ebu'l-Ferec'in eski düşmanı Abdüsselam da devreye girdi ve İbnü'l-Kassâb'a destek oldu.[50] Abdüsselam'ın teşvikiyle vezir İbnü'l-Kassâb halifeyi ikna etti ve Ebu'l-Ferec'in Vâsıt'a sürgün edilmesine karar verildi (590/1194).[51] Ebu'l-Ferec'in Bağdat'tan gönderilmesi hem Bağdat hem de Vâsıt halkı için oldukça mühim bir olaydı. Bu yüzden, halkın muhtemel tepkisini de engellemek amacıyla Ebu'l-Ferec, ani bir gece baskınıyla evinden alınıp bir gemiye bindirilerek Vâsıt'a yollandı. Ebu'l-Ferec'i sürgün yerine götüren gemideki birkaç kişiden biri de Abdüsselam'dı. Vâsıt'a ulaşıldığında etrafta toplanan kalabalığa Abdüsselam, Ebu'l-Ferec'in medrese vakfından zimmetine para geçirmekle suçlandığı için sürgün edildiğini söyledi. Bunun ardından Ebu'l-Ferec, beş yıla yakın bir süre kalacağı Vâsıt'taki evine yerleştirildi.[52] Ancak Ebu'l-Ferec Bağdat'tan gönderilse de Cevzîlerin ulema ailesi kimliği gelişimini sürdürdü. Ebu'l-Ferec'e hüsnüniyet beslemediği açık olan vezir İbnü'l-Kassab, diğer Cevzîleri bertaraf etmeye çalışmadı. Nitekim Ebu'l-Ferec sürgündeyken onun en küçük oğlu Muhyiddin Yusuf, Bağdat'ta verdiği vaazlarla ün salmaya başladı. Sıbt İbnü'l-Cevzî ve İbn Receb'in verdiği bilgilere göre, Ebu'l-Ferec'in sürgünden dönmesinin sebebi Muhyiddin Yusuf'un verdiği vaazlarla halifenin annesi Zümürrüd'ü etkilemesiydi.[53] İbn Kesîr ise Ebu'l-Ferec'in Vâsıt'ta beş yıl zorunlu ikamete tâbi tutulduğunu, cezası bitince Bağdat'a döndüğünü ifade eder.[54] 595/1199 yılında, beş yıllık bir fasıladan sonra memleketine dönen Ebu'l-Ferec'i büyük bir kalabalık karşıladı.[55] Vaazlarına tekrar başladı ve 597/1201 Ramazan ayındaki ölümüne kadar devam etti.[56]

Ebu'l-Ferec öncesinde bakır ticaretiyle uğraşan Cevzî ailesi, Ebu'l-Ferec'le birlikte âlimler yetiştiren bir aile haline geldi. Ebu'l-Ferec babasından kendisine kalan mirası ilim yolunda harcadığını ve herhangi bir malının kalmadığını belirtir.[57] Nasıl geçindiği konusunda bilgi vermez, ancak medreselerde önce muid, ardından müderris olarak görev yapmıştı ve medrese görevlilerine medresenin vakfından belirli bir maaş veriliyordu.[58] Ayrıca halifeler, vezirler, halife eşleri ve çocukları ile tüccarlar da medreseleri ve müderrisleri maddi bakımdan destekliyorlardı.[59] Ebu'l-Ferec'in 574/1178 sonlarına gelindiğinde, beş medresenin müderrisliğini elinde tuttuğu bilgisinden de hareketle Cevzîlerin ticaretle uğraştıkları günlere nazaran daha az gelire sahip olsalar da müreffeh bir hayat yaşadıkları belirtilebilir.

Buraya kadar ele alınan veriler, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin yalnızca bireysel kabiliyetiyle değil, aynı zamanda içinde bulunduğu sosyal ve entelektüel çevreyle de şekillenen bir kariyere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Cevzî ailesinin ticaretle uğraşan bir aileden ulema sınıfına geçişi, Ebu'l-Ferec'in şahsi yeteneklerinin yanı sıra, dönemin ilmî ve siyasi şartları çerçevesinde değerlendirilmelidir. Özellikle İbn Nâsır gibi önemli bir âlimle erken yaşta kurduğu ilişki hem onun şahsi kariyerinin şekillenmesinde hem de ailesinin sosyal dönüşümünde belirleyici olmuştur. Her ne kadar bazı

[48] İbn Receb, *ez-Zeyl*, I, 425-426; II, 72.
[49] İbn Receb, *ez-Zeyl*, II, 73.
[50] Liew, *Ibn al-Jawzi's Ameliorative Politics*, 19; Güzel, *Nâsır li-Dinillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyeti*, 59.
[51] Hartmann, *an-Nâsir li-Din Allah*, 188.
[52] İbn Receb, *ez-Zeyl*, I, 426.
[53] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 117; İbn Receb, *ez-Zeyl*, I, 427.
[54] İbn Kesir, *Bidâye*, XIII, 96.
[55] İbn Receb, *ez-Zeyl*, I, 427
[56] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 115; İbn Receb, *ez-Zeyl*, I, 429.
[57] Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Oğluma Mektup*, 71.
[58] George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 245.
[59] Ahmet Ocak, *Nizâmiye Medreseleri* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2020), 153-54.

araştırmacılar bu ilişkiyi akrabalık bağıyla açıklamaya çalışmışsa da mevcut veriler ışığında, bu iddiaların sağlam delillerle desteklenmediği görülmektedir.

Öte yandan, dönemin Bağdat'ındaki Hanbelî ulemanın siyasi ve sosyal yükselişi, Ebu'l-Ferec'in kariyerini doğrudan etkilemiştir. Abbâsî halifeliğinin Selçuklu hâkimiyetinden kurtulma çabalarıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan siyasi ortam ve bu süreçte Hanbelî ulemanın yükselen konumu, Ebu'l-Ferec'in şahsi kariyerinin de yükselmesini sağlamıştır. Ebu'l-Ferec, vaiz olarak sahip olduğu hitabet gücü ve ilmî yetkinliğini, dönemin siyasî güçleriyle kurduğu himaye ilişkileri sayesinde daha geniş çevrelere ulaştırabilmiştir. Bu durum hem kendisinin hem de aile üyelerinin sonraki nesiller için kurumsal imkânlara erişimini kolaylaştırmış ve Cevzî ailesinin toplum içindeki yerini pekiştirmiştir. Dolayısıyla, Ebu'l-Ferec'in bireysel başarısı kadar, onun içinde bulunduğu siyasi ve entelektüel ortamın sunduğu fırsatlar da Cevzî ailesinin toplumsal statüsünün dönüşümünde belirleyici olmuştur.

Netice itibariyle, Cevzîlerin tüccar bir aileden ulema sınıfına dönüşümü, dönemin Hanbelî entelektüel çevresi, devletle ulema arasındaki ilişkiler ve kurulan güçlü himaye bağları ekseninde anlam kazanır. Bu dönüşüm, yalnızca Ebu'l-Ferec'in bireysel çabalarının bir sonucu değil, aynı zamanda onun oluşturduğu ilmî miras ve sosyal ağların sonraki nesiller tarafından da sürdürülmesiyle ortaya çıkmıştır. Böylece, Ebu'l-Ferec'in bireysel çabalarıyla başlayan süreç, sonraki nesiller için sağlam ilmî ve toplumsal zemin hazırlamış, bu sayede aile, Bağdat'ın ilmî hayatında mühim bir yer edinmiştir.

2. Bürokrat ve Diplomat Cevzîler: Muhyiddin Yusuf İbnü'l-Cevzî ve Oğulları

Ebu'l-Ferec, *Oğluma Mektub* adlı eserinde beş kızı ve beş oğlu olduğunu, oğullarından sadece Ebu'l-Kâsım'ın yaşadığını, kızlarının da ikisinin vefat ettiğini belirtir.[60] Sıbt İbnü'l-Cevzî, dedesinin altı kız ve üç erkek çocuğu olduğu bilgisini verir. Erkek çocukları büyükten küçüğe Ebu Bekir Abdülaziz (ö. 554/1160), Ebu'l-Kasım Ali (ö. 630/1232) ve Ebu Muhammed Muhyiddin Yusuf'tur (ö. 656/1258).[61] Ebu'l-Ferec'in yaşayan tek oğlunun Ebu'l-Kasım olduğunu söylemesi, adı geçen eserin Muhyiddin Yusuf'un 580 yılındaki doğumundan önce yazıldığını gösterir. Ayrıca Sıbt'ın verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Muhyiddin Yusuf ve kızlardan biri Ebu'l-Ferec'in ikinci eşinden doğan çocuklarıdır. Sıbt, dayılarıyla ilgili kısa bilgiler aktarır, ancak annesinin ve beş teyzesinin sadece isimlerini -Rabia (Sıbt'ın annesi), Şerefü'n-Nisa, Zeyneb, Cevhere, Sittü'l-Ulema el-Kebir, Sittü'l-Ulema es-Sağir- verir.[62]

Ebu'l-Ferec'in büyük oğlu Abdülaziz, babasının ve diğer bazı şeyhlerin yanında ilmî eğitim alarak vaizlik yapmaya başlamıştı. Abdülaziz, muhtemelen ilim tahsilini sürdürmek ve vaaz vermek üzere Musul'a gitti. Orada verdiği vaazlarla toplumun ilgisini üzerine çekmeyi başardı. Ancak Sıbt'a göre, bu ilgi onun sonunu getirdi. Musul'da etrafında büyük kalabalıkları toplaması kıskanıldı ve 554/1160'ta zehirlenerek öldürüldü.[63]

Ebu'l-Ferec'in ortanca oğlu Ebu'l-Kasım Ali, Cevzî ailesinin diğer erkek fertlerinden daha farklı bir hayat çizgisine sahipti. Ebu'l-Ferec, 551/1157'de doğan Ali'yi de diğer oğulları ve torunu gibi bir âlim olması için yetiştirmişti. Ancak Ebu'l-Ferec, bütün gayretlerine ve hatta ilim tahsiliyle meşgul olması için doğrudan Ali'ye hitaben bir eser yazmasına rağmen oğlunu istediği yöne çekemedi. Ali, bir süre babasının yazdığı kitaplarını çoğaltıp satarak geçimini sağlamaya çalışmış,[64] hatta babası Vâsıt'ta sürgündeyken onun Bağdat'taki evinde bulunan kitaplarını da değerinden ucuz fiyatlara elden çıkarma yoluna gitmişti.[65] Ebu'l-Ferec'e sürgün cezasının verilmesinde başı çeken Abdüsselam bin

[60] Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Oğluma Mektup*, 15.
[61] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XXII, 117.
[62] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XXII, 118.
[63] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XXII, 117.
[64] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XXII, 321.
[65] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XXII, 117.

Abdülvehhab'la dostluk kuran Ali, bu yüzden yeğeni Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin "Babasına düşman olan herkese sadık olmayı huy haline getirmişti." şeklindeki siteminin de muhatabı olmuştu.[66]

Ebu'l-Kasım Ali, babasını kızdıran hal ve hareketler içerisindeyken 850/1185 doğumlu kardeşi Muhyiddin Yusuf, Ebu'l-Ferec'in açtığı yoldan yürümeyi bilmiş, âlim ve vaiz olarak Bağdat halkının ve hilafet sarayının teveccühünü kazanmıştı. Muhyiddin de diğer birçok âlim çocuğu gibi ilk eğitimini babasından almış, sonrasında farklı şeyhlerden tefsir, hadis, fıkıh ve dil dersleri okumuştu.[67] Ebu'l-Ferec'in sürgünden kurtulmasında da rol oynadığı belirtilen Muhyiddin'i babasının vefatının ardından Halife Nâsır'ın annesi himayesi altına aldı.[68] Muhyiddin'den vaizlikte babasının usulünü tatbik etmesi istendi.[69] Bu durum, Ebu'l-Ferec'in vaazları vasıtasıyla yarattığı toplumsal tesirin büyüklüğünü ve halkın gönlünde edindiği yeri de bir kez daha göstermektedir.

Muhyiddin Yusuf, üstlendiği devlet görevleriyle siyaset sahnesinde babası Ebu'l-Ferec'den çok daha etkili bir isim oldu. Ebu'l-Ferec, himayesinde veya iş birliği içinde olduğu devlet adamlarının politikalarına verdiği vaazlarla destek olmuş ve bunun mükafatını alarak birkaç müderrisliğe eş zamanlı tasarruf etmişti. Ancak desteklediği kişilerin güçlerini yitirmesiyle de kurduğu ilişkilerin bedelini ödemesi gerekmiş, hayatının 5 yılını sürgünde geçirmek zorunda kalmıştı. Muhyiddin Yusuf ise sadece devlet adamlarına destek veren bir âlim olarak kalmamış, bürokratik ve diplomatik görevler ifa ederek siyasi bir figür haline de gelmişti. Vaizlik sonrasında Muhyiddin'in ilk bürokratik görevi Bağdat muhtesipliği oldu. 604/1207'de getirildiği bu makamdan bir süre sonra alındı, ancak 615/1218'de tekrar atandı.[70] Halife Nâsır ile iyi bir ilişki kurdu. Nâsır'ın 622/1225'teki vefatının ardından cenazesini yıkayan ve namazını kıldıran Muhyiddin Yusuf'tu.[71] Yeni halife Zâhir-Biemrillâh (622/1225-623/1226) tarafından Mısır hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil'e hilat götürmekle görevlendirilen Muhyidddin, bu elçilik görevini tamamlayıp döndüğünde Zâhir'in öldüğünü ve yerini oğlu Müstansır-Billâh'ın (623/1226-640/1242) aldığını öğrendi.[72] Ancak bu değişiklik Muhyiddin'i olumsuz etkilemedi. Aksine, Müstansır'ın açtığı Müstansıriyye Medresesi'ne Hanbelîlerin müderrisi olarak atandı.[73]

Muhyiddin Yusuf, halife ve vezir değişikliklerinden çok fazla etkilenmedi. Nâsır zamanında başladığı resmî vazifelerini son halife Müstasım-Billâh'a (640/1242-656/1258), yani devletin yıkılışına kadar sürdürdü. Müstansır zamanında Celaleddin Harizmşah'a ve Türkiye Selçuklu sultanları I. Keykubad ve II. Keyhusrev'e, Eyyûbî idaresindeki Mısır, Halep ve Şam'a birçok kez elçi olarak gönderildi.[74] Ayrıca yine Müstansır tarafından üstâdüddar tayin edilerek halifenin en yakınındaki isimlerden biri oldu.[75] Bu görevler, Muhyiddin için aynı zamanda büyük bir gelir kapısıydı. Özellikle elçilik vazifelerinden elde ettiği gelirle Şam'da Cevzîyye Medresesi'ni inşa ettirdi ve Bağdat'ta da bir medresenin temellerini attı.[76] Ancak 656/1258 yılında Bağdat'a giren Moğollar tarafından üç oğlu ve başta halife olmak üzere çok sayıda devlet adamıyla birlikte öldürüldü.[77] Bu yüzden, Cevzîlerin Bağdat'taki medresesi hiçbir zaman tamamlanamadı.

Muhyiddin Yusuf'un üç oğlunun üstlendikleri muhtesiplik ve müderrislik gibi görevler, bir ulema ailesine mensup olmanın kazandırdığı büyük avantajları gözler önüne sermektedir. Muhyiddin, Mustansıriyye'de Hanbelî müderrisiyken halife tarafından elçilik vazifesiyle Bağdat'tan uğurlandığında, medresedeki derslerini oğlu Cemaleddin Abdurrahman yürütüyordu.[78] Daha sonra

[66] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 202.
[67] Cengiz Kallek, "İbnü'l-Cevzî, Ebû Muhammed", *TDV İslam Ansiklopedisi,* C. 20, İstanbul 1999, 542.
[68] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 117.
[69] İbn Receb, *ez-Zeyl*, II, 259.
[70] İbn Kesir, *Bidâye*, XIII, 187; Safedî, *el-Vâfî*, XXIX, 105; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 157.
[71] İbn Kesir, *Bidâye*, XIII, 226.
[72] İbn Kesir, *Bidâye*, XIII, 268; Safedî, *el-Vâfî*, XXIX, 105.
[73] İbn Kesir, *Bidâye*, XIII, 275.
[74] Safedî, *el-Vâfî*, XXIX, 105-106; Kallek, "İbnü'l-Cevzî, Ebû Muhammed", XX, 542.
[75] İbn Kesir, *Bidâye*, XIII, 335; Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, C. 21 (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984), 373.
[76] İbn Kesir, *Bidâye*, XIII, 376; İbn Receb, *ez-Zeyl*, II, 259; Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, XXIII, 374.
[77] İbn Receb, *ez-Zeyl*, II, 262.
[78] İbn Kesir, *Bidâye*, XIII, 275.

Muhyiddin hilafet sarayına üstadüddar tayin edilince, önceki görevleri olan Bağdat muhtesipliğini ve Mustansıriyye müderrisliğini oğlu Cemaleddin Abdurrahman devraldı.[79] Ayrıca Abdurrahman, dedesinin ve babasının ardından Bağdat'taki birçok kürsüde vaaz veren üçüncü Cevzî idi.[80] Abdurrahman'dan sonra muhtesiplik kardeşi Şerefeddin Abdullah'a, onun ardından da diğer kardeşi olan Taceddin Abdülkerim'e tevdi edildi.[81] Böylece muhtesiplik Cevzîlerin bir aile mesleği haline geldi ve Abbâsî hilafetinin sonuna kadar bu mevki onların tasarrufunda kaldı. Muhtesiplik gibi müderrislik de Cevzî kimliğinin adeta ayrılmaz bir parçası haline gelmişti. Abdullah Beşeriyye Medresesi'nde, Abdülkerim ise Şâtıbiyye Medresesi'nde müderrislik yapmıştı.[82]

Muhyiddin'in üç oğlu Abdurrahman, Abdullah ve Abdülkerim âlim adayı olarak yetiştirilmişlerdi. Yukarıda zikredildiği gibi, müderrislik ve muhtesiplik üç kardeşin ortak özellikleriydi. Ancak Şerefeddin Abdullah'ın diğer kardeşlerinden farklı bir özelliği daha vardı. Halife Müstasım, Moğol istilasının arifesinde Abdullah'ı, Hülâgû'nun huzuruna Abbâsî hilafetinin elçisi olarak göndermişti.[83] Bu sırada Irak ve hilafetin başkenti Bağdat için işgal kapıdaydı. Dolayısıyla Abdullah'ı ziyadesiyle zor bir görev bekliyordu. Hülâgû, karargahını Hemedan yakınlarında kurmuştu.[84] Hemedan'a yaklaştıkça Abbâsî heyeti için tehlike de artıyordu. Elçilik heyeti, Hülâgû'nun otağına girmeden önce hakaretlere uğradı ve üzerlerine çullanan kişiler tarafından üstleri başları yırtıldı.[85] Nihayetinde Şerefeddin Abdullah, Hülâgû'yla görüştü ve Irak'a girme niyetinin güçlü olduğu haberiyle Bağdat'a döndü. Hülâgû, Bağdat'a girdi ve başta halife olmak üzere, diğer birçok devlet adamıyla birlikte Muhyiddin Yusuf ile oğulları Abdurrahman, Abdullah ve Abdülkerim'i de öldürttü.[86] Böylece Şerefeddin Abdullah İbnü'l-Cevzî'nin adı, Abbâsî hilafeti için mühim bir kırılma noktası, Bağdat'ta bulunan Cevzî ailesi için ise nihai bir son anlamına gelen Moğol istilası bağlamında da tarihe geçmiş oldu.

3. Eyyûbî Dımaşk'ında Bir Cevzî: Sıbt İbnü'l-Cevzî

Cevzî ailesinin diğer erkek fertleri gibi Ebu'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf bin Kızoğlu da ilmî eğitimine Bağdat'ta, dedesi Ebu'l-Ferec'in yanında başlamıştı. Şemseddin Yusuf'un annesi ile babasının bir araya gelişi, Cevzî ailesinin siyasi ilişkilerini ve daha önce de ifade edildiği gibi, Ebu'l-Ferec ile Abbâsî veziri İbn Hübeyre'nin yakınlığını ortaya koyan örneklerdendir. Şemseddin Yusuf'un annesi Ebu'l-Ferec'in kızı Rabia, babası ise Abbâsî veziri İbn Hübeyre'nin oğlu gibi görüp azat ettiği Türk kölesi Hüsameddin Kızoğlu'ydu. Şemseddin Yusuf, 582/1186 yılı civarında bu evlilikten dünyaya geldi. Tahsiliyle dedesi Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ilgilendiğinden hayatının ilerleyen dönemlerinde Ebu'l-Ferec'in torunu olarak tanındı ve Sıbt İbnü'l-Cevzî adıyla anıldı.[87] Cevzî mensubu olmak onun ilmî akıbetini de belirledi ve ailenin yetiştirdiği diğer âlimler gibi Sıbt İbnü'l-Cevzî de hem eser telifiyle meşgul oldu hem de vaizlik yaparak toplumsal tesir gücü elde etti.

Hanbelî bir çevrede yetişen Sıbt İbnü'l-Cevzî, dedesinden ve Bağdat'ın diğer önde gelen âlimlerinden ders dinlemiş, ayrıca dedesinin ve diğer Cevzîlerin vaazlarını da gözlemleme fırsatı bulmuştu. Vaizlikte ustalaşmış bir ulema ailesine mensup olması sayesinde de vaaz kürsülerine erken yaşta çıkma fırsatı bulmuştu. 596/1200 yılında ilk vaazını Ahmed bin Hanbel'in türbesinde vermiş ve Cevzîlerden yeni bir vaizin doğuşuna tanıklık etmek isteyen büyük bir kalabalığa hitap etmişti.[88] 597/1201'de dedesini kaybeden Sıbt, 600/1203'te yaklaşık yirmi yaşındayken Bağdat'tan ayrıldı. Sıbt'ın bu ilk seyahatindeki temel amacı, dönemin önemli ilim merkezlerinde bulunan âlimlerden ders

[79] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*, XXIII, 374; İbn Kesir, *Bidâye*, XIII, 376.
[80] İbn Receb, *ez-Zeyl*, II, 261.
[81] İbn Receb, *ez-Zeyl*, II, 262; İbn Kesir, *Bidâye*, XIII, 376.
[82] İbn Receb, *ez-Zeyl*, II, 262.
[83] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*, XXIII, 374.
[84] İbnü't-Tıktaka, *el-Fahrî*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2016), 234.
[85] Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan ve Ahmet H. Khelejani (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022), 32.
[86] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*, XXIII, 374; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 142.
[87] Alex Mallett, "Sibṭ Ibn al-Jawzī", içinde *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, ed. Alex Mallett (Leiden: Brill, 2014), 85.
[88] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XXII, 80.

okumaktı. Bunun yanında, kuvvetle muhtemel, farklı şehirlerdeki âlimleri ve kutsal yerleri ziyaret ederek sosyal bağlantılarını geliştirmeyi de arzuluyordu.[89] İlk durağı olan Bağdat ile Erbil arasındaki Dekûkâ beldesinde el-Hücce adlı bir vaizden hadis dinledi.[90] Bir süre sonra Erbil'e ve ardından Musul'a geçti. Gittiği yerlerde vaaz vermeyi de ihmal etmedi. Musul'da verdiği vaazlarla tıpkı 554/1160'ta öldürülen dayısı Abdülaziz gibi halkın teveccühünü kazandı. Musul'dan sonra vâsıl olduğu Harran'da hem vaaz verdi hem de Fahreddin İbn Teymiyye'nin (ö. 622/1225) talebesi oldu. Harran'ı müteakiben Halep'e vardı. Halep'te aralarında Hanefî fakih İftihareddin ve Abdurrahman bin el-Estaz'ın da bulunduğu bir grup şeyhten ilim tahsil etti. Halep'ten hareketle Dımaşk'a ulaştı ve Dımaşk Camii'nde vaaz oturumları düzenledikten sonra Kudüs'e kısa süreli bir ziyarette bulunup Dımaşk'a döndü (603/1206).[91]

Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Dımaşk'a ilk gelişinin yerleşme amacı taşıdığını kesin olarak söylemek güç olsa da yaklaşık üç yıllık ilmî seyahatin onun önüne Bağdat'a dönmek dışında iki farklı seçenek -Halep'e veya Dımaşk'a yerleşmek- çıkardığı belirtilebilir. Bu iki alternatif arasında Sıbt'ın ilk tercihi, Eyyûbîlerin Halep hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir'in âlimlere sağladığı himayenin de etkisiyle Halep oldu (603/1206).[92] Halep'i tercih etmesindeki diğer etken, kendisini Halep'e geldiği ilk andan beri yalnız bırakmayan ve yaptırdığı hankâhda misafir eden Zâhir'in azatlı kölesi Şehabeddin Tuğrul'un varlığıydı. Sıbt ile Şehabeddin arasında iyi bir ilişkinin olduğu Şehabeddin'in *Mirʾâtü'z-zamân*'daki ölüm kaydından anlaşılmaktadır.[93] Ancak Sıbt'ın Halep'teki ikameti fazla uzun sürmedi ve yaklaşık iki yıl kaldıktan sonra 604/1208'de hacca gitmek üzere şehirden ayrıldı.[94] Hac dönüşünde ise hayatının kalan yıllarını geçireceği Dımaşk'a yerleşti.

Sıbt'ın Halep'i tercih etmesini sağlayan imkanların benzerleri ve hatta daha fazlası Dımaşk'ta da mevcuttu. Dönemin en önemli ilmi merkezlerinden biri Bağdat, diğeri ise Dımaşk'tı. İlim tahsilini ilerletmek isteyen pek çok kişi bu iki şehirde bulunma ihtiyacı hissediyordu. Ayrıca Dımaşk, Zengîlerle başlayan ve Eyyûbî idaresinde de devam eden süreçte istikrarlı bir yapıya kavuşmuş, şehrin önde gelen isimlerinin katkısıyla ilmî hayat zenginleşmişti.[95] Cevzîlerin yakın ilişki içerisinde olduğu Kudâme ailesi de Dımaşk'ta bulunuyordu. Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223) Bağdat'ta Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin talebesi olmuş[96] ve iki aile arasındaki irtibat da bu şekilde başlamıştı. Muvaffakuddin Bağdat'taki tahsilinin ardından Dımaşk'a yerleşmiş, Sıbt İbnü'l-Cevzî Dımaşk'a geldiğinde hem Muvaffakuddin'in eğitiminden geçmiş hem de başta onun ağabeyi Ebu Ömer olmak üzere ailenin diğer fertleriyle dostluk kurmuştu.[97]

Sıbt'ın Dımaşk'a yerleşmesinde Bağdat'ta başlayan Cevzî-Kudâme teması ve sonrasında Sıbt'ın Dımaşk'a ilk ziyareti sırasında Kudâme ailesiyle tesis ettiği yakınlık ile Eyyûbîlerin Dımaşk'ta âlimlere sunduğu geniş imkânlar etkili olmuştu. Ancak bu iki etkene, Eyyûbîlerin Dımaşk hâkimi el-Melikü'l-Muazzam İsa'nın (ö. 624/1227), etrafında geniş kalabalıklar toplayan bir vaiz olan Sıbt'ın bu özelliğinden faydalanma arzusunu ilave etmek de mümkündür. Nitekim Sıbt İbnü'l-Cevzî şehre gelişinden kısa bir süre sonra, 607/1210 yılında Dımaşk Camii'nde halkı Haçlılara karşı cihada teşvik eden coşkulu bir vaaz vermiş ve ardından büyük bir kalabalığı arkasına toplayarak o sırada ordusuyla Nablus civarında bulunan Muazzam İsa'ya katılmıştı. Müslümanlar bu orduyla Nablus civarındaki bazı Frank köylerine saldırı düzenlemişlerdi.[98]

[89] Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik Şam 1190-1350*, çev. Büşra Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 154.
[90] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 134.
[91] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 135.
[92] David Morray, "Sibt Ibn al-Jawzi, Shams al-Din Abu'l-Muzaffer", *Medieval Islamic Civilization,* C. 1, Routledge, New York 2006, 742.
[93] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 327.
[94] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân,* XXII, 157.
[95] Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 171.
[96] Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi,* C. 20, İstanbul 1999, 139.
[97] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 136.
[98] Morray, "Sibt Ibn al-Jawzi", I, 742; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 172.

Siyasi meselelerde toplumsal desteği ve katılımı sağlama hususunda ulemanın ve özellikle de halkın duygularına hitap edecek Sıbt İbnü'l-Cevzî gibi maharetli vaizlerin büyük önem taşıdığı açıktı. Bu durum sadece, Haçlılara karşı cihada teşvik etme noktasında değil, aynı zamanda iç siyasi hamleler için de geçerliydi. Ulemanın propaganda gücünün farkında olan Abbâsî halifesi Nâsır-Lidinillah, hilafet otoritesini kuvvetlendirme ve mezhep ayrımı gözetmeden devleti idare etme amaçlarının bir parçası olarak *Rûhu'l-ʿârifîn* adını verdiği bir hadis derlemesi hazırlamıştı.[99] Halife Nâsır, bu kitabın yayılması arzusundaydı ve bu görev de ulemaya düşüyordu. Sıbt İbnü'l-Cevzî, Eyyûbîlerin el-Cezîre meliki el-Melikü'l-Eşref Musa'nın isteği üzerine 613/1216 yılında Ahlat'a gitti ve *Rûhu'l-ʿârifîn*'i şerh etti. Ancak Eşref Musa, Sıbt'ı sadece kitap şerhi için çağırmamıştı, ondan kendi hâkimiyeti altındaki şehirlerde vaaz vermesini de istiyordu. Bunun üzerine Sıbt, Harran'a ve Rakka'ya giderek vaaz meclisleri düzenledi.[100]

Eyyûbî meliklerinin idaresindeki birçok şehre vaaz vermek üzere davet edilen Sıbt, meliklerin güvendiği bir isim haline gelmişti. Ancak Sıbt'ın asıl yakın ilişki kurduğu, himayesinde bulunduğu ve siyaseten de destek olduğu isim, Dımaşk hâkimi Muazzam İsa'ydı. Kendisi de bir âlim olarak yetiştirilen İsa, Şafiîlikten Hanefîliğe geçerek Eyyûbî ailesinin diğer mensuplarından farklı bir yol izlemişti. Muazzam İsa'nın Hanefîlik tercihinin muhtemel sebeplerinden biri, Hanefî şeyhler Taceddin el-Kindî ve Cemaleddin el-Hasiri'nin eğitiminden geçmesi ve onların etkisinde kalmasıydı.[101] Sıbt İbnü'l-Cevzî de tıpkı İsa gibi mezhep değiştirmiş bir isimdi. Hanbelî ulema ailesine mensup olsa da Türk babası vasıtasıyla Sıbt'ın hayatında Hanefîliğin de önemli bir yeri vardı. Hanbelî bir çevrede büyümesi ve bir Hanbelî olarak tanınmış olması ona Hanefî kökenli olduğu gerçeğini unutturmamış ve bir süre sonra Sıbt, babasının mezhebine dönmüştü.[102] Hayatının tam olarak hangi döneminde Hanefîliğe geçtiği bilinmese de bu tercihini Dımaşk'ta yaşamaya başladığı yıllarda açığa vurduğu belirtilebilir. Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Şakir el-Kütübî (ö. 764/1363), Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin dünyevi kaygılarla Hanefîliğe geçtiğini belirterek[103], onun Muazzam İsa'nın mensubu bulunduğu mezhebe girerek maddi menfaat elde etmeyi amaçladığı imasında bulunurlar. İbn Tağriberdi (ö. 874/1470) ise Sıbt'ın "dünya için" Hanefî olduğu iddiasının gerçeği yansıtmadığını, onun zaten bir Hanefî olduğunu ve büyüyüp ilmî bakımdan uzmanlaştıkça asıl mezhebini takip etmeye başladığını belirtir.[104]

Hanefîliğe geçmesi Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin hayatında, kendisinin hamisi konumundaki Muazzam İsa'nın da bu mezhebe mensup olması sayesinde olumsuz bir değişime yol açmadı. Hatta Muazzam İsa tarafından Hanefî Şıbliyye Medresesi'nin müderrisliğine getirildi. Bu bakımdan Sıbt, melikle aynı mezhebi paylaşması sayesinde, Zehebî ve Kütübî'yi haklı çıkaracak şekilde dünyevi fayda da sağlamıştı (623/1226). Dolayısıyla Sıbt'ın, siyasi gücü elinde tutanlara yakın durmayı amaçladığını belirtmek mümkündür.[105] Ancak Sıbt'ın yakın ilişki ve iş birliği içerisinde olduğu meliklerin istediği yönde vaazlar vermesi, belirli bir tarafın sözcülüğüne soyunması, melikler arasındaki iktidar kavgalarından doğrudan etkilenmesi sonucunu yarattı. Eyyûbî meliklerinin birliği çoğu zaman pamuk ipliğine bağlı bir haldeydi. Daha önce Selahaddin-i Eyyûbî'nin (ö. 589/1193) ve sonrasında kardeşi el-Melikü'l-Adil'in (ö. 615/1218) vefatlarını müteakiben Eyyûbî melikleri birbirleriyle mücadeleye girişmişti. El-Melikü'l-Adil sonrasında düzen, Muazzam İsa'nın Suriye'nin güneyi ve Filistin'e, Kâmil'in Mısır'a, Eşref Mûsâ'nın Kuzey Suriye ve Cezîre'ye hükmetmesi ve Kamil'in Eyyûbî sultanı kabul edilip hutbede isminin okunması şeklindeki bir anlaşmayla sağlanmıştı.[106] Ancak Muazzam'ın 624/1227 yılındaki

[99] Hartmann, *an-Nâsir li-Din Allah*, 267.
[100] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 207.
[101] R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols The Ayyubids of Damascus* (Albany: State University of New York Press, 1977), 190.
[102] Mallett, "Sibṭ Ibn al-Jawzī", 91.
[103] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, ed. Ömer Abdüsselam Tedmürî, C. 48 (Beyrut: Darü'l-Kitabü'l-Arabi, 1999), 185; Muhammed bin Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeyl ʿaleyhâ*, ed. İhsan Abbas, C. 4 (Beyrut: Daru Sâdır, 1973), 356.
[104] İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-Vâfî*, C. 12 (Kahire: Darü'l-Kitab ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2006), 233.
[105] Mallett, "Sibṭ Ibn al-Jawzī", 91.
[106] Cengiz Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", *TDV İslam Ansiklopedisi,* C. 29, Ankara 2004, 71.

vefatının ardından, oğlu Nâsır Davud'un hakimiyetine geçen Dımaşk üzerinde yeni bir mücadele başladı. Bu sırada Haçlı tehlikesi de kapıda bekliyordu. Kâmil, Haçlılarla antlaşma yoluna gitti ve Kudüs'ü onlara vermeyi kabul etti. Durumu fırsat bilen Nâsır Davud, amcası Kamil'e karşı bir propaganda savaşı başlattı. Dımaşk'taki melikliğine yönelik en büyük tehdit olarak gördüğü Kâmil karşısındaki mücadelesine toplumsal destek sağlamayı amaçlayan Nâsır Davud, Sıbt İbnü'l-Cevzî'den Kudüs'ün ehemmiyetini ve kutsiyetini anlatan bir vaaz vermesini istedi (626/1229).[107] Bunun üzerine Sıbt, Dımaşk Camii'nde içlerinde Nâsır Davud'un da bulunduğu büyük bir kalabalığa hitap etti ve duygusal bir konuşma yaparak Kamil'e karşı tepki uyandırmaya çalıştı.[108]

Vaazın ve vaizlerin politik bir araç olarak kullanılmasının dikkat çekici bir örneğini sunan Sıbt İbnü'l-Cevzî, melikler arası mücadelede kendisine açıkça bir taraf seçmiş oldu. Bu durum onun Dımaşk'taki geleceğini etkiledi ve dedesi Ebu'l-Ferec'in yaşadığı sürgün sürecine benzer bir gailenin içerisine düşmesine sebep oldu. Kamil'in Eşref ile anlaşarak Dımaşk'ı kuşatması üzerine Sıbt, iki Eyyûbî melikine karşı savaşma fetvası verdi.[109] Mücadeleden galip çıkan Kâmil, daha sonra Eşref'le anlaştı ve Dımaşk'ı ona teslim ederek karşılığında Harran, Urfa ve Rakka'yı aldı. Nâsır Davud'a ise Kerek ve Nablus gibi birkaç kale verildi.[110] Nâsır Davud, Dımaşk'tan çıkarılıp Kerek'e gönderildiğinde yanında Sıbt İbnü'l-Cevzî de bulunuyordu. Ancak Sıbt, 633/1235'te Eşref'le ilişkisini düzeltti ve Dımaşk'a döndü.[111]

Dımaşk'ta fasılalarla birlikte ömrünün yaklaşık 50 yılını geçiren Sıbt İbnü'l-Cevzî, dedesi Ebu'l-Ferec ve dayısı Muhyiddin'in Bağdat'ta halife ve devlet adamlarıyla tesis ettikleri yakın ilişkilerin benzerini Dımaşk'ta Eyyûbî melikleriyle kurmuştu. Diğer Cevzî mensupları gibi Sıbt da zaman zaman bu yakın ilişkilerin doğurduğu olumsuz sonuçlarla yüzleşmiş, ancak her şeye rağmen halkın ve devlet idarecilerinin nazarında çoğu zaman muteber bir âlim ve vaiz olarak kalmıştı. Bunun en son göstergesi de 654/1256'daki vefatının ardından cenazesine Dımaşk meliki Nâsır Yusuf ve şehrin diğer önde gelen kişilerinin de aralarında bulunduğu büyük bir kalabalığın katılması oldu.[112] Sıbt'ın vefatının ardından İzziyye Medresesi'ndeki müderrislik görevi oğlu İzzeddin'e verildi. 660/1262 yılında vefat eden İzzeddin, Cevzî ulema ailesinin kaynaklarda adı geçen son mensubuydu.[113]

Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin hayatı, dedesi Ebu'l-Ferec'in ilmî ve siyasi mirasının izlerini taşımakla birlikte, içinde bulunduğu farklı sosyo-politik bağlam nedeniyle ondan ayrışan hususiyetlere de sahiptir. Hanbelî bir çevrede yetişmesine rağmen, Dımaşk'taki ilmî ve siyasî şartlar doğrultusunda Hanefîliğe yönelmesi, yalnızca bireysel kökenlerine dayalı bir tercih olarak değil, Eyyûbî yönetimiyle kurduğu ilişkiler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Öte yandan, dedesi gibi o da ulemanın siyasi iktidarlarla kurduğu himaye ilişkilerinin avantajlarından faydalanırken, bu ilişkilerin getirdiği riskleri de tecrübe etmiş ve sürgün gibi siyasi sonuçlarla karşılaşmıştır. Buna rağmen, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin ilmî faaliyetleri, onu döneminin önemli alimlerinden biri haline getirmiştir. Onun yaşam öyküsü, Cevzî ailesinin farklı nesiller boyunca ilmî ve siyasi kimliğini nasıl şekillendirdiğini ve bu sürecin, dönemin siyasal ve entelektüel yapılarıyla nasıl iç içe geçtiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

SONUÇ

Bu çalışma, Cevzî ailesinin ticaretle meşgul olan bir aileden ilim ve vaizlik alanında etkili bir ulema ailesine dönüşüm sürecini ele alarak, İslam dünyasında ulema sınıfının şekillenmesi ve bu sınıfın siyasi ve toplumsal ilişkiler içindeki konumunu anlamaya katkı sunmaktadır. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin ilmi ve toplumsal yükselişi, yalnızca şahsi yetenekleriyle değil, aynı zamanda içinde bulunduğu ilmî ve siyasi ağlar gibi faktörlerle mümkün olmuştur. Çalışmada ele alındığı üzere, bu dönüşüm süreci,

[107] Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*, 193.
[108] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 296-97.
[109] Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirʾâtü'z-zamân*, XXII, 299.
[110] İbn Kesir, *Bidâye*, XIII, 252.
[111] Morray, "Sibt Ibn al-Jawzi", I, 743.
[112] İbn Kesir, *Bidâye*, XIII, 354.
[113] Safedî, *el-Vâfî*, XVIII, 349.

yalnızca bireysel bir başarının değil, daha geniş ölçekli bir toplumsal ve kurumsal yapının bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin vaizlik yeteneği, onun toplum üzerindeki etkisini artırmış ve siyasi çevrelerin dikkatini çekmesini sağlamıştır. Vaizlik, onun hem halk nezdinde muteber bir konum elde etmesinde hem de bazı devlet adamlarının desteğini kazanmasında etkili olmuş, ancak bu durum aynı zamanda onun siyasi değişimlerden doğrudan etkilenmesine de yol açmıştır. Bu noktada çalışma, ulemanın siyasi destek olmaksızın toplumsal etkisini sürdürebilmesinin güçlüğüne dikkat çekmektedir. Nitekim Ebu'l-Ferec'in kariyerindeki yükseliş ve düşüşler, ulemanın devlet himayesine bağımlı olduğunu ve bu himayenin mezhebi ve siyasi dönüşümlerle değişebildiğini göstermektedir.

Cevzî ailesinin ikinci kuşak mensupları, Ebu'l-Ferec'in oluşturduğu ilmî ve toplumsal mirastan faydalanarak benzer bir konum elde etmeye çalışmış, ancak siyasi himaye ilişkilerinin değişkenliği onların kariyerlerini de doğrudan etkilemiştir. Muhyiddin Yusuf'un halifenin annesi tarafından desteklenmesi, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin ise Bağdat'tan ayrılarak Dımaşk'ta yeni bir ulema çevresi oluşturması, ulemanın farklı siyasi konjonktürlere uyum sağlama yeteneğini göstermektedir. Bu bağlamda, bu çalışma, ulema sınıfının yalnızca bireysel yetenekler veya ilmî birikimle değil, aynı zamanda kurumsal ve siyasi bağlantılar ile şekillendiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca çalışma, vaazın bir kamusal faaliyet olarak ulema için nasıl bir meşruiyet aracı haline geldiğini ve bu meşruiyetin hem halk hem de devlet nezdinde kazançlar ve riskler barındırdığını göstermektedir. Cevzî ailesi örneğinde olduğu gibi, vaizlik yalnızca bir dinî hitabet pratiği değil, aynı zamanda sosyal statü, siyasi etki ve himaye ilişkilerinin merkezinde yer alan bir faaliyetti.

Sonuç olarak, Cevzî ailesinin ilmî ve siyasi yükselişi, bireysel başarıların ötesinde, İslam dünyasındaki ulema sınıfının işleyişine dair genel bir çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın ortaya koyduğu temel katkılardan biri, ulemanın sosyal, siyasi ve ekonomik ağlar içindeki konumunu tarihsel bir örnek üzerinden değerlendirmesidir. Cevzî ailesinin serüveni, ulema-devlet ilişkilerinin dinamik yapısını ve ulema sınıfının zaman içerisindeki dönüşümünü anlamak için önemli bir örnektir.

KAYNAKÇA

Ateş, Ali Osman. "İbn Nâsır es-Selâmî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 20, İstanbul (1999): 225-226.

Aykaç, Mehmet. "İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 20, İstanbul (1999): 82-83.

Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik Şam 1190-1350*. çev. Büşra Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî. *Oğluma Mektup*. çev. Gamze Özden. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, C. 17, 18, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1992.

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî. *Kitabu'l-Kussâs ve'l-müzekkirîn*, ed. Muhammed bin Latifî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1988.

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî. *Meşyehatü İbni'l-Cevzî*, Beyrut: Dârü'l-Garbu'l-İslam, 2006.

Gilbert, Joan Elizabeth. "*The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship*." Yayımlanmamış Doktora Tezi, California Üniversitesi, 1997.

Güzel, Fatih. "*Nâsır li-Dinillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyeti*." Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014.

Hartmann, Angelika. *an-Nâsir li-Din Allah (1180-1225) Politik, Religion, Kultur in der spaten Abbasidenzeit*. Berlin: Walter De Gruyter, 1975.

Hibrî, Tayeb. *The Abbasid Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Humphreys, R. Stephen. *From Saladin to the Mongols The Ayyubids of Damascus*. Albany: State University of New York Press, 1977.

İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân*. ed. İhsan Abbas. C. 3, Beyrut: Dâru Sâder, 1970.

İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye Büyük İslam Tarihi*. çev. Mehmet Keskin. C. 12, 13, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.

İbn Receb. *ez-Zeyl ʿalâ Tabakati'l-Hanâbile*. ed. Muhammed Hamid el-Faki. C. 1, Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952.

İbn Receb. *ez-Zeyl ʿalâ Tabakati'l-Hanâbile*. ed. Muhammed Hamid el-Faki. C. 2, Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1953.

İbn Tağriberdî. *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-vâfî*. C. 12, Kahire: Darü'l-Kitab ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2006.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Büyük İslam Tarihi*. C. 11, İstanbul: Bahar Yayınları, 1985.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. C. 10, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb.* ed. Abdükâdir el-Arnâut ve Muhammed el-Arnâut. C. 6, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988.

İbnü't-Tıktaka. *el-Fahrî*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2016.

Kallek, Cengiz. "İbnü'l-Cevzî, Ebû Muhammed", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 20, İstanbul (1999): 542-543.

Koca, Ferhat. "Hanbelî Mezhebi", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 15, İstanbul (1997): 525-547.

Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 20, İstanbul (1999): 139-142.

Kütübî, Muhammed bin Şâkir el-. *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl ʿaleyhâ*. ed. İhsan Abbas. C. 4, Beyrut: Daru Sâdır, 1973.

Laoust, Henri. "Ibn al-Djawzī", *The Encylopedia of Islam New Edition*. C. 3, Leiden (1986): 751-752.

Liew, Han Hsien. "Ibn al-Jawzī and the Cursing of Yazīd b. Muʿāwiya: A Debate on Rebellion and Legitimate Rulership", *Journal of the American Oriental Society* 139, S. 3 (2019): 631-646.

Liew, Han Hsien. "*Piety, Knowledge, and Rulership in Medieval Islam: Ibn al-Jawzī's Ameliorative Politics.*" Yayımlanmamış Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, 2018.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Mallett, Alex. "Sibṭ Ibn al-Jawzī." İçinde *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, ed. Alex Mallett, Leiden: Brill, (2014): 84-108.

Mason, Herbert. *Two Statesmen of Mediaeval Islam*. Netherlands: The Hague, Mouton&Company, 1972.

Morray, David. "Sibt Ibn al-Jawzi, Shams al-Din Abu'l-Muzaffer", *Medieval Islamic Civilization*. C. 1, Routledge, New York (2006): 742-743.

Ocak, Ahmet. *Nizâmiye Medreseleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2020.

Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dinî Siyaseti*. İstanbul: Tatav Yayınları, 2002.

Özen, Şükrü. "İbn Ebu Ya'la", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 19, İstanbul (2019): 447-448.

Peacock, A.C.S. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. çev. Özkan Akpınar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Reşidüddin Fazlullah. *Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*. çev. İsmail Aka vd. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022.

Safedî. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. ed. Ahmed el-Arnâut ve Türkî Mustafa. C. 18, 29, Beyrut: Darü'l-İhya et-Turâsü'l-Arabî, 2000.

Sevim, Ali ve Merçil, Erdoğan. *Selçuklu Devletleri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.

Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mirʾâtü'z-zamân fî târihi'l-aʿyân*. C. 20, 21, 22, Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l Âlemiyye, 2013.

Sübkî, Tâceddin. *Tabakatü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*. ed. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. C. 5, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.

Swartz, Merlin L. *A Medieval Critique of Anthropomorphism Ibn al-Jawzi's Kitab Akhbar as Sifat*. Leiden: Brill, 2002.

Swartz, Merlin L. *Ibn al-Jawzî's Kitâb al-Qussâs wa'l-mudhakkirîn*. Beyrut: Dar el-Machreq, 1986.

Tomar, Cengiz. "el-Melikü'l-Muazzam", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 29, Ankara (2004): 71-73.

Vanessa, Van Renterghem. "Baghdād under the Saljūqs." İçinde *Baghdad From Its Beginnings to the 14th Century*, ed. Jens Scheiner ve Isabel Toral, Leiden: Brill, (2022): 227-264.

Yavuz, Yusuf Şevki ve Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 20, İstanbul (1999): 543-549.

Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Zehebî. *Kitabu Tezkiretü'l-Huffâz*. C. 4, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Zehebî. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*. C. 21, 23, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984.

Zehebî. *Târîhu'l-İslâm*. ed. Ömer Abdüsselam Tedmürî. C. 48, Beyrut: Darü'l-Kitabü'l-Arabi, 1999.

E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 229-250
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1612565
Araştırma Makalesi/Research Article

Buhara'nın Kısa Tarihsel Süreci ve XVI. Yüzyıl Öncesinde Seyyahların Buhara İzlenimleri

A Brief Historical Background of Bukhara and Impressions of Travellers before 16th Century

Murat ÖZKAN

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr. Murat ÖZKAN

Ordu Üniversitesi,

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Ordu, Türkiye

ORCID: 0000-0002-9526-4564
e-mail: murtozkan@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 03.01.2025
Kabul/Accepted: 28.02.2025

Atıf: Özkan, Murat, "Buhara'nın Kısa Tarihsel Süreci ve XVI. Yüzyıl Öncesinde Seyyahların Buhara İzlenimleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 229-250.

Citation: Özkan, Murat, "A Brief Historical Background of Bukhara and Impressions of Travellers before 16th Century", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 229-250.

Lisans/License:

Öz- Buhara, Türk-İslam tarihi açısından stratejik konumu ve zengin kültürel birikimiyle öne çıkan bir merkezdir. İpek Yolu üzerinde yer alması, şehri yüzyıllar boyunca ticaretin, siyasetin ve kültürün odağı haline getirmiştir. Genellikle Buhara şehrine seyahat edenlerin, özellikle devlet tarafından gönderilenlerin sayısı XVII. yüzyıldan sonra artmaktadır. Bu sebeple Buhara hakkındaki betimlemeler bu yüzyıldan sonra daha detaylı bir şekilde kaleme alınmışsa da XVI. yüzyıla kadar şehri ziyaret eden seyyahların aktardıkları da önemlidir. Bu seyyahlar, Mâverâünnehir hakkında genel değerlendirmeler yapmış, Buhara'ya dair sınırlı da olsa bazı verilere yer vermiştir. Bu çalışma, Buhara'nın MÖ 137'den XVI. yüzyıla kadar olan tarihî, coğrafi ve sosyo-ekonomik yapısını seyyahların gözlemleri üzerinden incelemektedir. Çalışmada, bölgeye farklı dönemlerde gelen seyyahlar üç ana grupta ele alınmıştır: Çinli seyyahlar, İslam coğrafyacıları ve Batılı seyyahlar. Ancak, bölgeye gelen seyyahların genellikle Mâverâünnehir'den bahsetmesi ve özelde Buhara'ya dair çok sınırlı veri sunması, Buhara hakkında bilgi toplamada önemli bir zorluk teşkil etmektedir. Örneğin, Çinli seyyahlar arasında yalnızca birkaç kişi Buhara'dan bahsetmiştir. Bu yüzyıllarda Avrupa'dan bölgeye gelenler için de aynı durum geçerlidir. Bu nedenle, Buhara'nın bir Mâverâünnehir şehri olması dolayısıyla genel olarak bölgeye dair tespit edilen özelliklerin Buhara için de geçerli olabileceği düşünülmektedir. Buna rağmen, İslam coğrafyacıları Buhara'ya dair daha detaylı gözlemler yapmıştır. Çalışma, Buhara'nın siyasi, sosyal ve kültürel yapısını anlamak için seyyahların sunduğu perspektifleri bir araya getirmektedir.

Anahtar Kelimeler– *Türkistan, Mâverâünnehir, Buhara, İpek Yolu, Seyahatname.*

Abstract- Bukhara is a centre that stands out with its strategic location and rich cultural heritage in terms of Turkish-Islamic history. Its location on the Silk Road has made the city the centre of trade, politics and culture for centuries. Generally, the number of travellers to Bukhara, especially those sent by the state, increased after the 17th century. For this reason, although descriptions of Bukhara were written in more detail after this century, the accounts of travellers who visited the city until the 16th century are also important. These travellers made general evaluations about Transoxiana and included some limited data about Bukhara. This study examines the historical, geographical and socio-economic structure of Bukhara from 137 BC to the 16th century through the observations of travellers. In this study, the travellers who came to the region in different periods are discussed in three main groups: Chinese travellers, Islamic geographers and Western travellers. However, the fact that the travellers who came to the region generally mentioned Transoxiana and provided very limited data on Bukhara in particular poses a significant difficulty in collecting information about Bukhara. For example, only a few Chinese travellers mentioned Bukhara. The same is true for those who travelled to the region from Europe in these centuries. Therefore, since Bukhara is a city of Transoxiana, it is thought that the characteristics identified about the region in general may also apply to Bukhara. Nevertheless, Islamic geographers made more detailed observations on Bukhara. The study brings together the perspectives offered by travellers to understand the political, social and cultural structure of Bukhara.

Keywords– *Turkestan, Transoxiana, Bukhara, Silk Road, Travelogue.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Transoxiana stands out as one of the most important links in the historical and geographical chain of Turks extending from Turkestan to Anatolia. This region, which today covers the territory of Uzbekistan, western Tajikistan, western Kyrgyzstan, northwestern Turkmenistan and southern Kazakhstan, lies between the Oxus and Jaxartes. Historically, Transoxiana has been home to many civilisations and one of the most important settlements in the region with its cultural diversity and geopolitical importance. Throughout history, this geography, as an important centre of the Turkic world and Islamic geography, has continuously constituted a great sphere of influence both politically and culturally.

The identification of the cities in the region, especially in the works of Islamic geographers, are of great importance. These cities stand out in historical records as important centres that shaped the cultural, commercial and political structure of the region. With the spread of Islam, these cities were transformed into religious, cultural and commercial centres and became the building blocks of the history of Transoxiana. In this process, Transoxiana became a transit route and meeting point not only for Turks but also for different nations. The fact that Islamic geographers recorded these cities constitutes an important source for understanding the social, cultural and economic structure of the region.

The most important cultural, social and commercial centres of Transoxiana were Bukhara and Samarkand, both former Sogdian cities. Bukhara and Samarkand are known as the most important cultural and commercial centres of both Transoxiana and Turkestan. This fertile geography, where various civilisations came together, created a new harmony over time through

Bukhara and Samarkand. These two cities have been the centres of economic and cultural interactions at both regional and global levels.

Bukhara, now located within the borders of Uzbekistan, is one of the best preserved urban examples of Turkestan with a history of over two thousand years. As the centre of many states and khanates in the historical process, Bukhara has played an significant cultural and political role and has largely preserved its original urban texture. The city attracts attention with its architecture and cultural accumulation. This makes Bukhara a concrete document for those who want to understand its historical and cultural heritage. In particular, madrasas, mosques and other buildings in Bukhara carry the traces of Islamic culture in the city to the present day.

Bukhara draws attention with its strategic location and rich cultural heritage in terms of Turkish-Islamic history. Its location on the Silk Road has made the city a centre of trade, politics and culture for centuries. This strategic importance has made Bukhara both the target of various civilisations and the centre of cultural diversity. The city became a centre that shaped the networks of economic and cultural interaction not only in Central Asia but also in the entire Asian continent. Bukhara's location also created an environment where various cultures and religions coexisted.

In this study, the historical, geographical and socio-economic structure of Bukhara from 137 BC to the 16th century is examined through the accounts of travellers. The information provided by travellers who visited the region in different periods illuminates not only trade and diplomatic activities but also the daily lives, social structures and cultural dynamics of the peoples. By making deep observations on the cultural and geographical structure of the period the travellers revealed the rich history of the region.

In our article, travellers are discussed in three main groups: Chinese travellers, Islamic geographers and Western travellers. Among Chinese travellers, Chang Ch'ien, Sung Yün, Fa Hsien, Hsüan Tsang and Wang Yen-te are important names. These travellers established relations with different regions of Turkestan and made valuable observations about many cities, including Bukhara. Islamic geographers include Temim Ibn Bahr, Ibn Fadlan, Ibn Hawkal, Maqdisî and Ibn Battûta. These geographers recorded in detail the societies, social structures, trade routes and cultural riches of Bukhara and its surroundings. Western travellers, on the other hand, tried to explore the city from a broader perspective through their travels to Bukhara, especially since the late Middle Ages. In this context, names such as Zemarkhos and Ruy Gonzales de Clavijo conveyed the history and culture of the region to Western readers.

This study aims to analyse the historical, cultural and social structure of Bukhara in depth and shed light on the history of this city through the observations of travellers. The information provided by these travellers is not only limited to official documents, but also enables an understanding of daily life and social dynamics. In addition, these observations help to understand the dynamics formed in an environment where different cultures and societies lived together. The information that the travellers provided about local peoples, social relations and environmental conditions by going beyond their job descriptions is an important source that enriches the historical context of Bukhara. These data, which are not limited to official documents, also enable an understanding of daily life and social dynamics.

The study brings together the perspectives offered by travellers in the historical context to gain a deeper understanding of Bukhara's political, social and cultural structure. In this way, it is aimed to obtain a more comprehensive perspective on Bukhara's past.

GİRİŞ

Mâverâünnehir, Türklerin Türkistan'dan Anadolu'ya kadar uzanan tarihî coğrafya zincirinin en önemli halkalarından biri olarak dikkat çeker. Bugün Özbekistan, batı Tacikistan, batı Kırgızistan, kuzeydoğu Türkmenistan ve güney Kazakistan topraklarını kapsayan bu bölge, Pamir ve Hindikuş Dağları'nın zirvelerinden beslenen ve Türklerin "Ögüz" adını verdiği Amu Derya ile Tanrı Dağları'ndan kaynağını alan "Yinçüğüz" yani Sır Derya tarafından sulanan geniş bozkır alanlarından oluşur. Daha net bir ifadeyle, Mâverâünnehir, Amu Derya ve Sır Derya nehirleri arasında[1], Tanrı Dağları'nın[2] güneydoğusunda konumlanmıştır. Günümüzde bu bölgenin kapladığı coğrafi alan yaklaşık 660.000 km² olarak hesaplanmaktadır. Karasal iklimin etkisi altında olan Mâverâünnehir'in en önemli su kaynağı olan Amu Derya, kuzeydoğu Afganistan'daki Pamir Dağları'nın eteklerinden doğar ve Afganistan ile Tacikistan sınırını takip ederek yüksek dağların vadilerinde akar. Nehir, Türkmenistan'ın güneydoğu kesiminden geçerek Özbekistan topraklarına ulaşır ve ardından kuzeybatı yönünde ilerleyerek Aral Gölü'ne dökülür. Bu büyük akarsu, Pakistan ve Tacikistan sınırları yakınlarındaki yüksek rakımlarda biriken karların erimesiyle beslenir[3]. Bölge, sert kış koşullarıyla dikkat çeken karasal bir iklime sahiptir. Kış aylarında şiddetli soğuklar yaşanırken, yaz mevsiminde sıcaklıklar kırk dereceyi bulabilmektedir. Bu iklim koşulları, bölgenin doğal yapısını ve yaşam şartlarını derinden etkiler, tarih boyunca burada yaşayan toplumların sosyal ve ekonomik düzenini şekillendirir.

Mâverâünnehir, tarih boyunca farklı medeniyetler ve kültürler tarafından değişik adlarla anılan, coğrafi ve stratejik önemiyle dikkat çeken bir bölgedir. Bölge, MÖ. IV. yüzyılda Büyük İskender'in kısa süreli hâkimiyeti döneminde, Latince "Transoxiana" ya da "Transaxonia" adıyla tanınmaya başlar[4]. Bu terim, Amu Derya'nın ötesinde kalan topraklara atıfta bulunur. Aynı dönemde, Grek ve Roma kaynakları ise Amu Derya'ya Yunanca adı olan "Oxus" üzerinden atıf yapar ve bölgeyi "Oxus Nehri boyunca"[5] anlamına gelen adlarla tanımlar. Bu nedenle, Batı literatüründe bölge, genellikle Oxus ya da Transoxiana isimleriyle anılır. İslam coğrafyacıları için Mâverâünnehir, İran ve Turan kavimlerini birbirinden ayıran doğal bir sınır olarak kabul edilir. Bölge, konuşulan diller açısından Farsça ve Türkçe konuşulan alanlar şeklinde ikiye ayrılır. Bu kültürel ve dilsel ayrım, İslam coğrafyacıları tarafından Arapça "Ma Wara al-Nahr" ifadesiyle, yani "Nehrin ötesinde olanlar"[6] şeklinde betimlenir. Bununla birlikte, bazı coğrafyacılar eserlerinde bölgeyi "Haytal"[7] adıyla anar, bu terim de Mâverâünnehir'in farklı dönemlerdeki önemini ve tanımlamalarını yansıtır. Mâverâünnehir'in geniş coğrafî kapsamı, Fars edebiyatının önde gelen eserlerinden biri olan Firdevsî'nin Şâhnâme'sinde de vurgulanır. Firdevsî'ye göre, Ceyhun ve Seyhun nehirlerinden başlayıp Çin'e kadar uzanan bu büyük bölge, Turan kavimlerinin toprakları olarak tanımlanır[8]. Bu edebî ve tarihî anlatım, Mâverâünnehir'in sadece coğrafi bir bölge değil, aynı zamanda kültürel bir sembol ve tarihî bir miras olduğunu da göstermektedir. Bu tanımlamalar, bölgenin tarih boyunca farklı kültürler için taşıdığı önemin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mezopotamya'daki Dicle ve Fırat nehirlerinin sahip olduğu hayati öneme benzer şekilde, Ortaçağ Arap coğrafyacıları da Türkistan'da bulunan Amu Derya ve Sır Derya'nın bereketine ve bölgeye sağladığı katkılara büyük değer atfederler. Amu Derya (Oxus) ve Sır Derya

[1] Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001), 212.
[2] Çince: Tien-Şan (Xinjiang Tianshan), Eski Türkçe: Tengri Tag: Bunlar, dünyanın en büyük dağ sıralarından biri olan Orta Asya'nın Tianshan dağ sisteminin bir parçasıdır. Bk. http://whc.unesco.org/en/list/1414. (Son Erişim Tarihi: 17.09.2024)
[3] Emel Esin, "Amuderya", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 98-99.
[4] Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 28, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 177-180.
[5] G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the time of Timur*, (New York: Barnes&Noble Inc, 1873), 434.
[6] Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 434.
[7] Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler*, 214.
[8] Yılmaz Karadeniz, "İran Kaynaklarına Göre Türkistan ve İran Coğrafyasında İran-Turan Sınır Mücadeleler", *Akademik Bakış Dergisi*, S. 26, (Kırgızistan: Türk Dünyası Araştırma Vakfı, 2011), 3.

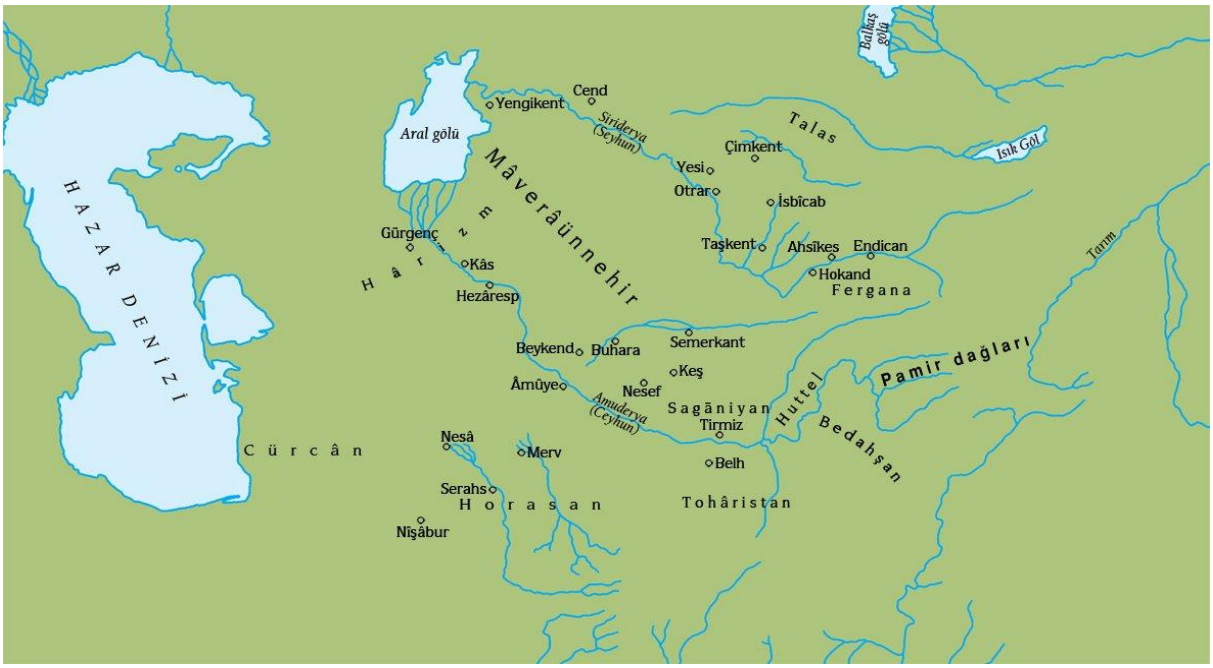
(Jaxartes) adlarının etimolojik kökeni tam olarak açıklığa kavuşmamış olsa da bu su kaynaklarının bölgenin tarihî ve kültürel dokusundaki rolü tartışmasızdır. Moğol istilalarının ardından, bu nehirler literatürde giderek daha fazla "Amu Derya" (Ceyhun/Oxus) ve "Sır Derya" (Seyhun/Jaxartes) isimleriyle anılmaya başlanmıştır[9]. Bu isimlendirme hem bölgenin yerel terminolojisinin hem de Moğol dönemi sonrası coğrafi tasniflerin bir yansımasıdır. Amu Derya ve Sır Derya, yalnızca tarımsal üretimi ve ekonomik faaliyetleri şekillendiren iki önemli akarsu değil, aynı zamanda tarih boyunca bölgenin yerleşim, ticaret ve medeniyet merkezleri olmasında belirleyici bir rol üstlenmişlerdir.

Mâverâünnehir, binlerce yıl birbirinden farklı yaşam biçimlerine ve kültürlere ev sahipliği yapmış ve bu zengin çeşitlilik sayesinde tarihsel ve kültürel bir mozaik haline gelmiştir. Bölgede yerleşik tarım toplumları ile konar-göçer hayvancılık ekonomisine dayanan topluluklar bir arada varlık göstermiştir. İpek Yolu üzerinde bulunması, Mâverâünnehir'i Batı ve Doğu dünyası arasındaki kültürel ve ticari etkileşimlerin odak noktası haline getirmiştir. Tarihî kayıtlar, bölgeye yönelik ilk büyük göç hareketinin Batı Asya üzerinden gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. MÖ. VI. yüzyılda Ahameniş İmparatorluğu'nun yönetiminde olan Mâverâünnehir, Soğd kültürünün merkezlerinden biri haline gelmiş ve bu dönemde bölge, güçlü bir yerleşik medeniyetin izlerini taşımıştır[10]. MÖ. IV. yüzyılda Büyük İskender'in bölgeyi fethetmesiyle, Mâverâünnehir Helenistik kültürle tanışmış ve önemli ölçüde bu kültürün etkisi altına girmiştir. İskender'in ardından bölge, sırasıyla Seleukos İmparatorluğu, Grek-Baktriya Krallığı, Kuşan İmparatorluğu, Akhunlar (Eftalitler) ve Sâsânî İmparatorluğu gibi çeşitli devletlerin hâkimiyetinde kalmıştır. MS. V. yüzyıldan itibaren, Mâverâünnehir'e göçler Doğu'dan gelmeye başlamış, bu durum bölgenin etnik ve kültürel yapısında önemli değişimlere yol açmıştır. Bu göç dalgası sonucunda MS. VII. yüzyılda Göktürkler bölgeyi kontrol altına almış, ancak VIII. yüzyıldan itibaren Batı Asya'dan gelen göç hareketleri ve İslamiyet'in yükselişiyle birlikte bölge, Arap kültürünün etkisi altına girmiştir[11]. XII. yüzyılda ise Türkistan, Horasan, İran, Azerbaycan, Irak ve Suriye gibi geniş bir coğrafyayı Türkmenler yurt edinmiştir. Bu dönemde Selçukluların etkisiyle Türkmenlerin bu bölgelere daha yoğun ve sistemli göçler gerçekleştirdiği görülmektedir. Selçuklu hâkimiyeti, Türkmenlerin hem siyasi otoritelerle daha güçlü bir ilişki kurmasını sağlamış hem de bu halkın yeni topraklara yayılmasını teşvik etmiştir. Özellikle Selçukluların askerî ve ekonomik yapısında önemli bir yer tutan Türkmenler, Anadolu'ya dalgalar halinde ilerlerken, XII. yüzyılın ikinci yarısında ise İran'ın doğusunda nüfus üstünlüğü kazanmışlardır[12]. XIII. yüzyılda, Moğol istilasıyla birlikte göç yönü tekrar Doğu'ya dönmüş ve Mâverâünnehir, Moğol İmparatorluğu'nun bir parçası olan Çağatay Hanlığı'nın kontrolüne girmiştir. Bu dönemde, Moğol etkisi altında gelişen yeni bir kültürel ve siyasi yapı ortaya çıkmıştır. Çağatay Hanlığı'nın ardından Mâverâünnehir bölgesi, tarih sahnesinde önce Timurluların, ardından ise Özbeklerin hâkimiyetine girmiştir. Farklı uygarlıkların ardı ardına hâkimiyet kurduğu bu coğrafya, tarih boyunca bir köprü işlevi görmüş ve hem yerel hem de küresel ölçekte önemli bir tarihî rol üstlenmiştir.

Mâverâünnehir bölgesinde yer alan şehirlerin, özellikle İslam coğrafyacılarının eserlerinde yaptığı tespitler büyük bir öneme sahiptir. Bu şehirler, bölgenin kültürel, ticari ve siyasi yapısını şekillendiren önemli merkezler olarak kayıtlarda yer almaktadır. İslam coğrafyacılarının tanımladığı bu şehirler arasında, günümüze kadar varlığını sürdüren ve bölgenin medeniyet tarihinde belirleyici roller üstlenen Buhara, Semerkant, Taşkent (Şaş), Üsrûşene, Guvâziyân, Fergana, Tirmiz, Keş (Kiş), Fârâb, Nesef (Nahşeb), Hârizm, Saganiyân (Çaganiyân), İsbîcâb, Huttal, Ahsîkes, Talas, Hucen ve İlak gibi şehirler bulunmaktadır. Bu şehirler hem coğrafi

[9] Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 435.
[10] Başak Kuzakçı, *Soğdlar ve Türkler*, (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023), 31-38.
[11] Edvard V. Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, (Taşkent: Forum of Culture and Arts of Uzbekistan Foundation, 2009), 182-183.
[12] Murat Özkan, "Türkmenler Üzerine Bir İnceleme: Tarihsel Süreç, Direniş ve Kimlik", *ETÜT Dergisi*, 9, (2024), 41.

olarak birbirine yakın hem de tarihsel süreçte etkileşim halinde olmuş, bölgenin kültürel ve ekonomik hayatının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Özellikle İslamiyet'in yayılmasıyla birlikte, bu şehirler dinî, kültürel ve ticari açıdan merkez olmuş ve Mâverâünnehir'in tarihindeki en önemli yapı taşları haline gelmiştir. Bu nedenle, İslam coğrafyacılarının bu şehirleri tespit etmesi, bölgenin sosyal, kültürel ve ekonomik yapısının anlaşılması açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir[13].



Mâverâünnehir[14]

Mâverâünnehir bölgesinde, kültürel, sosyal ve ticari açıdan en belirgin ve öne çıkan şehirlerden ikisi, başkentlik yapan ve eski Soğd şehirleri olarak bilinen Buhara ve Semerkant'tır. Bu iki şehir, tarih boyunca hem siyasi hem de kültürel açıdan büyük bir öneme sahip olmuştur. Buhara ve Semerkant, sadece Mâverâünnehir'in değil, aynı zamanda Türkistan'ın en önemli kültürel ve ticari merkezleri olarak, çeşitli medeniyetlerin buluştuğu ve zamanla yeni bir harmoni oluşturduğu bu verimli coğrafyanın simgeleridir. Bölgenin zengin tarihî ve kültürel mirasını daha derinlemesine kavrayabilmek adına, Buhara'ya dair seyyahların gözlemlerine geçmeden önce, şehrin adlandırılmasına ve tarihî geçmişine kısaca değinilecektir.

1. Buhara ve Tarihi Coğrafyası

Günümüzde Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içerisinde yer alan Buhara[15], iki bin yılı aşkın bir geçmişe sahip olan tarihî bir şehir olarak, Türkistan topraklarında yer alan en eksiksiz kentsel örneklerden biridir. Tarihsel süreçte birçok devletin merkezi olan Buhara, kültürel ve siyasi açıdan önemli bir rol oynamış, bu yönüyle bölgenin en dikkate değer şehirlerinden biri haline gelmiştir. Şehir, geçmişten günümüze büyük ölçüde korunarak dokusunu muhafaza etmiştir. Bu durum, Buhara'nın hem tarihî hem de kültürel mirasını anlamak isteyenler için önemli bir kaynak sunmakta, şehrin geçmişine ışık tutan somut bir belge niteliği taşımaktadır.

Buhara, tarihî kaynaklarda farklı isimlerle anılmaktadır. Bunun en önemli nedeni, şehrin çok sayıda göç dalgasına ev sahipliği yapması ve farklı kültürlerle etkileşime açık bir yapıya sahip olmasıdır. Buhara, özellikle güçlü surlarıyla dikkat çekmiş ve bu özelliği nedeniyle

[13] Özgüdenli, "Mâverâünnehir", 177-180.
[14] Özgüdenli, "Mâverâünnehir", 177.
[15] Ramazan Şeşen, "Buhara", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 6, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 363.

Araplar tarafından "Madinat as-Sufriya" (Bakır Şehir veya Bakır Kale) olarak adlandırılmıştır. Bu adlandırma, şehrin askerî ve stratejik önemini vurgulayan bir nitelik taşırken, aynı zamanda Buhara'nın mimari yapısının da bir yansıması olarak kabul edilebilir[16]. Buhara, aynı zamanda Doğu ve Batı Asya arasındaki ticaret yollarının kesişim noktasında bulunan önemli bir merkezdir. Büyük İpek Yolu üzerinde yer alan şehir, Orta Doğu, Hindistan ve Çin'i birbirine bağlayan ana geçiş yollarından birinde bulunuyordu. Bu stratejik konum, Buhara'yı Asya'dan Avrupa'ya giden ürünlerin önemli bir dağıtım noktası haline getirmiştir. Buhara'nın bu merkezî rolü, sadece ticaretin değil, aynı zamanda kültürel etkileşimin de yoğun olarak gerçekleştiği bir şehir olmasını sağlamıştır[17].

Buhara, genel nüfusunun büyük bir kısmını tüccarların oluşturması nedeniyle, "Madinat at-Yujjar"[18] yani "Tüccarlar Şehri" olarak da biliniyordu. Bu, şehrin ekonomik yapısının ve ticaretin merkezi olmasının bir yansımasıydı. Ancak, Muhammed Narşahî'ye göre, Buhara, İslam için harekete geçen şeyhlerden (din için savaşçılar) sonra "Fakhira" olarak da anılmaya başlanmıştı[19]. Erken Ortaçağ Çin kaynaklarında ise Buhara'nın adı "Numijkat" olarak geçmektedir[20]. Yerel halk ise, bu isme ek olarak, şehri "Bumiskat" ve "Buhara" olarak da adlandırmıştır. Farklı kaynaklar Mecusî inancında "öğrenim merkezi" anlamına gelen "Buhar" kelimesinden türediğini iddia ederler. Bu terim, Uygur ve Hitay putperestlerinin ibadet merkezi olarak kullandıkları mabetlerine verdikleri buhar adıyla dikkat çekici bir benzerlik göstermektedir[21]. Bu farklı adlandırmalar, şehrin hem kültürel çeşitliliğini hem de çeşitli medeniyetlerin etkisi altında şekillenen kimliğini ortaya koyar.

Buhara'ya verilen isimler etimolojik açıdan da oldukça çeşitlidir ve Soğd, Sanskrit, Çin ve Fars dillerinin izlerini taşır. Örneğin, Çin kaynaklarında geçen "Numijkat" adı, Tacikçe-Farsça bir kelime olan "Naw" (yeni), Soğdça "Mich" (kale) ve "Kat" (yerleşim) kelimelerinin birleşiminden türetilmiştir[22]. Bu etimolojik yapı, şehrin "yeni kale yerleşimi" olarak adlandırılmasına işaret eder[23]. Diğer taraftan, Buhara adının kökeni ise Sanskritçe "Vihara" (tapınak) kelimesine dayanır[24]. Bu, şehrin dinî ve kültürel bağlamda önemli bir merkez olduğuna dair bir gösterge olarak kabul edilebilir. Bu farklı kökenler, Buhara'nın çeşitli kültürlerle etkileşimini ve zaman içinde gelişen çok kültürlü yapısını yansıtmaktadır.

Buhara şehrinin ilk yerel toplulukları ve Aryan halkı, Zerefşan Nehri kıyılarındaki köylerinde yaşamaktaydılar. MÖ. I. yüzyıla gelindiğinde, kültürel etkileşimlerin etkisiyle bölgede yeni bir kültürel yapı ortaya çıkmaya başlamıştır. MÖ. 800'lerde Soğd kültürünün etkisi genişleyerek Zerefşan Vadisi boyunca şehir devletlerinde kendini göstermiştir. MÖ. 500 yılına doğru, bu yerleşim yerleri genişleyerek çevresini koruyan bir duvarla çevrilmiş ve böylece Buhara şehri şekillenmeye başlamıştır. Aynı dönemde Buhara, Pers İmparatorluğu'nun himayesine girmiştir. Ardından, Büyük İskender'in (M.Ö. 356-323), Helenistik Seleukos İmparatorluğu'nun (MÖ. 312-63), Greko-Baktriyenler'in (M.Ö. 250-125) ve Kuşan

[16] Abu Bakr Muhammad ibn Ja'far Narshakhi, *The History of Bukhara*, çev. Richard N. Frye, (Cambridge, Massachusetts: The Mediaeval Academy of America 1954), 21; Eserin Türkçe tercümesi için bk. Narşahî, *Târîh-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013); Buhara'nın tarihî coğrafyasına dair Târîh-i Buhârâ'ya dayalı olarak yapılan son çalışma için bk. Emre Keser, "Tarih-i Buhara'ya Göre Buhara'nın Tarihi Coğrafyası Üzerine Birkaç Not", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Cilt: 123 Sayı: 243, (Kasım - Aralık 2019), 279-298.

[17] Seda Yılmaz Vurgun, "Buhara Emirliği'nin İki Önemli Şehri: Buhara ve Semerkand", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (Güz 2016), 145; Eralp Erdoğan, "Seyyahların Gözüyle 19. Yüzyılda Buhara ve Hive'de Yapılan Ticarî Faaliyetler", *Seyyahların İzinde Türkistan*, ed. Mustafa Gökçe, (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 246-247.

[18] Narshakhi, *The History of Bukhara*, 22.

[19] Narshakhi, *The History of Bukhara*, 121.

[20] Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 461.

[21] R. Nelson Frye, "Ortaçağ Başarısı Buhara", *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Hasan Kurt, Cilt XLI, (2000), 425.

[22] Başak Kuzakçı, "The Birth of Afrasiab (Samarqand) in The Territory of Ancient Sogdiana (6th Century BCE-2nd Century CE)", *Sogdiyskiy Sbornik*, Vıpusk 11, ed. Shamsiddin Kamoliddin, (Londra: Lambert Academic Publishing RU, 2023), 114.

[23] Narshakhi, *The History of Bukhara*, 120.

[24] Şeşen, "Buhara", 363-367.

İmparatorluğu'nun (M.Ö. 105-250) egemenliği altına girmiştir[25]. Bu çeşitli imparatorlukların etkisi, Buhara'nın tarihi ve kültürel gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.

MS. V. ve VI. yüzyıllarda, Buhara Akhunlar (Eftalitler) tarafından yönetilmiştir. Bu dönemde, Akhunların devleti gücünün zirvesine ulaşmıştır ve sınırlarını doğudan batıya doğru genişletmişlerdir. Hoten'den (Doğu Türkistan) İran sınırlarına kadar, Kazakistan bozkırlarından kuzeybatı Hindistan'a kadar uzanan geniş bir coğrafya, Türkistan, Afganistan, Pakistan'ın birçok bölgesi ile Hindistan ve Çin'in bir kısmı Akhunların egemenliği altındaydı. Akhunlar, bu geniş toprakları 200 yıl yöneterek bölgedeki siyasi ve kültürel yapıyı derinden etkilemişlerdir[26]. Ancak, VII. yüzyılın ortalarına doğru, Göktürklerin kuzeyden yükselmesi ve güneyden Sâsânî Devleti'nin güçlenmesiyle, Akhunların egemenliği zayıflamış ve nihayetinde bu iki büyük güç arasındaki çatışmalar nedeniyle Akhunların bölgedeki varlığı sona ermiştir. Bu gelişmeler, Türkistan'daki siyasi denklemi yeniden şekillendirmiş ve Akhunların uzun süren hâkimiyetinin ardından yeni bir dönemin başlangıcına işaret etmiştir[27]. İstemi Yabgu önderliğindeki Göktürkler, VII. yüzyılın ortalarında Akhunları yıkarak Batı Türkistan topraklarını ele geçirmiştir. Göktürkler, bölgedeki egemenliklerini pekiştirdikten sonra, Sâsânî Devleti ile bu toprakları paylaşmıştır. Göktürklerin hâkimiyetindeki Batı Türkistan, bölgenin tarihî ve kültürel gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır[28]. Buhara, Soğdlu tüccarları ve stratejik konumu sayesinde, İpek Yolu üzerinde önemli bir geçiş noktası haline gelmiştir. Bu durum, şehri sadece ticaretin merkezi yapmakla kalmamış, aynı zamanda birçok devlet için hedef haline getirmiştir. Özellikle Soğdlu tüccarlarının faaliyetleri, Buhara'nın ekonomik ve kültürel önemini artırarak, buraya hâkim olma mücadelesini yoğunlaştırmıştır[29]. Anüşirvan önderliğindeki Sâsânî Devleti, Göktürkler ile Türkistan topraklarında hâkimiyetini paylaştığı dönemde, Buhara ve çevresindeki topraklarda güçlü bir egemenlik kurmuş, bu hâkimiyet Arap akınlarının başlamasına kadar devam etmiştir[30]. Sâsânî yönetimi, bölgedeki ticaret yolları üzerindeki denetimi ve kültürel etkileşimleri güçlendirmiştir. Ancak, Arapların bölgeye yönelmesiyle birlikte, Sâsânî hâkimiyeti son bulmuş ve bölge yeni bir kültürel ve siyasi döneme girmiştir.

625 yılında Araplar, Horasan'ın başkenti Merv'i ele geçirmiş ve Amu Derya ile Sır Derya arasındaki Türkistan topraklarını Mâverâünnehir olarak adlandırmışlardır. Bu olay, bölgenin Arap hâkimiyeti altına girmesinin ilk adımlarını atmıştır. Emevî komutanlarından Kuteybe b. Müslim, 709 yılında Sâsânî Devleti ile bir anlaşma imzalamıştır. Bu anlaşma gereği Buhara, yılda 210.000 dirhem haraç ödemeye zorlanmıştır. Ayrıca, Arap yönetici sınıfına başkent Şehristan'daki[31] evlerin yarısı ve gerekli yiyecek temini sağlanarak, bölgedeki Arap varlığı güçlendirilmiştir. Kuteybe, aynı zamanda 712 yılında Semerkant seferi sırasında Buhara'nın askerî güçlerinden yararlanarak, bölgedeki Arap nüfuzunu pekiştirmiştir[32].

IX. yüzyılın başlarında, bölgenin yönetimi Tâhirîlerden sonra Sâmânîlere geçmiştir. Farklı kaynaklara göre, Sâmânîlerin aristokrat ailesi Semerkant, Tirmiz ya da Belh gibi bölgelerden gelmişti. 819 yılında, Saman Kudat'ın torunlarına verilen Mâverâünnehir şehirleri arasında Buhara yer almıyordu. Ancak, İsmâil b. Ahmed, Türkistan topraklarının büyük bir kısmını

[25] Rtveladze, *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, 184.
[26] Aydogdy Kurbanov, "Politiçeskaya Istoriya Eftalitov", *Swiatowit*, C. 5, S. 46, (2003), 43.
[27] İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 87.
[28] Ahmet Taşağıl, *Gök Türkler I, II, III*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 39.
[29] Başak Kuzakçı, "Cross-Cultural Elements in Sogdian Trade (5th-8th centuries AD)", *Sogdiyskiy Sbornik*, Vıpusk 12*,* ed. Shamsiddin Kamoliddin, (Londra: Lambert Academic Publishing RU, 2024), 43.
[30] Esko Naskali, "Sâsânîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 36, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 174-176.
[31] Şehristan, şehrin merkezine verilen isimdir. Şehrin dış alanına ise Rabaz denilmektedir. Bkz. Şeşen, "Buhara", 363-367; Buhara'da şehristana girildiğinde soldaki bölgede Hıristiyan kilisesi, Narşahî'nin tanımlamasıyla Tersâyân kiliseleri yer alırdı. Bu dönemde kilise Beni Hanzala Cami'ne dönüştürüldü. Detaylı bilgi için bk. Başak Kuzakçı, "Orta Asya'da Doğu Kilisesi'nin Yükselişi: Soğd Hıristiyanlığı ve İzleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi,* 5/2, 2022, 451.
[32] Narshakhi, *The History of Bukhara*, 8-9.

fethederek Buhara'yı başkent yapmayı başarmıştı. Bu dönemde, Sâmânîler Buhara'da güçlü bir siyasi ve kültürel merkez inşa ederek, şehir üzerinde önemli bir etki kurmuşlar ve bölgedeki yönetimi pekiştirmişlerdi. Bu gelişme, Buhara'nın İslam dünyası için daha da önemli bir merkez haline gelmesinde belirleyici bir rol oynamıştır[33].

X. yüzyılın sonları ile XI. yüzyılın başları arasında Buhara, Sâmânîler ve Karahanlılar arasındaki hâkimiyet mücadelesiyle şekillenmiştir[34]. Sâmânîler, bu topraklarda bir asrı aşkın bir süre hüküm sürmüş ve şehri önemli bir kültür ve ticaret merkezi haline getirmiştir. Ancak, Karahanlıların Mâverâünnehir üzerine ilerlemesiyle Sâmânîlerin hâkimiyeti sona ermiştir. Karahanlılar, Sâmânîlerin mirasını devralarak Buhara'nın yeni yönetici gücü oldular. Barthold'a göre, Ali Tegin'in yönetimi altında Buhara ve Semerkant, Karahanlılar için iki başkentten biriydi[35]. Karahanlılar dönemi, şehrin önemli yapısal yeniliklerle donatıldığı bir dönemdi. Arslan Han'ın (1102-1130) yönetimi sırasında Buhara'da surlar, camiler, saraylar ve kaleler yeniden inşa edilerek şehre önemli mimari eserler kazandırılmıştır. Bu dönemde şehir, uzun bir süre boyunca sakin ve istikrarlı bir dönem geçirmiştir[36]. Ancak, Buhara'nın kaderi 1141'de Karahıtayların, 1207'de ise Harzemşahların yönetimi altına girmesiyle yeniden değişmiştir. Harzemşahlar döneminde, özellikle Muhammed Tekiş'in idaresi sırasında, şehirdeki kaleler onarılmış ve yeni mimari yapılar inşa edilerek şehir tekrar inşa edilme sürecine girmiştir[37].

1220 yılında Buhara, Cengiz Han'ın Moğol orduları tarafından büyük bir yıkıma uğramıştır. Moğollar, şehri yağmalamış ve neredeyse tamamen yok etmiştir. Şehir kalesi, yalnızca 10 gün sürebilen bir direnişin ardından düşmüş ve Buhara, Moğol İmparatorluğu tarafından ele geçirilen ilk şehirlerden biri olmuştur[38]. Bu olay, Cengiz Han'ın Türkistan toprakları üzerindeki hâkimiyetini pekiştirmiştir. Cengiz Han Moğol İmparatorluğu'nu oğulları arasında bölüştürmüş ve bu taksime göre Mâverâünnehir toprakları Çağatay Hanlığı'na düşmüştür[39]. Bu dönemde Buhara, Çağatay Hanlığı'nın egemenliğinde kısmen yeniden inşa edilse de eski ihtişamını tam olarak geri kazanamamıştır.

Buhara, Çağatay Hanlığı'nın hâkimiyeti döneminde sık sık Moğol iç karışıklıkları ve idarî mücadelelerle karşı karşıya kalmıştır. Ancak XV. yüzyıla gelindiğinde, Emir Timur Moğol göçebe aristokrasisinin direncini aşarak Türkistan'ı yönetim altına almıştır. Timur, annesinin doğduğu şehir olan Buhara'ya büyük saygı duymuş ve bu yüzden şehre önemli yatırımlar yapmıştır. Timur'un hükümdarlığı sırasında, Namazgâh Camii yeniden inşa edilmiş ve Buhara'nın kültürel, bilimsel ve mimari yönleri güçlendirilmiştir[40]. Bu dönemde, Mâverâünnehir'de "Timur Rönesansı" olarak bilinen bir bilimsel ve sanatsal uyanış yaşanmıştır[41]. Timur'un başlattığı imar faaliyetleri, onun halefleri olan Şahruh ve Uluğ Bey tarafından da sürdürülmüştür[42]. Timur'un ölümünden sonra, bölgedeki iç karışıklıklar zaman zaman çözüme kavuşsa da Hüseyin Baykara döneminde devlet yönetimi ciddi zorluklarla

[33] Aydın Usta, "Sâmânîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 36, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 64-68.
[34] Narshakhi, *The History of Bukhara*, 19.
[35] V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi: Hakkında Dersler*, çev. Ragıp Hulusi Özdem, (Ankara: Türk Tarih Kurumu 2017), 102.
[36] Abdülkerim Özaydın, "Arslan Han", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 401.
[37] Şeşen, "Buhara", 363-367.
[38] İlyas Kemaloğlu, "Büyük Moğol İmparatorluğu", *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları,* haz. Hayrunnisa Alan, İlyas Kemaloğlu, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 35.
[39] Hayrunnisa Alan, "Çağatay Hanlığı", *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları,* haz. Hayrünnisa Alan, İlyas Kemaloğlu, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 68.
[40] İsmail Aka, "Timurlular", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 41, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 177-180.
[41] Engin Beksaç, "Timurlular", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 41, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 180-184; Hayrunnisa Alan, "Timurlular", *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları,* haz. Hayrünnisa Alan, İlyas Kemaloğlu, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 233.
[42] İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 116-120; V. V. Barthold, *Uluğ Bey ve Zamanı*, çev. İsmail Aka, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997), 99-103.

karşılaşmış ve giderek bir çıkmaza girmiştir. Ayrıca, Özbek tehdidi, Timur'un kurduğu mirası sarsmaya başlamıştır.

Muhammed Şibanî Han'ın Özbekleri tek bayrak altında toplamasıyla 1507'de Timurluların egemenliği sona ermiş ve Özbekler, Türkistan'ın yeni hâkimi olarak sahneye çıkmıştır[43]. 1500 yılında kurulan Buhara Hanlığı, 1920'ye kadar üç farklı hanedan tarafından yönetilmiştir. Bu hanedanlar sırasıyla Şibanîler (Ebu'l-Hayrlılar; 1500-1599), Astrahanîler (Astarhanîler, Astrahanlılar, Tukay-Timurlular, Tukay-Timurîler, Canoğulları, Canîler; 1599-1756) ve Mangıtlar (1756-1920)'dır[44]. XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Çarlık Rusya, Buhara Hanlığı'na düzenlediği seferlerle hanlık topraklarını işgal etmiştir. Bu süreçte, Çarlık Rusya'nın amacı, Buhara'yı hammaddenin merkezi yaparak sanayi malları için bir pazar haline getirmektir. Bu hedef doğrultusunda bölgede birçok atölye kurulmuş ve 1748 kilometrelik demiryolu inşa edilmiştir. Bu altyapı, Rusya'nın bölge zenginliklerine ucuz ve kolay erişimini sağlamıştır[45]. 1917'de Çarlık Rusya'nın devrilmesinin ardından yönetimi ele alan Bolşevikler, 1920'de Mangıtların son hükümdarı Emir Âlim (1910-1920) döneminde Buhara'yı işgal etmiş ve böylece Buhara Hanlığı'nı yıkmıştır[46].

1920 yılında Buhara Halk Sovyet Cumhuriyeti 1924 yılında ise Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kurulmuştur. 1926'daki idari yapıya göre, Özbekistan 10 bölgeden oluşuyordu ve bunlardan biri de Buhara'ydı. Sovyetler Birliği döneminde, özellikle asimilasyon politikalarıyla yerel halkın kimliği ve kültürü baskı altına alınmış; Türk halkı büyük zorluklar yaşamıştır. Bu süreçte pek çok insan, Sovyet rejiminin çeşitli uygulamalarının kurbanı olmuştur. 31 Ağustos 1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla, diğer Türk Cumhuriyetleri gibi Özbekistan da bağımsızlığını ilan etmiş ve Buhara, Özbekistan Cumhuriyeti'nin bir parçası olarak yeni döneme girmiştir[47].

2. Seyyahların Buhara'sı

Arapça "gezi, gezmek" anlamına gelen *seyahat* ile Farsçadaki "risale, mektup" anlamındaki *nâme* kelimesinin birleşiminden oluşan *seyahatname* gezi eseri, gezi günlüğü anlamını taşır[48]. Tarih boyunca insanlar yaşadıkları coğrafya dışındaki toprakları ve halkları merak etmiştir. Bu seyahatler yüzyıllar içerisinde merak kavramından uzaklaşarak stratejik bilgi toplamaya evirilmiştir. Onlar yalnız insanlar hakkında değil hemen her konuda fikir sahibi olmak için seyahat etmiştir. Seyyahlar, gözlemledikleri toplumlar üzerine yeni bilgiler aktarırken mensubu olduğu milletin de görüşlerini eserlerine aktarmışlardır. Bu nedenle seyahatnamelerin ortak özelliği en az iki farklı toplumun sosyal ve siyasi yapılarının karşılaştırmalı bir içeriğini sunmasıdır. Dahası, seyahatnameler farklı tür ve dillerde ifade edilen kültürel ögeleri içermekle birlikte dillerdeki vurgu ve varsayımları ile de öne çıkmaktadır. Seyyahlar gözlemledikleri toplumlara dair, siyasi düzen özellikle savaş ve adalet vurgularını daha genel ifadeler kullanarak; şehirler, ticari hayat, mensup olunan inanç sistemi ya da dinin daha ezoterik yönleri (ritüeller, festivaller, putlar ve tapınaklar), evlilik, kadın, giyim-kuşam, yeme ve hijyen alışkanlıkları, sözlü eylem ve sanatları ise daha öznel değerlendirmelerle yazmışlardır[49]. Bu geniş panoramada seyyahlar kimi zaman keşfetme

[43] Nurettin Hatunoğlu, *Türkistan'da Son Türk Devleti Buhara Emirliği ve Âlim Han*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat) 2011, 31-34.
[44] Muhammed Bilal Çelik, "Astrahanîler (1599-1756) Döneminde Buhara Hanlığı", *Bir İnsan-ı Selîm: Prof. Dr. Azmi Özcan'a Armağan*, ed. Refik Arıkan-Halim Demiryürek, (İstanbul: Lotus Yayınevi, 2016), 603.
[45] Abdullah Muhammedcanov, "Özbekistan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 34, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 112.
[46] Hatunoğlu, *Türkistan'da Son Türk Devleti Buhara Emirliği ve Âlim Han*, 38-41.
[47] Muhammedcanov, "Özbekistan", s. 112.
[48] Hüseyin Yazıcı, "Seyahatnâme", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 37, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 9-11.
[49] Joan Pau Rubies, "Travel Writing and Ethnography", *The Cambridge Companion to Travel Writing,* haz. Peter Hulme, Tim Youngs, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 251.

güdüsü ile yola çıkarken kimi zaman da devletleri tarafından görevlendirilerek bu verileri elde etmişlerdir.

Seyahatnamelerin tarihî bir kaynak değeri taşımasının asıl sebebi ise yazıldığı dönemden çok sonra halkın değişen sosyal yaşantısını, kültürünü, dilini, yaşam standartlarını, yaşadığı coğrafyayı, vs. takip edecek malzemeyi araştırmacıya veya okura sunmasıdır. Bu nedenle tarihî incelemelerde seyahatnameleri bambaşka bir kaynak olarak ele almak gerekir. Seyahatnameler, sadece yazıldığı dönemin tarihiyle ilgili verdiği bilgilerle değil, bizatihi kendisinin de bir tarihi eser sayılması açısından önemlidir. Seyahatnamelerdeki bilgilerin kanıtlanabilirliğinin olmaması, yargıların öznel olması, kimi tarihçiler tarafından seyahatnamelerin bilimsel değeriyle ilgili olumsuz görüşlere sebep olmaktadır. Bu nedenle Ortaylı, yalnızca metinlerin değil seyahatname yazarlarının hangi kültür çevresi ve zamandan geldiğine dair bilginin araştırmacıda olması gerektiğini de belirtir[50]. Ancak yine de seyahatnameler, abartılı ifadeler ve hatalara rağmen tarih araştırmalarında birincil derecede olmasa bile tarihçiler tarafından dikkate alınması gereken kaynaklardır[51].

Bir tarihçi için bu tür eserler, doğrudan birer belge olmaktan çok, belirli bir dönemin yaşamını, halkını ve kültürel dinamiklerini anlamak adına önemli ipuçları sunar. Seyahatnameler, yazıldıkları dönemin özelliklerini, sosyal yapısını ve kültürel ilişkilerini aktarması bakımından tarihsel kaynakların birer yansıması olarak büyük değer taşır. Buhara, tarih boyunca farklı coğrafyalardan gelen birçok seyyahın ilgisini çekmiştir. Bu seyyahlar, çeşitli nedenlerle şehre seyahat etmişler, kimi zaman resmî bir görevle, kimi zaman da bireysel bir keşif amacıyla bölgede bulunmuşlardır. Her ne kadar bu seyyahların raporları, genellikle siyasi ve diplomatik hedeflere dayanıyor olsa da yazdıkları eserlerde yalnızca resmî notlar vermekle kalmamışlar; aynı zamanda geçtikleri coğrafyadaki toplulukların yaşam biçimleri, kültürel pratikleri ve sosyal yapıları hakkında da önemli bilgiler sunmuşlardır.

Buhara özelinde, XVI. yüzyıla kadar seyyahların gözlemleri sınırlı kalmıştır. Bu sebeple bu çalışmada, bölgeye gelen yalnızca belirli seyyahların gözlemleri ele alınmıştır. XVI. yüzyıla kadar yapılan bu ziyaretler sonucunda tutulan notlar genellikle Mâverâünnehir'in genel yapısı üzerinedir. Buhara'ya dair kaydedilen bilgiler sınırlı olsa da bu gözlemlerin kaydedilmesi ve değerlendirilmesi, şehrin tarihini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Çinli seyyahlar arasında Chang Ch'ien, Sung Yün, Fa Hsien, Hsüan Tsang ve Wang Yen-te gibi önemli isimler bulunmaktadır. Bu seyyahlar, Türkistan'ın farklı bölgeleriyle ilişkiler kurmuş ve Buhara dahil olmak üzere çeşitli şehirler hakkında gözlemler yapmışlardır. Ancak Çinli seyyahların genelde Buhara'yı bireysel bir odak olarak ele almaktan ziyade, Mâverâünnehir'e dair genel bir perspektif sundukları görülmektedir. Bu yaklaşım, Buhara'ya ilişkin özgün bilgilerin sınırlı kalmasına neden olmuştur. İslam coğrafyacıları ise bu eksikliği kısmen gidermiş; Temim İbn Bahr, İbn Fadlan, İbn Havkal, Makdisî ve İbn Battûta gibi isimler aracılığıyla Buhara'nın toplumsal yapısı, ticaret yolları ve kültürel zenginlikleri hakkında daha detaylı bilgiler sunmuşlardır. Bununla birlikte, bu gözlemler de genellikle bölgenin genel yapısını ele alırken Buhara'nın kendine özgü özelliklerine daha az yer verilmiştir. Batılı seyyahlar, özellikle Orta Çağ'ın sonlarından itibaren bölgeye ilgi göstermeye başlamışlardır. Zemarkhos ve Ruy Gonzales De Clavjiyo gibi isimler, Batılı okurlara bölgenin tarihini ve kültürünü aktarmışlardır. Özellikle Clavjiyo'nun Timur dönemine ilişkin gözlemleri, Buhara'nın o dönemdeki sosyal ve siyasi yapısına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Ancak Batılı seyyahlar da genellikle Buhara'yı merkeze almak yerine, daha geniş bir coğrafi ve kültürel bağlamda değerlendirme yapma eğiliminde olmuşlardır. Sonuç olarak, Buhara hakkında seyyahların ve devlet görevlilerinin

[50] İlber Ortaylı, "19. Asırdan Zamanımıza Hindistan Üzerine Türk Seyahatnameleri", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 47 (3-4), (1992), 271.
[51] Fatih Ünal, "Vladimir Petroviç Davıdov'un Seyahat Notlarına Göre 1835'de İstanbul", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8(3), (Kasım 2018), 537.

gözlemlerine dayanan çalışmalar, mevcut sınırlı verilere rağmen büyük önem taşımaktadır. Bu çalışma, Buhara'nın tarihî, kültürel ve toplumsal yapısını daha derinlemesine anlamayı ve mevcut gözlemler üzerinden bu zengin tarihe ışık tutmayı hedeflemektedir. Bununla birlikte, Buhara'ya özgü daha detaylı betimlemelerin eksikliği, şehir hakkında kapsamlı bir değerlendirme yapmayı kısıtlamaktadır. Bu durum, XVII. yüzyıldan itibaren değişmeye başlamış ve Buhara'ya gelen seyyahların ve devlet görevlilerinin sayısında önemli bir artış gözlenmiştir. Özellikle Çarlık Rusya ve İngiltere tarafından gönderilen görevlilerin tuttukları notlar, Buhara hakkında daha geniş bilgi sağlamış, şehrin tarihine dair kapsamlı bir anlayış geliştirilmesine olanak tanımıştır.

3. XVI. Yüzyıla Kadar Seyahatnamelerde Buhara

Çin, tarihsel olarak Türkistan ile sürekli ilişkiler içinde olmuş bir devlettir ve bu sebeple Çin hanedanlarının yıllıkları ile Çin'den gönderilen elçilik heyetleri, Türk tarihi açısından önemli bir yer tutar. Çin ile Türkistan arasındaki ilişkiler, özellikle Hunlar ile Çinliler arasındaki siyasi münasebetler doğrultusunda, milattan önceki dönemlerden itibaren sürekli bir etkileşim içinde olmuştur[52]. Bu ilişkilerin temelinde, her iki tarafın da birbirleriyle ittifak kurma ve siyasi dengeyi sağlama çabaları yatmaktadır. Bu bağlamda, Çin tarafından Türkistan'a gönderilen ilk önemli elçi, MÖ. 137'de Han Hanedanlığı tarafından yollanan Chang Ch'ien'dir. Chang Ch'ien bölgeye Hunlar ile ittifak kurma amacıyla gönderilmiştir. Ancak bu misyon Chang Ch'ien'in Hunlar tarafından esir alınmasından dolayı başarısız olmuştur. On yıl boyunca Hun topraklarında tutsak kalan Chang Ch'ien Hun İmparatorluğu'ndaki iç karışıklıkların artması sonucu, Hun topraklarından kaçmayı başarmış ve batı sınırlarında yer alan Fergana şehrine ulaşmıştır[53]. Buradan sonra batı Türkistan şehirlerini gezmeye başlayan Chang Ch'ien, bu şehirler hakkında gözlemler yapmış olsa da detaylı bilgi sunmaz. Chang Ch'ien'e göre Batı Türkistan'da "*yüksek dağlar, çöller ve yeşil ovalar iç içedir. Batıyı ve doğuyu birleştiren meşhur ticaret yolu (İpek Yolu) buradan geçer. Etrafındaki nehirler, yeşil ovaları besler… İnsanlar hayvancılık ve tarım ile uğraşır*[54]*."*

Chang Ch'ien'in Türkistan'daki ticaret yolları ve bölgenin zenginliklerine dair aktardığı bilgiler, Çin'in Hunlara karşı izlediği politikada önemli bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Bu bilgiler, Çin'in, batıya doğru genişlemeyi amaçlayan askerî ve diplomatik stratejilerini güçlendirmesinde etkili olmuştur. Özellikle, Türkistan'ın verimli toprakları, stratejik ticaret yolları ve bölgedeki zengin kaynaklar, Çin'in bölgeye olan ilgisini artırmış ve bunun sonucunda Çin, Hunlara karşı akınlarını yoğunlaştırarak daha işgalci bir politika izlemeye başlamıştır[55]. Bu bağlamda, Chang Ch'ien'in aktardığı gözlemler, Çin'in Türkistan'a yönelik dış politikasının şekillenmesinde doğrudan etkili olmuştur. Ayrıca, Chang Ch'ien'in seyahati, Çinlilerin batı Asya toprakları hakkında bilgi sahibi olmalarını sağlayan ilk kayıtlardan biri olmuştur[56].

Resmî elçilik heyetlerinin yanı sıra, Budist hacılar da Budizm'in esaslarını öğrenmek amacıyla Hindistan yolculuklarında Türkistan'a uğramışlardır. Bu amaca yönelik olarak yola çıkan ilk Çinli seyyahların başında Fa Hsien gelir[57]. MS. V. yüzyılda, Doğu Chin Devleti'nden Budizm'in eksik eserlerini tamamlamak amacıyla yola çıkan Fa Hsien, Hindistan'a doğru ilerlerken Türkistan topraklarından geçmiş ve burada edindiği deneyimlerini detaylı bir şekilde

[52] Mustafa Gökçe, "10. Yüzyıla Kadar Türkistan'ı Ziyaret Eden Seyyahların İzlenimlerinde Türkler", *Seyyahların İzinde Türkistan*, ed. Mustafa Gökçe, (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 28.
[53] Mustafa Gökçe, Tuba Tombuloğlu, "10. ve 15. Yüzyıl Seyyahlarının İzlenimlerinde Semerkand", *History Studies*, C. X, S. 10, (Aralık 2018), 133.
[54] Nuraniye Hidayet Ekrem, *Çin Elçisi Chang Ch'ien'in Seyahatnamesine Göre Orta Asya'daki Etnik Gruplar*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Ankara 1999), 23-29.
[55] Gökçe, "10. Yüzyıla Kadar Türkistan'ı Ziyaret Eden Seyyahların İzlenimlerinde Türkler", 28.
[56] Ekrem, *Çin Elçisi Chang Ch'ien'in Seyahatnamesine Göre Orta Asya'daki Etnik Gruplar*, 27.
[57] Gökçe, "10. Yüzyıla Kadar Türkistan'ı Ziyaret Eden Seyyahların İzlenimlerinde Türkler", 28.

kaleme almıştır[58]. Fa Hsien'in seyahatnamesi, bölgenin coğrafyası, kültürel yapıları ve ekonomik durumlarına dair önemli bilgiler sunmaktadır. Özellikle Hoten (Doğu Türkistan) üzerine yazdığı notlar dikkat çekerken, Batı Türkistan'ı "Hsi-ch'eng"[59] olarak tanımlamıştır. Fa Hsien'in gözlemlerine göre, Türkistan toprakları zengin doğal kaynaklara sahiptir. Bölgedeki en dikkat çekici özelliklerden biri, yeşim taşı bakımından bolluk içermesidir. Fa Hsien, bölgedeki sulama sistemlerinin etkinliğinden de bahsetmiş ve bu sulama sayesinde toprakların verimli olduğunu, bereketli ovaların bulunduğunu ifade etmiştir. Göktürkler döneminde ise bu bölge Batı Dağları olarak adlandırılmıştır. Fa Hsien'in verdiği bilgilere göre, Batı Türkistan'da beş büyük şehir ve çok sayıda küçük şehir bulunmaktadır[60].

MS. VI. yüzyılın başlarında Buda'nın öğretilerini takip etmek ve hac ziyareti yapmak amacıyla Hindistan'a doğru yola çıkan bir diğer din adamı Sung Yün'dür. Sung Yün, Türkistan ve Batı Asya topraklarında bulunduğu dönemde, gözlemlerini dikkatlice kayda almış ve seyahatnamesine aktarmıştır[61]. Bu seyahatnamede, Sung Yün özellikle Türkistan şehirlerinin genel değerlendirmelerini yaparken, Batı Buhara topraklarına dair özel bir vurgu yapmıştır. Sung Yün'ün seyahatnamesinde Buhara hakkında geçen ifadeler, bölgenin sosyo-ekonomik yapısını, kültürel özelliklerini ve coğrafi konumunu ortaya koyan önemli ipuçları sunmaktadır. Buhara'nın coğrafi konumundan ve ekonomisinden bahseden Sung Yün, bölge hakkında notlar almıştır. Sung Yün'ün seyahatnamesi, Buhara'nın o dönemdeki yerini ve rolünü anlamak açısından değerli bir kaynak olarak öne çıkmaktadır. Seyahatnamede Buhara hakkında geçen ifadeler şöyledir: "*Derin vadiler ve yüksek dağlarla çevrili olan yol daima zor bir yoldu buna rağmen dokuzuncu ayda Po-he'ye (Buhara) vardılar. Bu memleket çok soğuk ve rüzgârlıydı, kar sert ve keskindi. Bu nedenle insanlar giyinmek için keçe kullanıyordu. Çoğunluğu hayvancılıkla uğraşıyordu. Bunların hükümdarları dağa kurulu bir şehirde yaşıyordu*[62]*."*

Aynı yüzyılda Çinli seyyah Sung Yün dışında Türkistan topraklarına gelen bir diğer önemli seyyah, Bizanslı Zemarkhos'tur. Zemarkhos, 568 yılında Bizans İmparatoru II. Justinos (Iustinos) tarafından, Göktürkler ile ittifak kurulması amacıyla bir elçilik heyetinin başına getirilmiş ve Göktürk topraklarına gönderilmiştir[63]. Zemarkhos, görevini yerine getirirken edindiği gözlemleri detaylı bir şekilde kaydederek, Türkistan'ın genel coğrafyası üzerine raporlar hazırlamıştır. Zemarkhos'un yazdığı metinlerde, Batı Türkistan şehirlerinin tarihî yapısına dair önemli bilgiler yer almaktadır. Özellikle Akhunların bölgedeki egemenliği ve sonrasında Göktürklerin bölgeye gelerek hâkimiyet kurdukları vurgulanmıştır. Ayrıca Zemarkhos, Türkistan'da gelişmiş olan sanayi ve ticaret faaliyetlerine dair de notlar almıştır. Bölgenin üretim gücüne dair verdiği bilgilere göre, burada ipek böceği yetiştirilmekte, ipek kumaşı dokunmaktadır. Ayrıca dokuma sanatı oldukça gelişmiştir. Bunun yanı sıra değerli madenlerden yapılan kap kacaklar da bölgenin zenginliğini gösteren unsurlardan biridir. Zemarkhos'un bu gözlemleri, sadece coğrafi değil, aynı zamanda sosyo-ekonomik yapıyı da yansıtan önemli verilerdir[64]. Bu bilgiler, Batı Türkistan'ın o dönemdeki ticaret, zanaat ve kültürel yapısının anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

[58] Kürşat Yıldırım, "Fa Hsien'in Türkistan'da Seyahati", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C. XV, S. 1, (2015), 46-47.
[59] Fa Hsien seyahatnamesinde "Hsi-ch'eng" batı şehirleri manasına gelmektedir. Bk. Yıldırım, "Fa Hsien'in Türkistan'da Seyahati", 54; Sung Yün ve Hsüan-Tsang seyahatnamelerinde bu kelime "Hsi-yü" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bk. Kürşat Yıldırım, "Sung Yün'ün Türkistan'daki Seyahati", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXX, S. 1, (2015), 284; Erkin Ekrem, *Hsüan-Tsang Seyahatnamesi'ne Göre Türkistan*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Ankara 2003), 2-4.
[60] Yıldırım, "Fa Hsien'in Türkistan'da Seyahati", 51-54.
[61] Yıldırım, "Sung Yün'ün Türkistan'daki Seyahati", 282-283.
[62] Yıldırım, "Sung Yün'ün Türkistan'daki Seyahati", 288-230.
[63] Ali Ahmetbeyoğlu, "Bizans Tarihçisi Theophanes Byzantios'da Türkler", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXVII, S. 2, (2012), 541; Ali Ahmetbeyoğlu, "Bizans Tarihçisi Menandros'un Türkler (Gök-Türkler) Hakkında Verdiği Bilgiler", *Tarih Dergisi*, S. 50/2, (2009), 16; Özkan İzgi, *Orta Asya Türk Tarihi Araştırmaları*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017), 336.
[64] Ahmetbeyoğlu, "Bizans Tarihçisi Theophanes Byzantios'da Türkler", 542-546.

Zemarkhos'un ardından, MS. VII. yüzyılda bölgeyi ziyaret eden bir diğer önemli seyyah, Çinli Budist rahip Hsuan-Tsang (Xuan Zang) olmuştur. Budizm hakkında daha derinlemesine bilgi edinmek amacıyla Hindistan'a ve Batı Asya'ya gitmek isteyen Hsuan-Tsang, Çin üzerinden Hindistan'a ve oradan Türkistan'a ulaşarak, İpek Yolu güzergâhında on yedi yıl sürecek olan uzun bir yolculuğa başlamıştır[65]. Bu yolculuk, Hsuan-Tsang'ın hem Budizm'in esaslarını daha iyi anlamasına hem de Türkistan coğrafyasındaki çeşitli topluluklar, şehirler ve kültürel yapılar hakkında önemli gözlemler yapmasına olanak sağlamıştır. Hsuan-Tsang, bu yolculuk sırasında Buhara şehri hakkında değerli bilgiler kaydetmiştir. Buhara'dan, notlarında "Pu-ha" veya "Bu-he" şeklinde bahseden Hsuan-Tsang, şehrin adını farklı telaffuzlarla kaydetmiştir[66]. Ayrıca, Göktürklerin batı sınırlarını işaret eden Türkistan toprakları hakkında da genel değerlendirmeler yapmıştır. Hsuan-Tsang, Türkistan'ın stratejik ve kültürel önemine dikkat çekmiş, bölgedeki şehirlerin gelişmişliği, tarımsal verimliliği ve yerel yönetim anlayışları üzerine de bilgiler sunmuştur. Hsuan-Tsang'ın seyahat notları, sadece bir hac yolculuğunun ötesine geçerek, dönemin sosyal, ekonomik ve coğrafi yapısını anlamada da önemli bir kaynak oluşturmuştur: "*Türkistan topraklarında Ronglar*[67] *yaşamaktadır ve onlar birbirine benzeyen gelenek ve göreneklere sahiptir. Buna rağmen boylar halinde yaşarlar. Kentler kuran Ronglar, tarım ve hayvancılıkla uğraşır. Ölülerini yakarlar; matem süreleri ise hayli uzundur. Kadınların sözleri erkeklerden daha geçerlidir. İyi hallerde ak, kötü hallerde ise kara giyerler*[68]*."* Bölgenin coğrafî durumu hakkında ise Hsuan-Tsang şunları aktarmaktadır: "*Demirkapı'ya ulaşmak için dağlar boyunca güney doğu istikametinde 300 li*[69] *gidilir. Yolun gidiş yolu dar ve zahmetlidir. Demirkapı, iki taraftan da yüksek dağlarla çevrilidir. Kapı demir renkli ve etrafında kaya duvarları vardır. Burada, süslü bir ağaçtan demirlerle desteklenmiş, cilalı bir kapı bulunur. Kolay savunulması için bu ad verilmiş*[70]*."* Ayrıca Hsuan-Tsang Buhara'yı seyahatnamesinde diğer isimlendirmelerin yanı sıra Numijkat olarak belirtmektedir: "*İsficab şehrinden güney batıya doğru 200 li yürüdükten sonra Çaçilak'a, oradan 50 li yürüdükten sonra ise Numijkat şehrine ulaştık*[71]*."*

Türkistan topraklarına seyahat IX. yüzyılda da devam etmiştir. Bu yüzyılda Araplar tarafından siyasî bir amaç uğruna bölgeye Temim İbn Bahr gönderilmiştir. İbn Bahr, Abbasî halifesi Memnun'un emriyle, Uygurlar ile bir ittifak kurmak amacıyla Türkistan'a gitmiştir[72]. Seyahatnamesinde, coğrafî özelliklerden çok, Türklerin yaşadıkları toprakları ve bu topraklar üzerindeki boy silsilelerini detaylı bir şekilde incelemiştir. İbn Bahr'ın Buhara'ya dair aktardığı bilgiler ise sınırlıdır; ancak, Buhara'yı önemli bir ticaret merkezi olarak tanımlamıştır. Özellikle ticaretin, bakır ve gümüş eşya gibi değerli mallar üzerine yoğunlaştığını belirtmiştir[73]. Bu, dönemin ticaretinin temel unsurlarına ışık tutmakla birlikte, Buhara'nın ekonomik yapısını da gözler önüne sermektedir. Bu tür bilgiler, Türkistan'ın kültürel ve ticaret geçmişi hakkında önemli ipuçları sunmaktadır.

X. yüzyılda Türkistan, seyyahların ilgisini çekmeye devam eden önemli bir bölgeydi. Yüzyılın sonlarına doğru Sung İmparatoru Uygurlar üzerine bir heyet göndermeyi planlamış ve bu heyetin başına saray mensubu Wang Yen-te'yi atamıştır. Wang Yen-te, seyahatini

[65] Gürhan Kırilen, "Xuan Zang'ın Orta Asya İzlenimler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 53/1 (2013), 66.
[66] Kırilen, "Xuan Zang'ın Orta Asya İzlenimler", 76.
[67] Ronglar, Çin'in batısında kalan topraklarda yaşayan halklar için söylenirdi. Bk. Kırilen, "Xuan Zang'ın Orta Asya İzlenimler", 72.
[68] Kırilen, s. 73-74.
[69] Li, eski Tang Hanedanı döneminde 650m anlamına gelen bir mesafe ölçü birimidir. Bk. Kırilen, "Xuan Zang'ın Orta Asya İzlenimler", 72.
[70] Ekrem, *Hsüan-Tsang Seyahatnamesi'ne Göre Türkistan*, 54-56; Kırilen, "Xuan Zang'ın Orta Asya İzlenimler", 76.
[71] Ekrem *Hsüan-Tsang Seyahatnamesi'ne Göre Türkistan*, 53.
[72] Caner Sağır, *Temim İbn Bahr'ın Seyahatnamesi ile Mervezi'nin Taba-i Hayavan Eserinin Tercümesi ve Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul 2006), 1-6.
[73] Sağır, *Temim İbn Bahr'ın Seyahatnamesi*, 62.

tamamladıktan sonra gözlemlerini detaylı bir rapor halinde Çin İmparatorluğu'na sunmuştur[74]. Seyahatname, diğer Çinli seyyahlar gibi, Türkistan coğrafyasına dair genel bilgiler sunmaktadır. Wang Yen-te'nin aktardığı bilgilere göre, Türkistan toprakları son derece verimliydi ve burada sulu tarım yapılmaktaydı. Bu sayede bölge halkı yüksek bir refah içinde yaşamaktaydı. Ayrıca, İpek kumaşı, altın, bakır ve gümüş gibi değerli madenlerin işlenip kullanıldığı, hayvancılıkla uğraşıldığı, tarım faaliyetlerinin yapıldığı ve ticaretin yoğun olarak gerçekleştirildiği belirtilmektedir[75]. Bu rapor, Türkistan'ın ekonomik yapısı, tarım ve ticari faaliyetleri hakkında önemli bilgiler sunarak, bölgenin zengin kültürel ve ekonomik geçmişine ışık tutmaktadır.

Aynı yüzyılda, 921-922 yıllarında Abbâsî Halifesi El-Muktedir tarafından Türkistan'a elçi olarak gönderilen İbn Fadlan, bölgeye dair önemli gözlemler yapmış ve Türklerin kültürünü, örf ve adetlerini, dinî inançlarını ve sosyal yaşamlarını detaylı bir şekilde inceleyerek raporlar hazırlamıştır. İbn Fadlan'ın seyahati, Türkistan ve özellikle Buhara hakkında önemli bilgiler sunması açısından kayda değer bir kaynaktır. Seyahatnamesinde, Buhara şehriyle ilgili olarak özellikle kışların çok sert geçtiğine dair notlar bulunmaktadır. Ayrıca, Buhara'daki yerel yöneticilere "Buhara-Hüdah" şeklinde hitap edildiğini belirtmektedir[76]. Bu hitap bölgedeki yönetim anlayışı ve kültürel özellikler hakkında ipuçları vermektedir. İbn Fadlan'ın yazdığı raporlar, Buhara'da kullanılan para birimleri hakkında da önemli bilgiler sunmaktadır. Bu bilgiler, bölgenin ekonomik yapısı hakkında değerli veriler sağlamaktadır. İbn Fadlan'ın seyahati, yalnızca coğrafi değil, aynı zamanda sosyo-kültürel açıdan da derinlemesine bir bakış açısı sunarak, Türkistan'ın tarihine ışık tutan önemli bir belge olmuştur. Seyahatnamede bu bilgiler şöyledir;

"Buhara şehrinde çok çeşitli paralar var: Bunların en önemlisi 'ğıtrifiyye' diye anılan bakır, sarımsı bakırdan üretilmiş paralar. Ğıtrifiyyeler tartılmaz ve 100 tanesi 1 gümüş paraya satılır. Onlar evlenirken kadınlara mehir[77] verir ve '...oğlu, ...kızı ile şu kadar ğıtrifiyyeye evlendi' derler. Mülk ve köle satın alırken de ğıtrifiyye kullanılır. Onların ğıtrifiyye dışında bir diğer parası da yine sarımsı renktedir. Bunların 40 tanesi bir gümüş paraya denktir. Semerkandiyye denilen başka bir paraları daha vardır ki o da sarı renktedir ve 6 tanesi bir gümüş paraya karşılık gelir[78]."

Yine X. yüzyılın sonlarında, Bağdatlı bir tüccar olan ve İslam toprakları üzerinde seyahate çıkan İbn Havkal (947-977)[79], Türkistan topraklarına ulaştığında Buhara şehri hakkında oldukça değerli bilgiler kaydetmiştir. Buhara'nın verimli toprakları ve zengin kaynakları hakkında geniş bilgiler veren İbn Havkal, bölgenin ikliminin de tarıma uygun olduğunu belirtmiştir. İbn Havkal, Buhara'nın hem kültürel hem de ekonomik açıdan Türkistan'ın merkezî bir noktası olduğunu belirterek, bu şehrin tarihsel gelişimindeki rolünü vurgulamıştır. Seyahatnamesindeki bu tür bilgiler, Buhara'nın tarihsel süreçteki yerini ve Türkistan'daki önemli konumunu anlamak açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

İbn Havkal, Buhara'nın coğrafi özelliklerine ve güzelliğine dair şu değerlendirmeleri yapmıştır:

"İslam dünyasında çevresi Buhara'dan daha güzel bir şehir duymadım, görmedim. Zira şehrin kuhendizine (kalesine) çıktığın zaman her tarafta yeşillik görürsün. Yeşillik semanın rengiyle bitişir. Mavi gök yeşil bir halı üzerine kapanmış gibidir. Bu arada gayet iyi

[74] Özkan İzgi, *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu,1989), 164.
[75] İzgi, *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*, 65-68.
[76] Ramazan Şeşen, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), 12.
[77] Mehir, evlilik akdi sırasında kadının maddi durumunu güvence altına almak için kocası tarafından ödenen bir ücret ya da maldır. Bk. Mehmet Akif Aydın, "Mehir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 28, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 389-391.
[78] Şeşen, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, 5-6.
[79] Ramazan Şeşen, "İbn Havkal", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 20, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 34-35.

düzenlenmiş, ayna yüzü gibi, son derece geometrik çiftlikler arasında Tibet kalkanları, Lemtiyye siperleri (kalkanları) ve yüksekteki yıldızlar gibi beyaz ve parlak saraylar göze çarpar. Başka yerlerde Mâverâünnehir'deki şehirlerden ve beldelerden daha iyi çiftlik bakımıyla meşgul olan bir yer yoktur. Bunun yanında, geniş mesireleri vardır ki bu sadece onlara hastır. Zira yeryüzünün meşhur mesire yerleri (manzaraları) Semerkand Suğd'u, Übülle Nehri ve Dimaşk Guta'sıdır. Bununla beraber Sabfır ve Fars Cür'u Dimaşk Gfıta'sından geri kalmazlar. Zira Dimaşk'ta gözler 1 fersah[80] *uzaklığı görür. Ağaçsız ve nebatsız çok az dağ, imar edilmeyen çok az yer görürsün. Manzaranın en mükemmeli gözü doyuran ve ufku dolduran son derece hoş alandır. Übülle Nehri ve havalisinde gözün gördüğü 1 fersah mesafe vardır. Burada gözün 1 fersahtan daha geniş bir alanı görmesi için yüksek bir alan yoktur. Fazla saha görülmeyen kapalı manzaralar kapalı olmayan açık manzaralarla aynı değildir. Açık sahada gözü cezbeden bir mekân genişliği, bakışta açıklık ve ruha dolan bir lezzet vardır. Sermerkand Suğd'unda, bir kişi şehrin kuhendizine çıkıp etrafa bakınca, gözüne ağaçsız dağlar ve boz sahra görünmez. Zira onların tarlaları ağaçla da çevrili ve yeşilliklerle doludur. Ebü Osman (el-Cihız) şöyle der: Bitkilerin yeşilliği arasında tarlaların toz rengi süsten sayılır. Yalnız, toz renkli geniş bir toprak manzarasının etrafı bayındırlıkla düzenlenemezse güzelliğini yok eder, ziynetin süsünü mağlup eder, güzelliğin tatlılığı yok olur, manzara süsü kalmaz*[81]."

"Mâverâünnehir'in bu konuda bol nasibi, fazla hissesi vardır. Buhara'yı, köylerini ve çiftliklerini 12 x 12 fersah genişliğinde bir sur çevirir. Bu surun içinde kalan bölgenin tamamı mamur, parlak ve yeşildir. Semerkand Suğd'una gelince, burası zikrettiğim üç yerin en güzel manzaralısıdır. Diğer iki yer ise Dimaşk Guta'sı ve Übülle Nehri'dir. Farslar buraya Bewan vadisi derler. Zira Buhara'dan itibaren, Suğd vadisinin sağı ve solu Buttem hududuna kadar devamlı yeşil ve çiçek gibi bir yerdir. Buradan, sekiz günlük yol boyunca birbirine girmiş bostan, yeşillik ve meydanlar mevcuttur. Bahçelerin etrafında devamlı akan nehirler (kanallar), meydanların başlarında havuzlar bulunur. Vadinin iki tarafında ağaçlar ve ekinler uzanır. Nehrin iki tarafındaki yeşilliklerin arkasında tarlalar, tarlaların arkasında meralar, daha da yeşil olan şehirler ve köylerin sarayları, kuhendizleri uzanır. Sanki kanallarla çizgilenmiş, sağlam saraylarla süslenmiş yeşil ipekten bir elbise gibidir. Burası dünyanın en temiz, en iyi ağaçlandırılmış, en tatlı ve bol meyveli ülkesidir. Bütün ev ve bostanlar, havuzlar ve akarsularla düzenlenmiştir. Hiçbir sokak, mahalle, çarşı, kısım, dar (saray, evler topluluğu), kasaba akarsudan veya havuzdan mahrum değildir[82]."

X. yüzyılın sonlarında (967-978) Türkistan topraklarından geçen başka bir seyyah ise ünlü coğrafyacı ve İslam alimi Muhammed b. Ahmed Makdisî'dir[83]. Makdisî, Buhara şehri hakkında yaptığı gözlemlerinde şehrin coğrafi, dinî ve sosyal yapısına dair önemli bilgiler sunmuştur. Makdisî'nin Buhara hakkındaki gözlemleri, şehrin stratejik konumunu ve dinî yapısını detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Şehirdeki sosyal ilişkiler ve geleneksel yaşam biçimlerine dair çok sayıda gözlemde bulunan Makdisî, Buhara'daki medrese ve cami kültürüne de yer vermiştir. Şehirdeki bilimsel ve dinî faaliyetlerin yoğunluğuna dikkat çekmiş ve Buhara'nın İslam dünyasında önemli bir eğitim merkezi olduğunu ifade etmiştir.

Makdisî'nin Buhara şehri hakkındaki gözlemleri şöyledir:

"Buhara fazla geniş olmamakla beraber mamur ve güzel bir küredir. Bölge şehirlerinden beşinin etrafını, uzunluğu ve genişliği 12 fersahlık bir duvar çevirir. Bu kürede harap arazi, işlenmeyen çiftlik yoktur. Merkezinin adı Nemucket'tir. Buradaki şehirler arasında Beykend,

[80] Fersah, 3 millik mesafeye verilen ölçü birimidir. Bk. Şeşen, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, 5.
[81] Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, 218-219.
[82] Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, 219; İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), 414-415.
[83] Marina Tolmacheva, "Makdisî, Muhammed b. Ahmed", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 27, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 431-432.

Tavavis, Zendene, Bemicket, Hucada, Muğkan, Harganket, Hudimenket, Arvan, Bahsun, Siket, Cargar, Sişeket, Aryamiket, Rahşa, Zermisen, Kemecket, Fagarsin, Keşfegan, Nevidket, Varka bulunmaktadır. Nahiyesi Kişş olup Nukad Kureyş, Sunec, Eskifagan adlı şehirleri vardır. Nesef'in şehirleri Pezde ve Kesbe'dir. Sağaniyan'ın şehirleri ise Darazenci, Basend, Beham, Zeynür, Burab, Rigdeşt, Bamyan, Şüman, Henban, Destgird'tir. Burada toplamda 16.000 köy vardır[84]*."*

"Nemucket Buhara'nın merkezidir. Rutubet kokusu, topraklarının siyahlığı, çarşılarının genişliği bakımından Fustat'a; ovaları, evlerinin darlığı, banliyölerinin çokluğu bakımından da Dimaşk'a benzer. Bu şehir ovada kurulmuş olup devamlı büyümektedir. Çok mamur olup demirden 7 kapısı vardır: Nur, Hufra, Demir, Kuhendiz, Benu Sa'd, Benu Esed ve Şehir kapıları. Kuhendizi (kalesi) arkasındadır. Kuhendizi sultan kendisine tahsis etmiştir. Hazineleri ve zindanları kalededir. Kalenin Sehle (Ova) ve Cami kapıları olmak üzere iki kapısı vardır. Camisi şehirdedir. Buranın temiz muhtelif meydanları vardır. Mescidleri güzel, çarşıları hoştur. Rabazının 10 derbi vardır: Meydan Derbi, İbrahim Derbi, Mürdekeşin Derbi, Kelabad Derbi, Nevbahar Derbi, Semerkand Derbi, Ramiseniyye Derbi, Hadaşrun Derbi, Guşac Derbi. Hatta mamurluk bu miktarı da aşıp, bu derblere l0 derb daha eklenmiştir. Eskiden meskûn kısımlardan bazılarının adları farklıydı. Hükümet Sarayı (Dar el-İmare) kalenin arkasındaki düzlükte olup arkası kıble (güney-batı) tarafına dönüktür. İslam dünyasında bundan daha heybetli kapı, saray görmedim. Bu iklimde buradan daha mamur, daha kalabalık şehir yoktur. Gelenlere uğurlu olan, yaşayanları yükselten, oturanlara kolaylık bahşeden bir yerdir. Yemekleri tatlı, hamamları temiz, caddeleri geniş, suyu hafif, evleri zarif, yiyecek-içecekleri kolay bulunan, meyveleri çok ve meclisleri kalabalık bir yerdir. Halkı cemaatlere koşar, ahalisi fakih ve edip; mücahitleri çok, cahilleri az, Müslüman hükümdarların oturduğu bir şehirdir[85]*."*

XIV. yüzyılın başlarında, özellikle İslam coğrafyacılarının ilgisini çeken Türkistan bölgesine 1325 yılında hac niyetiyle gelen ünlü seyyah İbn Battûta da Buhara hakkında önemli gözlemler yapmıştır[86]. İbn Battûta, Buhara'nın geçmişine ve atalarına dair bazı derin izlenimler bırakmış, bu büyük şehri ziyaret ettiği dönemde bir zamanlar sahip olduğu ihtişamın gerisinde kaldığını gözlemlemiştir. Şehir, geçmişteki büyük alimlerin yetiştiği, kültürel ve ilmi açıdan zirveye ulaşmış bir merkezdi. Buhara, İslam dünyasında "ilim ve hikmet şehri" olarak tanınan, birçok medrese ve ilmi kurumla dolup taşan bir eğitim yuvasıydı. Ancak İbn Battûta, şehri ziyaret ettiği zaman bu geçmişin izlerinin oldukça silikleşmiş olduğunu fark etmiştir. İbn Battûta, Buhara'da bir zamanlar ilmin ve bilimin merkezi olan medreselerin harabe halinde olduğunu ve artık eskisi gibi bir ilim atmosferinin bulunmadığını üzüntüyle dile getirmiştir. Şehirdeki medreselerin çoğu kullanılmaz hale gelmiş ve buralarda eğitim verilen alanlar daralmıştı. Bu durum, Buhara'nın eski görkemli ilmi geçmişine duyduğu özlemi artırmış ve medrese gibi ilim merkezlerine verilen önemin azaldığını gözler önüne sermiştir.

İbn Battûta'nın Buhara hakkındaki gözlemleri şöyledir:

"Art arda bağlar, bahçeler, evler ve tarlalar arasında bir gün daha yol aldık; nihayet hadîs bilginlerinin önderi Ebû Abdullah Muhammed İsmail Buhârî'nin memleketi olan Buhara şehrine ulaştık. Bu şehir vaktiyle Mâverâünnehr-i Ceyhun bölgesinin (Ceyhun nehrinin ötesindeki şehirlerin) merkeziymiş ve Irak hükümdarlarının (İlhanlıların) atası olan Tatar kökenli mel'un Tinkîz (Çingiz) tarafından tahrip edilmiş. Mescitleri, medreseleri ve çarşıları harap vaziyette. Çok az bir kısmı mamur. Halkı sefil ve perişan! Onların tanıklıkları Huvârezm ve diğer yörelerde kabul edilmez! Çünkü kabilecilik, hakkı inkâr ve yanlışı savunma gibi

[84] Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, 254.
[85] Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, 260-261.
[86] A. Said Aykut, "İbn Battûta", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 19, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 361-368.

olumsuz vasıflarla ün salmışlar. Bugün bu şehirde birazcık ilimden haberdar olan; bilgiye ehemmiyet veren hiç kimse yok[87] *".*

"Buhara'da hadîs bilgini Ebû Abdullah Buharî'nin kabrini ziyaret ettim; bilindiği gibi Ebû Abdullah Buharî, Câmiü's-Sahîh adlı hadîs külliyatının sahibi ve Müslümanların en büyük âlimlerinden. Allah ondan razı olsun. Kabir üzerinde şöyle yazıyordu: Burası Muhammed b. İsmail Buharî'nin mezarıdır. O, şu şu kitapların sahibidir[88] *".*

XV. yüzyıla gelindiğinde ise 1402 yılında Ruy Gonzales De Clavjiyo, Papalık adına Timur'un sarayına elçi olarak gönderilen bir İspanyol asilzadesi olarak, Buhara ve çevresine dair önemli gözlemler kaydetmiştir. Clavjiyo'nun yazdığı seyahatname hem diplomatik bir misyonun ürünüdür hem de bölge hakkında değerli bilgiler sunan önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır[89].

Clavjiyo'nun Buhara hakkında aktardığı bilgiler şu şekildedir:

"…21 Kasım Cuma günü Semerkand'dan hareketimizi müteakip, güzel bir yoldan geçip, kalabalığı çok olan yerlerden ilerledik ve bu altı gün devam etti. Yolda hep köylerde kalıyorduk. Her yerde çok iyi karşılanıyor, ağırlanıyor ve konuk ediliyorduk. 27 Kasım günü, Buhara adındaki büyük bir şehre vardık. Burası büyük bir ova içinde, tuğlayla örülmüş bir duvarla çevrilmişti. Bu duvarın kenarına da hendek kazılmıştı. Şehrin bir tarafında, yine tuğladan yapılmış bir kalesi vardı. Şehirde taş yoktu. Kalenin dış tarafında bir nehir akıyordu. Şehir haricinde, çok güzel yapılmış sayfiyeler görünüyordu. Her yerde et, ekmek ve şarap son derece boldu. Tacirlerin hepsi çok zengindi. Burada her ihtiyacımız temin edilip, her birimize birer at verildi. Artık bundan sonraki yolculuğumuzu bu kadar etraflıca yazmayıp uğradığımız şehirlerin ismini kaydetmekle yetineceğiz. Esasen, dönüşte uğradığımız yerlerin çoğunu daha evvel tarif etmiş bulunuyoruz. Buhara'da tam yedi gün kaldık ve bu sırada kar yağdı. Aralığın beşinci günü tekrar yola koyulduk. Üç gün boyunca zengin bir araziden ve nüfusu kalabalık yerlerden geçtik. Âb-i Amu (Amuderya) nehri boyunca kurulan köyleri geçtik. Nehir kenarındaki bu köylerden birine inerek, altı günde geçilecek bir çöl yolculuğu için hazırlanmak istedik. Aralığın onuncu günü, iki gün kaldığımız köyden ayrılarak nehri geçtik. Nehrin iki kıyısı geniş kumluktu. Rüzgâr gece gündüz bu kumları savuruyor, ince olduğu için savruldukça denizler gibi dalgalanıyor ve güneş doğunca bu kumların parıltıları göz kamaştırıyordu[90] *".*

XVI. yüzyıla kadar seyyahların Türkistan'daki gözlemleri, genellikle parça parça ve sınırlı bir biçimde aktarılmıştır. Bu dönemdeki bilgiler, genellikle belirli coğrafi bölgelerdeki dar gözlemlerle sınırlandırılmış ve çoğunlukla şehrin coğrafyası, ticareti, kültürü ve dini hakkında temel notlar içermiştir. Ancak bu gözlemler, Türkistan'ın sosyal, kültürel ve ticari yapısını anlamamız açısından önemli bir kaynak oluşturmuştur.

Buhara'ya dair asıl ve daha kapsamlı bilgiler, XVI. yüzyıldan sonra, özellikle Batılı seyyahların bölgeye olan ilgisiyle önemli oranda artmıştır. Bu dönemde, Batılı araştırmacılar ve tüccarlar, Türkistan'ı daha ayrıntılı bir şekilde incelemeye başlamış ve bölgeye dair gözlemlerini kapsamlı seyahatnameler ve raporlar halinde aktarmışlardır. Batılı seyyahların bu bölgeye olan ilgisi, aynı zamanda Türkistan'ın Batı ile olan bağlantılarının artması, ipek yolu üzerinden geçen kervanların yoğunlaşması ve ticaretin gelişmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu süreçte, Buhara da Doğu ile Batı arasında önemli bir kültürel, ticari ve bilimsel merkez olarak ön plana çıkmıştır.

[87] Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta Tanci, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 350-351.
[88] *İbn Battuta Seyahatnamesi*, 352.
[89] Ruy Gonzales De Clavjiyo, *Anadolu, Orta Asya ve Timur*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Ses Yayınları, 1993), 28-32.
[90] Clavjiyo, *Anadolu, Orta Asya ve Timur*, 175-176.

XVI. yüzyıldan sonraki seyahatnameler, Buhara'nın sadece bir siyasi merkez olmanın ötesinde, büyük bir kültürel birikimi, ilmi geleneği ve ekonomik gücü barındıran bir şehir olduğunu ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Batılı seyyahlar, Buhara'nın zengin tarihi ve kültürel mirasını keşfederken, aynı zamanda şehirdeki camiler, medreseler ve pazar yerleri gibi mekânlar hakkında da önemli bilgiler sunmuşlardır. Bu bilgiler, Buhara'nın dünyadaki bilim, kültür ve medeniyetler arasındaki önemli rolünü anlamamıza katkı sağlamaktadır.

SONUÇ

Seyyahların eserlerinde yer alan tasvirler, Mâverâünnehir ve Buhara coğrafyasına dair önemli bir bakış açısı sunmakta olup, geçmişe dair bilgileri bugüne taşımada kritik bir rol oynamaktadır. Bu seyahatnameler, bölgenin tarihî ve kültürel yapısını gözlemlemek adına paha biçilmez ikincil kaynaklar teşkil etmektedir. Ancak, bu eserlerin öznel yorumlar içerdiği ve yazarların kişisel algılarıyla şekillendiği göz önünde bulundurulmalıdır. Seyyahlar, kendi kültürel ve coğrafi bağlamlarında edindikleri anlayışları aktarmış ve dolayısıyla yazdıkları metinlerde yalnızca gözlemledikleri dünyayı değil, aynı zamanda kişisel bakış açılarını da yansıtmışlardır. Bu, bu tür kaynakların eleştirel bir bakışla değerlendirilmesi gerektiğini ve dönemin birincil kaynaklarıyla karşılaştırılarak doğruluğunun teyit edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Buhara'nın tarihî, kültürel ve sosyo-ekonomik yapısı, şehrin zaman içindeki gelişimi ile birlikte daha iyi anlaşılabilir. Bu şehir, coğrafi konumu, ticaret yolları üzerindeki stratejik yeri, kültürel ve dinî etkileşimleriyle sürekli olarak bir cazibe merkezi olmuştur. İpek Yolu'nun önemli bir noktasında yer alması, Buhara'yı farklı medeniyetlerin buluşma noktası yapmış ve şehir, Asya'nın dört bir yanından gelen tüccarları, bilim insanlarını, sanatçıları kendine çekmiştir. Bu etkileşimler, Buhara'yı sadece Türkistan'ın değil, dünya tarihinin de önemli bir kültürel kavşağı haline getirmiştir. Siyasi yapıdaki değişimlere rağmen Buhara, kendine özgü kimliğini koruyarak tarihsel sürekliliğini sürdürmüştür. Bu durum, şehri sadece bir yönetim merkezi olmanın ötesinde, aynı zamanda medeniyetlerin beşiği yapan en önemli faktör olmuştur.

Çalışmanın temel bulguları, Buhara hakkında daha fazla bilgi edinmenin yalnızca seyyahların gözlemleriyle sınırlı kalamayacağını, bununla birlikte farklı kaynakların birleşimiyle daha derinlemesine bir anlayışa ulaşılabileceğini ortaya koymaktadır. Bu anlamda, Çinli seyyahların gözlemlerinin Buhara hakkında sınırlı bilgi sunduğu gerçeği, bölgedeki sosyo-ekonomik yapıyı daha kapsamlı bir şekilde incelemek için çeşitli açılımlara ihtiyaç duyduğumuzu göstermektedir. Çinli seyyahların doğrudan Buhara'yı gözlememiş olmaları, şehre dair bilgilerin eksik olmasına neden olsa da Mâverâünnehir'in genel yapısına dair sağlanan bilgiler, Buhara'nın da coğrafi ve kültürel açıdan benzer özelliklere sahip olduğu düşünüldüğünde, kısmen faydalı olabilmektedir.

XVI. yüzyıla kadar yapılan gözlemler sınırlı olmakla birlikte, İslam coğrafyacılarının yazdığı eserler, Buhara'nın tarihi, sosyal yapısı, coğrafi önemi hakkında daha kapsamlı bir anlayış sunmuştur. İslam coğrafyacıları, bölgedeki şehirlerin coğrafi, dinî, ticari ve kültürel yapıları üzerine sağladıkları detaylı gözlemlerle, Buhara'nın tarihî dokusunu anlamamıza önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ancak, bu dönemden elde edilen bilgiler, genellikle genel bir bakış açısıyla sınırlıdır ve şehre dair daha detaylı incelemelerin yapılabilmesi için daha sonraki yüzyıllarda artan seyahat hareketliliği ve diplomatik ilişkilerin sağladığı yeni verilerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru seyyah hareketliliği artarken, XVII. yüzyıldan itibaren diplomatik ilişkilerdeki yoğunlaşma sayesinde Buhara hakkında daha zengin bilgiler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde yazılan seyahatnameler, Buhara'nın sadece dinî ve kültürel bir merkez değil, aynı zamanda ekonomik ve siyasi bir güç olarak da önem kazandığını

göstermektedir. Seyyahların gözlemleri, Buhara'nın bölgesel etkisini, ekonomik gücünü ve kültürel mirasını daha geniş bir perspektifle değerlendirme fırsatı sunmaktadır.

Sonuç olarak, Buhara hakkındaki seyahatnameler, şehrin tarihini ve kültürünü anlamamızda önemli bir kaynak sağlamaktadır. Seyyahların yazdığı eserler, sadece birer gözlem değil, aynı zamanda dönemsel değişimlerin, kültürel etkileşimlerin ve sosyal yapının izlerini taşıyan metinlerdir. Her ne kadar bu kaynaklar, eksiklikler ve öznel yorumlar içerse de Buhara'nın tarihî sürecine dair daha kapsamlı bir anlayışa ulaşmak için önemli veriler sunmaktadır. Gelecekte yapılacak çalışmalar, bu eksiklikleri gidermeyi ve bu metinlerden elde edilen verileri daha derinlemesine analiz etmeyi amaçlayarak, Buhara'nın tarihî, kültürel ve sosyo-ekonomik yapısının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Ahmetbeyoğlu, Ali, "Bizans Tarihçisi Menandros'un Türkler (Gök-Türkler) Hakkında Verdiği Bilgiler", *Tarih Dergisi*, S. 50/2, (2009): 11-25.

Ahmetbeyoğlu, Ali, "Bizans Tarihçisi Theophanes Byzantios'da Türkler", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXVII, S. 2, (2012): 541-546.

Aka, İsmail, "Timurlular", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 41, İstanbul: TDV Yayınları, (2012): 177-180.

Aka, İsmail, *Timur ve Devleti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.

Alan, Hayrunnisa, "Çağatay Hanlığı"*, Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları,* haz. Hayrünnisa Alan, İlyas Kemaloğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, (2016): 68-97.

Alan, Hayrunnisa, "Timurlular"*, Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları,* haz. Hayrünnisa Alan, İlyas Kemaloğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, (2016): 180-247.

Aydın, Mehmet Akif, "Mehir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 28, İstanbul: TDV Yayınları, (2003): 389-391.

Aykut, A. Said, "İbn Battûta", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 19, İstanbul: TDV Yayınları, (1999): 361-368.

Barthold, V. V., *Orta Asya Türk Tarihi: Hakkında Dersler*, çev. Ragıp Hulusi Özdem, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017.

Barthold, V. V., *Uluğ Bey ve Zamanı*, çev. İsmail Aka, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.

Beksaç, Engin "Timurlular", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 41, İstanbul: TDV Yayınları, (2012): 180-184.

Clavjiyo, Ruy Gonzales De, *Anadolu, Orta Asya ve Timur*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Ses Yayınları, 1993.

Çelik, Muhammed Bilal, "Astrahanîler (1599-1756) Döneminde Buhara Hanlığı", *Bir İnsan-ı Selîm: Prof. Dr. Azmi Özcan'a Armağan*, ed. Refik Arıkan-Halim Demiryürek, İstanbul: Lotus Yayınevi, (2016): 603-624.

Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta Tanci, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

Ekrem, Erkin, *Hsüan-Tsang Seyahatnamesi'ne Göre Türkistan*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2003.

Ekrem, Nuraniye Hidayet, *Çin Elçisi Chang Ch'ien'in Seyahatnamesine Göre Orta Asya'daki Etnik Gruplar*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1999.

Erdoğan, Eralp, "Seyyahların Gözüyle 19. Yüzyılda Buhara ve Hive'de Yapılan Ticarî Faaliyetler", *Seyyahların İzinde Türkistan*, ed. Mustafa Gökçe, Ankara: Pegem Akademi, (2019): 245-266.

Esin, Emel, "Amuderya", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul: TDV Yayınları, (1991): 98-99.

Frye, R. Nelson, "Ortaçağ Başarısı Buhara", *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Hasan Kurt, Cilt XLI, (2000): 425-471.

Gökçe, Mustafa - Tombuloğlu, Tuba, "10. ve 15. Yüzyıl Seyyahlarının İzlenimlerinde Semerkand", *History Studies*, C. X, S. 10, (Aralık 2018): 131-144.

Gökçe, Mustafa, "10. Yüzyıla Kadar Türkistan'ı Ziyaret Eden Seyyahların İzlenimlerinde Türkler", *Seyyahların İzinde Türkistan*, Ed. Mustafa Gökçe, Ankara: Pegem Akademi, (2019): 27-54.

http://whc.unesco.org/en/list/1414. (Son Erişim Tarihi: 17.09.2024)

İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017.

İzgi, Özkan, *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.

İzgi, Özkan, *Orta Asya Türk Tarihi Araştırmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.

Karadeniz, Yılmaz, "İran Kaynaklarına Göre Türkistan ve İran Coğrafyasında İran-Turan Sınır Mücadeleler", *Akademik Bakış Dergisi*, S. 26, Kırgızistan: Türk Dünyası Araştırma Vakfı, (2011): 1-15.

Kemaloğlu, İlyas, "Büyük Moğol İmparatorluğu", *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları,* haz. Hayrunnisa Alan, İlyas Kemaloğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, (2016): 29-67.

Keser, Emre, "Tarih-i Buhara'ya Göre Buhara'nın Tarihi Coğrafyası Üzerine Birkaç Not", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Cilt: 123 Sayı: 243, (Kasım-Aralık 2019): 279-298.

Kırilen, Gürhan, "Xuan Zang'ın Orta Asya İzlenimler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 53/1, (2013): 63-84.

Kurbanov, Aydogdy, "Politiçeskaya Istoriya Eftalitov", *Swiatowit*, C. 5, S. 46, (2003), 43-68.

Kuzakçı, Başak, "Cross-Cultural Elements in Sogdian Trade (5th-8th centuries AD)" *Sogdiyskiy Sbornik*, Vıpusk 12, ed. Shamsiddin Kamoliddin, Londra: Lambert Academic Publishing RU, (2024): 43-63.

Kuzakçı, Başak, "Orta Asya'da Doğu Kilisesi'nin Yükselişi: Soğd Hıristiyanlığı ve İzleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi,* 5(2), (Aralık 2022): 448-460.

Kuzakçı, Başak, "The Birth of Afrasiab (Samarqand) in The Territory of Ancient Sogdiana (6th Century BCE-2nd Century CE), *Sogdiyskiy Sbornik*, Vıpusk 11, ed. Shamsiddin Kamoliddin, Londra: Lambert Academic Publishing RU, (2023): 111-135.

Kuzakçı, Başak, *Soğdlar ve Türkler*, (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.

Muhammedcanov, Abdullah, "Özbekistan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 34, İstanbul: TDV Yayınları, (2007): 111-113.

Narshakhi, Abu Bakr Muhammad ibn Ja'far, *The History of Bukhara*, çev. Richard N. Frye, Cambridge, Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1954.

Narşahî, *Târîh-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

Naskali, Esko, "Sâsânîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 36, İstanbul: TDV Yayınları, (2009): 174-176.

Ortaylı, İlber, "19. Asırdan Zamanımıza Hindistan Üzerine Türk Seyahatnameleri", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 47 (3-4), (1992): 271-277.

Özaydın, Abdülkerim, "Arslan Han", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul: TDV Yayınları, (1991): 401.

Özgüdenli, Osman Gazi, "Mâverâünnehir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 28, İstanbul: TDV Yayınları, (2003): 177-180.

Özkan, Murat, "Türkmenler Üzerine Bir İnceleme: Tarihsel Süreç, Direniş ve Kimlik", *ETÜT Dergisi*, 9, (2024: 40-54.

Rtveladze, Edvard V., *Civilizations, States, and Cultures of Central Asia*, Taşkent: Forum of Culture and Arts of Uzbekistan Foundation, 2009.

Rubies, Joan Pau, "Travel Writing and Ethnography", *The Cambridge Companion to Travel Writing,* haz. Peter Hulme, Tim Youngs, Cambridge: Cambridge University Press, (2002): 242-261.

Sağır, Caner *Temim İbn Bahr'ın Seyahatnamesi ile Mervezi'nin Taba-i Hayavan Eserinin Tercümesi ve Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006.

Strange, G. Le, *The Lands Of The Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the time of Timur*, New York: Barnes&Noble Inc, 1873.

Şeşen, Ramazan, "Buhara", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 6, İstanbul: TDV Yayınları, (1992): 363-367.

Şeşen, Ramazan, "İbn Havkal", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 20, İstanbul: TDV Yayınları, (1999): 34-35.

Şeşen, Ramazan, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017.

Şeşen, Ramazan, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001.

Taşağıl, Ahmet, *Gök Türkler I, II, III*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.

Tolmacheva, Marina, "Makdisî, Muhammed b. Ahmed", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 27, İstanbul: TDV Yayınları, (2003): 431-432.

Usta, Aydın, "Sâmânîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 36, İstanbul: TDV Yayınları, (2009): 64-68.

Ünal, Fatih, "Vladimir Petroviç Davıdov'un Seyahat Notlarına Göre 1835'de İstanbul", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8(3), (Kasım 2018): 537-556.

Vurgun, Seda Yılmaz, "Buhara Emirliği'nin İki Önemli Şehri: Buhara ve Semerkand", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (2016): 138-157.

Yazıcı, Hüseyin, "Seyahatnâme", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 37, İstanbul: TDV Yayınları, (2009): 9-11.

Yıldırım, Kürşat, "Fa Hsien'in Türkistan'da Seyahati", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C. XV, S. 1, (2015): 45-58.

Yıldırım, Kürşat, "Sung Yün'ün Türkistan'daki Seyahati", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXX, S. 1, (2015): 281-300.

OAD
DOĞU VE BATININ ORTA ZAMANINA YOLCULUK
E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 251-272
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1667589
Araştırma Makalesi/Research Article

Mikhael Rabo Kroniği'nin 1598 Tarihli Süryanice Nüshası: Kodikolojik ve Tarihsel Bir Değerlendirme*

The Syriac Codex of the Chronicle of Mikhael Rabo, Dating to 1598: A Codological and Historical Evaluation

Mihayel AKYÜZ

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Öğr. Gör. Mihayel AKYÜZ

Mardin Artuklu Üniversitesi,

Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Süryani Dili ve Kültürü Anabilim Dalı , Mardin, Türkiye

ORCID: 0000-0001-8216-0101
e-mail: mihayelakyuz@gmail.com

Başvuru/Submitted: 28.03.2025
Kabul/Accepted: 20.05.2025

Atıf: Akyüz, Mihayel, "Mikhael Rabo Kroniği'nin 1598 Tarihli Süryanice Nüshası: Kodikolojik ve Tarihsel Bir Değerlendirme", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 251-272.

Citation: Akyüz, Mihayel, "The Syriac Codex of the Chronicle of Mikhael Rabo, Dating to 1598: A Codological and Historical Evaluation", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 251-272.

Lisans/License: CC BY NC

Öz- Bu makale, 12. yüzyıl Süryani Ortodoks Patriği ve tarihçisi Mikhael Rabo'nun kaleme aldığı *Kronik* adlı eserin 1598 tarihli Süryanice elyazmasını kodikolojik ve tarihsel açıdan değerlendirmektedir. Üç sütunlu bir düzenle yapılandırılmış olan *Kronik*, kilise tarihi, siyasi gelişmeler ve doğa olaylarını bir arada ele alan nadir Süryani kaynaklarından biridir. Yaratılıştan 12. yüzyıl sonlarına kadar uzanan bu kapsamlı anlatı, Mikhael Rabo'nun entelektüel otoritesini ve Süryani tarihçiliği üzerindeki etkisini yansıtmaktadır. *Kronik*, aynı zamanda dönemin siyasal, mezhepsel ve teolojik çatışmalarına da dolaylı biçimde ışık tutar. Kroniğin günümüze ulaşan en eski Süryanice nüshası olan 1598 tarihli bu elyazması (Urfa-Halep Süryanice Kodeksi), Mikhael bar Barsavmo adlı bir rahip tarafından istinsah edilmiştir. Bar Barsavmo'nun kullandığı ana kaynak, bizzat müellifin metnine dayandığı bildirilen Muşe Savroyo nüshasıdır. Elyazması, yalnızca metni korumakla kalmaz, aynı zamanda geç dönem Süryani istinsah geleneklerine dair önemli bilgiler sunar. Fiziksel özellikleri, yazım tarzı ve kenar notlarına ilişkin kodikolojik gözlemler, metnin üretim ve kullanım bağlamını aydınlatmaktadır. Eserin Ermenice ve Arapça-Garşuni versiyonları ile Fransızca, Arapça ve İngilizce modern çevirileri, *Kronik*'in geniş bir entelektüel çevrede karşılık bulduğunu göstermektedir. Çalışma, elyazmasının yapısal özellikleri ve tarih yazımı yöntemine odaklanmakta; ayrıca 19. yüzyıl sonlarında nüshanın keşfi ve Süryani Katolik episkoposu Efrem Rahmani ile Fransız oryantalist Jean-Baptiste Chabot'nun katkılarıyla bilim dünyasına kazandırılma sürecini de ele almaktadır.
Anahtar Kelimeler– *Mikhael Rabo, Urfa-Halep Süryanice Kodeksi, Mikhael bar Barsavmo, Efrem Rahmani, Jean-Baptiste Chabot, Süryani tarih yazımı.*

Abstract – This article evaluates the codicological and historical aspects of the 1598 Syriac manuscript of the *Chronicle* written by Mikhael Rabo, a 12th-century Syriac Orthodox Patriarch and historian. The *Chronicle*, structured in a three-column arrangement, is one of the few Syriac sources to deal with church history, political developments and natural phenomena together. This comprehensive narrative, dating from Genesis to the late 12th century, reflects the intellectual authority of Mikhael Rabo and his influence on Syriac historiography. The chronicle also indirectly sheds light on the political, sectarian and theological conflicts of the period. The earliest surviving Syriac codex of the chronicle, dating to 1598 (The Edessa-Aleppo Syriac Codex), was transcribed by a monk named Mikhael bar Barsawmo. The main source Bar Barsawmo uses is the copy of Moushe Savroyo, which is reportedly based on the author's text. The manuscript not only preserves the text, but also provides important insights into late Syriac copying traditions. Codicological observations on its physical characteristics, writing style, and marginal notes illuminate the context of its production and use. The Armenian and Arabic-Garshuni versions of the work and modern French, Arabic and English translations show that the *Chronicle* found a wide intellectual audience. The study focuses on the manuscript's structural features and historiographical methodology; it also discusses the discovery of the manuscript in the late 19th century and the process by which it was brought into the academic world through the contributions of the Syriac Catholic bishop Ephrem Rahmani and the French orientalist Jean-Baptiste Chabot.
Keywords– *Mikhael Rabo, The Edessa-Aleppo Syriac Codex, Mikhael bar Barsawmo, Ephrem Rahmani, Jean-Baptiste Chabot, Syriac historiography.*

* Bu çalışma, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Doktora Programı'nda hazırlanmakta olan *Mikhael Rabo Kroniği 14-21. Kitaplar (MS 1042-1195) Tahlil ve Tercüme* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

This study examines the codicological and historical significance of the 1598 Syriac manuscript of the *Chronicle* of Mikhael Rabo, a work by the 12th-century Syriac Orthodox Patriarch and historian. Known as “Mikhael the Elder” or “Mikhael the Great” in Syriac sources, he was not only a religious leader but also a key intellectual figure of his time. His *Chronicle*, a monumental work covering the history of the world from Creation to the year 1195, is one of the most extensive and systematized examples of medieval Syriac historiography. The manuscript’s narrative includes detailed accounts of Byzantine emperors, Seljuk rulers, Crusader activities, and Abbasid caliphate politics, as well as inner-church dynamics, natural disasters, and theological debates.

The *Chronicle* is structurally organized into 21 books (*mimre*) and further divided into thematic chapters (*qepaleon*). It adopts a distinctive three-column layout: the top column is typically devoted to church history, the middle to imperial-political affairs, and the bottom to events occurring in surrounding regions. This method reflects Mikhael Rabo’s intent to present a synchronic narrative, enabling readers to comprehend events in parallel across different geographies and domains. His writing is not limited to a chronological sequence but includes analytical reflections on causality, divine providence, and moral interpretation of history. He believed that historical events unfold under divine authority, often functioning as expressions of reward, punishment, or abandonment by God.

Beyond the *Chronicle*, Mikhael Rabo authored theological, canonical, and liturgical texts. During his patriarchy, he convened several synods and produced ecclesiastical canons to reinforce church discipline. His *Anaphora* and *Book of Rituals* played an essential role in systematizing Syriac Orthodox liturgical practice. One of his most significant theological contributions is the *Creed* composed in 1169 in Antioch, addressed to Byzantine Emperor Manouel I Komnenos. This text reaffirms the doctrinal independence of the Syriac Orthodox Church, resisting imperial pressures toward ecclesiastical

unification. In addition to dogmatic writings, he engaged in polemics against heretical groups and is known to have authored hagiographies and panegyric poems, although many of these texts are now lost.

The earliest surviving copy of the *Chronicle* is a manuscript dated to the year 1598 (1909 Seleucid era), transcribed by Mikhael bar Barsawmo in the vicinity of Gerger, near modern-day Adıyaman. This codex is considered the final link in a transmission chain going back to Mikhael Rabo's original manuscript, via the 16th-century scribe Mushe Savroyo. Bar Barsawmo's colophons and marginal notes provide valuable information about the manuscript's production context and his own role as a scribe. He repeatedly refers to himself as "the weak and sinful Mikhael from Urbish" and requests prayers from future readers. These personal annotations reflect the spiritual dimension of Syriac scribal culture and reveal how manuscript production was perceived as a devotional act.

The manuscript, consisting of 389 folios and written in small, tightly packed script in *Serto* script, contains both textual and paratextual elements such as Arabic, Arabic-Garshuni, and even Armenian marginalia. The manuscript was preserved and circulated among various monastic and ecclesiastical centers, including Mor Hananyo Monastery (Deyrulzafran), Mor Abhay Monastery, and eventually the Mor Petrus and Paulus Church in Urhoy (Urfa/Edessa). In the early 20th century, it was transferred to the Syriac community in Aleppo due to forced migrations and is now digitized in the HMML collection under the code *SOOA 00250 S*. A high-resolution facsimile edition was published by Gorgias Press in 2009, significantly enhancing accessibility for modern scholars.

The *Chronicle* was long known in the medieval and early modern periods through Armenian and Arabic-Garshuni translations. The Armenian translation of the text was first made in 1246 by a Syriac priest named Isho and was later reproduced in two distinct versions. An Arabic-Garshuni version was subsequently prepared by Metropolitan Yohanna Shoqair in 1759. The first partial Turkish translation was done by Hrant Andreasyan in 1944 based on French and Armenian versions, although this remained unpublished. The work was first translated into French by Victor Langlois in 1868 from an Armenian version, and later fully rendered into French by Jean-Baptiste Chabot between 1899 and 1910 using the Syriac manuscript, dating to 1598. Subsequent translations into Arabic (1996, Saliba Shamoun) and English (Matti Moosa, 2014; Amir Harrak, 2019) contributed to the *Chronicle*'s presence in modern scholarship.

This article places special emphasis on the codicological characteristics of the Syriac manuscript, dating to 1598, and its role in the historiographical legacy of Mikhael Rabo. It highlights the textual structure, scribal interventions, and transmission history of the manuscript's layout and annotations. The study illustrates how the *Chronicle* functioned not only as a historical record but also as a vehicle for preserving ecclesiastical and communal identity. The article also revisits the modern academic reception of the text, particularly the controversies surrounding its rediscovery and publication in the late 19th century. The competing claims between Ephrem Rahmani and Chabot regarding access and publication rights reveal the complex politics of manuscript acquisition and editing. In this context, the study provides a critical narrative of how the 1598 manuscript entered scholarly circulation and became the basis for subsequent editions and translations.

Ultimately, the 1598 codex of Mikhael Rabo's *Chronicle* stands as a cornerstone in the study of Syriac historiography. Its preservation, content, and structure offer invaluable insights for understanding medieval Eastern Christian perspectives on history, theology, and manuscript culture. This extended evaluation seeks to provide a comprehensive foundation for further research on Syriac intellectual history and the transmission of historical knowledge.

GİRİŞ

Orta Çağ Hristiyan dünyasının tarih yazımı, yalnızca geçmişin kaydını tutmakla kalmamış, aynı zamanda dini kimliklerin pekiştirilmesi, siyasi meşruiyetin inşası ve toplumsal hafızanın şekillendirilmesi gibi çok katmanlı işlevler üstlenmiştir. Bu çok yönlü yazım geleneğinin önemli bir temsilcisi de Süryani Ortodoks Kilisesi olmuştur. Özellikle 12. ve 13. yüzyıllarda, Mezopotamya'dan Bizans'a, tarihi Ermenistan coğrafyasından Doğu Akdeniz bölgesine, Haçlı devletlerinden İslam dünyasına uzanan geniş bir coğrafyada etkin olan Süryani entelektüel çevreleri, tarih yazmayı ve dolayısıyla nakletmeyi teolojik ve kültürel kimliğin bir taşıyıcısı kılmışlardır. Bu bağlamda Süryani tarihçiliğinin en güçlü temsilcilerinden biri olarak öne çıkan Mikhael Rabo (ö. 1199) hem patriklik makamındaki otoritesi hem de kaleme aldığı *Kronik* adlı eseriyle, yalnızca Süryani toplumu için değil, Yakın Doğu'nun genel tarih yazımı açısından da merkezi bir figür haline gelmiştir. Süryanicede *maktbonut zabne* (ܟܬܒܘܢܝܬ ܙܒܢܐ) yani "Zamanların Yazımı" veya "Zamanların Tasviri" olarak adlandırılan *Kronik*, klasik Süryani vakayiname geleneğini sürdürmekle birlikte, çağdaş gözlemler, bölgesel gerilimler ve kültürel karşılaşmalar üzerine sunduğu yorumlarla analitik bir tarih yazımı örneği sunmaktadır. Mikhael Rabo'nun tarihçiliği, olayları sadece sıralamakla yetinmeyen, neden-sonuç ilişkileri kurarak yorumlayan bir entelektüel pratiğe işaret eder. Eser, Hristiyan ve Müslüman siyasi otoritelerin faaliyetlerine, doğa olaylarına ve dini ayrışmalara dair sunduğu ayrıntılarla, dönemin zihniyet dünyasını anlamada önemli bir kaynak niteliğindedir.

Süryani literatürü ve tarihçiliği üzerine yapılan modern araştırmalar, Mikhael Rabo Kroniği'ni oldukça değerli bir kaynak olarak kabul etmekle birlikte[1], eserin günümüze ulaşan en eski Süryanice versiyonu olan 1598 tarihli elyazması Türkiye'de yeterince tanınmamaktadır. Oysa bu elyazması, yalnızca bir tarih metni değil, aynı zamanda geç dönem Süryani istinsah geleneğini, metnin aktarım pratiklerini ve kodikolojik özellikleri bir arada barındıran çok katmanlı bir belgedir. Süryani yazı kültürüne ve tarihsel belleğe dair yapılan her çalışma, bu elyazmasının sistemli biçimde incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede, söz konusu nüshanın daha yakından incelenmesi hem metnin kendisine hem de ait olduğu geleneklere dair daha derinlemesine analizler yapılmasını mümkün kılacaktır.

Bu makale, Mikhael Rabo'nun kısa bir biyografisi ve entelektüel kimliği ile başlayarak, onun tarih yazımı anlayışını şekillendiren temel unsurları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Devamında, *Kronik* adlı eserinin yapısal özelliklerine değinilmekte, ardından en eski yazması olan 1598 tarihli Süryanice nüshası merkeze alınmaktadır. Söz konusu nüsha, metnin günümüze ulaşan en erken formunu temsil etmenin ötesinde, Mikhael Rabo'nun özgün metninden Muşe Savroyo aracılığıyla aktarıldığı bilinen istinsah zinciriyle de önem taşımaktadır. Elyazmasının müstensihi Rahip Mikhael bar Barsavmo'dur ve bu nüsha, daha sonraki tüm edisyonların ve tercümelerin temelini oluşturmuştur.[2] Ayrıca, 1598 tarihli nüshanın tarihsel dolaşımı, muhafaza edildiği koleksiyonlar, keşif süreci ve akademik çevrelerdeki yansımaları üzerine odaklanılmakta; bunun yanı sıra, elyazmasının karakteristik yapısı, istinsah pratiğine dair izler ve metin aktarım süreçleri filolojik ve tarihsel bağlam içinde değerlendirilmektedir. Bu çerçevede, Süryani yazma geleneğinin genel karakterini anlamaya yönelik olarak, başta Sebastian Brock olmak üzere birçok araştırmacının çalışmaları önemli bir zemin sunmakta; Witold Witakowski, Dorothea Weltecke, Jan J. van Ginkel, Andrea Schmidt ve Zafer Duygu gibi isimlerin incelemeleri ise Mikhael Rabo'nun tarihçiliği ve *Kronik*'in metinsel aktarım süreçleriyle ilgili literatürün gelişmesine

[1] *Kronik*'i değerli bir tarihsel kaynak olarak tanımlayan birkaç çalışma için bk. Sebastian Brock, "Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Cources", *Journal of the Iraq Academy, Syriac Corporation* 5 (1979): 15-17; Dorothea Weltecke, "The World Chronicle by Patriarch Michael the Great (1126-1199): Some Reflections", *Journal of Assyrian Academic Studies* 11:2 (1997): 6-29; Dorothea Weltecke, "Originality and Function of Formal Structures in the Chronicle of Michael the Great", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 3:2 (2000): 173-203; Witold Witakowski, "Syriac Historiographical Sources", *Byzantines and Crusaders in Non-Greek Sources, 1025-1204*, ed. Mary Whitby (British Academy, 2006), 253-59; Muriel Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque. Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam*, Late Antique History and Religion 12 (Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2015), 149-52; Zafer Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih* (İstanbul: Divan Kitap, 2016), 100-02, 514-20; Zafer Duygu, *Süryanilerde Tarih Yazıcılığı* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2019), 86-89.

[2] 1598 tarihli Süryanice nüshanın tıpkıbasımı için bk. Mikhael Rabo, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex of the Chronicle of Michael the Great*, ed. Gregorios Yuhanna Ibrahim, Texts and Translations of the Chronicle Michael the Great 1 (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009). Bu makaledeki tüm atıflar bu nüshaya köşeli parantez […] olarak eklenen sayfa numaralarına yapılmıştır.

önemli katkılar sağlamaktadır. Mikhael Rabo'nun tarih yazımı anlayışıyla birlikte, bu anlayışın ilerleyen yüzyıllarda nasıl yaşatıldığı ve yeniden üretildiği sorusu da tartışmaya açılmaktadır.

1. Mikhael Rabo: Patrik, Tarihçi, Diplomat

Mikhael Rabo, 1126 yılında Melitene[3] (bugünkü Malatya, Süryanicede Miliṭini)'de doğmuş ve 1166 yılında Süryani Ortodoks Kilisesi'nin patriği olarak seçilmiştir. Çağdaş kaynaklarda Mikhael Rabo yani "Büyük Mikhael" veya "Yaşlı Mikhael" unvanıyla[4] anılan patrik, bu lakabı hem aynı adı taşıyan ve patriklik iddiasında bulunan yeğeninden ayırt edilmek hem de kaleme aldığı hacimli *Kronik* ve kilise içindeki etkili konumuyla tanımlanan entelektüel ve ruhani otoritesine atıfla taşımıştır.

12. yüzyıl, Doğu Hristiyan dünyası açısından yoğun teolojik tartışmaların ve siyasi istikrarsızlıkların yaşandığı bir dönemdi. Süryani Ortodoks Kilisesi de bu süreçte hem içsel çözülmelerle hem de dış baskılarla karşı karşıyaydı. Böyle bir ortamda patriklik makamına gelen Mikhael Rabo, ruhani liderliğin ötesine geçerek teşkilatçı, yorumlayıcı ve arabulucu bir rol üstlenmiştir. Patrikliği boyunca, kilisenin idari yapısını yeniden inşa etmeye çalışmış, doktrinal bütünlüğü korumak için çeşitli Hristiyan mezhepleri arasındaki tartışmalara müdahil olmuş ve farklı siyasi otoritelerle yürütülen diplomatik ilişkilerde Süryani Ortodoks Kilisesi'ni temsil etmiştir. Onun liderliği hem iç reformları hem de dış ilişkilerdeki denge arayışlarını bir araya getirmesi bakımından, dönemin dini ve siyasi karmaşası içinde dikkatle konumlandırılması gereken bir evreyi yansıtır. Mikhael Rabo'nun patrikliğe gelişi, Süryani Ortodoks Kilisesi tarihinde önemli bir kırılma noktasını temsil eder. Görevine başladığı dönemde kilise, rüşvet suçlamaları, ruhban sınıfındaki disiplinsizlik ve bölgesel otoritelerin patriklik makamına doğrudan müdahaleleri gibi ciddi sorunlarla karşı karşıyaydı. Mikhael, bu yapısal sorunlara karşı sistemli bir reform süreci başlatarak kilise hukukunu yeniden işler hâle getirdi. Özellikle rüşveti önlemeye yönelik kanonik düzenlemeler yapması, episkopos ve metropolit atamalarında liyakat ilkesini öne çıkarması, patrikliğinin ilk yıllarındaki temel müdahaleler arasında yer aldı.[5]

Mikhael Rabo'nun kapsamlı reformları kilise bünyesinde bir yanda iç düzeni belirli ölçüde sağlama amacı taşımış, öbür yanda ise patriklik makamının itibar ve otoritesini bölgesel düzeyde yeniden tesis etmeye yönelik stratejik bir adım olmuştur. Mikhael, görev süresi boyunca 55 episkopos ve metropolit takdis etmiş; Mezopotamya, Kapadokya, Suriye ve Ermenistan gibi farklı bölgelerde kilise teşkilatını yeniden yapılandırmıştır. Bu atama yoğunluğu, onu Abbasiler döneminde yaşayan Kyriakos (793-817), Tel-Mahreli Dionysios (817-845), Yuhanon (847-874) ve Athanasios Abu'l-Faraç bar Gamore (1090-1129) gibi etkili selefleriyle birlikte Süryani Kilisesi tarihinde en fazla ruhban takdis eden patrikler arasında öne çıkarmaktadır. Söz konusu ruhban yapılanması sayesinde, farklı siyasi otoritelerin egemenliği altında yaşayan Süryani topluluklar arasında kurumsal süreklilik sağlanabilmiştir.[6]

Bilindiği gibi Hristiyanlık henüz Antik Çağ'da çok sayıda inanç akımı tarafından temsil edilmiş, Geç Antik Çağ'da ise kalıcı şekilde parçalanmıştır. Süryani Ortodoks Kilisesi, Latin ve Bizans kilise geleneklerinden kesin hatlarla ayrılan ve kaynaklarda Khalkedon (Kadıköy, 451) Konsili karşıtlığıyla özdeşleştirilen Miafizit geleneğin önemli bir temsilcisi olmuştur. Dolayısıyla Mikhael Rabo da lideri olduğu kilise geleneğiyle uyumlu biçimde Miafizit kristolojiye inanmış bir Hristiyan'dır. Mikhael Rabo'nun özellikle diğer kilise merkezleriyle ve hatta siyasi organizasyonlarla ilişkilerini doğru anlayabilmek adına bu detayların bilinmesi zaruridir. Nitekim Mikhael'in patrikliği, teşkilat yapılanmasının da ötesinde, onun teolojik açıdan konumu ve farklı kristolojik gelenekleri savunan kilise merkezleriyle ilişkileri bağlamında da önemli başlıklar içeren bir süreçtir. O, Bizans ve Latin Kiliseleriyle yürütülen itikadi tartışmalarda Süryani geleneğini açıkça savunmuş, Roma'daki teolojik gelişmeleri yakından izlemiş, fakat patriklik makamının bağımsız doktrin çizgisinden ödün vermemiştir. Antakya'da ortaya çıkan doktrinal krizlere -özellikle Khalkedon Konsili yanlısı "Melkitler" ile yaşanan

[3] Melitene o dönemler Türkmen Danişmentliler Beyliği'nin bir parçasıydı. Beylik 1142'de ikiye bölündüğünde, Melitene bu beyliklerden birinin başkenti olmuş, daha sonra 1178'de Anadolu Selçuklu Devleti'nin bir parçası haline gelmiştir.

[4] Gregorii Barhebraei, ܟܪܘܢܝܩܘܢ ܩܕܝܫܐ ܕܡܪܝ ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܒܪ ܥܒܪܝܐ ܦܦ ܗܘ ܕܐܬܩܪܝ ܒܠܫܢ ܐܦܪܢܛܝ *Chronicon Ecclesiasticum*, çev. Joannes Baptista Abbelos ve Thomas Josephus Lamy, c. II (Paris - Leuven: Excedebat Car. Peeters, 1874), 603-5. Bu edisyon, Bar Ebroyo'nun (ö. 1286) *Kilise Tarihi* adlı eserinin Süryanice metninin eleştirel yayımıyla birlikte, paralel sütunlarda verilen Latince çevirisini içermektedir. Bar Ebroyo burada Mikhael Rabo'dan *Sobo Qadişo* (ܩܕܝܫܐ ܣܒܐ) yani "Yaşlı/Büyük Aziz" şeklinde saygı ifadesiyle söz etmektedir.

[5] Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, 1874, II:531-39.

[6] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 770-71.

münakaşalar sonrasında Ortodoks inancını savunmak amacıyla kaleme aldığı yazılar aracılığıyla-verdiği tepkiler ve Papa III. Aleksander'ın (1159-1181) çağrısıyla toplanan 1179 tarihli Üçüncü Lateran Konsili'ne katılım sağlamaması, Mikhael'in temkinli ve kendi geleneğine bağlı duruşunu açık biçimde ortaya koyar.[7] Mikhael Rabo, Bizans ve Latin dünyasıyla olduğu kadar, İskenderiye merkezli Kıpti Ortodoks Kilisesi ile de yakın ilişkiler geliştirmiştir. Kıpti Patriği Markos ile doğrudan yazışmalarda bulunmuştur. Bu temaslar, iki kilise arasındaki teolojik ve kurumsal bağların sürekliliğini yansıtması bakımından dikkate değerdir.[8]

Çağdaş yazarlar, Mikhael'in bugüne ulaşma imkânı bulamayan teolojik içerikli birçok risale yazdığını kaydetmişlerdir. Onun bu risalelerde özellikle kristolojik tartışmalara ve kendisince "dogmatik sapma" olarak değerlendirilen farklı Hristiyanlık yorumlarına karşı bugünden bakıldığında "tutucu" olarak da görülebilecek "kararlı" bir tutum sergilediği ifade edilmiştir.[9] Öte yandan, Mikhael Rabo'nun patrikliği, yalnızca kilise içi reformlarla sınırlı kalmamış, dış ilişkilerde izlediği dikkatli ve çok yönlü diplomatik stratejilerle de biçimlenmiştir. 12. yüzyılın ikinci yarısı, Bizans İmparatorluğu, Haçlı Devletleri, Anadolu Selçukluları ve Eyyubi hanedanı gibi büyük siyasi güçlerin rekabetine sahne olmuş, bu güçler arasındaki hassas dengeler bölgedeki Hristiyan cemaatlerin varlığını doğrudan etkilemiştir. Mikhael, Süryani Kilisesi'nin bu karmaşık siyasal ortamda varlığını sürdürebilmesi adına taraflar arasında dengeli bir politika benimsemiş, yer yer doğrudan yazışmalar, heyet gönderimleri ve şahsi ziyaretlerle patriklik makamının diplomatik kapasitesini etkin bir biçimde kullanmıştır.[10] Örneğin, Bizans İmparatoru I. Manouel Komnenos'un (1143-1180) Doğu Hristiyan kiliselerini kendi dogmatik çizgisi altında birleştirme girişimlerine karşı temkinli bir tutum sergileyen Mikhael, Konstantinopolis'ten gelen teolojik heyetlerle görüşmeler yapmış ancak patriklik makamının bağımsız itikadi çizgisinden taviz vermemiştir.[11] Antakya Latin Patriği Aimery, Kudüs Latin Patriği Amaury ve Kudüs Kralı IV. Baudouin ile yürüttüğü temaslar ise, Haçlı yönetimi altındaki bölgelerde Süryani Kilisesi'nin resmi olarak tanınmasını ve cemaatin himaye edilmesini sağlamıştır.[12]

Mikhael Rabo'nun Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıç Arslan (1155-1192) ile geliştirdiği ilişkiler, onun diplomatik kabiliyetinin en somut örneklerinden biridir. Sultan, 1181 yılında Mikhael'e bir mektup göndererek kendisine bir patriklik asası ve hediyeler yollamış; Mikhael ise bu davete 1182'de Melitene'ye giderek karşılık vermiştir. Bu görüşme sırasında Sultan, Mikhael'e manastır vergilerinden muafiyet sağlayan bir berat sunmuş ve ona kutsal bir emanet hediye etmiştir.[13] Bu tür jestler, Selçuklu yönetiminin Süryani patrikliğine yönelik olumlu yaklaşımını gösterdiği gibi, Süryani toplumunun Anadolu'daki dini faaliyetlerinin güvence altına alınmasına katkı sağlamıştır. Aynı zamanda, patriklik makamının Selçuklu Sultanı nezdindeki tanınırlığını artırmış ve bölgedeki meşruiyetini güçlendirmiştir.

Benzer şekilde, Mikhael Rabo'nun Eyyubi hükümdarı Selahaddin (1174-1193) ile dolaylı temasları da patriklik tarihinin dikkat çekici gelişmelerindendir. Eski öğrencisi Theodoros bar Vahbun, Eyyubi topraklarında patrik olma hedefiyle Selahaddin'in desteğini kazanmak üzere onun huzuruna çıkmış, ancak bu girişiminden beklediği sonucu alamamıştır.[14] Bu siyasi hamlenin Süryani Kilisesi içinde yeni bir bölünmeye yol açabileceğini öngören Mikhael, 1190 yılında Akka kuşatması sırasında Eyyubi yönetimine bir ruhban heyeti göndererek bar Vahbun'un faaliyetleri hakkında doğrudan bilgi vermeyi ve Süryani cemaatinin konumunu korumayı amaçlamıştır. Heyetin başlangıçta casusluk şüphesiyle tutuklanması, ancak sonrasında Urhoy (Urfa/Edessa) Emiri Muzaffereddin bin Zeyneddin'in araya girmesiyle serbest bırakılması[15], dönemin siyasal ortamında patriklik makamının karşılaştığı riskleri ve diplomatik araçlara başvurma gerekliliğini açıkça ortaya koymaktadır.

---

[7] Dorothea Weltecke, "Michael I Rabo (d. 1199) [Syr. Orth.]", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. Sebastian P. Brock vd. (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011).
[8] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 723.
[9] Örneğin bu risalelerden bir tanesi Bizans İmparatoru I. Manouel Komnenos'a hitaben yazılan ve Süryanicesi günümüze ulaşmayan inanç doktrinidir, bk. Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, 1874, II:549.
[10] Wolfgang Hage, "Michael der Syrer (1126/27–1199)", *Theologische Realenzyklopädie*, 1992.
[11] Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, 1874, II:549-57.
[12] Dorothea Weltecke, "Michael the Great", *Franks and Crusades in Medieval Eastern Christian Historiography*, ed. Alex Mallett, Outremer 10 (Turnhout: Brepols, 2020), 213-42.
[13] Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, 1874, II:589, 591.
[14] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 726.
[15] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 737.

Mikhael Rabo'nun patrikliğinin son dönemi, kilise içindeki ayrışmalarla gölgelenmiştir. 1180 yılında Theodoros bar Vahbun'un Kilikya Ermeni Krallığı'nda Katolikos IV. Gregory (1173-1193) ve Ermeni Kralı II. Levon'un destekleri sayesinde anti-patrik ilan edilmesiyle[16] başlayan kriz, patriklik makamının otoritesini ciddi biçimde sarsmış ve kilise içindeki birliğe ağır bir darbe vurmuştur. Mikhael'in bar Vahbun'u aforoz etmesi bu bölünmeye karşı kısa vadeli bir çare sunsa da sorun kökten çözülememiştir. Patrik Mikhael'in 1199 yılında ölümü sonrasında, patriklik makamı için yapılan çifte seçimle birlikte bu ayrışma kurumsal bir parçalanmaya dönüşmüş; kilise, uzun yıllar sürecek bir hizipleşme dönemine girmiştir.[17]

Mikhael Rabo, 7 Kasım 1199'da Melitene'deki patriklik merkezi Mor Barsavmo Manastırı'nda vefat etmiş ve burada, kendisi için önceden hazırlattığı mezara defnedilmiştir. Ardında hem güçlü bir ruhban teşkilatı hem de dikkatle yürütülmüş diplomatik temaslar yoluyla inşa edilmiş bir patriklik mirası bırakmıştır. Onun patrikliği, 12. yüzyıl Süryani Ortodoks Kilisesi'nin karşılaştığı çok yönlü krizlere verilen bütüncül bir yanıt niteliği taşır. Disiplin arayışı, ruhbanlık yapısına katkıları, itikadi tutarlılığa verdiği önem ve bölgesel siyasi güçlerle kurduğu ilişkiler, kurumsal sürekliliğin ve topluluk direncinin başlıca dayanaklarını oluşturmuştur. Mikhael Rabo'nun patrikliği, kendi döneminin ötesine uzanan ve sonraki yüzyıllara da örnek teşkil eden bir yönetim modeli olarak Süryani Kilisesi tarihinde kalıcı bir iz bırakmıştır.[18]

2. Mikhael Rabo'nun Eserleri ve Tarihçilik Anlayışı

Mikhael Rabo, Süryani Ortodoks geleneğinde ruhani liderliğinin yanı sıra kalıcı bir tarihçi, hukukçu, teolog ve edebi figür olarak da yer edinmiştir. Onun entelektüel mirası, Orta Çağ Süryani dünyasının düşünsel yönüne önemli katkılar sunmuştur. Özellikle *Kronik* adlı hacimli eseri, yaratılıştan 1195 yılına kadar uzanan zaman dilimini kapsar ve farklı tarihsel katmanları bir arada ele alması bakımından Süryani tarihçiliğinde bir kırılma noktası teşkil eder. Ancak, Mikhael Rabo'nun yazılı mirası yalnızca bu tarihsel anlatıyla sınırlı değildir. Patriklik görevine başladığı dönemde, Süryani Ortodoks Kilisesi'nin kurumsal yapısını güçlendirmek üzere düzenlediği sinodlar sonucunda neşrettiği kanonlar[19], onun idari ve hukuki katkılarını yansıtır. Bu kanonlar, patriklik makamının otoritesini pekiştirmekle kalmamış, aynı zamanda ruhban sınıfına yönelik disiplinin yeniden tesisine de zemin hazırlamıştır. Litürjik düzenlemeler bağlamında ise, *Anaphora* ve *Ritüeller Kitabı* gibi eserler, ibadet yaşamının standartlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.[20] Bu metinler, ritüel uygulamalarla teolojik kurgu arasında bir denge oluşturarak kilise yaşamının bütünsel bir sistem içinde yürütülmesini mümkün kılmıştır.

Teolojik üretimleri arasında Mikhael Rabo'nun en dikkat çekici metinlerinden biri, 1169 yılında Antakya'da kaleme aldığı *İnanç Bildirgesi*'dir. Bizans İmparatoru I. Manouel Komnenos'a hitaben yazılan bu belge[21], Süryani Ortodoks doktrininin temel ilkelerini sistematik biçimde ortaya koyarken, imparatorluk destekli birleşme teşebbüslerine karşı kurumsal bağımsızlığı savunan net bir duruş sergiler. Bildirge, yalnızca doktriner bir beyan değil, aynı zamanda patriklik makamının teolojik tartışmalarda söylemsel bir aktör olarak nasıl konumlandığını göstermesi bakımından da dikkate değerdir.

Mikhael Rabo'nun resmi yazışmaları da onun tarihçilik anlayışının parçasıdır. İskenderiye Kıpti Patriği Markos, Ermeni Katolikosu IV. Krikors Dgha (1173-1193) ve Bizans İmparatoru I. Manouel Komnenos gibi çağdaş siyasi ve dini figürlerle yürüttüğü yazışmalar, dönemin dogmatik tartışmalarıyla

[16] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 728.
[17] Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, 1874, II:581.
[18] Mikhael Rabo'nun hayatı ve eserleri için ayrıca bk. Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, 514-20.
[19] Mikhael'in günümüze ulaşan bir takım kanonları için bk. Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 710-11; Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, 1874, II:543, 547; Gregorii Barhebraei, ܚܕܝܟ ܪܒܡܠܦܢܐ ܕܗܝܡܢ ܠܟܢܝܫܬܐ ܕܡܥܕܪܐ ܕܟܠ ܫܢܝ ܘܫܢܝ *Chronicon Ecclesiasticum*, çev. Joannes Baptista Abbelos ve Thomas Josephus Lamy, c. III (Paris - Leuven: Excedebat Car. Peeters, 1877), 368; Arthur Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde, I: Westsyrische Originalurkunden, 1, A-B*, CSCO 307, 317, Subs. 35, 38 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1970), 387.
[20] Jean-Baptiste Chabot, *Introduction: Chronique de Michel le Syrien: Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, c. I-IV (Paris, 1899), xvii; Hage, "Michael der Syrer (1126/27–1199)", 711.
[21] Anonim 1234, *The Syriac World History: Secular and Ecclesiastical*, ed. Archbishop Julius Y. Çiçek (Looser: Bar Hebraeus Verlag, 2004), 397; Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, 1874, II:549.

kurumsal ilişkiler arasında kurulan dengeyi gözler önüne serer.[22] Bu mektuplar, Mikhael'in tarihsel olayları yorumlarken çağdaş diplomatik dilden ve teolojik argümanlardan nasıl yararlandığını ortaya koyar.

Tarihi ve teolojik metinlerin yanı sıra Mikhael Rabo, çeşitli polemik, hagiografi ve biyografik anlatılar da üretmiştir. Kayıp olduğu bilinen eserler arasında, Messalianist[23] eğilimli ruhbanlara karşı kaleme alınmış bildiriler, Katharizm (Albigensian)[24] üzerine değerlendirmeler, çeşitli azizlerin yaşam öyküleri ve kilise önderlerine dair yazılmış söylev türünden *mimre*'ler yer almaktadır.[25] Bu eserler, onun tarihçilik anlayışının yalnızca kronolojik kayıtlarla değil, inanç savunusu ve cemaat rehberliğiyle de şekillendiğini göstermektedir.

Mikhael Rabo'nun tarihçiliği, Tanrı'nın tarihe doğrudan müdahale ettiği fikrine dayalı bir anlayışla şekillenmiştir. O, yeryüzünde meydana gelen tüm hadiseleri ilahi irade bağlamında değerlendirmiş; savaşları, doğal afetleri, siyasi değişimleri ya bir ödül, bir uyarı ya da bir terk edilmişlik işareti olarak görmüştür. Tarihsel anlatılarını bu inanç ekseninde yapılandırarak, olayların ardında yatan ilahi amacı okuyucuya sezdiren bir yorumlama çerçevesi geliştirmiştir. Bu yaklaşım, onun tarih metinlerinde yalnızca bilgi vermeyi değil, aynı zamanda ahlaki ve teolojik bir farkındalık oluşturmayı hedeflediğini göstermektedir. Bu teolojik tarih anlayışı, Mikhael Rabo'nun şahsına özgü olmaktan ziyade, Hristiyan tarih yazımının ve özellikle Süryani tarihçiliğinin temel eğilimlerinden biridir. Tarihi olayları Tanrı'nın iradesi doğrultusunda yorumlama yaklaşımı, Süryani yazarlar açısından hem dünyayı anlamlandırma biçimi hem de inanç geleneğinin sürekliliğini sağlama aracı olarak değerlendirilmiştir. Mikhael Rabo, bu anlatı geleneğini sürdürmekle birlikte, tarihsel olayları kendi inanç çevresini savunma ve kurumsal meşruiyeti pekiştirme doğrultusunda yeniden yapılandıran bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yönüyle onun tarihçiliği, klasik teolojik tarih yazımını, inanç temelli kimliğin korunması ve yeniden inşası çerçevesinde işlevsel hale getiren bir anlatı biçimi sunar.[26]

Tüm bu yönleriyle Mikhael Rabo'nun yazı dünyası, bir yandan Süryani Ortodoks kimliğini kurumsal olarak tahkim ederken, diğer yandan Orta Çağ Hristiyan dünyasının entelektüel ve siyasi meselelerine karşı güçlü bir karşılık üretmiştir. Özellikle *Kronik*, bu çok katmanlı tarihçilik anlayışının en somut örneği olarak değerlendirilmelidir.

3. Mikhael Rabo'nun Kroniği: Yapısı, Muhtevası ve Tarihsel Önemi

Mikhal Rabo'nun Süryanice yazdığı *Kronik*, kutsal kitabın yaratılış anlatısından başlayarak miladi 1195 yılına kadar uzanan geniş bir tarihsel çerçeve sunmaktadır. Melitene sınırları içerisinde bulunan tarihi Mor Barsavmo Manastırı'nda kaleme alındığı düşünülen eser[27], özellikle Süryani Ortodoks Kilisesi tarihi açısından -bilhassa 12. yüzyıla ait kayıtlar bakımından- birincil kaynak niteliği taşır. Ayrıca, kendi dönemine ait siyasi gelişmelere ve bölgesel mücadelelerine dair sunduğu anlatımlarla

[22] Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, 1874, II:541, 549; Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 723.

[23] Messalianizm (veya Euchitai), 4. yüzyılda Mezopotamya'da ortaya çıkan ve zamanla Suriye, Mısır ve Küçük Asya'ya yayılan mistik-asketik bir Hristiyan harekettir. "Messalianlar" adı, Süryanicede "dua edenler" anlamına gelen *Msalyone* (ܡܨܠܝܢܐ) kelimesinden türemiştir. Bu gruba göre ruhun içinde bir iblisin barındığına ve bunun ancak sürekli dua (1.Selanikliler 5:17) ile temizlenebileceğine inanılır, kilise sakramentleri ise yetersiz görülür. Ortodoks inançtan sapma olarak değerlendirilen bu görüşler çeşitli konsillerde mahkûm edilmiştir, bk. Timothy E. Gregory, "Messalianism", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander P. Kazhdan vd. (New York - Oxford: Oxford University Press, 1991), 1349-50.

[24] Katharlar, 12. yüzyılın ortalarından itibaren Almanya, Güney Fransa ve Kuzey İtalya'da etkili olmuş düalist bir Hristiyan harekettir. İyilik ve kötülüğün iki ezeli ilke olarak var olduğu inancını savunmuşlar, bedenin, evliliğin ve kurumsal kilisenin reddi gibi aşırı görüşleri benimsemişlerdir. Öğretileri, özellikle Balkan kökenli Bogomil geleneğinden güçlü etkiler taşır. Ortodoks öğretiye aykırı sayılan bu inançlar, 13. yüzyılda Albigensian Haçlı Seferi'yle bastırılmıştır, bk. Dimitri Obolensky, "Cathars", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander P. Kazhdan vd. (New York - Oxford: Oxford University Press, 1991), 391-92.

[25] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 721-22; Chabot, *Introduction: Chronique de Michel le Syrien: Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, I-IV:xvii-xix.

[26] Süryani tarih yazımında Tanrı merkezli (Teosentirk) yaklaşımın geleneksel çerçevesi ve bu anlayışın inanç geleneğinin korunmasıyla ilişkisi için bk. Zafer Duygu, "Süryani Historiyografisinde Teosentrik Paradigma", *Süryaniler: Kimlik, Din, Literatür*, ed. Zafer Duygu, Kutlu Akalın, ve Umut Var (İstanbul: Selenge Yayınları, 2023), 135-57.

[27] Eserin, Mikhael Rabo'nun hayatının önemli bir bölümünü geçirdiği ve patriklik makamının bulunduğu Mor Barsavmo Manastırı'nda kaleme alındığı bilgisi, Mikhael'in biyografisi ve patriğin kendi ifadelerinden hareketle tarafımızca yorumlanmıştır. Bu çıkarımı destekleyen açık bir ifade diğer kaynaklarda yer almamaktadır.

Hristiyanlık tarihi ve Orta Çağ'daki İslam dünyası araştırmaları açısından da önemli bir başvuru kaynağıdır.

Kronik, Türklerin 1071 Malazgirt Zaferi sonrasında Anadolu'ya yönelen kitlesel göçleri, Haçlı Seferleri'nin doğurduğu siyasi sonuçlar ve yaklaşık iki yüzyıla yayılan Bizans, Haçlı, Selçuklu ve Eyyubi rekabetini ele alması bakımından dikkat çekicidir. Süryani patrikliği makamında bulunan bir yazar olarak Mikhael Rabo, hassaten 12. yüzyılın ikinci yarısına ait gelişmelere doğrudan tanıklık etmiş, yaşadığı dönemin siyasi ve dini figürleriyle birebir temas kurma imkânı bulmuştur. Bu durum, onun tarih anlatısına yerel gözlemleri, kişisel tanıklıkları ve kilise çevresinden edinilen rivayetleri entegre etmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle Süryaniler ve diğer Hristiyan topluluklara dair sunduğu mevsuk bilgiler, başka kaynaklarda bulunmayan özgün veriler içermesi bakımından tarihsel değeri haizdir.

Mikhael Rabo, tarihçiliğinde yalnızca olayları kronolojik olarak sıralamakla yetinmemiş, dönemindeki birçok Süryani yazarla kıyaslandığında, gelişmelerin arka planını yorumlamaya çalışan daha analitik bir yaklaşım benimsemiştir. Bununla birlikte, modern literatürde, özellikle ruhban kimliği nedeniyle tarih anlayışının "dogmatik" yönüne dikkat çekilmekte; anlatısının ilahi takdir ve teolojik inançlarla şekillendiği sıkça vurgulanmaktadır. Bu çerçevede, onun tarihçiliği teolojik yorumlara açık olmakla birlikte, tarihsel neden-sonuç ilişkilerine yer verme çabasıyla da özgün bir anlatım biçimi sunar. Eseri, siyasi tarih, kilise tarihi ve toplumsal olayları ayrı kategorilerde işleyen üç sütunlu yapısıyla hem anlatı hem de kaynak kullanımı açısından ayırt edici bir metodoloji ortaya koyar. *Kronik*, büyük ölçüde kaybolmuş önceki Süryani tarihçilerin metinlerini aktarması bakımından da önemli bir başvuru kaynağıdır. Yazar, bu hacimli çalışmasını yazılı kaynakların yanı sıra, sözlü rivayetlere ve Arapça, Yunanca, Ermenice gibi farklı dillerden elde edilen materyallere dayanarak kaleme almıştır.[28]

1506 Seleukos yılına (MS 1195) tarihlenen *Kronik*, Mikhael Rabo'nun ölümünden birkaç yıl önce tamamlanmıştır.[29] Klasik Süryanicenin *Serṭo* (ܣܪܛܐ) yazı karakteriyle kaleme alınan eserin, günümüze ulaşan en eski Süryanice nüshası 1598 tarihli istinsah kopyasıdır ve oldukça küçük, sıkı bir el yazısıyla yazılmıştır. Bu nüshada eserin önsöz ve giriş bölümleri eksiktir. Bununla birlikte *Kronik*, insanlığın yaratılışından başlayarak 21 kitap (ܡܐܡܪܐ, *mimro*) halinde yapılandırılmış, her bir kitap kendi içinde bölümlere (ܦܩܠܐ, *qepaleun*) ayrılmıştır. Mikhael Rabo, olayların aktarımlarında tarihsel ve teolojik önem derecesine göre anlatım yoğunluğunu farklılaştırmış, bazı gelişmeleri ayrıntılı bir biçimde işlerken, bazılarını özetle geçmiştir. Bu tercih hem yazarın kaynaklara erişimiyle hem de tarihsel önceliklendirmeye dayalı anlatı kurgusuyla doğrudan ilişkilidir.

1598 nüshası incelendiğinde, metinde bazı boşluklar dikkat çekmektedir. Özellikle 1153-1170 yıllarını kapsayan bölümler eksiktir; 18. kitap neredeyse tamamen kayıptır. Buna karşın kroniğin sonunda yer alan altı ek metin[30], eserin kapsamını genişletmekte ve bilhassa kilise teşkilatı, hükümdar listeleri ve yerel tarih bağlamında önemli tamamlayıcı bilgiler sunmaktadır.

Kronik, içerik düzeni bakımından Süryani tarihçiliğinde özgün bir yapıya sahiptir. Metin, üçlü bir sütun (ܓܘܪܐ, *gvoro*) sistemine göre tasarlanmıştır: Üst sütun kilise tarihine, orta sütun siyasi tarihe, alt sütun ise çevre bölgelerdeki gelişmelere ve doğa olaylarına ayrılmıştır (Tablo 1 ve Resim 1). Bu yapı, farklı tarihsel düzlemlerin eşzamanlı sunumunu hedeflemektedir; ancak uygulamada bu düzen her zaman tam anlamıyla korunamamıştır. Olayların kapsamına, anlatı yoğunluğuna ve müstensih tercihine bağlı olarak sütunlar arasında kaymalar yaşanmış, bazı bölümlerde çift sütun veya blok metin kullanımı tercih edilmiştir. Bu durum, Mikhael'in özgün tasarımı ile müstensihlerin pratik uygulamaları arasındaki farkı ortaya koymaktadır.

---

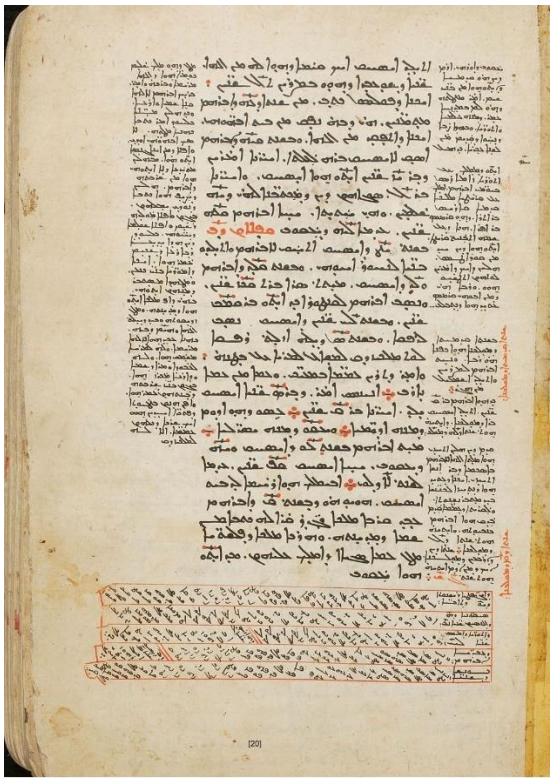
[28] Mikhael'in *Kronik*'te başvurduğu belli başlı tarihçi ve yazarların bir listesi için bk. Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 380, 547; ayrıca onun kaynak kullanımı ve tarih yazım yöntemine dair bir değerlendirme için bk. Jan J. van Ginkel, "Michael the Syrian and His Sources: Reflections on the Methodology of Michael the Great as a Historiographer and Its Implications for Modern Historians", *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 6 (2006): 53-60.

[29] Kronikte yer alan son tarihsel kayıt 1506 Seleukos (MS 1195) yılına aittir, bk. Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 741. "Seleukos Takvimi", ya da Süryanice ifadeyle (ܣܥܠܐ ܡܕܢܚܐ) "Yunanların Yılı" MÖ 312/311'de I. Seleukos Nikator'un Babil'e girişini takvim başlangıcı olarak kabul eden ve başta Mezopotamya olmak üzere birçok Doğu Hristiyan çevresinde kullanılan bir kronolojik sistemdir, bk. Akalın ve Duygu, *Süryanî Literatürü*, 5, 53, 67. Süryani tarihçiler sıklıkla bu takvimi benimsemiş, Mikhael Rabo da *Kronik*'inde tarihlendirmelerini çoğu zaman bu sisteme göre vermiştir.

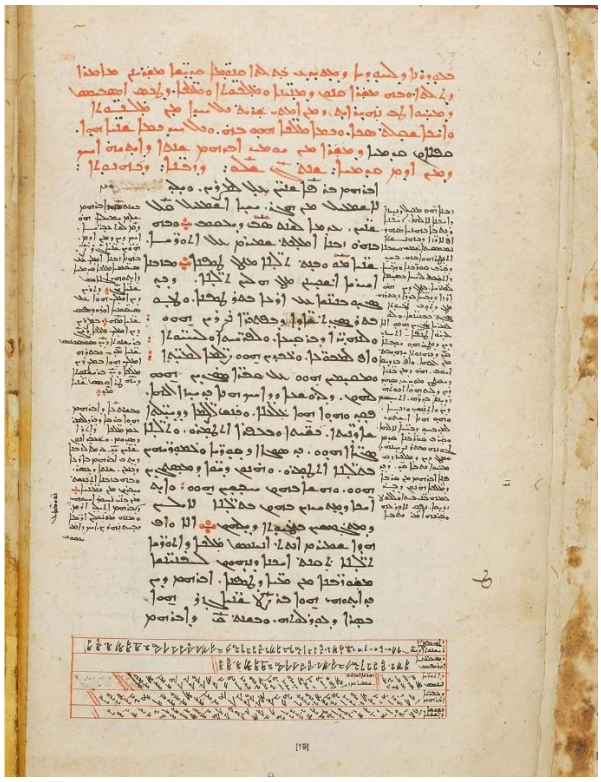
[30] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 744-80.

Sol varak				Sağ varak		
(1) Kilise Tarihi	(2) Siyasi Tarih	(3) Çevre Tarihi		(3) Çevre Tarihi	(2) Siyasi Tarih	(1) Kilise Tarihi
Kanon Tabloları				Kanon Tabloları		

Tablo 1. Mikhael Rabo Kroniği'nin Temel Şablonu



3. Kitap'ın ikinci sayfası (sol varak)



3. Kitap'ın ilk sayfası (sağ varak)

Resim 1. Mikhael Rabo Kroniği, 1598 Tarihli Nüsha[31]

Müstensih Mikhael bar Barsavmo'nun altıncı kitapta bıraktığı kenar notları[32], bu yapısal tercihler hakkında bilinçli müdahalelerde bulunduğunu göstermektedir. Özellikle kilise tarihine ait bilgilerin üst

[31] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 19-20.

[32] Müstensih Mikhael bar Barsavmo'nun kenar notu şu şekildedir: "Ey okuyucu, şunu bil ki, şu noktadan itibaren bu sayfada ya da başka bir sayfada anlatımların (*şarbe*) başlangıcı nerede olursa olsun, elçilerin ve kilise babalarının tarihini üst sütuna yazıyoruz -yani ben yazıyorum- çünkü kilise babalarının ve onlara ait tarihçelerin alt sütunda olması uygun değildir", bk. Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 101.

sütuna yerleştirilmesini tercih ettiğini açıkça ifade etmesi, istinsah sürecinin yalnızca mekanik bir kopyalama faaliyeti değil, aynı zamanda düzenleyici bir editoryal müdahale içerdiğini ortaya koyar.

Eserde üçüncü kitaptan itibaren yer alan kronolojik tablolar, olayları eşzamanlı karşılaştırmaya imkân tanıyan yatay bir zaman dizgesi sunar; ancak harflerin küçüklüğü ve sayısal yoğunluk nedeniyle bu tabloların okunabilirliği sınırlıdır. Teknik zorluklara rağmen, Mikhael'in farklı gelişmeleri tarihsel bağlamda eşleştirme çabası, onun verileri analitik bir bakış açısıyla yapılandırdığını gösterir.

Kronik, yalnızca içerik değil, zaman yapısı bakımından da çok katmanlı bir metindir. Ana tarih sistemi olarak Seleukos takvimi kullanılmış olup, bu sistem MÖ 1 Ekim 312'yi başlangıç kabul eder. Ayrıca, yaratılış temelli "Âdem Yılı" takvimi (MÖ 1 Eylül 5509)[33] metin boyunca kullanılmıştır. Bunun yanı sıra, Olimpiyat yılları, 15 yıllık indüksiyon döngüsü[34], Mesihi/Miladi takvim, Roma imparatorlarının saltanat yılları, Hicri takvim ve eskatolojik içerikli "Bin Yıl"[35] takvimi gibi farklı zaman sistemleri de eserde yer almaktadır. Özellikle 14. kitaptan itibaren, Türk hükümdarlarının tahta çıkış tarihleri başlıklarda açık biçimde belirtilmiştir.

Bu çoklu zaman sitemi, Mikhael Rabo'nun tarihsel verileri Süryani bağlamının ötesinde, farklı kültürel ve siyasi zaman algılarıyla birlikte değerlendirme arayışını yansıtır. Çeşitli uygarlıklara ait kronolojik düzenlemeleri bir araya getirme girişimi, Süryani tarihçiliği içindeki öneminin yanı sıra, evrensel tarih yazımına katkı sağlayan özgün bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Mikhael'in kroniği, yalnızca olayların tarihsel dizisini sunan bir metin olmaktan öte, belirli bir sembolik yapı ve teolojik anlam örgüsü çerçevesinde inşa edilmiştir. Eserdeki kitap başlıkları, içerik geçişlerinden ibaret olmayıp, ilahi düzen, kozmolojik zaman ve eskatolojik beklentilerle ilişkili sembolik bir çerçeve sunar. Örneğin üçüncü kitap Hristiyanlıkta Tanrı'nın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak tezahür ettiği monoteist "Teslis" inancına; yedinci kitap, Tanrı'nın evreni altı güne yaratıp yedinci gün dinlendiği anlayışa (Tekvin 1:1-2:3); sekizinci kitap, İsa'nın dirilişiyle ilişkilendirilen ve sonsuz yaşamı sembolize eden "sekizinci gün" kavramına göndermede bulunur; benzer şekilde dokuzuncu kitap, meleklerin üçlü kümeler halinde dokuz hiyerarşik düzeyde sınıflandırıldığı geleneksel sisteme; on ikinci kitap ise on iki havariye atıfla yapılandırılmıştır. Bu başlıklandırmalar[36], Mikhael Rabo'nun tarihsel anlatısını kronolojik bir derleme olmaktan çıkararak, Tanrı'nın müdahalesiyle şekillenen bir ilahi düzenin yansıması olarak kurgulandığını ve yapıyı bu teolojik çerçevede tasarladığını göstermektedir.

Kitap başlıklarıyla birlikte kullanılan alt başlıklar (*qepaleun*) ise anlatının iç yapısını organize eder. Bu başlıklar zaman zaman doğrudan tarihsel olaylara işaret ederken, metin boyunca sürdürülen sembolik bütünlüğün de bir parçası olarak işlev görür. Mikhael'in tarihsel anlatıyı sembolik sayılarla örülü, anlam katmanları taşıyan bir yapı olarak kurgulaması, onun tarih anlayışının hem teolojik hem yapısal yönlerini ortaya koyar. *Kronik*, bu yönüyle yalnızca tarihsel değil, aynı zamanda kozmolojik ve sembolik bir metin olarak da değerlendirilebilir.

Mikhael Rabo'nun tarih yazımı, ardışık olayların aktarımından ziyade, düzenli ve anlamlı bir bütünlük içinde inşa edilmiş bir yapı sistemidir. Yazar, eserini doğrudan "örgü" ya da "doku" (*zquro*) olarak tanımlayarak bu bütünlüğe dikkat çeker. Süryanice kullandığı *zquro d'melṭo* "sözcüğün örgüsü" ya da "metin dokusu" ifadesi, anlatının hem fiziksel düzenini hem de kavramsal yapısını yansıtan çok katmanlı bir söyleme işaret eder.[37] Bu metafor, kroniğin yapısında somut karşılıklar bulur: Soyağaçları ve takvim sistemleri metnin iskeletini oluştururken, tarihsel olaylar bu iskelet üzerine işlenmiş anlatı parçaları olarak yer alır. Böylece tarih, düzensiz bir geçmişin kaydı değil; düzenlenmiş, anlamlandırılmış ve sembollerle örülmüş bir anlatı halini alır. Bu yaklaşım, Mikhael Rabo'nun tarih

[33] William Hanry Paine Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts* (Boston: The American Academy of Arts and Sciences, 1946), 19.
[34] İndüksiyon döngüsü MS 1 Eylül 312 tarihinden itibaren hesaplanmaya ve kullanılmaya başlanmıştır, bk. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, 19.
[35] Hristiyanlık inancında bu takvim en çok Vahiy Kitabı 20:1-6'ya dayanmaktadır. Burada, İsa'nın yeryüzüne ikinci kez gelişinden sonra bin yıl sürecek bir krallık kuracağı anlatılır; aynı zamanda bin yıl inancı mecazi olarak Kilise Çağını simgelemektedir, bk. *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2014, Vahiy 20: 1-6.
[36] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 19, 124, 166, 244, 481.
[37] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 547, 609.

yazımını bilgi aktarmanın ötesinde, kendi dünya görüşünü sistematik biçimde inşa ettiği bir zemine dönüştürür.[38]

4. 1598 Tarihli Süryanice Nüsha: En Eski Tanık ve Metnin Yolculuğu

Mikhael Rabo'nun kendi el yazısıyla kaleme aldığı özgün müellif nüshası günümüze ulaşmamıştır. Bu kaybın, Mor Barsavmo Manastırı'nın farklı dönemlerde uğradığı yıkım ve tahribatlar sırasında gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Süreci etkileyen başlıca kırılmalardan biri, Patrik III. Ignatios David'in (1222-1252) Süryani Ortodoks Kilisesi içindeki ihtilaflar nedeniyle Rum-Kale'deki Ermeni Patrikhanesi'ne sığınmasıyla yaşanmıştır. Patrik David'in beraberinde pek çok kıymetli elyazmasını götürdüğü bilinmektedir ve bunlar arasında Mikhael Rabo Kroniği'nin müellif nüshasının da yer aldığı kabul edilmektedir. David, 1252 yılında Rum-Kale'de hayatını kaybetmeden önce söz konusu elyazmasını Mor Barsavmo Manastırı'na iadesini vasiyet etmişse de bu nüshanın manastıra ulaşıp ulaşamadığı kesin olarak tespit edilememektedir.[39]

Kronik'in günümüze ulaşan en eski Süryanice nüshası, Mikhael Rabo'nun vefatından yaklaşık dört yüz yıl sonra, 1909 Seleukos yılına (MS 1598) tarihlenen bir kopyadır. Bu elyazması, Gerger bölgesine bağlı ʿUrbiş[40] (ܥܘܪܒܝܫ) köyünden Mikhael bar Barsavmo tarafından istinsah edilmiştir.[41] Uzun yıllar Urhoy'daki Mor Petrus ve Pavlus Kilisesi'nde muhafaza edilen bu nüsha, Süryani tarih yazımının sürekliliğini temsil eden eşsiz bir belge niteliği taşımaktadır.

Müstensih Mikhael bar Barsavmo'nun elyazmasında bıraktığı derkenar notları, eserin istinsah sürecine ilişkin önemli bilgiler sunmaktadır. Bu notlar, yalnızca metni açıklamakla kalmaz, aynı zamanda müstensihin metne yönelik bilinçli tutumunu da yansıtır. Söz konusu nüsha, istinsah edilmesinden sonra bir süreliğine Mardin'deki Mor Hananyo (Deyrulzafaran) Manastırı'nda muhafaza edilmiş, ardından sırasıyla Gerger yakınlarındaki Mor Abhay Manastırı'na[42] ve daha sonra Urhoy'a nakledilmiştir. Mikhael bar Barsavmo'nun Mor Abhay Manastırı'nda rahiplik yaptığı dikkate alındığında[43], bu nüshanın da büyük olasılıkla burada istinsah edildiği söylenebilir. Elyazmasının zaman içinde farklı merkezler arasında dolaşımı, onun sadece muhafaza edilen bir metin değil; aynı zamanda aktif biçimde kullanılan, istifade edilen ve dönemin bilgi dolaşımında yer alan dinamik bir kaynak olduğunu ortaya koymaktadır.

18. yüzyılda yaşamış olan Süryani Patrik Ignatios Matay[44], 1598 tarihli nüshanın boş varaklarına mühürlü bir risale eklemiş ve bu risale aracılığıyla eserin dolaşımına dair önemli bilgiler aktarmıştır. Matay'ın verdiği bilgilere göre, miladi 1791 yılında Mardin şehir merkezinde yaşanan askeri bir kargaşa sırasında, bu nüsha askerler tarafından ele geçirilmiş ve kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Ancak, Kalıtmara[45] köyünden Khoca Hanna adlı bir Süryani, elyazmasını kendi parasıyla satın alarak muhafaza etmeyi başarmıştır. Hanna'nın vefatından sonra, çocukları bu elyazmasını Deyrulzafaran Manastırı'na vakfetmiştir. Bir süre sonra, Mor Abhay Manastırı'ndan gelen Episkopos Abdallah[46], söz konusu nüshanın aslen kendi manastırlarına ait olduğunu ileri sürmüş; Süryani patriğinin onayı ve Hanna'nın çocuklarının rızasıyla elyazması yeniden Mor Abhay Manastırı'na taşınmıştır.[47]

---

[38] Mikhael Rabo'nun kroniğini tematik ve yapısal bütünlük içinde yeniden kurgulanmış bir "metin dokusu" (*zquro d'melṯo*) olarak ele alan ve bu yaklaşımı Süryani tarihçiliğinin özgün metodolojisiyle ilişkilendiren yaklaşım için, bk. Marianna Mazzola, "A 'Woven-Texture' Narration: On the Compilation Method of the Syriac Renaissance Chronicles (Twelfth-Thirteenth Centuries)", *Sacris Erudiri: Journal of Late Antique and Medieval Christianity* 56 (2017): 450-57.

[39] Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, 1874, II:693-94.

[40] Adıyaman ili Gerger ilçesine bağlı Köklüce (Olbiş) Köyü.

[41] Müstensih isminin geçtiği sayfalar için bk. Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 110, 289, 593, 605, 681, 705.

[42] *Dayro d'Seblotho* (ܕܝܪܐ ܕܣܒܠܘܬܐ) yani Merdivenler Manastırı olarak da bilinen Mor Abhay Manastırı, Fırat Nehri'nin sağ kıyısında, Gerger yakınlarındaki Urbiş köyünden yarım saatlik bir yolculuk mesafesindedir. 5. yüzyıldan sonra kurulmuş olup, tarihçiler tarafından ilk kez 9. yüzyılın başlarında zikredilmiştir, 18. yüzyıla kadar aktif olan manastır hakkında bk. Ignatius Aphram I Barsoum, ܣܦܪ ܓܘܗܪ ܡܦܪܝܢ *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences*, çev. Matti Moosa, Second Revised Edition (New Jersey: Gorgias Press, 2003), 560. Manastırın kalıntıları günümüzde baraj altında kalmıştır.

[43] Bu bilgi, Siverek kilisesine ait 1594 miladi tarihli bir İncil üzerine kaydedilen bir kenar notunda geçmektedir, bk. Chabot, *Introduction: Chronique de Michel le Syrien: Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, I-IV:xxxviii.

[44] Süryani Patriği Ignatios Matay (1782-1817). Risalede adı Ignatios Matius olarak geçmektedir.

[45] Günümüz adı Eski Kale olan köy, Mardin'deki Deyrulzafaran Manastırı güzergahında yer almaktadır.

[46] Mor Abhay Manastırı Metropoliti Iwannis Abdallah (1800-1835).

[47] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 21-22.

19. yüzyılın sonlarında Mor Abhay Manastırı'nın yıkılması üzerine, buradaki elyazmaların büyük bölümü Urhoy'daki Mor Petrus ve Pavlus Kilisesi'ne nakledilmiştir. 1924 yılında ise, Süryani cemaatinin Urhoy'dan kitlesel göç etmesiyle birlikte, yaklaşık 300 elyazmasıyla beraber *Kronik* de Halep'teki Mor Gevargis Kilisesi'ne taşınmıştır.[48] Böylece 1598 tarihli bu nüsha yalnızca bir metnin aktarımı değil; birçok kuşağın müdahalesiyle biçimlenmiş, tarihi ve kültürel bir taşıyıcıya dönüşmüştür. İçerdiği marjin kayıtlar, müstensih notları ve el değiştirme hikayeleri hem istinsah sürecini hem de eserin toplumsal hafızadaki yerini belgelemektedir.

4.1. Müstensih Notları ve 1598 Nüshasının Yazım Süreci

1598 tarihli Süryanice nüsha, Mikhael Rabo Kroniği'ne ek olarak, müstensih Mikhael bar Barsavmo'nun şahsi notlarını da içermektedir. Bar Barsavmo, metnin çeşitli bölümlerine istinsah süreci, kimliği ve dönemsel bağlama ilişkin notlar düşerek, bu elyazmasının yalnızca bir metin taşıyıcısı değil, aynı zamanda katibinin öznel varlığını yansıtan çok katmanlı bir belge haline getirmiştir. Özellikle 15. kitabın ortasında yer alan ayrıntılı bir kayıtta, bar Barsavmo, kendisini "takatsiz" ve "günahkâr" olarak tanımlayarak okuyuculardan dua talep eder. Not şu şekildedir:

ܡܠܒܢ ܗܕܐ ܓܒܪܐ ܣܟܠ ܕܒܝܕܗ ܡܬܩܛܪ ܘܚܛܝܐ ܡܟ ܕܢ ܠܡܟܬܒ ܡܠܦܢ ܡܪܒܐ ܠܟ ܡܟܣ ܠܝ ܡܝܡ
ܕܝ ܒܐ ܡܪ ܡܪܒܐ. ܘܒܫܢܬ ܠܟ ܝܘܢܝܐ ܕܐܬܟܬܒ ܒܗ ܡܪܒܐ ܕܝ ܐܠܦ ܘܬܫܥ ܡܐܐ:

"Okuyan kişi, gücü yettiği ölçüde yazan takatsiz ve günahkâr Urbişli Mikhael bar Barsavmo için sevgiyle dua etsin. Bu satırlar, hain ve yozlaşmış Yunanların 1909 (MS 1598) yılında kaleme alındı."[49]

Benzer dualar elyazmasının muhtelif sayfalarında da karşımıza çıkar: "Okuyan kişi, bitkin müstensih Mikhael için dua etsin"; "Bu satırlar 1909 (MS 1598) yılında tamamlandı"; "Okurlar, bu karmaşık satırları yazan aciz ve günahkâr Mikhael için dua etsin"; "Okuyan kişi, aciz ve günahkâr kâtip Urbişli Mikhael için dua etsin" vb. ifadeler[50], elyazmasının farklı yerlerinde tekrarlanır. Bu tür marjinal notlar, sadece yazma tarihini netleştirmemize imkân tanımaz; bununla birlikte müstensihlik kurumunun kişisel boyutunu, yazma eyleminin manastır geleneğindeki ruhani yönünü de yansıtır. Müstensihin dua talebi, metnin üretim sürecinin aynı zamanda bir ibadet pratiği olarak da kurgulandığını düşündürür.

Elyazmasının Mor Abhay Manastırı'ndan Urhoy'a ne zaman nakledildiği kesin olarak bilinmemekle beraber, 19. yüzyıl ortalarında Urhoy'da bulunduğu belgelenmiştir. Bu bilgi, elyazmasının başında yer alan Arapça-Garşuni[51] ile yazılmış okuyucu notlarıyla doğrulanmaktadır. Bu kayıtlar, sadece metnin fiziksel dolaşımına dair değil, aynı zamanda kolektif hafıza içerisindeki kullanım bağlamına ilişkin veriler de sunar.

4.2. Muşe Savroyo'nun Nüshası ve Metin Zinciri

Mikhael bar Barsavmo, istinsah ettiği metnin doğrudan Mikhael Rabo'nun kaleminden çıkmadığını açıkça belirtir. Bir bölümde, kullandığı ana nüshanın 16. yüzyılda yaşamış tanınmış Süryani metropolit Muşe Savroyo tarafından istinsah edildiğini ifade eder. Bar Barsavmo'nun aktarımına göre, Muşe Savroyo doğrudan Mikhael Rabo'nun kendi yazısıyla kaleme aldığı müellif nüshadan istifade etmiştir. Metinde geçen açıklama şöyledir:

---

[48] 4 Temmuz 2008 tarihli detaylı bilgi için bk. Gregorios Yuhanna Ibrahim, "Preface", *The Edessa-Aleppo Syriac Codex of the Chronicle of Michael the Great*, Texts and Translations of the Chronicle Michael the Great 1 (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009), ix.

[49] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 593; Chabot için üretilen Süryanice nüshada bu bilgi "Orijinal nüshanın yazımı 1909 Yunan (MS 1598) yılında (gerçekleşmiştir)" şeklinde kısaltılmıştır, bk. Mikhael Rabo, *Chronique de Michel le Syrien: Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199)* ܟܪܘܢܝܩܐ ܕܡܝܟܐܝܠ ܦܛܪܝܪܟܐ ܣܘܪܝܝܐ ܝܥܩܘܒܝܐ ܕܐܢܛܝܘܟ, ed. J.-B. Chabot, c. IV (Paris, 1899), 590.

[50] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 110, 289, 605, 681.

[51] Garşuni (veya Kharshuni, Gerşunî) tabiri, en genel anlamıyla Süryani harflerle yazılmış Arapça metinleri ifade etmektedir; yazı Süryanicedir fakat dil Arapçadır. Öte yandan, Yunanca, Ermenice, Kürtçe, Malayalam, Farsça ve Türkçe metinlerin Süryanice harflerle yazılması da Garşuni diye adlandırılır; bu durumda Yunanca-Garşuni, Ermenice-Garşuni, Türkçe-Garşuni vb. tabirler kullanılır, bk. Kutlu Akalın ve Zafer Duygu, ed., *Süryanî Literatürü* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2017), 21.

ܗܢܐ ܣܦܪܐ ܐܡ ܟܡ ܐ. ܟܬܒܬ ܟܬܒܐ ܕܡܪ ܡܝܟܐܝܠ ܒܪ ܒܪܣܘܡ ܥܒܕ ܟܢܝܫܐ ܕܐܘܪܗܝ ܡܢ ܟܬܒܐ ܕܡܪ ܡܝܟܐܝܠ ܒܪ ܒܪܣܘܡ ܐܝ ܡܢ ܟܬܒܐ ܕܐܘܪܗܝ ܗܘ ܕܐܬ ܒܗ ܡܪܝ ܡܘܫܐ ܣܒܪܝܐ ܡܛܪܘܦܠܝܛܐ ܕܡܘܫ. ܐܢܐ ܐܦ ܡܢ ܗܘ ܟܬܒܐ ܐܬ ܘܐܦܩܬ ܗܢܐ ܣܦܪܐ ܐܡ ܟܡ ܐ.

"Kutsal babamız Patrik Mor Mikhael bu kitabı ihtimam ve gayretle derledi. Ben de Mor Mikhael'in istinsah edilmiş nüshasından yazdım. Yani, Metropolit Muşe Savroyo, Mor Mikhael'in kendi eliyle yazdığı nüshadan istinsah etti; ben de o nüshadan kopyaladım."[52]

Bu ifade, yalnızca Mikhael bar Barsavmo'nun metni hangi kaynaktan istinsah ettiğini ortaya koymakla kalmaz; aynı zamanda *Kronik*'in aktarım zincirinde yer alan figürlerin sürekliliğine de işaret eder. Muşe Savroyo, Süryani entelektüel dünyasında önemli bir konuma sahiptir. 16. yüzyılda, Süryani Patriği Abdullah bar Stefanos tarafından Roma'ya gönderilmiş; burada Süryanice Yeni Ahit'in ilk matbu edisyonu üzerinde çalışmış ve Batılı akademik çevrelerle kayda değer ilişkiler kurmuştur.[53] Onun istinsah ettiği nüshanın Mikhael Rabo'nun müellif nüshasına dayandığı argümanı, aktarım zincirine otorite kazandırmaktadır. Savroyo'nun her ne kadar 1556 yılından sonra Orta Doğu'ya döndüğü bilinse[54] de, Mikhael Rabo'nun kroniğini ne zaman ve nerede istinsah ettiği hâlâ kesinlik kazanmamıştır.

Günümüze ulaşan Mikhael bar Barsavmo nüshası, modern araştırmacıların erişimine 19. yüzyılın sonlarında istinsah edilen iki kopya aracılığıyla açılmıştır. Bu kopyalardan ilki, 1888 yılında Urhoy Episkoposu Efrem Rahmani[55] adına[56], diğeri ise 1899'da Jean-Baptiste Chabot için yine Urhoy'da hazırlanmıştır.[57] Bu kopyalar, Mikhael Rabo Kroniği'nin modern bilim dünyasına kazandırılmasında belirleyici rol oynamıştır. 1598 tarihli nüsha günümüzde Hill Museum & Manuscript Library (HMML) koleksiyonunda, *SOOA 00250 S* envanter numarasıyla dijital olarak erişime açıktır.[58] Ayrıca, 2009 yılında Gorgias Press tarafından yüksek çözünürlüklü tıpkıbasımı yayımlanmış ve araştırmacıların doğrudan çalışma imkânı genişlemiştir. Bu gelişmeler sayesinde, 1598 tarihli nüsha tarihsel, filolojik ve kodikolojik açıdan değerli bir araştırma nesnesi haline gelmiştir. Söz konusu nüsha, toplamda 389 varaktan (≈800 sayfa) oluşmaktadır ve 27,6 x 18,8 x 9,6 cm ölçülerindedir. Her sayfada ortalama 44 satır yer almakta ve sütun düzeni büyük ölçüde üçlü yapı şeklinde korunmaktadır. Elyazmasının ana dili Süryanice olmakla birlikte, bazı sayfalarda Arapça, Arapça-Garşuni kenar notlarına ve nadir de olsa Ermenice bir kayda[59] da rastlanmaktadır.

5. 1598 Tarihli Nüshanın Keşfi ve Akademik Dünyaya Tanıtılması

Mikhael Rabo'nun kroniği, uzun süre Süryani literatüründe yer almasına rağmen, modern bilim dünyasında doğrudan tanınmamış ve sistematik biçimde ele alınmamıştır. 17. yüzyılda Joseph Assemani, Mikhael Rabo'yu bazı eserlerinde anmakla birlikte, onun *Opus Magnum*'u olan *Kronik*'ini telif eserleri arasında zikretmemiştir.[60]

---

[52] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 298. Muşe Savroyo'nun ismi 557. sayfada da zikredilmektedir.

[53] Mardin ili Savur (Süryanicede *Savro*) ilçesine bağlı Kaluk köyünün bir yerlisi olan Muşe Savroyo'nun yaşamı hakkında bk. Lucas Van Rompay, "Mushe of Mardin (16th cent.) [Syr. Orth.]", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. Sebastian P. Brock vd. (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011), 300-301.

[54] Van Rompay, "Mushe of Mardin (16th cent.) [Syr. Orth.]", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage,* 301.

[55] 7 Kasım 1848'de Musul'da doğan Efrem, 1863'te Roma'ya eğitime gönderildi ve 1873'te orada papazlığa atandı. Musul'a döndüğünde 1880'de Khorepiskopos oldu ve 1887'de V. Ignatius Giwargis tarafından Efrem Rahmani adıyla Urhoy'a metropolit olarak takdis edildi. 1890'da Bağdat ve 1894'te Halep metropolitliği de yapan Efrem Rahmani, 1898'de Süryani Katolik Kilisesi'nin patriği olarak atandı ve bu görevini vefat ettiği 1929'a kadar devam ettirdi, bk. Sebastian P. Brock ve George A. Kiraz, "Raḥmani, Ignatius Ephrem II (1848–1929) [Syr. Cath.]", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. Sebastian P. Brock vd. (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011), 350.

[56] Efrem Rahmani adına istinsah edilen nüsha, Lübnan Charfet'deki Süryani Katolik Kilisesi Patrikhanesi arşivinde, Rahmani koleksiyonu adı altında 283 envanter numarasıyla muhafaza edilmektedir, bk. Dorothea Weltecke, *The "Description of the Times" by Mōr Michael the Great (1126-1199): A Study on its Historical and its Historiographical Context*, çev. Anthony Runia, Eastern Christian Studies 27 (Leuven-Paris-Bristol, CT: Peeters, 2020), 8: dipnot 11.

[57] Jean-Baptiste Chabot, "La chronique de Michel le Syrien; Note de M. l'Abbé J.-B. Chabot", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 43, sy 4 (1899): 477-78.

[58] Dijital erişim için bk. Hill Museum & Manuscript Library, No: *SOAA 00250 S*, https://www.vhmml.org/readingRoom/view/500917 (Erişim Tarihi: 10.03.2025).

[59] Mikhael, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex*, 432.

[60] Joseph Simonius Assemanus, "Michael Magnus Patriarcha", *Bibliotheca Orientalis: Clementino-Vaticana*, Tomus Secundus: De Scriptoribus Syris Monophysitis (Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1721), 154-56.

Kronik, tarihsel olarak ilk kez Ermeni entelektüel çevrelerde ilgiyle karşılanmıştır. *Kronik*'te Ermeni krallıkları, dini önderler, Haçlılar ve iki kilise arasındaki doktrinel tartışmalara dair sunulan ayrıntılı anlatılar, bu ilginin başlıca nedenleri arasında yer alır. Bu bağlamda, *Kronik*, 13. yüzyıl ortalarında Hısn-Kifalı (Hasankeyf) Süryani Papaz İşo[61] tarafından Rum-Kale'de orijinal müellif nüshası üzerinden Ermeniceye çevrilmiş ve daha sonra iki farklı versiyon halinde çoğaltılmıştır.[62] Bu versiyonlardan biri Ermeni tarihçi Vardan Areweltsi[63] tarafından, diğeri ise anonim bir Ermeni yazar tarafından aynı yüzyılda yeniden işlenmiştir.[64] Böylece, Mikhael Rabo'nun eseri, Ermeni tarih yazımıyla sınırlı kalmamış; Orta Çağ boyunca farklı kültürel bağlamlarda da metinsel dolaşıma girmiştir.

19. yüzyılda, Ermenice versiyonlara dayalı çalışmalar Batı akademisinde ilgi görmeye başlamıştır. Süryanice özgün metnin henüz bilinmediği bu dönemde araştırmalar, büyük ölçüde Ermenice çeviriler üzerinden yürütülmüştür. *Kronik*'i Batı literatürüne tanıtan ilk önemli isimlerden biri Édouard Dulaurier olmuştur. Dulaurier, eserin bazı bölümlerini Fransızcaya çevirerek 1848 ve 1849 yıllarında *Journal Asiatique*'te, ardından 1869'da *Recueil des Historiens des Croisades* serisinde yayımlamıştır.[65] Bu yayınlar, metnin akademik çevrelerde ilk kez ciddiyetle ele alınmasını sağlamıştır.

1868 yılında Victor Langlois tarafından hazırlanan kapsamlı Fransızca çeviri, *Kronik*'in Avrupa bilim dünyasında tanınması açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur.[66] Langlois'nın çalışması, eserin yapısal özelliklerinin ve tarihsel çerçevesinin daha ayrıntılı biçimde analiz edilmesini mümkün kılmıştır. Bu çeviri sürecini takip eden yıllarda, 1870 ve 1871'de Tigran Sawalaneants'ın editörlüğünde kroniğin iki farklı Ermenice versiyonu Kudüs'te basılmıştır.[67]

Bu gelişmelerin ardından, 1894 yılında Albrecht Wirth, Doğu kronikleri üzerine yaptığı araştırmalarda Mikhael Rabo'ya özel bir yer ayırmış ve Langlois'nın Fransızca çevirisini temel alarak bazı bölümleri Almancaya aktarmıştır.[68] 1898'de ise Ernst von Dobschütz, yayımladığı bir makalede Süryanice özgün metnin artık mevcut olmadığını ifade etmiş; buna rağmen Ermenice versiyonu temel alarak eserin "miafizit" (tek tabiatçı) bir teolojik yaklaşımla kaleme alındığını savunmuştur.[69] Tüm bu çalışmalar, 19. yüzyıl sonlarına kadar *Kronik*'in yalnızca Ermenice çeviriler üzerinden tanındığını göstermektedir. Süryanice özgün metnin bilimsel dünyaya kazandırılması ise ancak yüzyılın sonunda gerçekleşmiş; bu sayede eser, teolojik, filolojik ve tarihsel açılardan çok daha derinlemesine analiz edilebilir hâle gelmiştir.

Mikhael Rabo Kroniği, 19. yüzyılın sonlarına dek Süryanice orijinal metniyle akademik çevrelerde bilinmiyordu. 1889 yılında Ignazio Guidi, Urhoy Episkoposu Efrem Rahmani'nin yürüttüğü uzun süreli araştırmalar neticesinde, eserin kayıp olduğu düşünülen Süryanice nüshasının Doğu'da tespit edildiğini

[61] Süryanicede [ܝܫܘܥ ܐ̈ܒܝ] "Yeşuʿ veya ʿİsa", Ermenicede ise Ischôk (veya Sahak/İshak) olarak da bilinen ve aynı zamanda bir hekim olan Papaz İşo'nun (ö. 1247) kimliği hakkında yapılan güncel bir çalışma için bk. Andrea B. Schmidt, "Ishoʿ, the Armenian translator of the Syriac World Chronicle of Patriarch Michael 'Rabbo'", *Studies in Oriental Sources/Արևելյան աղբյուրագիտություն*, 2024, 1-8.

[62] İki Ermenice versiyon arasındaki farklar için bk. Andrea Schmidt, "The Armenian Versions I and II of Michael the Syrian", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 16, sy 1 (2013): 93-128.

[63] Vardan Areweltsi (ö. 1271), literatürde "Müverrih Vardan" ve "Vardapet Vardan" olarak da bilinmektedir.

[64] Andrea Schmidt, "Die armenische Weltchronik des Michael Syrus. Identifikation der zwei Hauptversionen", *Circolazione di testi e superamento delle barriere linguistiche e culturali nella tradizioni orientali*, ed. Rosa Bianca Finazzi vd. (Milano: Biblioteca Abrosiana Centro Ambrosiano, 2021), 3-20.

[65] Édouard Dulaurier, "Extrait de la Chronique de Michel le Syrien, comprenant l'histoire des temps écoulés depuis l´année VIIIe du régne de l'empereur Justin II, jusqu'à la seconde année du règne de Léon III, l'Isaurien (573- 717), traduit de l'armenien", *Journal asiatique* IV, sy 12 (1848): 281-334 ve *Journal asiatique* IV, sy 13 (1849): 315-76; Édouard Dulaurier, "Extrait de la Chronique de Michel le Syrien", *Recueil des Historiens des Croisades: Documents Arméniens*, c. I (Paris: Imprimerie Impériale, 1869), 311-409.

[66] Mikhael Rabo, *Chronique de Michel le Grand: Patriarche des Syriens Jacobites, traduite pour la première fois sur la version Arménienne du prêtre Ischôk*, çev. Victor Langlois (Venice: Typographie de l'Académie de Saint-Lazare, 1868).

[67] Bu nüshaların güncel tıpkıbasımları için bk. Mikhael Rabo, *The Armenian Epitome of the Chronicle of Michael the Great VERSION I-II*, ed. Tigran Sawalaneants, Texts and Translations of the Chronicle Michael the Great 8-9 (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011).

[68] Albrecht Wirth, *Aus orientalischen Chroniken* (Frankfurt: Moritz Diesterweg, 1894), 62-84.

[69] Ernst von Dobschütz, "Die Chronik Michael des Syrers (Nachtrag zu Nr. XV, S. 364–392)", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 41 (1898): 456-59.

ve tam bir kopyasının elde edildiğini kamuoyuna duyurdu.[70] Bu gelişme, bilim camiasında bir yankı uyandırarak kroniğin Süryanice orijinal metninin yeniden görünür hâle gelmesini sağladı.

1894 yılında Paris merkezli *Société Asiatique*, *Kronik*'in hem Süryanice metnini hem de Fransızca çevirisini yayımlama kararı aldı. Bu görev için Rubens Duval yetkilendirilmiş ve Rahmani ile doğrudan iletişime geçilerek yayına hazırlık sürecinin başlatılması planlanmıştı.[71] Ancak süreç beklendiği şekilde ilerlemedi. Rahmani'nin elindeki metne dair bilgiler netleşmeden önce, 1899 yılında *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*'in yıllık raporunda *Kronik*'in Süryanice nüshasına ilişkin yeni bir açıklama yayımlandı. Bu açıklamada, o dönemde Süryani çalışmalarıyla adını yeni duyuran Jean-Baptiste Chabot'nun metne ilişkin hak iddia ettiği bildirildi. Chabot, Rahmani'nin Avrupa seyahati sırasında metnin bir kopyasıyla Roma'ya gittiğini; ancak orijinal nüshanın yerini gizlediğini ve yayıma dair taahhütlerini yerine getirmediğini ileri sürdü. Bu iddialar, Chabot'nun kendi araştırmalarını doğrudan sürdürmesine ve 1897 yılında Urhoy'daki bir Süryani Ortodoks kilisesinde orijinal nüshayı bizzat tespit ettiğini duyurmasına neden oldu.[72] Bu gelişme, Chabot'nun daha sonra gerçekleştireceği Fransızca çeviri ve edisyon çalışmalarının temelini oluşturdu.

Kronik'in bazı bölümlerinin Chabot tarafından yayımlanmasının ardından, eserin yayın süreci kamuoyunda tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmalarda öne çıkan isimlerden biri, Parisli akademisyen François Nau'dur. 1896 yılında *Kronik* üzerine ilk ayrıntılı raporunu yayımlayan Nau[73], hem *Société Asiatique* üyesi olması hem de Episkopos Efrem Rahmani adına hareket etmesi nedeniyle süreçle doğrudan ilgili bir figür konumundaydı. Nau, Chabot'yu *Société Asiatique* ile Efrem Rahmani arasında süren akademik iş birliğine müdahale etmekle suçlamış ve tutumunu açık biçimde eleştirmiştir. Nau'ya göre Chabot, metnin kontrolünü tamamen eline geçirmek amacıyla Rahmani'ye yönelik itibarsızlaştırıcı bir strateji izlemiş ve bu tavrını şu sözlerle özetlemiştir: "Ya benim şartlarımı kabul edersin ya da hiçbir şey yapmadığını ve yapmayacağını söyleyerek önce seni itibarsızlaştırır, sonra da yerini alırım,".[74] Bu ifadeler, *Kronik*'in yayımına dair tartışmaların yalnızca metin üzerindeki teknik haklarla sınırlı kalmadığını; aynı zamanda akademik temsil, otorite ve yayın etiği gibi konuları da içeren daha geniş bir bağlamda yürütüldüğünü göstermektedir.

Bu gelişmelerin ardından, *Kronik*'in yayım süreci *Société Asiatique*'ten alınarak *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*'in himayesine devredildi. Rubens Duval'ın süreçten çekilmesiyle birlikte, yayın çalışmaları fiilen Chabot'nun kontrolüne geçti. Rahmani ise bu gelişmelere karşı sessiz kalmadı. Chabot ile 1893 yılında tanıştığını ve iş birliği girişiminde bulunduğunu belirten Rahmani, sonrasında yazışmaları sonlandırdığını, Halep'te bir matbaa kurarak metnin basımına yönelik hazırlıklar yaptığını ifade etmiştir.[75] Ancak Chabot'nun Doğu'ya giderek metni doğrudan temin etmesi, Rahmani'nin girişimlerini büyük ölçüde sekteye uğratmıştır.

Dorothea Weltecke'nin aktarımlarına göre, Chabot, 1947 tarihli *Mes chroniques* adlı eserinde metne nasıl ulaştığını ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Chabot, Rahmani'nin engelleme çabalarına rağmen, iki Süryani Ortodoks din adamının yardımıyla ve sahte tabanlı bavullar kullanarak metni iki aşamada Paris'e getirdiğini anlatır.[76] Bu olay, *Kronik*'in modern yayım sürecinin yalnızca bir yayın faaliyetinden ibaret olmadığını, aynı zamanda metne dair entelektüel ve akademik bir rekabetin de zeminini oluşturduğunu göstermektedir.

---

[70] Ignazio Guidi, "Note miscellanee: La Cronica siriaca di Michele I", *Giornale della Società Asiatica Italiana* 3 (1889): 167-69.

[71] Rubens Duval, *Société Asiatique* cemiyetinin 12 Ocak 1894 tarihli toplantı müzakereleri neticesinde alınan karardan önce, Mikhael Rabo Kroniği'nin Efrem Rahmani tarafından bir baskısının hazırlanmakta olduğunu bildirmiştir, bk, "Nouvelles Et Mélanges. Séance Du 12 Janvier 1894.", *Journal Asiatique* III, 9 (1894): 135-37.

[72] Chabot, "La chronique de Michel le Syrien; Note de M. l'Abbé J.-B. Chabot", 477.

[73] 13 Kasım 1896 tarihli rapor hakkında bk. François Nau, "Notice sur un manuscrit de l'Histoire de Michel le Grand, patriarche d'Antioche (1126-1199)", *Journal Asiatique* IX, 8 (1896): 523-27.

[74] François Nau, "Lettre de S.B. Mgr Rahmani au sujet de la publication de la Chronique de Michel", *Revue de l'Orient chrétien* 10 (1905): 436.

[75] Nau, "Lettre de S.B. Mgr Rahmani au sujet de la publication de la Chronique de Michel", 436-38.

[76] Chabot'nun Süryani Ortodoks Kilisesi'nde bıraktığı olumsuz imajın ve kırgınlıkların izleri, 20. yüzyılın önde gelen Aramice araştırmacılardan Estonyalı Arthur Wööbüs'ün 1984'de Halep'te yaşadığı şaşırtıcı deneyime kadar devam etmiştir; kroniğin Süryanice nüshasının keşfine dair çeşitli diğer detaylar için bk. Weltecke, *The "Description of the Times" by Mōr Michael the Great (1126-1199)*, 8-11.

Chabot'nun Süryanice orijinal metin üzerinden gerçekleştirdiği faksimile ve Fransızca çeviri çalışmaları, *Kronik*'in bilimsel çevrelerde geniş çapta tanınmasını sağladı. Bu süreç, eserin dilsel yönlerinin ötesine geçerek, tarihsel ve teolojik boyutlarıyla da ele alınmasına olanak tanıdı. Chabot'nun katkıları, onu izleyen eleştirel değerlendirmelerle birlikte, 20. yüzyıl boyunca Mikhael Rabo'nun eseri üzerine yapılan filolojik ve tarihsel çalışmaların temelini oluşturmuştur.

Aşağıda sunulan tablo, *Kronik*'in 21 kitabının temel muhtevasını, her bir kitabın bölüm sayısını, 1598 tarihli Süryanice nüshadaki referans aralıklarını ve Jean-Baptiste Chabot tarafından yayımlanan Süryanice faksimile ile Fransızca çeviriye karşılık gelen sayfa numaralarını göstermektedir. Tablo ayrıca eserin sonunda yer alan altı ek metni de içermektedir.[77]

Kitap	İçindekiler	Bölüm Sayısı	Referans aralığı: 1598 nüshası	Referans aralığı: Chabot nüshası ve Fransızca çevirisi
	Önsöz: Amaç ve Yöntem **- BOŞLUK-**	-	-	-
1	Adem'den Tufan'a kadar. Rahiplik makamı üzerine	8	[1]-[7]	1-6 (I, 3-13)
2	Tufan'dan İbrahim'e kadar dünya tarihi. Rahiplik makamı üzerine	8	[8]-[18]	7-17 (I, 14-32)
3	İbrahim'den Hâkimlere kadar. Atalardan baş kâhinlere kadar	10	[19]-[30]	18-27 (I, 33-48)
4	Hâkimler döneminden Babil esaretinin sonuna kadar (5. bin yılın sonuna kadar). Baş kâhinler	21	[30]-[68]	27-65 (I, 49-104)
5	I. Darius'tan (552-486) İsa'nın Çarmıha gerilişine kadar. Baş kâhinlerden havarilere kadar	10	[69]-[96]	66-93 (I, 105-151)
6	İsa'nın Dirilişinden Büyük Konstantinos'a (324) kadar. Havarilerden Hristiyan Patriklere kadar	10	[97]-[124]	94-121 (I, 152-205)
7	Büyük Konstantinos'tan (324-337) I. Theodosios'a (379-395) kadar. Konsiller ve Heretikler	9	[124]-[166]	121-163 (I, 239-323)
8	Arkadios'tan (395-408) Markianos'a (450-457) kadar. 451 Khalkedon Konsili ve sonuçları	14	[166]-[244]	163-241 (II, 1-125)
9	I. Leon'dan (457-474) I. Ioustinianós'a (527-565) kadar. Kilise çatışmaları	34	[244]-[334]	241-331 (II, 126-281)
10	II. Ioustinos'tan (565-578) Herakleios (610) iktidarına kadar. Kilise Çatışmaları	27	[334]-[406]	331-402 (II, 282-399)
11	Herakleios'tan (610-641) V. Konstantinos'a (741-775) ve İslam fetihlerinin başlangıcından Konstantinopolis kuşatmasına kadar. Ortodoksluğun, İskenderiye ve Antakya patrikleri ile Ermeni katolikoslar tarafından sürdürülmesi	21	[406]-[481]	403-478 (II, 400-529)
12	IV. Leon (775-780) ve el-Mehdi'den (775-785) Theophilos (829-842) ve el-Mutasım'a (833-842) kadar. Patrik Tel-Mahreli Dionysios (818-842)	21	[481]-[547]	478-544 (III, 1-111)
13	III. Mikhael (842-867) ve el-Vasık'tan (842-847), Zoe ile Theodora'ya (1042) kadar; Bizans'ın yeniden fetihleri. Antakya ve İskenderiye Patrikleri	7	[547]-[569]	544-566 (III, 112-148)
14	Türklerin kökeni ve gelenekleri: İlk çağlardan 11. yüzyıla kadar	5	[569]-[574]	566-571 (III, 149-157)
15	Konstantinos Monomakhos'tan (1042-1055) ve aynı zamanda Türk yönetiminin başlangıcından (=Horasan Sultanı Tuğrul Bey'den) 1122'ye kadar. Antakya ve İskenderiye Patrikleri	14	[574]-[608]	571-605 (III, 158-218)

[77] Tabloyu karşılaştırmak için ayrıca bk. Weltecke, *The "Description of the Times" by Mōr Michael the Great (1126-1199)*, 115-16.

16	1123/4'ten 1143'e kadar (II. Ioannes Komnenos, 1118-1143). Antakya ve İskenderiye Patrikleri	10	[609]-[630]	606-627 (III, 219-257)
17	I. Manouel Komnenos'un (1143-1180) iktidara gelmesinden 1152'ye kadar/ Melitene'de yönetimin değişmesi. Antakya ve İskenderiye Patrikleri	14	[631]-[658]	628-655 (III, 258-308)
18	1153-1165 **-BOŞLUK-**	11	[659]-[697]	656-694 (III, 309-327)
19	1166'dan [I. Mikhael'in Antakya Süryani Ortodoks patriği olarak seçilmesi] Nureddin Zengi'nin 1174'deki ölümüne kadar. Mikhael'in patrikliği. **-BOŞLUK-**	11	[698]-[709]	695-706 (III, 328-355)
20	Kudüs Kralı Amaury'nin (1162-1174) ölümünden Selahaddin Eyyubi'nin ilerleyişine kadar (1179). Mikhael'in patrikliği	8	[710]-[723]	707-720 (III, 356-380)
21	I. Manouel Komnenos ve II. Aleksios Komnenos'un (1180-1183) ölümünden, II. Kılıç-Arslan'ın (1156-1192) ve Selahaddin'in (1171-1193) ölümüne kadar, II. Leon'un (1187-1219) yükselişi. Mikhael'in zaferine kadar Süryani Ortodoks patrikliğinde bölünmenin başlaması.	8	[724]-[742]	721-739 (III, 381-413)
Ek-1	Kronikte bahsi geçen tüm kralların ve patriklerin isimleri	-	[744]-[750]	741-747 (III, 427-441)
Ek-2	Süryanilerin/Aramilerin prehistoryası	-	[751]-[754]	748-751 (III, 442-447)
Ek-3	Severus'tan I. Mikhael'e kadar Antakya Patrikleri	-	[752]-[771]	752-768 (III, 448-491)
Ek-4	Kudüs, Edessa, Melitene, Omid ve Tagrit Episkoposları	-	[771]-[772]	768-769 (III, 492-504)
Ek-5	Ermenistan Kralları ve Katolikosları	-	[773]-[778]	770-775 (III, 503-519)
Ek-6	Doğu Apostolik ("Nasturi") Kilisesi Katolikosları	-	[778]-[780]	775-777 (III, 520-523)

Tablo 2. Mikhael Rabo Kroniği'nin Yapısal Dağılımı
(Kitap Sayısı, Bölüm Sayısı ve Nüshalar Arası Referans Karşılaştırması)

Mikhael Rabo Kroniği, bu tartışmalı süreçlerin ardından sadece Süryanice metin olarak değil, farklı dillerde yapılan çeviriler aracılığıyla da bilim dünyasında daha geniş bir dolaşıma kavuşmuştur. *Kronik*, bilindiği üzere, ilk olarak 1246 yılında Hasankeyfli Süryani Papaz İşo tarafından Ermeniceye çevrilmiş ve iki farklı versiyon halinde çoğaltılmıştır. Bu çeviri sayesinde metin, Ermeni tarih yazım geleneğinde erken bir dönemden itibaren yer edinmiştir.[78]

1759 yılında Şam Metropoliti Sadadlı[79] Yuhanon Şukayr bar İsa[80] tarafından yapılan Arapça-Garşuni çeviri ise, metnin Arapça yazı kültürüne dahil olmasına imkân tanımıştır. Şukayr bar İsa'nın Arapça-Garşuni nüshası 18. ve 19. yüzyıllarda farklı müstensihler tarafından istinsah edilerek en az dört kez daha üretilmiştir.[81]

Kronik, 19. yüzyılda Ermenice versiyonlar üzerinden yapılan çalışmalar ile Batı literatürüne girmiştir. 1868'de Victor Langlois'nın, Ermenice bir versiyonu Fransızcaya tercüme etmesinin ardından, 1899-1905 yılları arasında Jean-Baptiste Chabot, 1598 tarihli Mikhael bar Barsavmo

[78] Metnin Ermenice mütercimi İşo ve söz konusu çevirinin iki farklı versiyonuna dair ayrıntılı bilgiler ve ilgili kaynaklar için bk. 56, 57 ve 62 numaralı dipnotlar.
[79] Suriye'de Karyeteyn ve Humus arasında bir köy adı.
[80] Yuhanan Şukayr (=Yuhanna Shuqayr al-Sadadi) aynı zamanda Gregorios Yuhanon bar-Shayullah olarak da bilinmektedir, bk. George A. Kiraz, "Yuḥanon XIV bar Shayullāh Gregorios Yuḥanon (ca. 1705[?]–1783) [Syr. Orth.]", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, ed. Sebastian P. Brock vd. (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011), 444.
[81] Chabot, *Introduction: Chronique de Michel le Syrien: Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, I-IV:xliii-l.

nüshasına (Urfa-Halep Kodeksi) dayanan Süryanice metni esas alarak eserin tamamını Fransızcaya çevirmiş ve Süryanice faksimile ile birlikte dört cilt halinde neşretmiştir.[82]

1996 yılında, Musul Metropoliti Mor Grigorios Saliba Shamoun tarafından yapılan modern Arapça çeviri ise eserin Arapça gelenekteki yerini yeniden güçlendirmiştir.[83] 2013 yılında Robert Bedrosian, Ermenice versiyonlara dayanarak *Kronik*'i İngilizceye çevirmiştir.[84] 2014 yılında ise Matti Moosa, metni doğrudan Süryanice aslından ve Arapça-Garşuni nüshalarından İngilizceye tercüme etmiş ve bu sayede metnin akademi dünyasında erişilebilirliğini arttırmıştır.[85] *Kronik*'in en güncel çevirisi ise 2019 yılında Amir Harrak tarafından gerçekleştirilmiş; eserin 15-21. kitapları Süryanice edisyon eşliğinde İngilizce olarak yayımlanmıştır.[86]

Türkçeye yönelik ilk çeviri girişimi ise Hrant Andreasyan'a aittir. Andreasyan, 1944 yılında eserin İslâm sonrası bölümlerini Fransızca ve Ermenice versiyonlara dayanarak Türkçeye aktarmış; ancak Kilise tarihine dair bölümleri kapsam dışı bırakmıştır. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunan bu çeviri, iki ayrı kısım halinde hazırlanmış olmasına rağmen, bugüne dek yayımlanmamıştır.[87] Bu nedenle, *Kronik*'in Türkçede hâlâ yeterince temsil edilmediği ve akademik dolaşımının sınırlı kaldığı söylenebilir. Dolayısıyla bu makale, söz konusu boşluğu doldurma yönünde atılmış bir adım olarak, hem 1598 tarihli Süryanice nüshayı tanıtmayı hem de eserin bilimsel potansiyelini ortaya koymayı hedeflemektedir.

SONUÇ

Bu makale, 12. yüzyıl Süryani Ortodoks Patriği Mikhael Rabo'nun *Kronik* adlı eserinin günümüze ulaşan en eski Süryanice nüshası olan 1598 tarihli elyazmasını tarihsel ve filolojik düzlemde ele almıştır. Çalışmada, söz konusu nüshanın üretim ve istinsah zinciri, dolaşım süreci, kodikolojik özellikleri ve modern akademik çevrelerdeki tanıtımı gibi başlıca temalar araştırılmış; elyazmasının taşıdığı kültürel ve tarihsel değer vurgulanmıştır.

Mikhael bar Barsavmo adında Süryani bir rahip tarafından 1598 yılında istinsah edilen bu nüsha, yalnızca metnin korunmasını sağlamamakta, aynı zamanda geç dönem Süryani yazı geleneğine dair önemli ipuçları barındıran istisnai bir tanıklık niteliği taşımaktadır. *Kronik*, yapısal bütünlüğü, sembolik düzeni, çok katmanlı zaman sistemleri ve teolojik göndermeleriyle klasik Süryani tarih yazımının en sistemli örneklerinden biri olarak öne çıkmaktadır.

Eserin Ermenice, Arapça-Garşuni, Fransızca, Arapça ve İngilizceye yapılan çevirileri, *Kronik*'in farklı dini ve entelektüel çevrelerde nasıl etki yarattığını açıkça ortaya koymaktadır. Türkçeye yönelik ilk çeviri girişimi Hrant Andreasyan'a ait olmakla birlikte, metnin büyük bölümü hâlâ Türkçe okurlar için erişilebilir değildir. Son yıllarda yapılan yeni çeviri ve edisyon çalışmaları, *Kronik*'in bilimsel değerini ve tarih yazımındaki yerini pekiştirmiştir. Bu makale kapsamında ele alınan 1598 tarihli Süryanice nüsha, eserin günümüze ulaşan en erken ve otantik tanığı olarak gerek kodikolojik gerekse tarihsel açıdan benzersiz bir kaynak olduğunu göstermektedir. Nüshanın özellikleri ve tarihsel dolaşımı, Süryani tarih yazımı, kilise tarihi ve Orta Çağ Türk-İslam ilişkileri bağlamında önemli bir referans noktası oluşturmakta; modern akademik çevrelerde yeniden keşfedilen *Kronik*'in araştırmacılar arasında artan ilgisine katkı sağlamaktadır.

Yurt dışında, özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren *Kronik* üzerine birçok filolojik ve tarihsel çalışma yürütülmüş olmasına karşın, Türkiye'de bu eserin tanınırlığı sınırlı kalmıştır. Bu

[82] Fransızca çeviriler ve Chabot adına üretilen Süryanice nüsha için bk. Mikhael Rabo, *Chronique de Michel le Syrien: Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199)*, çev. J.-B. Chabot, c. I-IV (Paris: Ernest Leroux, 1899-1905).

[83] Mikhael Rabo, ܟܪܘܢܝܩܘܢ ܕܡܪܝ ܡܝܟܐܝܠ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟ *The General Chronicale of Michael the Syrian, Patriarch of Antioch*, çev. Mar Gregorios Saliba Shamoun, Syriac Patrimony 14-16 (Damascus: Sidawi Printing House, 1996).

[84] Mikhael Rabo, *The Chronicle of Michael The Great, Patriarch of the Syrians*, çev. Robert Bedrosian, Sources of the Armenian Tradition (N.J.: Long Branch, 2013).

[85] Mikhael Rabo, *The Syriac Chronicle of Michael Rabo (the Great): A Universal History from the Creation*, çev. Matti Moosa (Teaneck, New Jersey: Beth Antioch Press, 2014).

[86] Mikhael Rabo, *The Chronicle of Michael the Great (The Edessa-Aleppo Syriac Codex): Books XV-XI From the Year 1050 to 1195 AD*, çev. Amir Harrak, Gorgias Chronicles of Late Antiquity 3 (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2019).

[87] Mikhael Rabo, *Suryanî Patrik Mihailin Vakainamesi: Birinci Kısım (632-1042)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi (Basılmamış Nüsha), 1944); Mikhael Rabo, *Suryanî Patrik Mihailin Vakainamesi: İkinci Kısım (1042-1195)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi (Basılmamış Nüsha), 1944).

doğrultuda makale, Mikhael Rabo'nun tarih anlayışına ve Süryani tarih yazımının temel yapısal özelliklerine dair genel bir çerçeve sunmakta; *Kronik*'in Türkiye'deki akademik çalışmalarda daha fazla tanınmasına yönelik önemli bir adım teşkil etmektedir. Böylelikle, gelecekte yapılacak araştırmalar için yeni bir alan açılması beklenmektedir.

KAYNAKÇA

Akalın, Kutlu, ve Zafer Duygu, ed. *Süryanî Literatürü*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Anonim 1234. *The Syriac World History: Secular and Ecclesiastical*. Editör Archbishop Julius Y. Çiçek. Looser: Bar Hebraeus Verlag, 2004.

Assemanus, Joseph Simonius. "Michael Magnus Patriarcha". *Bibliotheca Orientalis: Clementino-Vaticana*, II:154-56. Tomus Secundus: De Scriptoribus Syris Monophysitis. Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1721.

Barhebraei, Gregorii. ܟܬܒ ܟܪܘܢܝܩܘܢ ܣܘܪܝܝܐ ܕܡܪ ܓܪܓܘܪܝܘܣ ܐܒܘ ܦܪܓܠܝܐ ܕܡܦܪܝܢܐ ܒܪ ܗܒܪܝܐ *Chronicon Ecclesiasticum*. Çeviren Joannes Baptista Abbelos ve Thomas Josephus Lamy. C. II. Paris - Leuven: Excedebat Car. Peeters, 1874.

———. ܟܬܒ ܟܪܘܢܝܩܘܢ ܣܘܪܝܝܐ ܕܡܪ ܓܪܓܘܪܝܘܣ ܐܒܘ ܦܪܓܠܝܐ ܕܡܦܪܝܢܐ ܒܪ ܗܒܪܝܐ *Chronicon Ecclesiasticum*. Çeviren Joannes Baptista Abbelos ve Thomas Josephus Lamy. C. III. Paris - Leuven: Excedebat Car. Peeters, 1877.

Barsoum, Ignatius Aphram I. ܣܦܪ ܟܠܝ ܕܙܗܒ *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences*. Çeviren Matti Moosa. Second Revised Edition. New Jersey: Gorgias Press, 2003.

Brock, Sebastian. "Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Cources". *Journal of the Iraq Academy, Syriac Corporation* 5 (1979): 1-30.

Brock, Sebastian P., ve George A. Kiraz. "Raḥmani, Ignatius Ephrem II (1848–1929) [Syr. Cath.]". *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, editör Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz, ve Lucas Van Rompay, 350. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011.

Chabot, Jean-Baptiste. *Introduction: Chronique de Michel le Syrien: Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*. C. I-IV. Paris, 1899.

———. "La chronique de Michel le Syrien; Note de M. l'Abbé J.-B. Chabot". *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 43, sy 4 (1899): 476-84.

Debié, Muriel. *L'écriture de l'histoire en syriaque. Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam*. Late Antique History and Religion 12. Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2015.

Dobschütz, Ernst von. "Die Chronik Michael des Syrers (Nachtrag zu Nr. XV, S. 364–392)". *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 41 (1898): 456-59.

Dulaurier, Édouard. "Extrait de la Chronique de Michel le Syrien". *Recueil des Historiens des Croisades: Documents Arméniens*, I:311-409. Paris: Imprimerie Impériale, 1869.

———. "Extrait de la Chronique de Michel le Syrien, comprenant l'histoire des temps écoulés depuis l´année VIIIe du régne de l'empereur Justin II, jusqu'à la seconde année du règne de Léon III, l'Isaurien (573- 717), traduit de l'armenien". *Journal asiatique* IV, sy 12 (1848): 281-334.

———. "Extrait de la Chronique de Michel le Syrien, comprenant l'histoire des temps écoulés depuis l´année VIIIe du régne de l'empereur Justin II, jusqu'à la seconde année du règne de Léon III, l'Isaurien (573- 717), traduit de l'armenien". *Journal asiatique* IV, sy 13 (1849): 315-76.

Duygu, Zafer. "Süryani Historiyografisinde Teosentrik Paradigma". *Süryaniler: Kimlik, Din, Literatür*, editör Zafer Duygu, Kutlu Akalın ve Umut Var, 135-57. İstanbul: Selenge Yayınları, 2023.

———. *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih*. İstanbul: Divan Kitap, 2016.

———. *Süryanilerde Tarih Yazıcılığı*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2019.

Ginkel, Jan J. van. "Michael the Syrian and His Sources: Reflections on the Methodology of Michael the Great as a Historiographer and Its Implications for Modern Historians". *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 6 (2006): 53-60.

Gregory, Timothy E. "Messalianism". *The Oxford Dictionary of Byzantium*, editör Alexander P. Kazhdan, Alice-Mary Talbot, Anthony Cutler, Timothy E. Gregory ve Nancy P. Ševčenko, 2:1349-50. New York - Oxford: Oxford University Press, 1991.

Guidi, Ignazio. "Note miscellanee: La Cronica siriaca di Michele I". *Giornale della Società Asiatica Italiana* 3 (1889): 167-69.

Hage, Wolfgang. "Michael der Syrer (1126/27–1199)". *Theologische Realenzyklopädie*, 22:710-12, 1992.

Hatch, William Hanry Paine. *An Album of Dated Syriac Manuscripts*. Boston: The American Academy of Arts and Sciences, 1946.

Ibrahim, Gregorios Yuhanna. "Preface". *The Edessa-Aleppo Syriac Codex of the Chronicle of Michael the Great*, ix-xii, *Texts and Translations of the Chronicle Michael the Great* 1. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009.

Kiraz, George A. "Yuḥanon XIV bar Shayullāh Gregorios Yuḥanon (ca. 1705[?]–1783) [Syr. Orth.]". *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, editör Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz, ve Lucas Van Rompay, 444. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011.

Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2014.

Mazzola, Marianna. "A 'Woven-Texture' Narration: On the Compilation Method of the Syriac Renaissance Chronicles (Twelfth-Thirteenth Centuries)". *Sacris Erudiri: Journal of Late Antique and Medieval Christianity* 56 (2017): 445-63.

Mikhael Rabo. *Chronique de Michel le Grand: Patriarche des Syriens Jacobites, traduite pour la première fois sur la version Arménienne du prêtre Ischôk*. Çeviren Victor Langlois. Venice: Typographie de l'Académie de Saint-Lazare, 1868.

———. *Chronique de Michel le Syrien: Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199)*. Çeviren J.-B. Chabot. C. I-IV Paris: Ernest Leroux, 1899-1905.

———. *Suryanî Patrik Mihailin Vakainamesi: Birinci Kısım (632-1042)*. Çeviren Hrant D. Andreasyan. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi (Basılmamış Nüsha), 1944.

———. *Suryanî Patrik Mihailin Vakainamesi: İkinci Kısım (1042-1195)*. Çeviren Hrant D. Andreasyan. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi (Basılmamış Nüsha), 1944.

———. *The Armenian Epitome of the Chronicle of Michael the Great VERSION I-II*. Editör Tigran Sawalaneants. Texts and Translations of the Chronicle Michael the Great 8-9. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011.

———. *The Chronicle of Michael The Great, Patriarch of the Syrians*. Çeviren Robert Bedrosian. Sources of the Armenian Tradition. N.J.: Long Branch, 2013.

———. *The Chronicle of Michael the Great (The Edessa-Aleppo Syriac Codex): Books XV-XI From the Year 1050 to 1195 AD*. Çeviren Amir Harrak. Gorgias Chronicles of Late Antiquity 3. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2019.

———. *The Edessa-Aleppo Syriac Codex of the Chronicle of Michael the Great*. Editör Gregorios Yuhanna Ibrahim. Texts and Translations of the Chronicle Michael the Great 1. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009.

———. ܟܬܒ ܡܚܝܠ ܪܒܐ ܕܐܬܪ ܣܘܪܝܝܐ *The General Chronicale of Michael the Syrian, Patriarch of Antioch*. Çeviren Mar Gregorios Saliba Shamoun. Syriac Patrimony 14-16. Damascus: Sidawi Printing House, 1996.

———. *The Syriac Chronicle of Michael Rabo (the Great): A Universal History from the Creation*. Çeviren Matti Moosa. Teaneck, New Jersey: Beth Antioch Press, 2014.

Nau, François. "Lettre de S.B. Mgr Rahmani au sujet de la publication de la Chronique de Michel". *Revue de l'Orient chrétien* 10 (1905): 435-38.

———. "Notice sur un manuscrit de l'Histoire de Michel le Grand, patriarche d'Antioche (1126-1199)". *Journal Asiatique* IX, 8 (1896): 523-27.

"Nouvelles Et Mélanges. Séance Du 12 Janvier 1894." *Journal Asiatique* III, 9 (1894): 135-37.

Obolensky, Dimitri. "Cathars". *The Oxford Dictionary of Byzantium*, editör Alexander P. Kazhdan, Alice-Mary Talbot, Anthony Cutler, Timothy E. Gregory ve Nancy P. Ševčenko, 1:391-92. New York - Oxford: Oxford University Press, 1991.

Schmidt, Andrea. "Die armenische Weltchronik des Michael Syrus. Identifikation der zwei Hauptversionen". *Circolazione di testi e superamento delle barriere linguistiche e culturali nella tradizioni orientali*, editör Rosa Bianca Finazzi, Francesca Forte, Claudia Milani, ve Marco Moriggi, 3-20. Milano: Biblioteca Abrosiana Centro Ambrosiano, 2021.

———. "The Armenian Versions I and II of Michael the Syrian". *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 16, sy 1 (2013): 93-128.

Schmidt, Andrea B. "Ishoʿ, the Armenian translator of the Syriac World Chronicle of Patriarch Michael 'Rabbo'". *Studies in Oriental Sources/Արևելյան աղբյուրագիտություն*, 2024.

SOAA 00250 S. https://www.vhmml.org/readingRoom/view/500917.

Van Rompay, Lucas. "Mushe of Mardin (16th cent.) [Syr. Orth.]". *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, editör Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz, ve Lucas Van Rompay, 300-301. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011.

Vööbus, Arthur. *Syrische Kanonessammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde, I: Westsyrische Originalurkunden, 1, A-B*. 2 c. CSCO 307, 317, Subs. 35, 38. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1970.

Weltecke, Dorothea. "Michael I Rabo (d. 1199) [Syr. Orth.]". *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, editör Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz, ve Lucas Van Rompay, 287-90. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011.

———. "Michael the Great". *Franks and Crusades in Medieval Eastern Christian Historiography*, editör Alex Mallett, 213-42. Outremer 10. Turnhout: Brepols, 2020.

———. "Originality and Function of Formal Structures in the Chronicle of Michael the Great". *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 3:2 (2000): 173-203.

———. *The "Description of the Times" by Mōr Michael the Great (1126-1199): A Study on its Historical and its Historiographical Context*. Çeviren Anthony Runia. Eastern Christian Studies 27. Leuven-Paris-Bristol, CT: Peeters, 2020.

———. "The World Chronicle by Patriarch Michael the Great (1126-1199): Some Reflections". *Journal of Assyrian Academic Studies* 11:2 (1997): 6-29.

Witakowski, Witold. "Syriac Historiographical Sources". *Byzantines and Crusaders in Non-Greek Sources, 1025-1204*, editör Mary Whitby, 251-81. British Academy, 2006.

Wirth, Albrecht. *Aus orientalischen Chroniken*. Frankfurt: Moritz Diesterweg, 1894.

OAD
DOĞU VE BATININ ORTA ZAMANINA YOLCULUK
E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 273-300
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1612155
Araştırma Makalesi/Research Article

Kent, Limanı ve Tersanesi: Bizans-Ceneviz-Türk Üçgenindeki Anaia/Kadıkalesi'nin (Kuşadası) XIII.-XIV. Yüzyıl Tarihsel Topoğrafyası

The City, Its Port and Its Dockyard: 13th-14th Century Historical Topography of Anaia/Kadıkalesi (Kuşadası) in a Byzantine-Genoese-Turkish Triangle

Hasan Sercan SAĞLAM[1]

Suna ÇAĞAPTAY[2]

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr. Hasan Sercan SAĞLAM

[1] *Koç Üniversitesi*

Sevgi Gönül Bizans Araştırmaları Merkezi (GABAM), İstanbul, Türkiye

[2] *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Doç. Dr., Fen ve Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Muğla, Türkiye

H.S.S. ORCID: 0000-0002-6621-0436
e-mail: saglam.h.sercan@gmail.com

S.Ç. ORCID: 0000-0002-4362-4134
e-mail: sunacagaptay@mu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 02.01.2025
Kabul/Accepted: 30.05.2025

Atıf: Sağlam, Hasan Sercan; Çağaptay, Suna "Kent, Limanı ve Tersanesi: Bizans-Ceneviz-Türk Üçgenindeki Anaia/Kadıkalesi'nin (Kuşadası) XIII.-XIV. Yüzyıl Tarihsel Topoğrafyası", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 273-300.

Citation: Sağlam, Hasan Sercan; Çağaptay, Suna, "The City, its Port and its Dockyard: 13th-14th Century Historical Topography of Anaia/Kadıkalesi (Kuşadası) in a Byzantine-Genoese-Turkish Triangle", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 273-300.

Lisans/License: CC BY NC

Öz– Bu makale, Anadolu'nun Ege kıyısında bulunan antik bir höyük yerleşimi olan Anaia/Kadıkalesi'nin (Kuşadası, Aydın) Geç Bizans Dönemi tarihsel topoğrafyasını incelemektedir. Ceneviz ve Venedik arşiv kayıtları ile portolan haritaları ve metinleri gibi kartografik veriler de dahil olmak üzere, çeşitli birincil kaynakları kapsamlı bir şekilde yeniden gözden geçirerek, Anaia'da varlığı bilinen limanın yeri ve bununla ilişkili denizsel altyapıyla ilgili bir süredir devam eden akademik tartışmayı yeniden ele almaktadır. Çalışma, söz konusu limanı, yerleşmenin Geç Ortaçağ kentsel ve ekonomik çerçevesinin çok daha geniş bağlamı içine yerleştirerek, bölgesel ölçekte deniz ulaşım ağlarındaki ve ilgili sürekliliğindeki tanımlı rolünü vurgulamaktadır. Makaledeki önemli bir odak noktası, yine yazılı kanıtlara dayanarak, Aydınoğulları Dönemi'ne kadar faaliyette kaldığı anlaşılan merkezi bir Geç Bizans Dönemi tersanesinin varlığıdır. Metinlerde geçen bu yapı, sahil şeridinde bulunan yapı kalıntılarıyla da sınanmaktadır. Aynı bölgedeki siyasi hakimiyet değişmesine rağmen, denizcilik faaliyetlerinin buradaki sürekliliği vurgulanmaktadır. Makaledeki disiplinlerarası yaklaşım, Anaia kentsel egemenlik sahası ve denizsel kullanımlarına dair mevcut anlayışımızı detaylandırmak amacıyla, arkeolojik, yazılı ve kartografik analizleri bir arada içerir. Bunlar yardımıyla, limanı höyük yerleşiminin birkaç kilometre kuzeyine konumlandırır. Limanın uzun süreli kullanımı için yeni bir hipotez önerdiğimiz makalede, Geç Bizans Dönemi ve Bizans hakimiyeti sonrasının erken yıllarındaki höyük yerleşiminde, kara ve deniz arasındaki etkileşim hakkında tartışmalara katkıda bulunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler– *Cenevizliler, Anaia, Kadıkalesi, Kent Tarihi, Tarihsel Topoğrafya, Denizcilik, Liman.*

Abstract– This article examines the Late Byzantine Period historical topography of Anaia/Kadıkalesi (Kuşadası, Aydın), an ancient mound settlement located on the Aegean coast of Asia Minor. By thoroughly reconsidering primary sources, including Genoese and Venetian archival records and cartographic evidence such as portolan charts and texts, it readdresses the longstanding debate concerning the location of Anaia's harbor and its associated maritime infrastructure. The study situates the harbor within the broader context of the settlement's Late Medieval urban and economic landscape, emphasizing its role in regional maritime networks and continuity. A key focus is the presence of a central Late Byzantine dockyard, which, based on the written evidence, for which we also tap in the archaeological evidence found immediately on the shoreline of the mound, remained operational into the Aydinid Period, highlighting a continuity of maritime activity despite shifting political dominion in the same area. This multidisciplinary approach integrates archaeological, textual and cartographic analyses to refine our understanding of Anaia's urban expansion area and its maritime functions. Proposing a new hypothesis for the harbor's place, which was located a few kilometers to the north of the mound, this article argues its long history of operation and contributes to discussions about the interplay between land and sea in the Late Byzantine and early post-Byzantine mound settlement.

Keywords– *Genoese, Anaia, Kadıkalesi, Urban History, Historical Topography, Navigation, Harbor*.

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Ortaçağ Araştırmaları Dergisi Alan Editörü ve makalenin ikinci yazarı Suna Çağaptay, makalenin gönderildiği tarihten yayınlandığı tarihe kadar dergide hiçbir görev almamış ve durumu pasif hale getirilmiştir. Her iki yazar eşit oranda katkı sunmuştur.
Finansman	Makale kapsamında kısaca değinilen ve "sözde gümrük binası" olarak tanımlanan arkeolojik bağlamın kazısı için 21.05.2024 tarih ve 8503 sayılı Cumhurbaşkanı Kararı ile Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nden izin ve maddi destek, ayrıca Mary Jaharis Center for Byzantine Art and Culture at Hellenic College Holy Cross'tan (Massachusetts, ABD) saha araştırma hibesi alınmıştır. Arşiv ve ikincil kaynak araştırması için herhangi bir hibe veya kaynak kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - One Internal (Editor-board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	Suna Çağaptay, Field Editor of Ortacag Arastirmalari Dergisi and the second author of the article, did not take on any duties in the journal from the date the article was submitted until the date it was published, and her status was made inactive. Both authors contributed equally.
Grant Support	For the excavation of the archaeological context briefly mentioned in the article and referred to as the "so-called customs building", permission and financial support were obtained from the General Directorate of Cultural Heritage and Museums of the Ministry of Culture and Tourism through Presidential Decree No. 8503 dated May 21, 2024, as well as a field research grant from the Mary Jaharis Center for Byzantine Art and Culture at Hellenic College Holy Cross (Massachusetts, USA). No grant or funding was used for the archival and secondary source research.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

As an ancient settlement located on the Aegean coast of Asia Minor, approximately 12 kilometers south of Kuşadası and opposite the island of Samos, Anaia (known as Kadıkalesi in Turkish) has been inhabited since the Late Chalcolithic Period and has a deep and striking stratigraphic record through archaeological as well as epigraphic findings and written sources, with striking findings from the Late Bronze and Early Iron Age Periods, dating from 3500 BC to the end of the 19th century. This article reevaluates the historical topography of Anaia/Kadıkalesi, focusing on its harbor and maritime

infrastructure during the Late Byzantine Period. Drawing upon diverse primary sources, particularly archival documents from Genoese and Venetian collections, as well as various portolan charts and texts, the study revisits the scholarly discourse on the harbor's location and its broader significance. The findings suggest that Anaia's waterfront, central to the settlement's urban and economic framework in the Late Middle Ages, included a shipyard that likely remained functional into the Early Beyliks Period, underscoring the continuity of maritime activities despite shifts in political authority. By synthesizing textual and cartographic evidence, the article proposes a new hypothesis about the harbor's precise location and role in Anaia, offering fresh insights into the city's integration into regional maritime networks and its spatial transformation over time.

The study places these findings within a broader historical and geographical context, enhancing our understanding of the region's development. Over time, Ephesos/Agios Theologos (known as Ayasuluk/Selçuk in Turkish) gradually lost its prominence as it became distanced from the sea and fell into decline. This shift prompted significant changes in regional maritime dynamics during the Beylik and early Ottoman periods. To the north, the fortified harbor of Ayasuluk, constructed between 1330 and 1340 along the Pamucak coastline, emerged as a new maritime hub. To the south, Anaia maintained its importance as a Late Byzantine military dockyard next to its urban center until the early 14th century, supplemented by a slightly distant anchorage, known in the Ottoman period as the pier of Aya Yorgi (a common Turkish variation of Agios Georgios), near the modern-day Cape Aslan. This simple mooring site lacked sophisticated infrastructure but functioned as an auxiliary to Anaia's maritime facilities and was nevertheless a trade harbor, especially in the Genoese overseas commercial network. However, by the mid-16th century, Anaia and Ayasuluk had both diminished in maritime importance. Dimitrios Tagias, writing in the 1550s, described Anaia as a desolate ruin, reflecting its declining sea trade.

The dramatic decline mentioned above prompted the Ottomans to develop a new maritime strategy in the region. Between the late 16th and early 17th centuries, they constructed a modern, fortified harbor city designed to meet the demands of a growing and increasingly interconnected maritime economy. This settlement, namely Kuşadası (which the contemporary Western sources often called Scalanova), was strategically positioned and equipped with robust infrastructure to support regional and interregional trade. It represents the culmination of a long chain of maritime topographical developments in the Byzantine-Genoese-Turkish triangle, linking the region's past to its Ottoman times. By combining detailed archival research with cartographic analysis, this study contributes to the discourse on Anaia's historical topography and maritime legacy. It not only refines existing hypotheses about the harbor's location and usage but also situates these findings within the larger narrative of regional transformation.

This multidisciplinary approach displays the interconnectedness of land and sea in shaping the historical trajectory of settlements along the Aegean coast, highlighting Anaia's pivotal role in the evolving maritime landscape of the Late Byzantine and earlier Turkish periods. The research ultimately enhances our understanding of the socio-economic and political shifts that shaped the Kuşadası region during this transitional era. Finally, the study also underscores the critical role of interdisciplinary approaches in archaeology and urban studies, where revisiting established hypotheses with fresh perspectives is as vital as uncovering new evidence to illuminate previously unexplored subjects to deepen our understanding of complex historical landscapes in constant change.

GİRİŞ

Kuşadası'nın yaklaşık 12 km güneyinde ve Sisam Adası'nın (Samos) karşısında konumlanan Anaia (Türkçede bilinen adıyla Kadıkalesi), Geç Kalkolitik Dönem'den itibaren iskan edilmiştir. Geç Tunç ve Erken Demir dönemlerine ait çarpıcı buluntularla MÖ 3500'lerden XIX. yüzyılın sonuna kadar uzanan yelpazede, arkeolojik ve epigrafik buluntular yanında yazılı kaynaklar aracılığıyla, derin ve çarpıcı bir stratigrafik kayda sahiptir.[1] Ege Üniversitesi'nden Prof. Dr. Zeynep Mercangöz ve ekibinin 2001-2021 yıllarında yürüttüğü kazılar esnasında ağırlıklı olarak Geç Bizans Dönemi (XIII. ve XIV. yüzyıllar) malzemesine odaklanılmıştır. Prof. Dr. Mercangöz'ün Türkiye'de Laskaris dönemi sanatı ve mimarisinin önde gelen uzmanı olması dikkate alındığında, 2001-2021 yıllarındaki çalışmaların bir "ayrıcalıklı odak noktasına" sahip olması şaşırtıcı değildir. Bu ayrıcalıklı odak ise çıkan malzemelerin çalışılması esnasında ayrımcı bir yaklaşıma neden olmuştur. Kentsel analizlere pek odaklanılmayan ve yalnızca Geç Bizans Dönemi seramik ve cam üretimi konusunda değerlendirmeler yapılan tezlere ve yayınlara ağırlık verilmiştir.[2]

Ancak, 2022 yılından bu yana yürüttüğümüz bütünleşik yeni dönem çalışmaları, Anaia'nın yalnızca Bizans öncesi ve sonrasında değil, aynı zamanda Bizans kronolojisi içinde derin ve girift bir stratigrafiye sahip olduğunu göstermektedir. Bunun da en güzel örneğini, V. yüzyıl ortasında inşa edilen bazilikal kilisenin üzerinde yükseldiği tonozlu altyapıda verebiliriz. Ayazma olarak inşa edilen bu yapı, tonozlarında muhtemelen "Musa Peygamberin Kızıldeniz'i Geçişi"ni, ya da Eski veya Yeni Ahit'ten apokrif bir sahnenin tasvir edildiği zengin bir fresk programına ev sahipliği yapar. Bu hidrografik ve ikonografik çerçeve, *Codex Theodosianus*'tan 2.8.18 maddesinin tebliğ edildiği, yani Pazar günlerinin yalnızca ibadete ayrılması gerektiğini ve uymayanlara ölüm cezası verileceğini ilan eden *in-situ* epigrafik buluntuyla taçlanır.[3] Benzer şekilde, bazilikal kilisenin batısında konumlanan vaftizhane, gömü şapeli, küçük kilise; bunların yanı sıra şarap, zeytinyağı, metal, seramik, kemik ve taş objeler ile cam üretimine işaret eden mekanların bulunması, V. yüzyıldan XIV. yüzyıl başına kadar Bizans Dönemi dini, sosyal ve ticari hayatının varlığını kesinleştirir. Ancak, XIV. yüzyılın başından, höyük üstünde siperlerin ve bir mescidin inşa edildiği XIX. yüzyıla kadar Anaia'da nasıl bir hayat vardı? 2001-2021 yıllarında yapılan kazılarda üst kotlardan gelen ve Türkiye genelinde yapılan kazılarda Anadolu Beylikleri katmanlarıyla ilişkilendirilen kazıma dekorlu sırsız seramik kapları ve Aydınoğulları Beyliği dönemi sikkelerini mimari açıdan nasıl bir katmanlaşmayla ilişkilendirebiliriz?

2001-2021 yıllarında önceki kazı başkanlığı döneminde yapılan arkeolojik araştırmaları bütüncül bir çerçeveye oturtabilmek, mimariyi ve malzeme buluntularını hem art zamanlı hem de eş zamanlı incelemek hedeflerimize ön hazırlık olması amacıyla bu makaleyi yazmaya karar verdik. Zira, çarpıcı,

Yazar notu: Anaia'da saha ve arşiv çalışmalarımıza verilen izin ve maddi destek için Kültür ve Turizm Bakanlığı'na, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü'ne, Geleceğe Miras Projesi Şube Müdürlüğü'ne, Kuşadası Belediyesi'ne ve 2024 yılında bu makalenin değindiği konulara arkeolojik veri sağlayan saha araştırması hibesi için Mary Jaharis Center for Byzantine Art and Culture at Hellenic College Holy Cross'a (Massachusetts, ABD) teşekkürü borç biliriz.

[1] Bu konuda yakın zamanda yayımlanmış olan çalışmalar için bkz. Özden Ürkmez, "Geç Tunç ve Demir Çağı'nda Anaia: Arkeolojik ve Epigrafik Veriler Işığında Yorumlar," *Tarih İncelemeleri Dergisi* 39, no. 1 (2024): 445-476; Engin Akdeniz, "Kuşadası Kadıkalesi Kazısında Bulunan Bir Hitit Heykelciği," *OLBA* 9 (2004): 21-57; "A New Excavation in Western Anatolia: Kadıkalesi (Ancient Anaia) – A Preliminary Report for Prehistoric-Protohistoric Results 2001-2005," *OLBA* 13 (2006): 1-34; "Kadıkalesi Kazısı Miken Buluntuları," *Arkeoloji Dergisi* 9 (2007): 35-59; "Kuşadası Kadıkalesi Kazısının İlk Sonuçlarının Prehistorik-Protohistorik Açıdan Genel Bir Değerlendirilmesi," *Sempozyum "Geçmişten Geleceğe Kuşadası" II, 4-9 Kasım 2008*, ed. Ayşe Günbey Şerifoğlu (Kuşadası: Kuşadası Belediyesi, 2008), 25-47.

[2] Bkz. Zeynep Mercangöz, *Bizanslı Ustalar - Latin Patronlar* (İstanbul: Ege Yayınları, 2013), *Passim*. Makalemizi yayın için değerlendirilmek üzere teslim ettiğimiz Ocak 2025'te, aşağıda dipnot 3'te listelediğimiz Aralık 2024'te yayımlanan ve konvansiyonel mimari analizlerin yer aldığı iki yayın istisna olarak kabul edilebilir.

[3] Hasan Malay, "A New Inscription from Anaia: Greek Translation of Codex Theod. 2.8.18 (on Stopping Litigation on Sunday)," *Epigraphica Anatolica* 53 (2020): 173-177. Anaia'da Prof. Dr. Zeynep Mercangöz başkanlığı döneminde 2011, 2015 ve 2017 yıllarında yapılan kazılarda kısmen keşfedilen ve 2022'de bu makalenin ikinci yazarının bilimsel sorumluluğu ve Aydın Arkeoloji Müzesi başkanlığında Türk Tarih Kurumu'ndan alınan (TP4-1260) numaralı proje desteğiyle tamamlanan çalışmaların yakın zamanda yayımlanan ilk analizi için bkz. Zeynep Mercangöz, "The Notable Byzantine Religious Findings From Kuşadası, Kadıkalesi/Anaia Excavations in 2001-2022," *A Century of Byzantine Studies in Turkey: Papers From the Sixth International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium, 22-24 June 2023,* ed. Engin Akyürek ve Merve Özkılıç (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2024), 435-466; a.g.y. "Mimari ve Küçük Buluntularıyla Kadıkalesi'ndeki Anıtsal Kilise," *Kültürel Zenginlikler: Sanat Tarihi ve Mimari Alanında Akademik İncelemeler,* ed. Gülgün Köroğlu vd., (İstanbul: Atlas Akademik Yayınları, 2024), 369-391. Çok katmanlı ve çok işlevli bu önemli yapının kutsal ve kamusal alan irdelemelerine odaklanan bağlamsal analizine dair yayın çalışmalarımız halen sürmektedir.

yaygın ve uzun kronolojisiyle özellikle Geç Bizans Dönemi'nde Anaia'daki stratigrafide siyasi gücün değişmesinden kaynaklı kırılmalar ve kesintilere rağmen devamlılık konusuna dikkat çekmek, bunu da bölgesel bir bağlama oturtmak istiyoruz.[4] Bu noktada, yazılı kaynaklar ve arşiv belgeleri yardımıyla Anaia'nın Geç Bizans Dönemi'nde Akdeniz'deki dev ticari güçlerle olan ilişkisine bakmak, yerleşim vasfını tanımlamak ve bunun Geç Bizans ardından gelen Aydınoğulları Dönemi'nde ne denli etkili olduğunu sorgulamak amacındayız. Dolayısıyla bu makale, Kadıkalesi/Anaia'daki kapsamlı arkeolojik çalışmaların tarihçesi ve sonuçlarına ek olarak, kazı alanımızın uzun geçmişindeki kültürel ve tarihi peyzaj kurgusunu da sorgulamak amacıyla yola çıkan ekip çalışmamızın öncül bir adımıdır.

Makalemizin odağı belirlenirken, Anaia'ya yönelik akademik yazına dağılmış ve bir kısmı zamanla anonimleşmiş argümanların bulunduğu yayınların tamamına tek tek değinilmek yerine, bunları halihazırda bir arada ele alarak tartışmış, bu esnada kentin Geç Bizans Dönemi birincil kaynaklarını da etraflıca derlemiş bazı güncel çalışmaları dikkate almaya özen gösterdik. Makale kapsamındaki yeni argümanları ise ilgili birincil kaynakları interdisipliner bir çerçevede doğrudan inceleyerek inşa etmeye çalıştık. Güncel araştırmalardan, örneğin, Mercangöz, Kadıkalesi'nin bir Bizans yerleşmesi olan Anaia'yı ve Anaia'nın limanını koruduğunu belirtirken, bu kalenin aslında doğrudan limanı korumak amacıyla XII.-XIII. yüzyıllarda inşa edildiğini, kente dair temel bir veri olarak ifade etmiştir. Bu görüş, Anaia'nın limanını Kadıkalesi'nin tam batısında bulunan kıyıya konumlandırır.[5]

Makalenin dördüncü bölümü kapsamında irdelenen XV. yüzyıl Uzzano portolanının, önce Tomaschek,[6] ardından Müller-Wiener[7] tarafından yüzeysel ve hatalı yorumlanması sonucunda, Anaia'nın aslında karadan 3 mil içerideki Soğucak'ta, limanının ise sahildeki Kadıkalesi'nde bulunduğu gibi temelsiz bir iddia ortaya çıkmış, lakin orijinal metindeki ifadeyi daha tutarlı çözümleyen Dr. Ayça Elalmış bunu çürütmüştür.[8] Aynı portolan üzerinden bu kez kendi tarihsel topoğrafya argümanını inşa ederken metodolojik sorunlarla karşılaşan Elalmış, metnin tamamını çözümlemede sorun yaşadığı gibi, bunun harita karşılığının arayışındayken, aslında portolan iddiası olmayan ve portolanlara kıyasla bariz coğrafi tutarsızlıklara sahip XVI.-XVII. yüzyıl atlaslarına çokça başvurarak yanılmıştır.[9] Pîrî Reis'in ve Osmanlı kayıtlarının Samos'un karşısında sözünü ettiği Aya Yorgi/Aya Yorgi İskelesi'nin isim kökenini (Agios Georgios), Kadıkalesi/Anaia Kazısı'nda keşfedilmiş anıtsal kiliseye atfetmiş, ilgili iskelenin yerini ise coğrafi bir şartlanma sonucu yine Kadıkalesi'nin kendi konumuyla ilişkilendirmiştir.[10] Orta Bizans Dönemi boyunca tahkimli bir yerleşme olarak sözü edilen Phygela tanıklıklarını merkeze alarak, hatta Ramon Muntaner'in Phokaia'dan ve kalesinden bahsettiği bölümü dahi yanlış şekilde Phygela'ya atfederek, Anaia'daki XII.-XIII. yüzyıl kalesinin kaynaklarda açıkça belirtilmemesi gibi anakronik bir kıyaslamaya başvurmuş ve günümüz Kadıkalesi/Anaia'nın aslında birincil kaynaklardaki Phygela olabileceğini sorgulamıştır.[11] Kaynaklarda varlığı görülen limanın tespiti amacıyla Kadıkalesi'nin batı

[4] Bu makalede üzerinde çalıştığımız arşiv belgelerini arkeolojik çalışmalarla da sınamaya karar verdik. Bu amaçla 2024 yılında, önceki kazı başkanlığı döneminde kazılmış olan ve 1261 Ceneviz ve 1265 Venedik Gümrük imtiyaz anlaşmaları gerekçe gösterilerek "gümrük binası" olarak lanse edilen B-40 kodlu yapı ve çevresinde kazı çalışmalarımızı sürdürdük, bkz. bu makalede dipnot 47.

[5] Mercangöz, "Notable Byzantine Religious Findings," 435-438; a.g.y., "Mimari ve Küçük Buluntularıyla Kadıkalesi'ndeki," 369-371; a.g.y., "Emporion ve Kommerkion Olarak Anaia'nın Değişken Tarihsel Yazgısı," *On İkinci ve On Üçüncü Yüzyıllarda Bizans Dünyasında Değişim: Bildiriler, 1. Uluslararası Sevgi Gönül Bizans Araştırmaları Sempozyumu, İstanbul, 25-28 Haziran 2007*, ed. Ayla Ödekan, Engin Akyürek, Nevra Necipoğlu ve İnci Türkoğlu (İstanbul: Vehbi Koç Vakfı: 2010), 283; "Kuşadası, Kadıkalesi (Anaia)," *Ege Üniversitesi Arkeoloji Kazıları*, ed. Altan Çilingiroğlu, Zeynep Mercangöz ve Gürcan Polat (İzmir: Ege Üniversitesi, 2012), 405; "Kuşadası, Kadıkalesi/Anaia Kazısı: Bizans Döneminden Birkaç Küçük Buluntu," *Byzantine Small Finds in Archaeological Contexts, BYZAS 15*, ed. Beate Böhlendorf-Aslan ve Alessandra Ricci (İstanbul: Ege Yayınları, 2012), 223-224.

[6] Wilhelm Tomaschek, "Zur Historischen Topographie Von Kleinasien Im Mittelalter," *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschafte* 124, no. 8 (1891): Böl. VIII, 35.

[7] Wolfgang Müller-Wiener, "Mittelalterliche Befestigungen Im Südlichen Jonien," *Istanbuler Mitteilungen* 11 (1961): 67.

[8] Ayça Elalmış, "Bizans Anaia'sı (Asia) ve Çevresinin Tarihsel ve Kültürel Coğrafyası," Yayımlanmamış Doktora Tezi (Ege Üniversitesi, 2016), 48-51.

[9] Elalmış, "Bizans Anaia'sı," 59-60.

[10] Elalmış, "Bizans Anaia'sı," 55-57, 104-105. İskele haricinde, Aya Yorgi yer isminin Kadıkalesi'yle ilgisi iddiası makuldür.

[11] Elalmış, "Bizans Anaia'sı," 91-92, 102, 105-107.

sahilinde gerçekleştirdiği jeoloji ve jeofizik çalışmaları sonuçsuz kalmış, bu nedenle de limanın kalenin hemen kuzey ve güneyine bitişen, alüvyonlarla dolmuş küçük koylarda olabileceğini öne sürmüştür.[12]

Batı Anadolu liman kentlerinin XII.-XIV. yüzyıllarını ele alan çalışmasında Kahyaoğlu ise Anaia hakkında bilgi sağlayan ve bir kısmı bu makalede daha detaylı ele alınan arşiv kaynaklarını derleyerek, kentin deniz ticaretindeki yerini özellikle de İtalyan tüccarların perspektifinden ortaya koymuş, ayrıca Anaia'nın Geç Bizans Dönemi'nde artan ticari ve askeri önemini ifade etmiştir.[13] Geç Ortaçağ portolan haritalarındaki Batı Anadolu liman yerleşmelerinin gösterimlerini listelerken, Anaia'nın bunlar arasında düzenli olarak yer almasını vurgulamış, siyahla yazılı diğer birçok kıyı yerleşmesine kıyasla kırmızıyla işaretli oluşunu ise ticari önemi şeklinde yorumlamıştır.[14] Bu esnada, Mercangöz'ün görüşüne benzer şekilde, Kadıkalesi'ni "kenti ve limanını koruyan kale" olarak tanımlamıştır.[15] Anaia'da Geç Bizans Dönemi'nde tersane varlığı, Ahrweiler'in çok kısa bir önermesi üzerinden ifade edilmiş,[16] fakat tarihsel, mimari ve topoğrafik yönleri incelenmeden bırakılmıştır.[17]

Kadıkalesi'nin yaklaşık 250 m batısındaki sahilde, denizin karayla buluştuğu sahil kesiminde, kum altında kalmış ve suyun içine doğru devam eden yoğun duvar temelleri tespit edilmiş, beraberinde zemin kalıntıları, mezarlar ve çokça mimari parça belgelenmiştir. Kuzey-güney doğrultulu kıyı hattı boyunca yaklaşık 450 m boyunca devam eden ve birbirini dik kesen duvar hatlarıyla kompleks mimari yapılara işaret eden mekan kalıntıları, Kahyaoğlu tarafından liman yapıları olarak tanımlanmıştır.[18] Daha sonra Elalmış da bunları incelemiş ve kalıntılardan toplam 150 m uzunluğundaki üç bölüme odaklanmıştır. En güneydeki ilki, doğu-batı doğrultulu üç nefli bir bazilika olarak teşhis edilmiştir. Duvarları sandık duvar şeklinde, kaba yonu taş ve tuğla almaşık örgüyle yapılmış, aralar kireç harçlı daha küçük taşlar ve tuğla kırıklarıyla doldurulmuştur. Bunun kuzeyindeki ikinci kalıntı, birbirine bitişik sıra mekanlardan oluşmaktadır. Batı yönünde denizin içine doğru devam eden kuzey-güney doğrultulu ve dikdörtgen planlı birimler, bir öncekiyle aynı duvar tekniğine sahiptir. En kuzeydeki son kalıntı, yine kuzey-güney doğrultulu, sahile paralel uzanan ve birbirini dik kesen duvarlardan oluşan dikdörtgen planlı bir mekan kalıntısıdır. Yapının tuğla örgülü duvar tekniği önceki kalıntılardan ayrılır. Tamamı, Erken Bizans Dönemi'ne tarihlenen sivil yapılar olarak yorumlanmıştır (Resim 1).[19]

Görüldüğü üzere, güncel yayınlar Anaia'nın özellikle de XIII.-XIV. yüzyıllarını tarihsel çerçevede bir ölçüde ortaya koymasına karşın, limanının yeri ve niteliği hakkında ihtilafa düşmüştür. Savunma işlevi açısından kalenin kendisini de doğrudan kapsayacak şekilde genellikle Kadıkalesi'nin batısındaki sahile atfedilen limanın buradaki varlığı varsayımdan öteye bir türlü gidemezken, herhangi bir veriye dayanan karşı argüman da henüz geliştirilememiştir. Anaia'da bir tersane varlığı ayrıntılı olarak incelenip sorgulanmamış, bu esnada kente dair çalışmalarda sıkça başvurulan birincil kaynaklar da aslında etkin ve bütüncül şekilde kullanılamamıştır. Kazı çalışmaları yoluyla Kadıkalesi sahilinde tespit edilmiş duvar temelleri yine yüzeysel biçimde ya limanın ya da sivil yapıların kalıntıları olarak yorumlanmış, bu doğrultuda daha tanımlı bir okuma henüz yapılamamıştır. Ayrıca, birbirinin çağdaşı olduğu zannedilen Anaia ile kuzeyindeki sözde "Scalanova" (Kuşadası) Ceneviz kolonisi arasındaki ilişki, Geç Bizans Dönemi ve sonrasına yönelik tanımlı bir bağlama oturtulamamıştır. Netice olarak Anaia'nın tarihsel topoğrafyası ve denizsel kimliği bağlamındaki temel eksiklikler, çözümlenemeden kalmıştır. Dolayısıyla bu makalede, Anaia/Kadıkalesi ile yakın çevresinin Geç Ortaçağ'da Bizans-Ceneviz-Türk etkileri ile geçişlerine sahne olmuş XIII.-XIV. yüzyıllarının tarihsel topoğrafyası, bir

[12] Elalmış, "Bizans Anaia'sı," 62-69, 106-107. Elalmış'ın bu analizi, Aylin Karadaş vd., "Kadıkalesi (Anaia) Çevresinde Jeoarkeolojik Çalışmalar," *Ege Coğrafya Dergisi* 30, no. 1 (2021): 31-42, Resim 11'deki saptamalara dayanmaktadır. İlerleyen sayfalarda makalemiz, Geç Bizans Dönemi liman yerinin, höyüğün aslında çok daha kuzeyindeki konumunu ortaya koyacaktır.
[13] Mehmet Kahyaoğlu, "12. ve 13. Yüzyıllarda Batı Anadolu Liman Kentleri-Tarihsel Bir Yaklaşım," Yayımlanmamış Doktora Tezi (Ege Üniversitesi, 2010), 153-156, 268-269; "Portolan Charts and Harbor Towns in Western Asia Minor towards the End of the Byzantine Empire," *Trade in Byzantium: Papers from, the Third International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, ed. Paul Magdalino ve Nevra Necipoğlu (İstanbul: Koç Üniversitesi ANAMED, 2016), 272-276.
[14] Kahyaoğlu, "12. ve 13. Yüzyıllarda," 100-112.
[15] Kahyaoğlu, "12. ve 13. Yüzyıllarda," 154, 268.
[16] Hélène Ahrweiler, "Byzance et la mer: La marine de guerre, la politique et les institutions Maritimes de Byzance aux VIIe-XVe siècles," Yayımlanmamış Doktora Tezi (Université de Paris, 1966), 437.
[17] Kahyaoğlu, "12. ve 13. Yüzyıllarda," 255, 264; "Portolan Charts," 272.
[18] Kahyaoğlu, "12. ve 13. Yüzyıllarda," 156-170.
[19] Elalmış, "Bizans Anaia'sı," 70-72, 105-106, Çizim A1-A3.

kısmı bugüne dek ayrıntılı incelenmemiş birincil kaynaklar üzerinden, interdisipliner bir yaklaşımla, kent, limanı ve tersanesi bağlamında detaylandırılmaya çalışılmıştır.



Resim 1. Kadıkalesi/Anaia'nın doğu yönünden görünümünde, bazı mimari kalıntıların belgelendiği ve akademik yazında liman olarak yorumlanmış sahil şeridi (Kadıkalesi/Anaia Kazısı Fotoğraf ve Belge Arşivi).

1. Kuşadası Yöresinin Hayal Ürünü XIII.-XIV. Yüzyılları: "Scalanova"

Yukarıda değindiğimiz Anaia'nın tarihsel topoğrafyası ve denizsel kimliği bağlamındaki temel yorumlama eksikliği, Ege Denizi kıyısında, Samos'un karşı tarafında yer alan Aydın ilçesi Kuşadası'nın XIII.-XIV. yüzyıllarda "Scalanova" (= Yeni İskele) adıyla tanımlanmış limanında da karşımıza çıkar. Burasının bir Ceneviz kolonisi olarak kurulduğuna dair yaygın bir görüş bulunur ve bu durum aslında tüm yörenin Geç Ortaçağ kronolojisine, tarihsel topoğrafyasına ve ilintili birincil kaynaklarına dair bir bilinmezlik doğurur.[20] İddialar, başta Ludolf von Sudheim ile Francesco Balducci Pegolotti'nin yaklaşık 1340 tarihli tanıklıklarına dayandırılıp, tarihi kent merkezinin düzenli morfolojisi üzerinden desteklenmeye çalışılır. Geç Ortaçağ portolan haritalarında ve metinlerinde adına XVII. yüzyıla kadar rastlanmayan Scalanova'nın ise bölgedeki başlıca antik yerleşme Phygela adı altında gösterildiği düşünülür.[21] Dahası, günümüz Kuşadası yerleşmesini çevreleyen kent surları ve hemen karşısındaki kayalık adacığın üzerinde bulunan Güvercinada Kalesi, bazı mimari özellikleri üzerinden Cenevizlilere atfedilir.[22] Bu tahkimatlar, aynı argümanlar üzerinden ve bilimsel açıdan yetersiz tek bir yayına dayandırılarak 2020'de UNESCO Dünya Miras Geçici Listesi'ne Ceneviz yapıları olarak dahil edilir.[23]

Oysa Ludolf von Sudheim ile Francesco Balducci Pegolotti'nin bahsettikleri yaklaşık 1340 öncesi inşa tarihli yerleşke,[24] Küçük Menderes Nehri'nin getirdiği alüvyonlar nedeniyle zamanla kıyıdan uzaklaşmış Efesos/Agios Theologos'un (Ayasuluk/Selçuk) günümüz Pamucak sahili güneyindeki surlu ve tersaneli Aydınoğulları Beyliği limanıdır.[25] Ludolf von Sudheim da aslında "Scalanova" diye bir yerden söz etmemekle birlikte,[26] bu ifade modern bir çeviride geriye dönük şekilde kendisine yakıştırılmış bir tahriftir.[27] Gerçekte Güvercinada Kalesi, bütünüyle bir Osmanlı inşası olarak, yüksek kalibreye sahip ateşli silah teknolojisinin, Anadolu kıyılarındaki Ceneviz egemenliğinin çok sonrası olan XV. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış karakteristik mimari yansımalarını taşır.[28] En önemlileri, farklı tiplerde top mazgalları ile tabya kurgusudur. Cenevizlilere atfedilmiş tüm mimari özellikler ve yerleşme dokusu, Erken Modern Çağ boyunca Osmanlı eserlerinde görülür. Birincil kaynaklar bugün Kuşadası'nın bulunduğu konumda yalnızca Osmanlı yerleşmesini, o da XVI. yüzyılın sonundan itibaren olmak kaydıyla teyit ederken, sözde koloni "Scalanova"nın aslında tarihte hiç var olmadığını gösterir.[29]

Kimi zaman Kuşadası olarak lokalize edilen Phygela, 6 km kuzeydeki Kuştur mevkiine denk düşer. Türklerin Kuşadası, Avrupalıların ise Scalanova adını verdiği kent, XVI. yüzyılın sonlarında yeni bir liman yerleşmesi olarak sıfırdan kurulur, XVII. yüzyılın başlarında surlarla tahkim edilir ve devamında onarımlar görür. Nihayetinde ilgisiz tanıklıklar Kuşadası'na atfedilmiş, XVII. ve XIX. yüzyıllardan Osmanlı tahkimatları anakronik şekilde yorumlanmıştır. Ayrıca, sanki özgün Ceneviz eserleriymiş gibi UNESCO Dünya Mirası Geçici Listesi'ne bu bağlamda dahil edilmiş ve Kuşadası'nda hayali bir tarihsel dönem yaratılmıştır.[30] Ardıl Kuşadası, öncül Anaia'nın da parçası olduğu denizsel kimlik bağlamlı bölgesel değişim ve dönüşümlerin aslında nihai bir sonucu olup, makalenin ilerleyen bölümlerinde bu bağlantı netleşecektir. Dolayısıyla, yukarıda özetlenen bilimsel tutarsızlıkların daha fazla ayrıntısına girilmeden, çalışmamızın bölgesel Geç Bizans Dönemi bağlamının "Scalanova" yanılgısından hariç tutulması gerektiğinin altını çizerek, makalenin odağında yer alan Anaia'ya dönmek isteriz.

2. Bizans Kaynaklarında Anaia'nın XIII. Yüzyılın Ortalarına Kadar Kısa Tarihi

Roma İmparatorluğu'nun kabaca Batı Anadolu'ya karşılık gelen Asya Eyaleti'ne (Provincia Asia) bağlı kentlerden Anaia, Diocletianus'un (hük. 284-305) reformlarının ardından ortaya çıkan yeni idari

[20] "Scalanova" sözde Ceneviz kolonisini güncel olarak tartışan ve böyle bir yerin tarihte hiç var olmadığını kesin olarak kanıtlayan çalışma için bkz. Hasan Sercan Sağlam, "UNESCO Dünya Miras Geçici Listesi Bağlamında Kuşadası Eleştirisi ve Var Olmamış Bir Ceneviz Kolonisi: Scalanova," *Kent Akademisi* 15, no. 2 (2022): 452-480.

[21] Wolfgang Müller-Wiener, "Kuşadası und Yeni-Foça. Zwei italienische Gründungsstädte des Mittelalters," *Istanbuler Mitteilungen* 25 (1975): 399-420; "Mittelalterliche Befestigungen," 74-85.

[22] Ömer Özyiğit, *Phokaia I, Kent Duvarları ve Restorasyonu* (İstanbul: Ege Yayınları, 2017), 111-117.

[23] UNESCO, "Trading Posts and Fortifications on Genoese Trade Routes from the Mediterranean to the Black Sea," 14 Nisan 2020, https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6468/ İlgili bölüm tamamen Özyiğit'in yukarıda alıntılanan çalışmasına dayanır.

[24] Francesco Balducci Pegolotti, *La Pratica della Mercatura*, ed. Allan Evans (Cambridge: The Medieval Academy of America, 1936), 56.

[25] Yaman Dalanay, "The Medieval Harbour of Ephesus / Ayasuluk," *Aydınoğulları Tarihi (04-06 Kasım 2010 Aydın) Bildiriler, Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu - I*, ed. Mehmet Ersan, Mehmet Şeker ve Cüneyt Kanat (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 167-180; Şule Pfeiffer-Taş, "Suggestions as to the Localization of the Harbour of

bölümlerin (*dioecesis*), öncekiyle aynı adlı olsa da görece küçültülmüş, Efesos merkezli olanında (Dioecesis Asiana) yer alır.[31] Erken Bizans Dönemi itibarıyla da bu durum devam eder. Yeni kurulan *praefectura praetorio Orientis*'in bünyesindeki söz konusu *dioecesis*'e bağlı olup buranın ismini taşıyan vilayet (Asia) idari merkezdir ve doğrudan bir *proconsul*'un yönetimi altındadır.[32] VI. yüzyılın ortaları tarihli "Synekdemos" başlıklı çalışmasında Hierokles, imparatorluğun Asya Eyaleti'nin (Eparkhia Asias) 43 şehrinden biri olarak Anaia'yı listeler. Eyalete bağlı tüm kentleri bir tür Roma yol haritası (*itinerarium*) mantığı gözeterek art arda sıraladığı üzere, Efesos'tan Anaia'ya bir sahil yolunun uzandığı, buradan da Priene'ye devam eden yolun Maiandros Nehri (Büyük Menderes) boyunca iç kesimlere devam ettiği anlaşılır.[33] Yine VI. yüzyılda Stefanos Byzantios, Anaia'yı Samos'un karşısında, Karia bölgesinin bir şehri olarak tanımlar.[34] X. yüzyılda Souda, Anaia'yı kısaca bir kent olarak ifade eder.[35] IX. yüzyılın başları itibarıyla *Notitia Basilii*, Asya Eyaleti'nin bu kez 38 kenti arasında Anaia'yı da belirtir.[36] Kilise teşkilatı bakımından Efesos Metropolitliği'ne bağlı bir piskoposluk merkezi olarak karşılaşılan Anaia'da bu makamda bulunmuş ilk din adamlarından Paulos (325) ve Modestos (431) kayıtlıdır.[37] Daha sonra V. yüzyılın ortasından XIII. yüzyıla uzanan kilise teşkilatı listelerinde düzenli olarak rastlanan Anaia'da, ilaveten on piskoposun ismi kaynaklar yoluyla bilinir: Zotikos (451), Markellos (536), Ioannes (680), Savvas (787), Gregorios (VII.-VIII. yüzyıl), Iosef (869), Athanasios (879), Theofylaktos (XI. yüzyıl), Georgios (1167) ve Athanasios (1230).[38]

Bizans sahra orduları VII.-VIII. yüzyıllardaki Arap, Avar ve Bulgar akınları nedeniyle elden çıkan topraklardan geri çekilip Anadolu'nun ana bölgelerine konuşlandırılırken, farklı aşamalarda ilk *thema* düzenlemeleri ortaya çıkar.[39] Bu idari birimler de eski eyaletlerin yerini alır. Batı Anadolu'yu kapsayan *thema* ise Efesos merkezli Thrakesion olup, bölgenin kıyı hattının idaresini bir donanma *thema*'sı olan Samos ile paylaşır. X. yüzyıl dolaylarında Anaia'nın söz konusu iki *thema*'nın kesişiminde kaldığı anlaşılsa da VII. Konstantinos'un (hük. 913-959) gözetimindeki derlemede, bunların başlıca yerleşim merkezleri arasında ismi sayılmaz.[40] Devam eden yüzyıllarda Anaia yöresi sıkça el değiştirir. Bizanslılar

Ayasuluk and the Italian Settlement during the Aydınoğulları Dynasty from a New Perspective," *New Trends in Ottoman Studies*, ed. Marinos Sariyannis (Resmo: Girit Üniversitesi, 2014), 1087-1107.

[26] Ferdinand Deycks (ed.), *Ludolphi, Rectoris Ecclesiæ Parochialis in Suchem, De Itinere Terræ Sanctæ Liber* (Stuttgart: Litterarischen Vereins, 1851), 25.

[27] Wilfried Buch, "14./15. Yüzyılda Kudüs'e Giden Alman Hacılarının Türkiye İzlenimleri," çev. Yüksel Baykara, *Belleten* 46, no. 183 (1982): 518.

[28] William Anderson, *Castles of Europe from Charlemagne to the Renaissance* (Londra: Omega Books, 1984), 280-284; Marilyn Stokstad, *Medieval Castles* (Westport ve Londra: Greenwood Press, 2005), 83-85.

[29] Machiel Kiel, "Kuşadası: Genose Colonial Town of the 1300s or Ottoman Creation of the 17th Century?" *CIÉPO XIV. Sempozyumu Bildirileri, 18-22 Eylül 2000, Çeşme*, ed. Tuncer Baykara (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004), 403-415.

[30] Bkz. Sağlam, "UNESCO Dünya Miras," 452-480. Phygela'nın Kuştur olarak konumlandırılmasına dair saha tespit ve belgelemeleri için bkz. Aydın Erön, "Kuşadası İlçesi ve Samsun (Mykale) Dağı Yüzey Araştırması Projesi: 2021 Yılı Çalışmaları," *Lycus Dergisi* 6 (2022): 127-154.

[31] Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, c. 2 (New York: Cosimo Classics, 2008), 551; Matthew Bunson, *Encyclopedia of the Roman Empire* (New York: Infobase Publishing, 2014), 49-50, 59.

[32] Geriye kalan on vilayet ise hiyerarşik sırayla yine aynı *proconsul* (Hellespontus, Insulae) ve yardımcısı *vicarius* (Caria, Lycaonia, Lycia, Lydia, Pamphylia, Phrygia Pacatiana, Phrygia Salutaris, Pisidia) ile bunların altında görev yapan *consul* (Hellespontus, Lydia, Pamphylia) ve *praesidens*'lerin (Caria, Insulae, Lycaonia, Lycia, Pisidia, Phrygia Pacatiana, Phrygia Salutaris) sorumluluğundadır, bkz. Otto Seeck (ed.), *Notitia dignitatum, accedunt Notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi prouinciarum* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1876), 1-6, 45-46, 52-53.

[33] VII. Konstantinos, *Constantinus Porphyrogenitus, De Thematibus et De Administrando Imperio, Accedit Hieroclis Synecdemus cum Bandurii et Wesselingii Commentariis*, c. 3, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, c. 18, ed. August Immanuel Bekker (Bonn: Eduard Weber, 1840), 393.

[34] Stephanos Byzantios, *Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt*, c. 1, ed. August Meineke (Berlin: Georg Reimer, 1849), 92.

[35] August Immanuel Bekker (ed.), *Suidae Lexicon* (Berlin: Georg Reimer, 1854), 89.

[36] Georgios Kiprios, *Georgii Cyprii Descriptio Orbis Romani*, ed. Heinrich Gelzer (Leipzig: B. G. Teubner, 1890), 6-8.

[37] Heinrich Gelzer, Heinrich Hilgenfeld ve Otto Cuntz (ed.), *Patrum nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace* (Leipzig: B. G. Teubner, 1898), 33-35; Eduard Schwartz ve Johannes Straub (ed.), *Concilium universale Ephesenum: Collectio Palatina* (Berlin ve Leipzig: De Gruyter, 1963), 114.

[38] Pascal Culerrier, "Les évêchés suffragants d'Éphèse aux 5e-13e siècles," *Revue des études byzantines* 45 (1987): 142, 153-154.

[39] Bizans İmparatorluğu'ndaki *thema* düzenlemeleri ve bunların idaresi hakkında bilgi için bkz. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 86-91; Cüneyt Güneş, *Bizans Anadolusu'nda Askerî ve İdarî Bir Sistem: Thema Sistemi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021), *Passim*.

[40] VII. Konstantinos, *De Thematibus*, 22-24, 41.

Anadolu'nun önemli bir bölümünü Malazgirt Savaşı (1071) sonrasındaki Türk akınlarında hızla kaybederlerken, birinci dönem beylikler ortaya çıkar. Aynı esnada Tanrıbermiş Bey'in (Tangripermes) kurduğu ve Barak Bey'le (Marakes) beraber yönettikleri kısa süreli bir beylik (yak. 1074-1098), Birinci Haçlı Seferi (1096-1099) sürecinde ortadan kaldırılıncaya dek Efesos ile yakın çevresinde yer alır.[41] Daha sonra Dördüncü Haçlı Seferi (1202-1204) sonucu ele geçirilen Bizans toprakları Haçlı kuvvetleri arasında paylaştırılırken (*Partitio terrarum imperii Romaniae*), yeni kurulan Latin İmparatorluğu'nun payına düşen yerlerin arasında, Anaia yöresini kapsadığı anlaşılan Laodikeia ve Maiandros Vilayeti (Prouintia Laodikie et Meandri) ile buraya bağlı Sampson ve Samakion bölgeleri (cum pertinentia Sampson et Samakii) de belirtilir.[42] 1205-1206 itibarıyla Ege Denizi'ne kadar tüm Maiandros havzası, Selçuklularla işbirliği içindeki Manouel Maurozomes'in kontrolündedir.[43]

Nikaia (İznik) İmparatorluğu XIII. yüzyılda Batı Anadolu'da kontrolü sağladığında, Anaia'nın öneminde artış görülür. Örneğin Mykale Dağı'ndaki Hiera Kserokhoraphion Manastırı'nın 1242 ve 1231/1246 tarihli arşiv belgelerinde, Anaia'dan Thrakesion *thema*'sına bağlı bir *katepanikion*, yani tahkimli bir merkeze sahip küçük bir vilayet olarak söz edilir. Komşusu, ayrı bir *katepanikion* olan Maiandros'tur.[44] 1214 ve 1273 tarihli diğer manastır arşiv kayıtlarında ise Anaia bu kez bir *emporion*, yani ticaret merkezi olarak geçer ve Batı Anadolu kıyılarındaki Smyrna, Linoperamata, Phygela, Palatia, Hieron ve Melanoudion gibi belli başlı liman yerleşmeleri arasında belirtilir.[45]

3. Ceneviz ve Venedik Arşiv Belgelerinde Anaia'da Ticaret ve Denizcilik Faaliyetleri

Cenova Cumhuriyeti elçileri Guglielmo Visconti ve Guarnerio Giudice'nin Nikaia İmparatorluğu ile 13 Mart 1261'de Nymphaion'da imzaladıkları antlaşma, 10 Temmuz'da Cenova'da tasdik edilir. Buna göre, Konstantinopolis'in Latinlerden geri alınması için askeri yardımları talep edilen Cenevizlilere, başarılı olunması halinde tüm imparatorluk sınırları içerisinde *kommerkion*'dan (satış vergisi) muafiyet başta olmak üzere imtiyazlı ticaret hakkı beraberinde, aralarında Anaia'nın da bulunduğu bazı kıyı kentlerinde mülk edinme ve işletme hakkı vadedilir. Cenevizliler buralarda birer *loggia* (ticaret hanı), belediye sarayı, kilise, hamam, fırın ve bahçeye sahip olabilecekler; ayrıca satış tezgahı kuracak tüccarlara yetecek sayıda konutu bedel ödemeksizin kullanabileceklerdir. Konsolos bulundurup, özel mahkeme de kurabileceklerdir.[46] Antlaşmanın müzakere sürecinde Cenevizli ticaret sendikaları, elçiler ve bunların vekilleri Anaia'da bir *loggia*'yı imparatordan peşinen talep ederler ve bu yapı da kendilerine tahsis edilir.[47] Konstantinopolis, antlaşmadan iki hafta sonra geri alınsa ve Latin

[41] Anna Komnene, *Annae Comnenae Alexias*, c. 1, ed. Diether Roderich Reinsch ve Athanasios Kambylis, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, c. 40/1 (Berlin ve New York: De Gruyter, 2001), 335-338.

[42] Gottlieb Lucas Friedrich Tafel ve Georg Martin Thomas (ed.), *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, c. 1 (Viyana: k.k. Hof- und Staatsdruckerei, 1856), 479. Sampson günümüz Dilek/Samsun Dağı'na (antik Mykale) denk gelmekte olup, Samakios'a ise Efesos'un kuzeyindeki Alamandağ'ın (Galesios) yakınında bulunan dağlık bir yerleşme olarak rastlanır, bkz. Richard P. H. Greenfield (ed.), *The Life of Lazaros of Mt. Galesion An Eleventh-Century Pillar Saint* (Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 2018), 152-153.

[43] Niketas Khoniates, *Nicetae Choniatae Historia*, ed. August Immanuel Bekker, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, c. 35 (Bonn: Eduard Weber, 1835), 827, 842.

[44] Nigel Wilson ve Jean Darrouzès, "Restes du cartulaire de Hiéra-Xérochoraphion," *Revue des études byzantines* 26 (1968): 21, 35.

[45] Franz Miklosich ve Joseph Müller (ed.), *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi Sacra et Profana*, c. 6 (Viyana: Carl Gerold, 1890), 166; Maria Nystazopoulou-Pelekidou (ed.), *Βυζαντινὰ Ἔγγραφα τῆς Μονῆς Πάτμου*, c. 2 (Atina: Institute for Byzantine Research, 1980), 207. Listelenen yerleşmelerin günümüzdeki karşılıkları sırayla ve yaklaşık olarak İzmir, Çeşme, Kuşadası (Kuştur mevkii), Balat, Avşar ve Milas şeklinde ifade edilebilir.

[46] Carlo Alberto di Savoia (ed.), *Liber Iurium Reipublicae Genuensis*, c. 1, *Historiae Patriae Monumenta*, c. 7 (Torino: b.y., 1854), 1351. Anaia'yı Geç Bizans Dönemi itibarıyla özellikle İtalyan arşiv belgeleri üzerinden ele alan başlıca çalışmalar için bkz. Laura Balletto, "Ània–Ànea tra Greci, Genovesi, Almogàveri e Turchi," *Cultura e società nell'Italia medievale: studi per Paolo Brezzi* (Roma: Palazzo Borromini, 1988), 59-69; Chryssa A. Maltezou, "Ἕλληνες καί Ἰταλοί ἔμποροι στήν Ἀναία τῆς Μικρᾶς Ἀσίας (ἀρχές 14ου αἰ.)," *Porphyrogenita: Essays on Byzantine History in honour of Julian Chrysostomides*, ed. Charalambos Dendrinos, Jonathan Harris, Eirene Harvalia-Crook ve Judith Herrin (Aldershot: Ashgate, 2003), 253-264.

[47] Carlo Alberto, *Liber Iurium*, 1356. Burada bir parantez açıp, Zeynep Mercangöz'ün yazılı kaynaklarda bahsedilen *kommerkiarios* referansından yola çıkarak, "Emporion ve Kommerkion Olarak Anaia'nın," 279-292 ve "Notable Byzantine Religious Findings," 465 yayınlarında, Anaia sur içinin kuzeybatısındaki kazılarda ortaya çıkarılan ve B-40 olarak kodlanan yapı kalıntıları için yaptığı gümrük görevlisinin evi, çalışma ofisi ve aynı zamanda limanın denetlendiği "gümrük binası" tanımlamasının, arkeolojik veriye dayanmayan yanıltıcı bir saptama olduğunun altını çizmek isteriz. Nitekim, 2024 yılında yürüttüğümüz kazılarda, bu noktada müstakil bir yapı biriminin olmadığını, aksine birden fazla döneme ait yapıların duvar

İmparatorluğu yıkılıp Bizans tekrardan kurulsa da Cenevizlilerin Anaia'ya 1261'den itibaren yerleşip yerleşmedikleri belirsizdir. Bizanslılar, bu süreçte çokça ihtilaf yaşadıkları Cenevizlilerle yine ittifak ve ticari imtiyazlara yönelik müzakerelere Ağustos 1272'de bir kez daha başlarlar.[48] 1261 tarihli antlaşmadaki maddelerin halen yürürlükte olduğunu tasdik eden yeni bir antlaşma ise ancak 25 Ekim 1275'te imzalanır.[49]

Denizci bir müttefik arayışında olan Bizanslılar, birçok ticari imtiyaz içeren ve Cenevizlilerin aleyhlerine bir antlaşmayı, ezeli rakipleri Venediklilere 18 Haziran 1265'te sunmuşlarsa da bu kabul görmemiştir.[50] Teklifleri arasında, Anaia'da diledikleri gibi girip çıkabilecekleri bir bölgenin devredilmesi de mevcuttur. 4 Nisan 1268'de imzalanan daha geniş kapsamlı antlaşmada ise Anaia özelinde bir hüküm yoktur, lakin Bizans topraklarında serbestçe ticaret yapabilecek Venedikliler, bedelini ödemek ve herhangi bir uyuşmazlığa sebep olmamak koşuluyla diledikleri yerde kilise, ev, fırın ve hamam sahibi olabileceklerdir.[51]

Venediklilerin 1268-1277 döneminde Bizans topraklarında yaşadıkları 257 adli vakaya yönelik 339 tazminat talebini içeren Mart 1278 tarihli belgede, Ege Denizi'nde ticaret yaptıkları birçok yer arasında Anaia da vardır. Tafel ve Thomas tarafından derlenerek yayımlanan belge,[52] Morgan tarafından ayrıntılı şekilde incelenir. Buna göre, Bizanslı korsan filolarının ana üsleri Thessaloniki, Monemvasia ve Anaia'dır. Kendilerinden "homines domini imperatoris" (imparatorun adamları) olarak bahsedilmesi, *sevastos*, *comes*, *amiraglius* gibi unvanlara sahip olmaları, ayrıca gemilerini bu üç liman yerleşmesinde teçhiz edip silahlandırmaları, resmi statüye sahip olduklarını gösterir. VIII. Mikhael Palaiologos'un (hük. 1259-1282) donanmaya önem verdiği, lakin mali sıkıntılar nedeniyle kısıtlı maaş üzerine ganimetle ilerleyen karma bir model (*privateer*) benimsediği kaydedilir. Barış zamanı korsanlık yapan silahlı gemi sahibi denizciler, savaş zamanı imparatorun emrindedirler. Amaç, Bizans için hayati önem taşıyan Venedik deniz ticaretini sekteye uğratmaktan ziyade, zorbalıkla ek kazanç devşirmektir. İstifade ettikleri ticari rotalar yüksek kazanç sağlayan Venedikliler ise bunu bir tür haraç olarak görüp haklarını daha sonra ararlar. Genelde üç gemiden oluşan korsan baskınlarında iki gemi saldırırken, diğeri yedekte bekler. Anaia'da, buranın kara kuvvetlerinden sorumlu bir *castellanus* (kale muhafızı) da bulunur.[53]

Anaia'ya yönelik henüz detaylı incelenmemiş yirmi dokuz Venedik kaydında, Bizanslı korsanların *ligno*, *barchetta*, *galeota* ve *gondola* gibi farklı isimlerle tanımlanmış irili ufaklı gemi tipleri görülür. 18, 20 ve 40 kürekli olduğu belirtildiği üzere, olasılıkla *dromon* (kalyon) ölçülerinde, kayda değer büyüklüğü anlaşılan söz konusu gemilere dair en sık karşılaşılan kalıp, "armatis in Ania" (Anaia'da teçhiz edilmiştir/donatılmıştır/silahlandırılmıştır) ifadesidir. Bu da Anaia'da Geç Bizans Dönemi itibarıyla faal bir tersane yerleşkesi olduğunu ortaya koyar. Anaia'dan yola çıkan silahlı gemilerin korsanlık faaliyetlerinin Akdeniz'den Kuzey Ege'ye uzanan geniş bir coğrafyaya yayılması da yine yüksek kapasitelerini gösterir (Tablo 1).[54] Bu noktada 2009 veya 2011'deki[55] kazı çalışmalarında ele geçirilen ve üzerinde çok sayıda gemi grafitisi barındıran taş bloğa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Blokta betimlenen gemi grafitileri, Anaia sahiline yanaşan ve demirleyen ilgili gemilerden olasılıkla bir

kalıntılarının bulunduğunu gördük. Bu duvar kalıntıları da Laskaris döneminde surlar inşa edilirken tahrip edilen katmanlara işaret etmektedir. Dolayısıyla, ilgili sektöre, çalışmalarımızda tutarlılık yakalamak arzusuyla "sözde gümrük binası" adını verdik. 2024 yılında B-40 ve çevresinde yaptığımız kazı çalışmamıza ait değerlendirme ve yorumlamalar, Ağustos 2025'te yayımlanacak 45. Kazı Sonuçları Toplantısı bildiri kitabında değerlendirilmek üzere hazırlanmıştır. Diğer yandan, Mercangöz'ün yukarıda değinilen *kommerkiarios* tartışmasının arkeolojik yansımasına bakan, ilk dönem kazı çalışmaları ve sonuçları içinse ayrıca bkz. Umut Kardaşlar, "Arkeolojik Buluntulara Göre Anaia'da Bizans Dönemi Üretim Verilerinin Değerlendirilmesi," Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Ege Üniversitesi, 2019), 5-6, 26-27, 31-32.

[48] Gerolamo Bertolotto ve Angelo Sanguineti, "Nuova serie di documenti sulle relazioni di Genova coll'Impero Bizantino," *Atti della Società Ligure di Storia Patria* 28 (1896): 500-504.

[49] Lodovico Sauli, *Della Colonia dei Genovesi in Galata*, c. 2 (Torino: Giuseppe Bocca, 1831), 204.

[50] Gottlieb Lucas Friedrich Tafel ve Georg Martin Thomas (ed.), *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, c. 3 (Viyana: k.k. Hof- und Staatsdruckerei, 1857), 70-71, 82.

[51] Tafel ve Thomas, *Urkunden* 3, 96.

[52] Tafel ve Thomas, *Urkunden* 3, 159-281.

[53] Gareth Morgan, "The Venetian claims commission of 1278," *Byzantinische Zeitschrift* 69 (1976): 411-438.

[54] Tafel ve Thomas, *Urkunden* 3, 159-281. Anaia'da tersane varlığı önermesinin aynı arşiv belgesinden yola çıkılarak kısaca öne sürüldüğü ilk kaynak için bkz. Ahrweiler, "Byzance et la mer," 345, 347, 437.

[55] Bu önemli keşfin buluntu tarihi hakkında, uzun soluklu bir depo sayımı ve devir-teslim işleminin ardından 12.09.2024'de resmen devraldığımız Kadıkalesi/Anaia Kazısı Fotoğraf ve Belge Arşivi'nde çelişkili bilgiler (2009 veya 2011) mevcuttur. Eser, ne buluntu ne de envanter numarasına sahiptir.

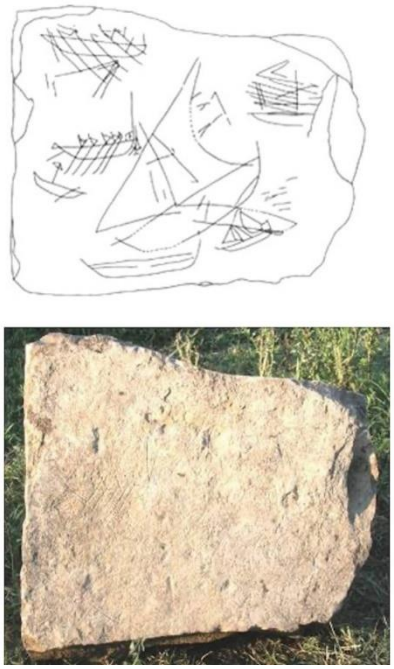
seçki sunmaktadır. Bugün kazı projemizin logosunda yer alan grafitinin de olduğu, Tablo 1'de listelenen gemi tipleriyle örtüşen örneklere sahip bu blok üzerindeki analizlerimiz sürmektedir (Resim 2).

Kaynak	Yer ve tarih	Mağdur	Fail	Anaia'yla İlgisi	Kayıp
TT 161-162, A 3	Korinthos, Heksamilion, 1271	Giovanni Enrico	Niketas Leon, Grigorio Doria Albano	N.L. buralı, gemisini burada donatır (*ligno*)	3 farklı soygunda toplam 130 *hyperpyra*
TT 170, A 27	Korinthos Körfezi, 1271	Giovanni Bello	Niketas Leon, Grigorio Doria Albano	G.D.A. 20 kürekli gemisiyle buradan yola çıkar (*barchetta*)	50 *hyperpyra*
TT 178-179, A 48	Naksos-Girit arası, yak. 1270	Bartolomeo Sanso	Gyrakis, Giovanni Delcavo	Buranın *amiraglius*'u G. idareli iki gemi nedenlidir (*ligno*)	Çokça mal: 53 ⅔ *lire*
TT 180, A 52	Likhada Burnu, yak. 1275	Giovanni Barocchi	Demonoyannis, Loscuro (imp. adamları)	D. buralı, iki gemisini burada donatır (*barchetta*)	130 *hyperpyra*
TT 184, B 2	Meçhul, yak. 1274-1275	Costantino Calafato	Giovanni Delcavo	G.D. buralı	İki lüks kıyafet: 17 *hyperpyra*
TT 185, B 3	Santorini, yak. 1274-1275	Domenico Rodolfo Brassino	Giovanni Delcavo, Bulgarino	G.D., B. buradan iki gemiyle yola çıkarlar (*ligno*)	69 *hyperpyra*
TT 193-194, C 8	Agios Theologos, yak. 1268-1269	Alberto Stella, Giovanni Sanudo	*Megas douks* Megadurinites, Kaloyanis Grammatikos, Altimanos	Buradan dönüşte yaşanır	Çokça mal: 370 *hyperpyra*
TT 207, E 1	Paros-Naksos arası, yak. 1275	Pietro de Istria	Regino (imp. adamı)	R. gemisini burada donatır (*gondola*)	20 *hyperpyra*
TT 210-211, E 6	Kythnos, yak. 1268-1269	Amerigo Grassello	Giovanni Delcavo (imp. adamı)	G.D. gemisini burada donatır (*ligno*)	27 *hyperpyra*
TT 219, F 14	Andros, 1275	Giovanni Vulpi, Benedetto Frascha vd.	Bulgarino	B. gemisiyle buradan yola çıkar (*galeota*)	231 *hyperpyra*
TT 220, F 17	Nafplio civarı, 1276	Marco Raimondo	Corso, Regino'nun akrabası (imp. adamı)	C. buralı, 40 kürekli gemisini burada donatır (*barchetta*)	120 *hyperpyra*
TT 221-222, F 21	Mandili Burnu, 1276	Ade Scurito	Konstantios Bordoves, Demonoyannis, Pisarello	A.S. Anaia'ya gitmektedir	85 *hyperpyra*
TT 224-225, G 8	Kavala, 1275	Marco Trevisano	"İmparatorun adamları"	18 kürekli gemiyi burada donatırlar (*ligno*)	90 *hyperpyra*

TT 225-226, G 9	Monemvasia, 1277	Giovanni Michele	Giovanni Delcavo, Moschetto, Saladino	M. gemisini burada donatır (*ligno*)	762 *hyperpyra*
TT 226-227, G 10	Valona, 1277	Dessa Michele de Iadra	Giovanni Delcavo, Moschetto, Saladino	G.D, M., S. buralı, yola üç gemiyle buradan çıkarlar (*ligno*)	5 *lire*, 5 *grossi*
TT 228-229, H 1	Levitha, 1277	Gervasio, Matteo	Giovanni Delcavo	G.D. buralı, üç gemisini burada donatır (*galeota*)	700 *lire*
TT 236, J 4	Gallo Burnu, yak. 1276	Giorgio Stravopodio, Teodoro Sillicioti	Lanfranco Cavallero	L.C. gemisini burada donatır (*ligno*)	150 *hyperpyra*
TT 239-240, J 13	Anaia, 1274	Michele de Verona	İmparatorluğun görevlendirdiği *kommerkiarios*	Olay yeri	Şarap için *kommerkion*: 18 *hyperpyra*
TT 243-244, K 2	Valona, 1277	Pietro Castolo, Andrea Vendelino	Giovanni Delcavo, Saladino (imp. adamları)	G.D., S. üç gemisini burada donatır (*ligno*)	1371 *lire*
TT 247-248, K 8	Levitha, 1277	Marco Baduario	Giovanni Delcavo, Moschetto, Saladino	G.D., M., S. üç gemisini burada donatır (*ligno*)	18 *lire*, 26 *grossi*
TT 248-249, K 11	Kyme, yak. 1275-1276	Marco de Mondo	Cosa Latino (imp. adamı)	C.L. iki gemisini burada donatır (*ligno*)	72 *hyperpyra*
TT 254, L 11	Anaia, 1274	Nicola Dente, Filippo Bono	İmparatorluğun görevlendirdiği *kommerkiarios*	Olay yeri	Şarap için *kommerkion*: 8 *hyperpyra*
TT 256, L 15	Meçhul, yak. 1275-1276	Paschale di Brindisi	Bulgarino, Saladino	S. buralı, gemisiyle yola buradan çıkar (*ligno*)	Kıyafet: 40 *bisanti*
TT 257-258, L 19	Meçhul, yak. 1274	Giovanni Salomone	Cenevizli Regino	R. gemisini burada donatır (*ligno*)	16 *hyperpyra*
TT 261-262, M 8	Ios, yak. 1273-1274	Tommaso Vasallo	Obicino	O. gemisini burada donatır (*barchetta*)	8 *hyperpyra*
TT 262-263, M 10	Meçhul, yak. 1277	Laurentio Mengolo, Pietro Savonario	Pisalı Prando, Righetto Bonaccursio, Meneghello (imp. adamları)	M. buralı, gemisiyle buradan yola çıkar (*ligno*)	130 *hyperpyra*
TT 264, M 14	Meçhul, yak. 1277	Belleto Fabro	Pisalı Prando, Righetto Bonaccursio,	P., R.B., M. üç gemisiyle burada konuşludur (*ligno*)	18 *hyperpyra*

			Meneghello (imp. adamları)		
TT 272-273, N 11	Meçhul, yak. 1277	Pancrate Contareno, Angelo Olderigo	Giovanni Delcavo	G.D. iki gemisini burada donatır (*ligno*)	30 *grossi*
TT 277-278, O 5	Andros, yak. 1277	Giovanni Dandolo	Giovanni Delcavo (imp. adamı)	Mağdur G.D. burada alıkonulur	Et ve peynir: 450 *hyperpyra*

Tablo 1. Tafel ve Thomas (TT) tarafından yayımlanan Mart 1278 tarihli Venedik arşiv belgesinde Anaia'yla ilgili kayıtlar.[56]



Resim 2. Kadıkalesi/Anaia Kazısı 2009 veya 2011 sezonu sırasında ele geçirilen ve üzerinde çok sayıda gemi grafitisi barındıran taş blok (Kadıkalesi/Anaia Kazısı Fotoğraf ve Belge Arşivi).

Diğer yandan, Cenova Devlet Arşivi'ndeki 1290-1294 tarihli bir grup kayıt, Bizans iltisaklı kimselerin görevi kötüye kullanma ya da korsanlık yoluyla zarara uğrattıkları Cenevizli tüccarların kayıplarını, ayrıca bunların tazmini için elçi Niccolò Spinola yoluyla II. Andronikos Palaiologos'tan (hük. 1282-1328) taleplerini listeler. Anaia'ya dair ve ticari bağlamda tamamı öneme sahip on bir kaydın altısında, Anaia'ya yerleşme ölçeğinde kısaca değinilir. Örneğin, Lanfranco de Prato'nun 100 *hyperpyra* değerindeki 45 *modioi* tuzu ile 25 *hyperypra* değerindeki 500 *modioi* hububatına, Anaia'da imparatorluğu temsilen görev yapan *kommerkiarios* el koyar.[57] Bizans toprağı olan Anaia, Nymphaion, Smyrna, Pasecchia (Kepez) ve daha birçok yerde ticaret yapan Cenevizlilerden, ilgili antlaşmaya aykırı olmasına rağmen 300 *hyperpyra* tutarında *kommerkion* tahsil edilir.[58] Temmuz 1294'te, Anaia'da *kommerkiarios* olarak görev yapan Bizanslı Vararios ile Anaia sakinleri Umberto Biondo ve Ioannes Sklavos, Umberto de Sigestro'un toplam 800 *hyperypra* değerindeki altın yaldızlı *skaramangion* ile çeşitli mallarını gasbederler. Sklavos'a ait silahlı barkayla karada alıkonulan Sigestro şiddet görür.[59] Anaia'da imparatorun emrindeki yine Umberto Biondo ve Ioannes Sklavos tarafından, Giovanni Vezzoli'nin 686 *hyperypra*'sı, ayrıca 40 *hyperypra* değerinde kıyafet, kemer ve çeşitli malları gasbedilir.

[56] Tafel ve Thomas, *Urkunden* 3, 159-281. Ayrıca bkz. Morgan, "Venetian claims commission," 411-438.
[57] Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie," 514.
[58] Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie," 520, 541.
[59] Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie," 526.

Vezzoli bu esnada darp edilir.[60] Manuele Firmino, Cosma de Malvasia, Carato ve Geronimo Firmino'nun ortaklığında, tüccar Opicino Clerico ile denizcilerinin idaresindeki tahıl yüklü nakliye gemisi Rodos'a yanaştığında, Smyrnalı Manouel Smyrniotis, namı Gammas olan bir Anaialı, ayrıca diğer Anaia sakinleri Georgios Tsakalos ve Pisalı Zola, Rodos'taki *katepano* ile işbirliği yaparak soygun gerçekleştirirler. Clerico'nun gemisindeki kişisel eşya, ekipman ve emtia gasbedilerek iş ortakları toplam 1810 *hyperpyra* 4 *trachea* zarara uğratılır.[61] Enrico de Palatio, Riccobono de Finario, Sestino Codino ve Gianchetto Manente, Anaia'da Manuele Finariensis'e ait kalyon tarafından soyularak toplam 150 *hyperpyra* kaybederler.[62]

Kayıtların üçünde Anaia'nın limanı, sanki başka bir yermiş gibi ayrıca belirtilir. "Anaia" ile "Anaia'nın limanı" şeklindeki bu ifade ayrımı, söz konusu Ceneviz tazminat taleplerinde ismi geçen tüm Batı Anadolu sahil yerleşmeleri arasında, yalnızca Anaia'da görülür. Örneğin, 1293'te Cenevizli tüccar Giovannino Zambono, Bizanslılara ait bir kalyonla Rodos dönüşü Anaia'nın limanındayken, Bizanslı *sevastos* Sarandinos ve Manouel Pattavaris tarafından 802 *hyperpyra*'sı, *sevastos* Rodoslu Kandamis tarafından da 206 *hyperpyra*'sı gasbedilir. Anaia'da görev yapan *douks*, kayıplarının iadesi için kendisine yardımcı olmaz.[63] Mart 1294'te Anaia'nın limanında, failleri Anaia'nın sakinleri olan bir vakada, Daniele de Palatio'nun 1800 *aspra*'sı çalınır.[64] Ardından, yine aynı liman yerinde, imparatora ait ve Maniacavera idaresindeki bir yük gemisinin soygunu nedeniyle, bir palamar, bir kaftan ve 54 *hyperpyra* daha kayıp yaşanır.[65] Anaia halihazırda bir sahil yerleşmesi olmasına karşın, limanının Geç Bizans Dönemi itibarıyla gerçekten de önemli ölçüde farklı bir yerde olduğunu, ayrıca buranın fiziksel özelliklerini, sonraki bölümde ele alınan portolanlar açıkça ortaya koyar.

Son iki kayıtta, bu kez "Anaia'nın ağzı" şeklinde başka bir yerden daha söz edilir. Örneğin, burada 1294'te Enrico di Sant'Ambrogio'nun akrabası Mazzetto'nun bordo şarap ve çeşitli mallarla yüklü gemisini, Anaialı öncü ve korsan Georgios Matrikherios soyar. Zarar, 300 *hyperpyra* değerinde 300 şeker kamışı, ayrıca 290 *hyperpyra* tutarında anason ve sardalya olmak üzere, toplam 590 *hyperpyra*'dır. Anaia'nın ağzında yaşanan saldırı esnasında gemi alıkonulup, mürettebatı darp edilir.[66] Yine Anaia'nın ağzının iç tarafında, aslen Monemvasialı olsa da Anaia'da faaliyet gösteren Georgios Matrikherios, silahlı gemisiyle, Thassos'tan dönen Cenevizli Saporito de Curia ve Enrico de Sussilia'nın çokça malla yüklü gemisini alıkoyarak hem kendilerini yaralar hem de 200 *hyperpyra*'larını gasbeder.[67] Dilek Dağı (Mykale) ile Samos arasından Anaia'ya doğru açılan Dilek Boğazı, sonraki bölümde değinilen Uzzano portolanının da tanımladığı gibi, "ağız" olması gereken yerdir ve tuzak kurmaya müsait bir geçittir.

Çeşitli arşivlere dağılmış belgelerde Anaia'ya yönelik karşılaşılan tekil vakalarda, Pisalı tüccarların 1269-1300'de, Cenevizli tüccarların ise 1300-1301'de buradaki varlıkları kısaca kaydedilir. Ayrıca, 1278 tarihli bir Pisa ticaret kılavuzunun (kısaca *Memoria*) Anaia'da kullanılan ölçü birimlerinin karşılıklarını vermesi, bu esnada kentte tahıl ve ipek ticaretine işaret edilmesi; 1300 tarihli bir Pisa belgesinde ise Anaia ilgisinde yukarıda değinilen "ağız" ifadesiyle yine karşılaşılması (ad Anya dintro de la boccha), önemli detaylardır. Bunlara ek olarak, Venedikli tüccarların 1300-1304 döneminde Anaia'da köle ticareti yapmaları dikkat çekicidir. XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın başları itibarıyla Bizanslı tüccarların da aynı bölgede yerel ölçekli ticaretle uğraştıkları görülür.[68]

4. Komşu İki Yer: Portolanlarda Anaia Kenti ve Anaia'nın Liman Yeri

XIII. yüzyıldan XVII. yüzyıla uzanan üç yüze yakın portolan haritasında, günümüz Kuşadası yöresinde düzenli olarak rastlanan yerleşmeler kuzeyden güneye Phygela ile Anaia'dır. Bugün Kadıkalesi'ne denk gelen Anaia, önemi nedeniyle kırmızıyla, Kuştur mevkii civarındaki Phygela ise

[60] Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie," 527.
[61] Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie," 528.
[62] Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie," 530.
[63] Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie," 521-522, 543.
[64] Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie," 530.
[65] Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie," 530.
[66] Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie," 529.
[67] Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie," 529.
[68] Balletto, "Ània–Ànea," 61-63; Maltezou, Ἕλληνες καί Ἰταλοί," 263-264; Kahyaoğlu, "Portolan Charts," 272-273, 275-276. Ayrıca bkz. Προσωπογραφία του Ελληνο-βενετικού κόσμου: Τα πρόσωπα του 13ου αιώνα (Prosopography of the Greek-Venetian World: The persons of the thirteenth century), *Pizolo 0679*, https://greek-venetian.anavathmis.eu/source/?id=20638

nispeten ikincil bir liman yeri olarak siyahla işaretlidir (Resim 3).[69] Portolan metinlerine gelinirse, temel çalışmalardan Bernardino Rizo da Novara'nın 1490 tarihli "Rizo portolanı" olarak bilinen eserinin, ayrıca Dimitrios Tagias'ın XVI. yüzyıl ortaları tarihli derlemesinin esas kökeni, aslında 1275 dolaylarına tarihlenen bir Venedik portolan metnidir. Yaklaşık XV. yüzyıl tarihli ve halen Minnesota'da muhafaza edilen el yazması, bu kaynağın bilinen en eski kopyasıdır.[70] Bu el yazmasından XV. ve XVI. yüzyıllar boyunca yeni kopyalar üretilirken, bazı bölümler tahrif edilir, bazıları ise kaybolur.[71]



Resim 3. Cenevizli kartograf ve coğrafyacı Pietro Vesconte'nin Ege kıyılarını gösteren 1313 tarihli portolan haritasından detayda, merkezde kırmızıyla işaretli Anaia (anea) ile kuzeyinde Phygela (la fingela) [Bibliothèque nationale de France, CPL GE DD-687 (RES)].

Minnesota'daki el yazmasında Anaia'nın yakın çevresinin en ayrıntılı tarifini sunan bölüm görülür. Buna göre, kuzeyden güneye sırayla Phygela (Kuştur mevkii), Stiamo (Güvercinada) ve Chipo (Yılancı Burnu); ardından bu burnun önündeki sığlık (Yılancı Burnu Bankı) ve devamındaki kayalık (Karakeçi Bankı) tarif edilir. Daha sonra, Aslan Burnu istikametinde doğuya dönülüp 2 mil ilerlenerek, bugün Kalafat Tepe'nin etekleri ile Değirmen Dere'nin Ilıca Tepe kenarından denize kavuştuğu yer arasında kalan mevki dolaylarında, Anaia'nın mimari anlamda bir liman altyapısı (dalgakıran, rıhtım vb.) bulundurmayan, lakin uygun doğal koşullara sahip gemi demirleme yeri tarif edilir. 14-18 m derinliğe ve düzlük bir dibe sahip buraya demir atan gemilerden kayıklarla, kıyıda muhtemelen basit bir iskele yardımıyla yükleme ve boşaltma yapıldığı anlaşılır. Daha sonra portolan metni, ilk olarak güneybatıda, Orta-Geç Bizans Dönemi Fındıklı Kale olması gereken Sinopolis'in liman yerini tarif eder. Buradan da Samos'a devam eder ve geçitteki adacık olan Kalogeros (Bayrak Adası) tarif edilir. Sinopolis üzerinde yükselen Dilek Dağı, bölgenin belirgin bir coğrafi unsuru olarak belirtilirken, burnun gerisinde "Fochin" (Söke?) adlı bir yerleşmeden kısaca söz edilir (Resim 4):[72]

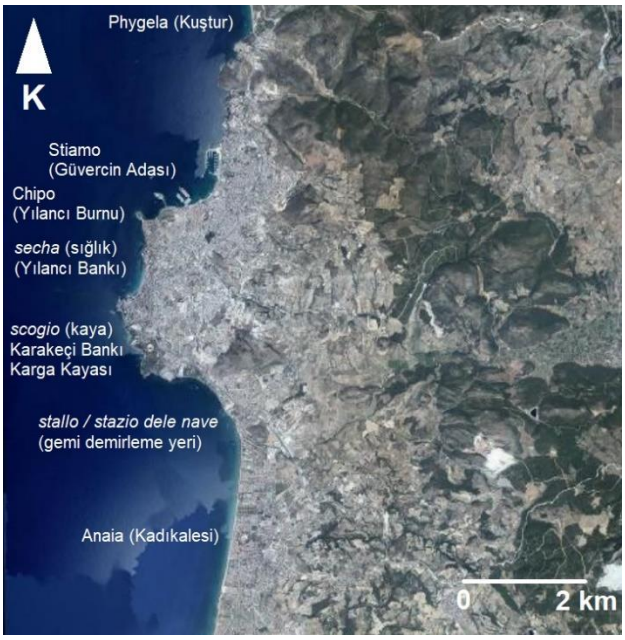
[69] Sağlam, "UNESCO Dünya Miras," 461-463, 469-470. Ayrıca bkz. ERC Medea-Chart, https://medea.fc.ul.pt/main

[70] David Jacoby, "An Unpublished Medieval Portolan of the Mediterranean in Minneapolis," *Shipping, Trade and Crusade in the Medieval Mediterranean Studies in Honour of John Pryor*, ed. Ruthy Gertwagen ve Elizabeth Jeffreys (Londra ve New York: Routledge, 2012), 65-83; Thomas A. Werner, "The Compasso-Rizo Family of Portolans and the 13th Century Revolution in Navigation," Sözlü Bildiri, *Society for the History of Discoveries: 60th Anniversary Conference*, 13-14 Kasım 2020, https://www.academia.edu/44502572/The_Compasso_Rizo_Family_of_Portolans_and_the_13_th_century_revolution_in_navigation (Erişim: 13 Aralık 2023).

[71] Bkz. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat.lat. 4870, fol. 9r-9v (XV.-XVI. yy.), https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.4807; Vat.lat. 5300, fol. 27r-27v, 28r (XV.-XVI. yy.), https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.5300; Biblioteca Civica Angelo Mai, Bergamo, Ms. 313, fol. 41r-41v (XV.-XVI. yy.), https://www.bdl.servizirl.it/vufind/Record/BDL-OGGETTO-4148

[72] James Ford Bell Library, University of Minnesota, Ms. 1300 Po, fol. 2r, 3r: "... Da cauo de Alto luaco la ge e la foce de Epheso a Figella X int(r)o pone(n)te e lebeiho. Ite(m) int(r)o Figella e Chipo ch'e capo de Anuea sie I ysoleta ch'a nome Stiamo. Ite(m) sop(ra) lo cauo de Chipo e una secha uolzento deuer leuante e sie scogio de Ania infra de Chipo a milyo ½.

"... Agios Theologos'un, Efesos'un nehir ağzının da bulunduğu burnundan, Phygela, batı ile güneybatı arası 10 mildir. Daha sonra, Phygela ile, Anaia'nın burnu olan Chipo'nun arasında, Stiamo adını taşıyan bir adacık vardır. Ardından, Chipo'nun burnunun yukarısında, doğuya doğru yönelen bir sığlık vardır. Anaia'nın kayalığı ise Chipo'nun yarım mil aşağısındadır. Anaia'daki gemi demirleme yeri, doğuya doğru 2 milde görülür. Ayrıca, bu demirleme yerinde iyi bir deniz dibi vardır, 8 ila 10 *passa* (14-18 m) olup düzlüktür, fakat liman değildir. Samos: Anaia'dan Samos, batı ile güneybatı arası 30 mildir. Samos Adası, batıya doğru yaklaşık 30 mil boyunca uzanır ve limana sahip değildir. Sinopolis Limanı: Anaia'dan Sinopolis batı ile güneybatı arası 30 mildir ... Sinopolis Limanı'ndan Samos, batı ile kuzeybatı arası 6 mildir. Dahası, arada Kalogeros adını taşıyan bir adacık vardır. Ayrıca, Kalogeros ile Samos'un arasında, anakaraya doğru {denizin dibinde} yükselme olup, Kalogeros geniş diplere sahiptir. Sinopolis'in yukarısında, burunda, Demoniante adını taşıyan yüksek dağlar vardır ve Fochin adını taşıyan bir köy yer alır ..."



Resim 4. 1275 dolaylarına tarihlenen bir Venedik portolan metninin yaklaşık XV. yüzyıl tarihli kopyası olan Minnesota el yazmasında (James Ford Bell Library, Ms. 1300 Po), günümüz Kuşadası ile yakın çevresine dair ifadelerin topoğrafya ile eşleştirilmesi (Google Haritalar üzerine Hasan Sercan Sağlam).

Giovanni da Uzzano'nun 1440 tarihli portolanına göre, Sığacık'tan 40 mil güneydoğuda kalan ve bir önceki portolanda irdelendiği üzere tüm Ayasuluk yöresinin alameti olan burna ulaşıldığında, buranın kuzeyinde kalan Phygela karadan 5 mil mesafededir ve önünde aynı adlı körfezi uzanır. Anaia ise burnun güneydoğu yönünde devamında, yine anakara boyunca 3 mil mesafededir. Ayrıca, 1290-1294 tarihli Ceneviz arşiv belgelerini doğrular şekilde, Anaia şehri ile Anaia'nın limanı, diğer yerlerden farklı olarak ayrı ayrı belirtilir. Söz konusu 3 mil mesafede her ikisiyle de sırayla karşılaşılır. Ayrıca, Anaia'nın düzlük yapıya sahip ve genelde kötü hava koşullarıyla karşılaşılan sahili, daha sonra güneybatıya dönerek, "ağız" olarak tanımlanan günümüz Dilek Boğazı'na kadar 15 mil boyunca devam eder. Anaia'nın güneydoğu yönünde gerisinde ise Dilek Dağı yükselir:[73]

Anea sie prouo lo stallo de le naue milya 2 v(er)so leua(n)te. Ite(m) i(n) stallo sie bon fundo plano de passa 8 in 10 ma no(n) e porto. Xamo{:} Da Anea a Xamo milya 30 int(r)o pone(n)te e lebeiho{.} Lysola de Samo se stende a ponente circa milya 30 e no(n) a porto. Porto Sinopuli{:} Da Anea a Sinopuli milya 30 p(er) ponente e lebeiho [...] Da porto Sinapo al Xamo milya 6 int(r)o ponente e maist(r)o. Ite(m) i(n)mezo sie una ysoleta ch'a nome Calogiro. Item int(r)o Calogiro (et) Samo sie surgitor u(er)so t(er)raferma{.} Calogiro sia gran fundi{.} Ite(m) sop(ra) Synapi si a alte montagne ch'an nome Demoniante e dal cauo sie uno cazale ch'a nome Fochin ..." https://umedia.lib.umn.edu/item/p16022coll184:12082 Ayrıca, Chipo'nun kökeni "κήποι" (= bahçeler), Kalogeros'unki "καλόγερος" (= keşiş) olarak anlaşılır, bkz. Tomaschek, "Historischen Topographie," 36. Söke ise Yunanca "Σώκια" biçiminde geçer ve peltek okunuşu metinde geçen meçhul "Fochin" yerleşmesini andırır. Fındıklı Kale için ayrıca bkz. Zeynep Mercangöz ve Emine Tok, "Kuşadası ve Çevresindeki Ortaçağ Kaleleri," *Geçmişten Geleceğe Kuşadası, 23-26 Şubat 2000, Sempozyum*, ed. Ayşe Günbey Şerifoğlu (İzmir: Kuşadası Belediyesi, 2001), 147-150.

[73] Giovanni da Uzzano, "Compasso: A mostrare a Navicare dall'uno stretto all'altro," *Della decima e delle altre gravezze*, c. 4/2, ed. Giovanni Francesco Pagnini (Lizbon ve Lucca: Giuseppe Bouchard, 1766), 232: "... dal capo di Sozente al capo di Santo Johanni à 40 miglia per levante verso scilocco, e per tramontana; verso greco è uno Golfo ch'à nome la Figuella, e qui è uno Casale ch'à nome la Figuella, e infra terra alla Figuella al capo sopradetto di S. Johanni à 5 miglia per mezzo giorno verso

> "... Sozente'nin burnundan Agios Ioannes'in (Theologos) burnu, güneydoğuya doğru doğu yönünde 40 mildir. Kuzeydoğuya doğru kuzey yönünde Phygela adını taşıyan bir körfez bulunur. Burada ise Phygela adını taşıyan bir köy vardır. Anakara boyunca Phygela'dan yukarıda sözü edilen Agios Ioannes'in burnu, güneybatıya doğru güney yönünde 5 mildir. Agios Ioannes'in burnundan Anaia kenti ve Anaia'nın limanı ise anakara boyunca 3 mil uzaklıkta olup, güneydoğuya ve güneybatıya kateder. Burada hava kötüdür. Anaia alçak bir sahildir ve di Monidras Geçidi'nde bitene kadar 15 mil devam eder ki Anaia'nın güneydoğu yönünde üzerinde büyük dağlar vardır ..."

XVI. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Dimitrios Tagias'ın Yunanca portolanında, Anaia artık harap halde ve o dönem itibarıyla terk edilmiş eski bir kent olarak ifade edilir. Buna karşın, mesafe bırakılarak pas geçilmesi gereken gayrimeskun Kuşadası sahil yöresi ile buranın ön tarafı sığlık burnu geride bırakılıp doğuya doğru dönüldüğünde, gemiler için hala iyi bir demirleme yeridir. Burada aynı zamanda "Samouda" adlı bir liman vardır. Samos, buradan batı-güneybatı yönünde 20 mil mesafede kalır. Anaia ise söz konusu Samouda liman yerinin 1 mil ilerisindedir.[74] Tagias'ın çalışmasıyla aynı kökenden gelen 1490 tarihli "Rizo portolanı" da benzer ifadeler içerir. Phygela'nın devamında, günümüz Güvercinada geçilip Kuşadası yöresinin önü sığlık burnu doğu yönünde dönülünce, yarım mil mesafe sonra gemi demirleme yerine varılır. Buranın yakınındaki Anaia ise 2,5 mil ileridedir.[75]

Yukarıda irdelenen dört portolanda da farklı ulusların o dönemde kullandığı mil ölçülerinde önemli farklılıklar görülmesine karşın, yeterince veri sağlayan yön tarifleri, coğrafi betimlemeler ve yer adları, Anaia'nın Geç Ortaçağ liman yerinin kentle aynı konumda bulunmadığını açıkça ortaya koyar. Burası da kentten 2 ila 3 km kuzeyde, günümüz Aslan Burnu doğu yönünde dönüldükten sonra, Kalafat Tepe ile Ilıca Tepe kıyılarında, mimari anlamda liman yapısı noksanlığı gibi bazı dezavantajlarına karşın yine de elverişli doğal koşullara sahip bir demirleme noktası olarak teyit edilir.

5. Makul Bir Devamlılık Önermesi: Anaia'da Türk Dönemi ve "İskele-i Aya Yorgi"[76]

Bafeus (Koyunhisar) Savaşı'nın ardından 1302-1303 döneminde Batı Anadolu'da hızlı bir çözülme yaşanır ve Anaia yöresini de içeren büyük bölümü elden çıkar.[77] Türklere kaybedilen toprakların geri alınması amacıyla II. Andronikos tarafından paralı asker olarak tutularak 1303'te davet edilen Katalan Bölüğü, Batı Anadolu'nun kuzeyinden güneyine uzanan geniş bölge boyunca bir dizi savaşta başarı sağlar. Ardından, Ferran d'Aunés ve Bernat de Rocafort'un komutasındaki filo, Khios'tan (Sakız) ayrılarak, Roger de Flor'un idaresinde kıyıdan ilerleyen kara ordusu ile Haziran-Temmuz 1304'te Anaia'da bir araya gelir ve iki Katalan kuvveti burada konuşlanır. Küçük birlikler Anaia'dan Theira'ya (Tire) ve Efesos/Agios Theologos'a keşifler yapar. Bu esnada Anaia'yı kuşatan ve hemen her gün saldırılar düzenleyen Türklere karşı, kentten ani bir hücum başlatan Katalanlar, Türk süvari ve piyade birliklerine ağır kayıplar yaşatarak bir kez daha galip gelirler. Daha sonra Anaia'dan ayrılırlar ve doğuya

---

libeccio; dal capo Santo Johanni alla Città di Anaja e lo porto d'Anaja, è di lungi dalla terra 3 miglia, e cuopre scilocco, e libeccio; fa mal tempo quì. Anaja è piaggia bassa, e tiene 15 miglia fino alla bocca della di Monidras, che sono grande montagne sopra Anaja verso scilocco ..." Sığacık'a denk gelen "Sozente"nin etimolojisi buradaki Teos antik kentinde bulunan tapınakla ilişkilidir. Dilek Dağı'nın (Mykale) metindeki "di Monidras" adı ve portolan haritalarındaki "de Moniare" türevi gösterimleri ise burada yer aldığı kaynaklarda geçen Hiera Kserokhoraphion Manastırı üzerinden önerilir (ἡ μονή Ἱεράς), bkz. Tomaschek, "Historischen Topographie," 31, 35. Bir diğer izah olarak "μονύδριον" (= küçük manastır) da düşünülebilir.

[74] Armand Delatte, *Les Portulans Grecs* (Liège ve Paris: Université de Liège, 1947), 246-247: "... Ὁ κάβος τής Φόσας μέ τήν Σικία ἐβλέπονται πουνέντη γαρμπή ἐναι μίλλια δέκα. ἀπό τήν Σικία ὡς τήν Τζίπη, όστρια τρεμουντάνα καί όλίγο είς τόν σιρόκο, καί πηγαίνονταις θέλεις εύρη νήσια δύο καί λέγουν τα Κατουνέζι. ὁ κάβο Τζίπης ἡμισυ μίλλι είς τόν κάβο ἐχει ξέρα. καί γυρίζονταις τόν κάβο πέρ λεβάντη, ἐναι καλό στάσιμο διά καράβια. ἐκεί ἐναι ἄλλων ἑνα πόρτο καί λέγουν το Σαμούδα. τό πόρτο Σαμούδα μέ τήν Σάμον ἐβλέπονται πουνέντη γαρμπή ἐναι μίλλια είκοσι. ἀπό τό πόρτο Σαμούδα έως τήν Νία ἐναι ἑνα μίλλι. ἡ Νία ἡτον χώρα, ἀμή ἐχάλασε καί στέκει ἐρημος ..." Batı Anadolu kıyıları ile Samos arasındaki deniz ulaşımına yönelik en yakındaki müsait iskele görünümündeki söz konusu demirleme yeri için XVI. yüzyıl dolaylarında kullanılmış "Samouda" ismi, kökeni itibarıyla büyük olasılıkla adanın ismiyle ilintilidir (örn. της Σάμου).

[75] Konrad Kretschmer, *Die Italienischen Portolane des Mittelalters: Ein Beitrag zur Geschichte der Kartographie und Nautik* (Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1909), 522: "... Entro figella e chipo che e chauo de anea sie lixola che a nome chipo e soura lo chauo de chipo sie una secha e volzando de uerso leuante e statio entro chipo e anea mio mezo. Anea e apresso lo statio dele naue verso leuante mia 2 e mezo..."

[76] Anaia/Kadıkalesi hakkında bir yandan kapsamlı bir derleme ortaya koyan Elalmış, diğer yandan makalenin bu bölümünde yeniden ele alınan ilgili Osmanlı kaynaklarından yola çıkarak, Aya Yorgi İskelesi'nin yerini bölgede arayan ilk araştırmacı olmuştur. Pîrî Reis haritalarındaki "Ay-Yorik" lejandının bir yer ismi olarak gerçekten de Kadıkalesi/Anaia dolaylarına denk geldiği tespiti ve buradaki anıtsal kiliseden türetilmiş bir geç dönem adlandırması olabileceği iddiası önemlidir, bkz. Elalmış, "Bizans Anaia'sı," 6-34, 51-58, 74, 103-104, 107. Makalemiz ise yine aynı adla anılan iskelenin konumuna odaklanmaktadır.

[77] Georgios Pakhymeres, *Georges Pachymérès, Relations Historiques*, ed. Albert Failler, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, c. 24/4 (Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1999), 368-369, 422-427.

devam ederler.[78] Bizans, Katalan ve Türk çekişmesine sahne olarak idari boşluk ve istikrarsızlıkla karşı karşıya kalan Batı Anadolu'nun tüm sahil kesimlerinde 1304-1305 döneminde kıtlık yaşanır.[79] 1304 sonları itibarıyla, Batı Anadolu kıyıları artık kesin olarak Türklerin elindedir. 1307'ye kadar Pyrgion (Birgi), Efesos/Agios Theologos (Ayasuluk), Magnesia Maiandros ve Priene kentleri beraberinde tüm Aydın yöresini, Menteşe Bey'in damadı Sasa Bey ele geçirir. Ardından, davet ettiği Aydınoğlu Mehmed Bey tarafından Ayasuluk ile çevresi fethedilerek Sasa Bey devre dışı kalır ve bölgede 1308'de Aydınoğulları Beyliği kurulur.[80] İlintili olarak Venedik arşiv belgelerinde Anaia'nın yerlisi bazı Bizanslı bireylerin köle olarak alınıp satıldığı dokuz adet vaka görülür. 1304-1308 tarihli bunlardan Mayıs-Ekim 1305 tarihli üçünde adı geçen kişilerin Candia'ya (Irakleio, Girit) götürülmeden önce Türklerden satın alındığı belirtilirken, bu işlemlerin ikisi Naksos'ta gerçekleşir.[81] Kayıtlar, sakinleri tutsak alınmaya başlanan Anaia'nın nihai olarak Türk hakimiyetine girdiği zaman diliminin bir diğer göstergesidir.

1306-1307 itibarıyla Marino Sanuto Torsello, Batı Anadolu'dan ayrılan Katalanlardan ve tamamen ortadan kalkan Bizans idaresinden boşalan bölgeye Türklerin tekrardan hakim olmaları ve özellikle de Anaia'ya geri dönmeleri vesilesiyle, Abydos'un (Çanakkale) doğusunda yer alan ve önceden Bizanslıların elindeki, fiilen tüm toprakları ele geçirdiklerini ifade eder. Yeni inşa ettikleri gemilerle, anakaranın etrafında uzanan birçok adaya talan ve yıkım getirdiklerini, hatta Konstantinopolis önlerindeki Skutari'ye (Üsküdar) kadar ulaştıklarını aktarır. Türkleri ekonomik açıdan zayıflatmak için Güneybatı Anadolu'daki işlek ticari limanlarına Hristiyanların ticari ambargo uygulamasının gerektiğini belirtirken, bunun coğrafi sınırlarından birini de Anaia olarak tayin eder.[82] Ayasuluk'un 1330'larda inşa edilen yeni limanı, portolanlar ile Ludolf von Sudheim ve Francesco Balducci Pegolotti gibi çağdaş kaynaklara ek olarak, Pamucak sahilindeki surlu, tepe üstünde baş kuleli ve tersaneli yerleşkesinin yerinde tespit ve belgelemesi yoluyla detaylıca ortaya konmuştur.[83]

Dolayısıyla, Aydınoğlu Mehmed Bey (ya da Umur Bey) tarafından Ayasuluk'taki deniz üssünün kurulması öncesinde, Marino Sanuto Torsello'nun yeni gemiler inşa edilip civardaki adalar başta olmak üzere geniş bir bölgede tehdit yaratıldığı aktarımının nispeten erken 1306-1307 tarihi ve adeta belirleyici unsur olarak Anaia'yı merkeze alması, 1268-1277 tarihli Venedik arşiv belgelerinden burada varlığı anlaşılan Geç Bizans Dönemi tersanesini, Menteşeoğulları'nın 1304 dolaylarından başlayarak, ardından Aydınoğulları'nın olasılıkla 1330'lara kadar kullandığını akla getirir. Anaia, uygun bir tesise sahip ve Türkler tarafından halihazırda ele geçirilmiş stratejik bir liman yerleşmesi olarak, söz konusu gemilerin inşa yeri olarak bölgedeki en kuvvetli adaydır. Sahil şeridindeki kalıntılar önümüzdeki sezonlarda detaylı incelenecek, önceden yapılan jeomanyetik araştırmaların sonuçları da tartışmaya dahil edilerek Bizans, Ceneviz ve Türk dönemleri, ayrıca buranın arkeolojik araştırmalardaki görünürlüğü, diğer kazılardan gelen verilerle kıyaslanacaktır.[84] Yine de tüm bu çalışmaların öncesinde, Katalan filosu ve

[78] Ramon Muntaner, *Crónica d'en Ramon Muntaner*, ed. José Coroleu (Barselona: La Renaixensa, 1886), 416-419; Pakhymeres, *Relations Historiques*, 462-463.
[79] Pakhymeres, *Relations Historiques*, 646-647.
[80] Nikephoros Gregoras, *Nicephori Gregorae, Byzantina Historia*, c. 1, ed. Ludwig Schopen, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, c. 25 (Bonn: Eduard Weber, 1829), 214; Irène Mélikoff-Sayar (ed.), *Le Destān d'Umūr Pacha, Düstūrnāme-i Enverī* (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), 46-47. Osmanlı ve Beylikler dönemi araştırmalarında, tarihi kaynaklar kullanılarak, değişen siyasi iklimin denizciliğe yansımasını inceleyen okumalar yapılmıştır, bkz. Halil İnalcık, "The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium, and Crusades," *Byzantinische Forschungen* 9 (1985): 179-218; Christine Isom-Verhaaren, *The Sultan's Fleet: Seafarers of the Ottoman Empire*. (Londra: I.B. Tauris, 2022); Çağla Caner Yüksel, "A Tale of Two Port Cities: Ayasuluk (Ephesus) and Balat (Miletus) during the Beyliks Period," *Al-Masāq* 31, no. 3 (2019): 338-365. Bu çalışmalar hakkında güncel bir genel değerlendirme için bkz. Patricia Blessing, "Mediterranean Anatolia, Anatolian Mediterranean: A Landmass and Its Sea(s)," *Architectural Histories* 12, no. 1 (2024): 1-19.
[81] Alasdair C. Grant, "Cross-Confessional Captivity in the Later Medieval Eastern Roman World, c.1280–1450," Yayımlanmamış Doktora Tezi (University of Edinburgh, 2021), 352, 356-359, 361-362, 370, 379, 397.
[82] Marino Sanuto Torsello, *The Book of the Secrets of the Faithful of the Cross: Liber Secretorum Fidelium Crucis*, çev. Peter Lock (Londra ve New York: Routledge, 2016), 59.
[83] Dalanay, "Medieval Harbour," 167-180; Pfeiffer-Taş, "Suggestions as to the Localization," 1087-1107.
[84] Ortaçağ kronolojisinde burada verilebilecek en çarpıcı tersane örneği, Alanya'daki Anadolu Selçuklu Dönemi'ne tarihlenen, Roma Dönemi'ne ait olabilecek kalıntıların da yakın zamanda ortaya çıkarıldığı yapıdır, bkz. Osman Eravşar, "Askeri Bir Tahkimat Olarak Alanya Kalesi ve Tersanesi," *Kalon Oros / Alanya Ortaçağ Arkeolojisi*, ed. Sema Doğan (İstanbul: Ofset Yapımevi, 2022), 29-73. Taşucu Körfezi açıklarındaki Dana Adası'nda saptanarak evvela tersaneye atfedilmiş düzenlemeye, arkeolojik çalışmaların taş ocağı tespiti nedeniyle temkinli yaklaşıyoruz, bkz. Günder Varinlioğlu vd., "2016 Yılı Dana Adası Yüzey Araştırması: Boğsak Arkeolojik Yüzey Araştırmasının Antik Dağlık Kilikya'da Bir Ada Limanındaki İncelemeleri,"

ordusunun Anaia'da 1304 yazında bir müddet kamp kurması, kentin hem deniz hem de kara birliklerini barındırmaya elverişli altyapıya sahip olduğunu akla getirir; bu dönemde revaçta bir deniz üssü, ordugah ve konaklama noktası olması yanında, tersane bulundurması ihtimalini güçlendirir.

Anaia'nın ticari önemini Aydınoğulları hakimiyetinde koruduğu, özellikle de İtalyan tüccarlar için hala uğrak bir yer olduğu, Francesco Balducci Pegolotti tarafından 1339-1340 dolaylarında hazırlanmış pratik bir ticaret kılavuzu olarak, *Pratica della mercatura* şeklinde bilinen çalışmada görülür. Buna göre, ağırlık ve ölçülerin bölgeden bölgeye değişiklik göstermesi nedeniyle, örneğin Rodos'ta kullanılanların, Türk hakimiyetindeki Altoluogo (Ayasuluk), Palatia (Balat) ve Satalia (Antalya) gibi yerleşmelerdeki karşılıkları verilir. Anaia'ya gelindiğinde, buranın 1 *moggio* (kile) hububatının, Rodos'un 2 *moggia* artı 1 *cafisso* (1,75 kile) hububatına denk geldiği kaydedilir. Ayrıca, her ikisi de Aydınoğulları toprağı olduğu üzere, Ayasuluk'ta ve Anaia'da kile ölçüsünün aynı olduğu anlaşılır.[85]

Osmanlı Dönemi'ne gelindiğinde, Pîrî Reis'in aslında bir tür portolan olan "Kitâb-ı Bahriye" çalışmasının 1521'de tamamladığı ilk versiyonunun 1553-1700 tarihli BnF kopyasındaki iki haritada, bölgedeki kıyılar coğrafi özellikleriyle beraber görülür. Kuzeyden güneye "iskele-i Ayasuluk" ve gayrimeskun Kuşadası yöresinin sığlıkları işaretlidir. Güvercinada'ya dair "Kuş Adası, her tarafından gemi geçer" bilgisi verilir. Yılancı Burnu'na yönelik "Ak ada gibi görünen burun üstündedir" yazılıdır. Ardından Aslan Burnu, "İnce burun üsttedir, iki cebeldir, yana çıkar [...] arasından gemi geçer ve geçtik" şeklinde tanımlanır.[86] Diğer kopyalarda buranın da güneyinde, olasılıkla Agios Georgios kökenli "Ay-Yürük", "Aya-York" veya "Ay-Yorik" olarak okunan bir yer daha vardır.[87] Kitâb-ı Bahriye'nin 1525'de tamamlanan ikinci versiyonunun 1553-1600 tarihli BnF kopyasının bölgeye dair haritalarında, Ayasuluk ve "Kuş Adası" (Güvercinada) yazıları tutarlı biçimde görülür. Sığlıklar ve kayalıkların tamamı işaretli olsa da yazılı açıklama yoktur. Günümüz Anaia/Kadıkalesi civarında yine "Ay-Yorik" lejandıyla karşılaşılır. İlgili metin kısmında, "Kuş Adası" ile Anadolu kıyısı arasına gemilerin demir atabileceği ve adaya halat bağlayabileceği ifade edilir. Buradan çıkılıp söz konusu Ay-Yorik'e gidilirken bir kayalık olduğu ve dikkat edilmesi gerektiği salık verilir. Ay-Yorik'in önü sığdır ve bu yörede korsan kayıklarına sıkça rastlanır (Resim 5).[88] Tüm bu aktarımlar, diğer kopyalarda da yinelenir.[89]

1527 sonlarına tarihlenen bir Osmanlı tahririnde görülen liman gelirlerine dair kayıtta Çeşme, Karaburun ve Ayasuluk beraberinde Aya Yorgi, Samos'un genel bir ifadeyle karşı tarafında yer alan ve liman niteliğine sahip diğerlerinden fiziki özellikleri itibarıyla ayrılan, nispeten ikincil düzeyde bir iskele olarak ifade edilir: "Mukataa-i Limon-ı Çeşme ve Karaburun ve Ayasuluğ maa İskele-i Aya-Yorgi ki der mukabele-i Cezîre-i Sisam vaki şode est: 684.667 akçe." Kayıt, buranın Agios Georgios kökenini de netleştirir.[90] Ali Macar Reis'in 1567 tarihli deniz haritasında da Samos karşısındaki kıyı hattında, günümüz Anaia/Kadıkalesi yöresinde Ay-Yorik/Aya Yorgi'ye rastlanır.[91] Bu yer ismi, her ikisi de XVII. yüzyıla tarihlenen anonim Osmanlı haritasında (1682-1688)[92] ve Kitâb-ı Bahriye'nin (1525) Walters Art Museum nüshasında yine aynı bölgede görülür ve tarih sahnesinden silinir.[93]

Arkeoloji ve Sanat 155 (2017): 149-160, Resim 4; Michael R. Jones, "Evidence for Coastal Quarrying Documented by the Boğsak Archaeological Survey (BOGA) in Eastern Rough Cilicia, 2016-2018," *Skyllis* 19, no. 1 (2020): 48-61; Günder Varinlioğlu, "Quarry Industry in Rough Cilicia: The Cases of Dana Island and Kesiktaş," *Adalya* 27 (2024): 383-408.

[85] Pegolotti, *Pratica della Mercatura*, 6, 104. Özellikle bu verinin sunulması, bölgede XIII. yüzyılda olduğu gibi XIV. yüzyıl ortalarında da hububat tarımının göstergesidir. 26 Mayıs 1351 tarihli bir Ceneviz arşiv belgesinde, elçiler Oberto Gattilusio ve Raffo Erminio'dan Ayasuluk'a gidip burada bulunan Cenevizli konsolos ve tüccarlarla işbirliği yaparak 2000 *cantaro* (yaklaşık 100 ton) peksimeti hazır etmeleri ve Khios'a (Sakız) yollamaları istenir, bkz. Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie," 551.

[86] Bibliothèque nationale de France (BnF), Département des Manuscrits, Supplément turc 220, fol. 23v, 24v, https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60004373/

[87] Bkz. Pîrî Reis, *Bahrije. Das türkische Segelhandbuch für das Mittelländische Meer vom Jahre 1521*, c. 2, ed. Paul Kahle (Berlin ve Leipzig: De Gruyter, 1926), 56, 60.

[88] Bibliothèque nationale de France (BnF), Département des Manuscrits, Supplément turc 956, fol. 93v, 94r, 97r, https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000438h/

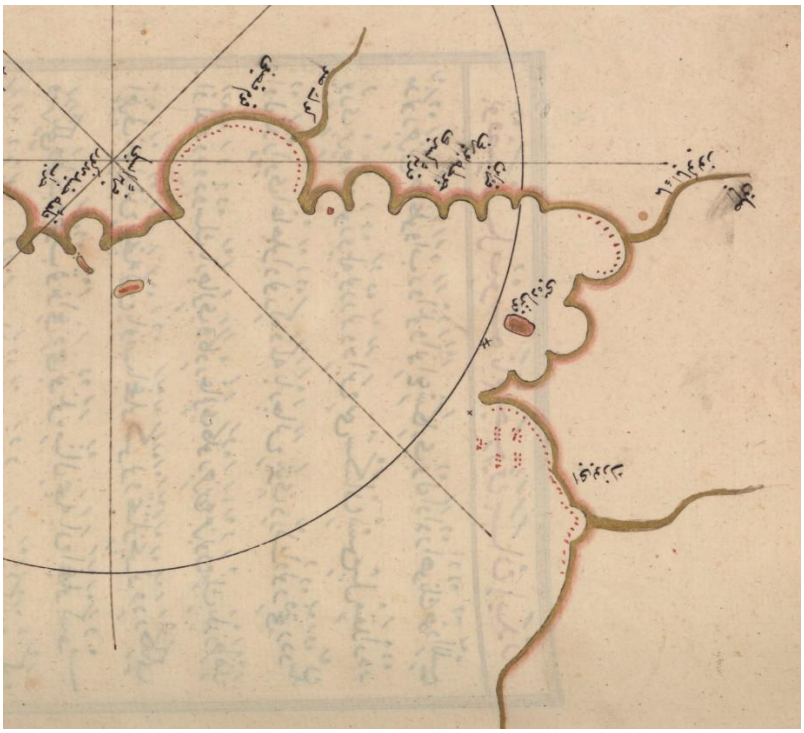
[89] Bkz. Pîrî Reis, *Kitab-ı Bahriye*, c. 1, ed. Ertuğrul Z. Ökte (Ankara: Tarih Araştırmaları Vakfı, 1988), 389. Söz konusu yer, bu çalışmada da "Ay-Yürük" olarak okunmuştur. Gözetilmesi gereken kayalık, olasılıkla Yılancı Burnu/Karakeçi Bankı'dır.

[90] Tuncer Baykara, "Çeşme Kalesi," *Belleten* 54, no. 210 (1990): 629.

[91] Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine 644, fol. 2v-3r, bkz. ERC Medea-Chart, Chart 1805, https://medea.fc.ul.pt/view/chart/1805

[92] Sylvia Ioannou Foundation Collection, M.0313, https://sylviaioannoufoundation.org/en/collection/digital-library/m0313/

[93] Walters Art Museum, Ms. W.658 (Book on navigation / Kitāb-i baḥriye), fol. 77a, https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W658/description.html



Resim 5. Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriye'sinin 1525 versiyonunun 1553-1600 kopyasındaki bir haritadan detayda, günümüz Kuşadası yöresinde, aşağıdan yukarı ve saat yönünün tersine doğru yer adları sırayla "Ay-Yorik", "Kuş Adası", "Ayasuluk" (Selçuk), "Mâ'ayañroz" (Küçük Menderes), "Kara-İn", "Çulha Burnu", "Karye-i Kesrî" (Özdere), "Gök-Su" (Kocaçay), "Kum Kısığı", "Karye-i İpsili" (Doğanbey), "Kal'a-i Cüneyd mezkûr harab" (Çıfıt Kalesi) (BnF, Supplément turc 956, fol. 94r).

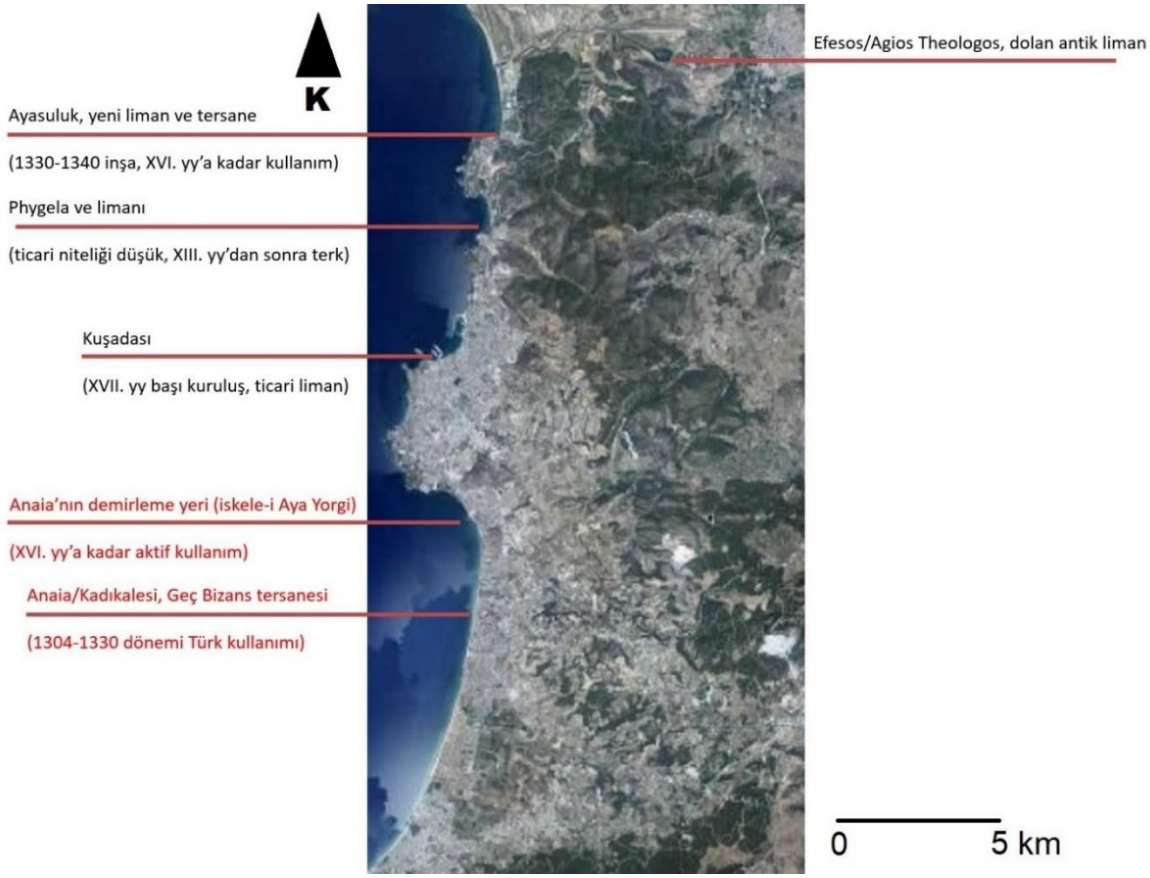
Denizcilik pratiklerinin makul ve mantıklı çerçevede devamlılığı gereği, Anaia'nın birkaç kilometre kuzeyindeki varlığı portolanlar yoluyla tespit edilen ve Dimitrios Tagias'ın "Samouda" adını kullandığı liman yeri, "Aya Yorgi İskelesi" adıyla ve olasılıkla Aydınoğulları Beyliği hakimiyetinden başlanarak bir süre daha kullanım görmüş olmalıdır. Bu dönemde, bölgedeki tersane fonksiyonu güncel bilimsel çalışmalar ortaya koyduğu üzere XIV. yüzyılın ortalarında Ayasuluk'a kaydırılmış; Anaia'nın kendisi yine Tagias'a göre XVI. yüzyılda çoktan terk edilmiş; günümüz Kuşadası kenti ise XVII. yüzyıl başlarında Osmanlılar tarafından bölgenin yeni yüksek kapasiteli liman yerleşmesi olarak sıfırdan kurulmuştur. Keza XVI. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen Yunan orijinli anonim Lucca portolanında da Samos'un karşısındaki yörede, kırmızıyla işaretli Ayasuluk'un (θεολόγο) ardından devam eden geniş koyda önce Ay-Yorik/Aya Yorgi'ye (αγιορικ), bunun da güneyinde bir kale simgesiyle Anaia'ya (ανια) rastlanır. Her ikisi de ikincil önem göstergesi olan siyah renkle işaretlidir.[94]

Böylelikle, coğrafi açıdan korunaklı küçük bir iskele görünümündeki Aya Yorgi'nin, Anaia'nın birkaç kilometre kuzeyindeki Geç Bizans Dönemi demirleme yerinin devamı olduğu anlaşılır. Mimari açıdan liman altyapısına sahip olmayan mütevazı vaziyeti, görünüşe göre Osmanlı Dönemi'nde de devam etmiştir (Resim 6). 1275 tarihli Venedik portolan metninin, buraya uğrayan gemilerin 14-18 m derinlikteki açıklara demir atması tavsiyesi, Pîrî Reis'in Aya Yorgi sahilinin sığlık olduğu tarifiyle örtüşür. Haliyle, kıyıdan bir miktar açığa demirleyen gemiler ile anakaradaki iskele arası ulaşımda kayıklar kullanılmış olmalıdır. İskelenin XVI. yüzyıldan itibaren karşılaşılan söz konusu isminin kökeni olan Agios Georgios'un ise nereden geldiği henüz tam olarak aydınlatılamamış, lakin birkaç kilometre uzağında bulunan Kadıkalesi/Anaia Kazısı'nda keşfedilmiş anıtsal kiliseyle ilişkili olabileceği, güncel literatürde kısaca öne sürülmüştür. Yukarıda değinilen erken XVI. yüzyıl anonim Lucca portolanında, günümüz Kadıkalesi'nin Anaia, kuzeyindeki demirleme noktasının ise Ay-Yorik/Aya Yorgi şeklinde gösterimi, varlığına ancak Türk hakimiyetinde rastlanan bu ismin esasen iskele yerine ait olduğunu, lakin Kitâb-ı Bahriye'nin farklı kopyaları ile bazı Osmanlı haritalarında görüldüğü üzere, daha sonra Kadıkalesi'ni de kapsayacak şekilde genişleyerek bir müddet kullanıldığını akla getirir.

[94] George Tolias, *The Greek Portolan Charts, 15th-17th Centuries* (Atina: Olkos, 1999), 121.

XI. yüzyılda Mikhael Attaleiates, Girit Emirliği'ne karşı 960'ta düzenlenen sefer öncesinde, çokça gemiden oluşan Bizans donanmasının ilk olarak Phygela'da bir araya getirildiğini aktarır. Ancak, bu deniz gücünü kumanda eden II. Nikephoros Phokas, Phygela'yı ismi nedeniyle sefere çıkış için uygun bulmaz. Ardından buranın biraz uzağında bulunan tepelik bir burnu belirleyip ismini ve nasıl bir yer olduğunu soruşturur. Burnun "Agia" olduğunu öğrendikten sonra Phygela'da yüklenen her şey geri indirilir, gemiler Agia bölgesine demirler ve en son yükleme ile gemiye biniş buradan yapılarak, nihai sefere çıkış noktası olur.[95] Phygela ile olan coğrafi ilişkisi, büyük bir donanma bulundurmaya elverişli koşulları ve gemilerin açığa demirleme detayı, Attaleiates'in tanıklığında geçen ve yeri kesin olarak henüz tespit edilememiş Agia adlı burnun, Aslan Burnu olabileceğini düşündürür. Yine Aslan Burnu ilgisindeki geç dönem iskele yeri Aya Yorgi ile telaffuz itibarıyla benzerliği de bu ihtimalle uyumlu bir detaydır. Dolayısıyla, kaynaklarda XVI. yüzyıldan önce rastlanmayan "Aya Yorgi" isminin kökeni, X.-XI. yüzyıllar bağlamında değinilen Agia'yla ilişkili de olabilir.

En nihayetinde bu makale kapsamında, önceki araştırmacılardan farklı olarak ilk kez Bizans, Ceneviz ve Türk üçgeninde kullandığımız tüm yazılı kaynaklar, portolanlar ve arkeolojik veriler, Anadolu'nun güneybatı kesiminde denizle ilişkili ticaret hayatının yalnızca Efesos/Ayasuluk/Pamucak ya da Miletos/Palatia/Balat odağındaki limanlar üzerinden kurgulanamayacağını göstermektedir. Hem sahada hem de arşivde yürütülen arkeolojik çalışmalar sayesinde Anaia'yı Bizans, Ceneviz ve Türk üçgeninde irdelemek, keza ticari rolü ve denizle kurduğu ilişkiyi bir arada değerlendirmek, Osmanlı hakimiyetinde Kadıkalesi'ne dönüşen buranın XV. yüzyılla beraber yeni bir kimlik kazanan ticari vasfı ile yerleşme niteliğini daha iyi anlamamızı mümkün kılacaktır. Ayrıca, Kuşadası'nın XVI. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkış ve yükselme sürecinin öncesini, hem denizsel bağlamda, hem de bölgesel ölçekte anlamlandıracaktır.



Resim 6. Makalenin ana bulguları (kırmızı) doğrultusunda Anaia/Kadıkalesi'nin XIII.-XIV. yüzyıl tarihsel topoğrafyasına yönelik yeni önermelerin, günümüz Kuşadası ile yakın çevresi üzerinde gösterimi (Google Haritalar üzerine Hasan Sercan Sağlam).

[95] Mikhael Attaleiates, *The Histories*, ed. Anthony Kaldellis ve Dimitris Krallis (Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 2012), 408-409.

SONUÇ

Anadolu'nun Ege kıyısında yer alan Anaia/Kadıkalesi'nin Geç Bizans Dönemi tarihi topoğrafyasını yeniden değerlendiren bu makalede limanının konumu ve denizcilik altyapısına odaklanılmıştır. Çeşitli birincil kaynaklar, özellikle de Ceneviz ve Venedik arşiv belgeleri ile portolan haritaları ve portolan metinleri, bu bağlamda yeniden incelenmiş, Anaia'da olduğu bilinen limanın Geç Ortaçağ itibarıyla kentsel ve ekonomik çerçevedeki yeri irdelenmiştir. Ayrıca, Beylikler Dönemi'nin başlarına kadar işlevini sürdürmüş olması muhtemel bir tersanenin varlığı ortaya konmuştur ki bu da bölgedeki denizcilik faaliyetlerinin sürekliliğini göstermektedir. Nihayetinde bu araştırmada, yazılı ve görsel kaynaklar birleştirilerek Anaia'nın deniz ulaşım ağlarındaki rolüne dair yeni bir hipotez sunulmuş ve bölgenin mekansal dönüşümüne dair önemli çıkarımlar sağlanmıştır.

Makale kapsamındaki tüm bulgular, bölgenin tarihi gelişimini daha geniş bir bağlama oturtmaktadır ve önceki hipotezleri önemli ölçüde geliştirmektedir. Bir yandan, Efesos/Agios Theologos'un zamanla denizden uzaklaşmasının ve metruklaşmasının ardından, bölgenin Beylikler ve Erken Osmanlı dönemlerinde, kuzeyde Pamucak sahilinde, Ayasuluk'un 1330-1340 arası inşa edilen surlu, kuleli ve tersaneli yeni limanı görülmektedir. Diğer yandan, güneyde 1304 sonlarında Türk hakimiyetine geçen Anaia'nın tahkimli yerleşme merkezinin, olasılıkla 1330-1340 dönemine kadar bir müddet Türkler tarafından da kullanıldığı anlaşılan Geç Bizans Dönemi tersanesi ortaya çıkmaktadır. Anaia/Kadıkalesi sahilinde daha önce belgelenmiş ve işlevi tam olarak belirlenememiş mimari kalıntılar bir ölçüde bu tersaneyle ilişkili olmalıdır. Buranın kuzey yönünde, birkaç kilometre uzağında ise Anaia'nın liman altyapısına sahip olmayan basit demirleme ve iskele yeri, Osmanlı Dönemi'ndeki ismiyle Aya Yorgi bulunmaktadır. XIII. yüzyıl sonuna tarihlenen Ceneviz arşiv belgelerinde karşılaşılan ve ilgili tüccarlar tarafından sıkça kullanılan yer de yine burasıdır.

Daha sonra Dimitrios Tagias, 1550'lerde Anaia'nın viran halini aktardığı üzere, yine Ayasuluk'la beraber çeşitli nedenlerden ötürü artık yetersiz kaldığı ve her iki yerleşmenin de liman bağlamında cazibesini bütünüyle yitirdiği anlaşılır. Bu nedenle yöreye XVI.-XVII. yüzyılların geçişinde Osmanlılar tarafından güvenli, mamur ve yüksek kapasiteli, ayrıca bölgesel ölçeğe sahip, yeni bir liman ile beraberinde tahkimatlı bir liman kentinin sıfırdan inşa edildiği kaynaklarda görülür. Söz konusu yerleşme olan ve başta savunma yapıları olmak üzere mimari mirasıyla Osmanlı Dönemi'nin karakteristik bir yansıması olan günümüz Kuşadası yerleşmesi ise bilimsel hiçbir dayanağı bulunmayan Ceneviz iddialarının aksine, yörenin Bizans-Ceneviz-Türk üçgeninde, denizsel bağlamdaki tarihsel topoğrafya zincirinin aslında en son halkasıdır ve bu işlevini halen sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

VII. Konstantinos. *Constantinus Porphyrogenitus, De Thematibus et De Administrando Imperio, Accedit Hieroclis Synecdemus cum Bandurii et Wesselingii Commentariis*, c. 3, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, c. 18, ed. August Immanuel Bekker. Bonn: Eduard Weber, 1840.

Ahrweiler, Hélène. "Byzance et la mer: La marine de guerre, la politique et les institutions Maritimes de Byzance aux VIIe-XVe siècles." Yayımlanmamış Doktora Tezi. Université de Paris, 1966.

Akdeniz, Engin. "Kuşadası Kadıkalesi Kazısında Bulunan Bir Hitit Heykelciği," *OLBA* 9 (2004) 21-57.

Akdeniz, Engin. "A New Excavation in Western Anatolia: Kadıkalesi (Ancient Anaia) – A Preliminary Report for Prehistoric-Protohistoric Results 2001-2005," *OLBA* 13 (2006): 1-34.

Akdeniz, Engin. "Kadıkalesi Kazısı Miken Buluntuları," *Arkeoloji Dergisi* 9 (2007): 35-59.

Akdeniz, Engin. "Kuşadası Kadıkalesi Kazısının İlk Sonuçlarının Prehistorik-Protohistorik Açıdan Genel Bir Değerlendirilmesi," *Sempozyum "Geçmişten Geleceğe Kuşadası" II, 4-9 Kasım 2008*, ed. Ayşe Günbey Şerifoğlu, 25-47. Kuşadası: Kuşadası Belediyesi, 2008.

Anderson, William. *Castles of Europe from Charlemagne to the Renaissance*. Londra: Omega Books, 1984.

Attaleiates, Mikhael. *The Histories*, ed. Anthony Kaldellis ve Dimitris Krallis. Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 2012.

Balletto, Laura. "Ània–Ànea tra Greci, Genovesi, Almogàveri e Turchi," *Cultura e società nell'Italia medievale: studi per Paolo Brezzi*, 59-69. Roma: Palazzo Borromini, 1988.

Baykara, Tuncer. "Çeşme Kalesi," *Belleten* 54, no. 210 (1990): 603-630.

Bekker, August Immanuel (ed.). *Suidae Lexicon*. Berlin: Georg Reimer, 1854.

Bertolotto, Gerolamo, ve Angelo Sanguineti. "Nuova serie di documenti sulle relazioni di Genova coll'Impero Bizantino," *Atti della Società Ligure di Storia Patria* 28 (1896): 337-573.

Biblioteca Apostolica Vaticana. Vat.lat. 4870 (XV.-XVI. yy.), https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.4807

Biblioteca Apostolica Vaticana. Vat.lat. 5300 (XV.-XVI. yy.), https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.5300

Biblioteca Civica Angelo Mai, Bergamo. Ms. 313 (XV.-XVI. yy.), https://www.bdl.servizirl.it/vufind/Record/BDL-OGGETTO-4148

Bibliothèque nationale de France (BnF). Département Cartes et plans, CPL GE DD-687 (RES), https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b5901108m/f6.item.r=CPL%20GE%20DD-687%20(RES)

Bibliothèque nationale de France (BnF). Département des Manuscrits, Supplément turc 220, https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60004373/

Bibliothèque nationale de France (BnF). Département des Manuscrits, Supplément turc 956, https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000438h/

Blessing, Patricia. "Mediterranean Anatolia, Anatolian Mediterranean: A Landmass and Its Sea(s)," *Architectural Histories* 12, no. 1 (2024): 1-19.

Buch, Wilfried. "14./15. Yüzyılda Kudüs'e Giden Alman Hacılarının Türkiye İzlenimleri," çev. Yüksel Baykara, *Belleten* 46, no. 183 (1982): 121-178.

Bunson, Matthew. *Encyclopedia of the Roman Empire*. New York: Infobase Publishing, 2014.

Byzantios, Stephanos. *Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt*, c. 1, ed. August Meineke. Berlin: Georg Reimer, 1849.

Caner Yüksel, Çağla. "A Tale of Two Port Cities: Ayasuluk (Ephesus) and Balat (Miletus) during the Beyliks Period," *Al-Masāq* 31, no. 3 (2019): 338-365.

Carlo Alberto di Savoia (ed.). *Liber Iurium Reipublicae Genuensis*, c. 1, *Historiae Patriae Monumenta*, c. 7. Torino: b.y., 1854.

Culerrier, Pascal. "Les évêchés suffragants d'Éphèse aux 5e-13e siècles," *Revue des études byzantines* 45 (1987): 139-164.

Dalanay, Yaman. "The Medieval Harbour of Ephesus / Ayasuluk," *Aydınoğulları Tarihi (04-06 Kasım 2010 Aydın) Bildiriler, Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu - I*, ed. Mehmet Ersan, Mehmet Şeker ve Cüneyt Kanat, 167-180. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.

Delatte, Armand. *Les Portulans Grecs*. Liège ve Paris: Université de Liège, 1947.

Deycks, Ferdinand (ed.). *Ludolphi, Rectoris Ecclesiæ Parochialis in Suchem, De Itinere Terræ Sanctæ Liber*. Stuttgart: Litterarischen Vereins, 1851.

Elalmış, Ayça. "Bizans Anaia'sı (Asia) ve Çevresinin Tarihsel ve Kültürel Coğrafyası." Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi, 2016.

Eravşar, Osman. "Askeri Bir Tahkimat Olarak Alanya Kalesi ve Tersanesi," *Kalon Oros / Alanya Ortaçağ Arkeolojisi*, ed. Sema Doğan, 29-73. İstanbul: Ofset Yapımevi, 2022.

ERC Medea-Chart. https://medea.fc.ul.pt/main

Erön, Aydın. "Kuşadası İlçesi ve Samsun (Mykale) Dağı Yüzey Araştırması Projesi: 2021 Yılı Çalışmaları," *Lycus Dergisi* 6 (2022): 127-154.

Gelzer, Heinrich, Heinrich Hilgenfeld ve Otto Cuntz (ed.). *Patrum nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace*. Leipzig: B. G. Teubner, 1898.

Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, c. 2. New York: Cosimo Classics, 2008.

Google Haritalar. https://www.google.com/maps

Grant, Alasdair C. "Cross-Confessional Captivity in the Later Medieval Eastern Roman World, c.1280-1450." Yayımlanmamış Doktora Tezi. University of Edinburgh, 2021.

Greenfield, Richard P. H. (ed.). *The Life of Lazaros of Mt. Galesion An Eleventh-Century Pillar Saint*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 2018.

Gregoras, Nikephoros. *Nicephori Gregorae, Byzantina Historia*, c. 1, ed. Ludwig Schopen, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, c. 25. Bonn: Eduard Weber, 1829.

Güneş, Cüneyt. *Bizans Anadolusu'nda Askerî ve İdarî Bir Sistem: Thema Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021.

Isom-Verhaaren, Christine. *The Sultan's Fleet: Seafarers of the Ottoman Empire*. Londra: I.B. Tauris, 2022.

İnalcık, Halil. "The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium, and Crusades," *Byzantinische Forschungen* 9 (1985): 179-218.

Jacoby, David. "An Unpublished Medieval Portolan of the Mediterranean in Minneapolis," *Shipping, Trade and Crusade in the Medieval Mediterranean Studies in Honour of John Pryor*, ed. Ruthy Gertwagen ve Elizabeth Jeffreys, 65-83. Londra ve New York: Routledge, 2012.

James Ford Bell Library, University of Minnesota. Ms. 1300 Po (yak. 1275), https://umedia.lib.umn.edu/item/p16022coll184:12082

Jones, Michael R. "Evidence for Coastal Quarrying Documented by the Boğsak Archaeological Survey (BOGA) in Eastern Rough Cilicia, 2016-2018," *Skyllis* 19, no. 1 (2020): 48-61.

Kadıkalesi/Anaia Kazısı Fotoğraf ve Belge Arşivi.

Kahyaoğlu, Mehmet. "12. ve 13. Yüzyıllarda Batı Anadolu Liman Kentleri-Tarihsel Bir Yaklaşım." Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi, 2010.

Kahyaoğlu, Mehmet. "Portolan Charts and Harbor Towns in Western Asia Minor towards the End of the Byzantine Empire," *Trade in Byzantium: Papers from the Third International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, ed. Paul Magdalino ve Nevra Necipoğlu, 267-277. İstanbul: Koç Üniversitesi ANAMED, 2016.

Karadaş, Aylin, Ertuğ Öner ve Rifat İlhan. "Kadıkalesi (Anaia) Çevresinde Jeoarkeolojik Çalışmalar," *Ege Coğrafya Dergisi* 30, no. 1 (2021): 31-42.

Kardaşlar, Umut. "Arkeolojik Buluntulara Göre Anaia'da Bizans Dönemi Üretim Verilerinin Değerlendirilmesi." Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ege Üniversitesi, 2019.

Khoniates, Niketas. *Nicetae Choniatae Historia*, ed. August Immanuel Bekker, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, c. 35. Bonn: Eduard Weber, 1835.

Kiel, Machiel. "Kuşadası: Genose Colonial Town of the 1300s or Ottoman Creation of the 17th Century?" *CIÉPO XIV. Sempozyumu Bildirileri, 18-22 Eylül 2000, Çeşme*, ed. Tuncer Baykara, 403-415. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004.

Kiprios, Georgios. *Georgii Cyprii Descriptio Orbis Romani*, ed. Heinrich Gelzer. Leipzig: B. G. Teubner, 1890.

Komnene, Anna. *Annae Comnenae Alexias*, c. 1, ed. Diether Roderich Reinsch ve Athanasios Kambylis, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, c. 40/1. Berlin ve New York: De Gruyter, 2001.

Kretschmer, Konrad. *Die Italienischen Portolane des Mittelalters: Ein Beitrag zur Geschichte der Kartographie und Nautik*. Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1909.

Malay, Hasan. "A New Inscription from Anaia: Greek Translation of Codex Theod. 2.8.18 (on Stopping Litigation on Sunday)," *Epigraphica Anatolica* 53 (2020): 173-177.

Maltezou, Chryssa A. "Ἕλληνες καί Ἰταλοί ἔμποροι στήν Ἀναία τῆς Μικρᾶς Ἀσίας (ἀρχές 14ου αἰ.)," *Porphyrogenita: Essays on Byzantine History in honour of Julian Chrysostomides*, ed. Charalambos Dendrinos, Jonathan Harris, Eirene Harvalia-Crook ve Judith Herrin, 253-264. Aldershot: Ashgate, 2003.

Mélikoff-Sayar, Irène (ed.). *Le Destān d'Umūr Pacha, Düstūrnāme-i Enverī*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

Mercangöz, Zeynep, ve Emine Tok. "Kuşadası ve Çevresindeki Ortaçağ Kaleleri," *Geçmişten Geleceğe Kuşadası, 23-26 Şubat 2000, Sempozyum*, ed. Ayşe Günbey Şerifoğlu, 147-156. İzmir: Kuşadası Belediyesi, 2001.

Mercangöz, Zeynep. "Emporion ve Kommerkion Olarak Anaia'nın Değişken Tarihsel Yazgısı," *On İkinci ve On Üçüncü Yüzyıllarda Bizans Dünyasında Değişim: Bildiriler, 1. Uluslararası Sevgi Gönül Bizans Araştırmaları Sempozyumu, İstanbul, 25-28 Haziran 2007*, ed. Ayla Ödekan, Engin Akyürek, Nevra Necipoğlu ve İnci Türkoğlu, 279-292. İstanbul: Vehbi Koç Vakfı: 2010.

Mercangöz, Zeynep. "Kuşadası, Kadıkalesi/Anaia Kazısı: Bizans Döneminden Birkaç Küçük Buluntu," *Byzantine Small Finds in Archaeological Contexts, BYZAS 15*, ed. Beate Böhlendorf-Aslan ve Alessandra Ricci, 223-232. İstanbul: Ege Yayınları, 2012.

Mercangöz, Zeynep. "Kuşadası, Kadıkalesi (Anaia)," *Ege Üniversitesi Arkeoloji Kazıları*, ed. Altan Çilingiroğlu, Zeynep Mercangöz ve Gürcan Polat, 404-413. İzmir: Ege Üniversitesi, 2012.

Mercangöz, Zeynep. *Bizanslı Ustalar - Latin Patronlar*. İstanbul: Ege Yayınları, 2013.

Mercangöz, Zeynep. "The Notable Byzantine Religious Findings From Kuşadası, Kadıkalesi/Anaia Excavations in 2001-2022," *A Century of Byzantine Studies in Turkey: Papers From the Sixth International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium, 22-24 June 2023,* ed. Engin Akyürek ve Merve Özkılıç. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2024, 435-466.

Mercangöz, Zeynep. "Mimari ve Küçük Buluntularıyla Kadıkalesi'ndeki Anıtsal Kilise," *Kültürel Zenginlikler: Sanat Tarihi ve Mimari Alanında Akademik İncelemeler*, ed. Gülgün Köroğlu, Esma İgüs, Özlem Oktay Çerezci ve Sanem Soylu Yılmaz. İstanbul: Atlas Akademik Yayınları, 2024, 369-391.

Miklosich, Franz, ve Joseph Müller (ed.). *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi Sacra et Profana*, c. 6. Viyana: Carl Gerold, 1890.

Morgan, Gareth. "The Venetian claims commission of 1278," *Byzantinische Zeitschrift* 69 (1976): 411-438.

Muntaner, Ramon. *Crónica d'en Ramon Muntaner*, ed. José Coroleu. Barselona: La Renaixensa, 1886.

Müller-Wiener, Wolfgang. "Mittelalterliche Befestigungen Im Südlichen Jonien," *Istanbuler Mitteilungen* 11 (1961): 5-122.

Müller-Wiener, Wolfgang. "Kuşadası und Yeni-Foça. Zwei italienische Gründungsstädte des Mittelalters," *Istanbuler Mitteilungen* 25 (1975): 399-420.

Nystazopoulou-Pelekidou, Maria (ed.). *Βυζαντινὰ Ἔγγραφα τῆς Μονῆς Πάτμου*, c. 2. Atina: Institute for Byzantine Research, 1980.

Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.

Özyiğit, Ömer. *Phokaia I, Kent Duvarları ve Restorasyonu* . İstanbul: Ege Yayınları, 2017.

Pakhymeres, Georgios. *Georges Pachymérès, Relations Historiques*, ed. Albert Failler, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, c. 24/4. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1999.

Pîrî Reis. *Bahrije. Das türkische Segelhandbuch für das Mittelländische Meer vom Jahre 1521*, c. 2, ed. Paul Kahle. Berlin ve Leipzig: De Gruyter, 1926.

Pîrî Reis. *Kitab-ı Bahriye*, c. 1, ed. Ertuğrul Z. Ökte. Ankara: Tarih Araştırmaları Vakfı, 1988.

Pfeiffer-Taş, Şule. "Suggestions as to the Localization of the Harbour of Ayasuluk and the Italian Settlement during the Aydınoğulları Dynasty from a New Perspective," *New Trends in Ottoman Studies*, ed. Marinos Sariyannis, 1087-1107. Resmo: Girit Üniversitesi, 2014.

Pegolotti, Francesco Balducci. *La Pratica della Mercatura*, ed. Allan Evans. Cambridge: The Medieval Academy of America, 1936.

Προσωπογραφία του Ελληνο-βενετικού κόσμου: Τα πρόσωπα του 13ου αιώνα (Prosopography of the Greek-Venetian World: The persons of the thirteenth century). https://greek-venetian.anavathmis.eu/

Sağlam, Hasan Sercan. "UNESCO Dünya Miras Geçici Listesi Bağlamında Kuşadası Eleştirisi ve Var Olmamış Bir Ceneviz Kolonisi: Scalanova," *Kent Akademisi* 15, no. 2 (2022): 452-480.

Sanuto Torsello, Marino. *The Book of the Secrets of the Faithful of the Cross: Liber Secretorum Fidelium Crucis*, çev. Peter Lock. Londra ve New York: Routledge, 2016.

Sauli, Lodovico. *Della Colonia dei Genovesi in Galata*, c. 2. Torino: Giuseppe Bocca, 1831.

Schwartz, Eduard, ve Johannes Straub (ed.). *Concilium universale Ephesenum: Collectio Palatina*. Berlin ve Leipzig: De Gruyter, 1963.

Seeck, Otto (ed.). *Notitia dignitatum, accedunt Notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi prouinciarum*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1876.

Stokstad, Marilyn. *Medieval Castles*. Westport ve Londra: Greenwood Press, 2005.

Sylvia Ioannou Foundation Collection. M.0313, https://sylviaioannoufoundation.org/en/collection/digital-library/m0313/

Tafel, Gottlieb Lucas Friedrich, ve Georg Martin Thomas (ed.). *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, c. 1. Viyana: k.k. Hof- und Staatsdruckerei, 1856.

Tafel, Gottlieb Lucas Friedrich, ve Georg Martin Thomas (ed.). *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, c. 3 (Viyana: k.k. Hof- und Staatsdruckerei, 1857.

Tolias, George. *The Greek Portolan Charts, 15th-17th Centuries*. Atina: Olkos, 1999.

Tomaschek, Wilhelm. "Zur Historischen Topographie Von Kleinasien Im Mittelalter," *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschafte* 124, no. 8 (1891): Böl. VIII, 1-106.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi. Hazine 644 (ERC Medea-Chart, Chart 1805, https://medea.fc.ul.pt/view/chart/1805).

UNESCO. "Trading Posts and Fortifications on Genoese Trade Routes from the Mediterranean to the Black Sea," 14 Nisan 2020, https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6468/

Uzzano, Giovanni da. "Compasso: A mostrare a Navicare dall'uno stretto all'altro," *Della decima e delle altre gravezze*, c. 4/2, ed. Giovanni Francesco Pagnini. Lizbon ve Lucca: Giuseppe Bouchard, 1766.

Ürkmez, Özden. "Geç Tunç ve Demir Çağı'nda Anaia: Arkeolojik ve Epigrafik Veriler Işığında Yorumlar," *Tarih İncelemeleri Dergisi* 39, no. 1 (2024): 445-476.

Varinlioğlu, Günder, Noah Kaye, Michael R. Jones, Rebecca Ingram ve Nicholas K. Rauh. "2016 Yılı Dana Adası Yüzey Araştırması: Boğsak Arkeolojik Yüzey Araştırmasının Antik Dağlık Kilikya'da Bir Ada Limanındaki İncelemeleri," *Arkeoloji ve Sanat* 155 (2017): 149-160.

Varinlioğlu, Günder. "Quarry Industry in Rough Cilicia: The Cases of Dana Island and Kesiktaş," *Adalya* 27 (2024): 383-408.

Walters Art Museum, Ms. W.658 (Book on navigation / Kitāb-i baḥriye), https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W658/description.html

Werner, Thomas A. "The Compasso-Rizo Family of Portolans and the 13th Century Revolution in Navigation." Sözlü Bildiri, *Society for the History of Discoveries: 60th Anniversary Conference*, 13-14 Kasım 2020, https://www.academia.edu/44502572/The_Compasso_Rizo_Family_of_Portolans_and_the_13_th_century_revolution_in_navigation (Erişim: 13 Aralık 2023).

Wilson, Nigel, ve Jean Darrouzès. "Restes du cartulaire de Hiéra-Xérochoraphion," *Revue des études byzantines* 26 (1968): 5-47.

E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 301-327
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1634912
Araştırma Makalesi/Research Article

Yalova, Çobankale Şapeli Bizans Seramik Buluntuları: Litürjik Kaplar ve Zeuksippus Ailesi Seramikleri

Byzantine Pottery Findings From Çobankale Chapel, Yalova: Liturgical Vesssels and Zeuxippus Family Ware

Filiz İNANAN[1]
Selçuk SEÇKİN[2]

Sorumlu Yazar/Corresponding Author
Doç. Dr. Filiz İNANAN

[1] *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Bursa, Türkiye*

[2] *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Prof. Dr., Fen ve Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, İstanbul, Türkiye*

F.İ. ORCID: 0000-0001-7573-9967
e-mail: inanan@uludag.edu.tr
S.S. ORCID: 0000-0003-1946-5425
e-mail: selcuk.seckin@msgsu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 06.02.2025
Kabul/Accepted: 28.04.2025

Atıf: İnanan, Filiz; Seçkin, Selçuk, "Yalova, Çobankale Şapeli Bizans Seramik Buluntuları: Litürjik Kaplar ve Zeuksippus Ailesi Seramikleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 301-327.

Citation: İnanan, Filiz; Seçkin, Selçuk, "Byzantine Pottery Findings From Çobankale Chapel, Yalova: Liturgical Vesssels and Zeuxippus Family Ware", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 301-327.

Lisans/License: CC BY NC

Öz- Çobankale Kazılarında gün yüzüne çıkarılan Şapel'de az sayıda fakat oldukça nitelikli bir grup Bizans sırlı seramiği ele geçmiştir. Buluntuların önemli bir grubu, benzerlerine çok rastlanmayan ve tipolojilerine ilişkin nispeten sınırlı bilgimiz bulunan seramik litürjik kaplar oluşturmaktadır. Litürjik kaplarla birlikte ele geçen diğer seramikler Zeuksippus Ailesi Seramiklerine aittir. Araştırmamızda litürjik kapların da bu grup hamur, sır ve dekorasyon özelliklerini paylaştığı tespit edilmiştir. Çalışmamız kapsamında formları tanımlanabilen 24 kap parçası kataloglanmış, işlev ve tarihlendirilmeleri konusu tartışmaya açılmıştır. Bunlar içinde 11 kalis, 2 paten, 4 kapalı küçük kap (testicik), 5 küçük kulplu kase (kupa/fincan) ve 2 çanak bulunmaktadır. Kalis ve patenler içinde en az iki diskopotirion bulunduğu tespit edilmiştir. Buluntuların form, hamur, sır ve dekorasyonları doğrultusunda 12.yüzyıl sonu ile 13.yüzyıla tarihlendirilmesi önerilmektedir. Çobankale, İzmit Körfezi boyunca, deniz yoluyla geçişlerde kullanılan bağlantı noktaları ve bu limanlardan iç kısımlara geçişi sağlayan yolların güvenliğini sağlayan savunma sisteminin bir parçası veya bağlantı noktası olarak değerlendirilmektedir. Kale içindeki bu küçük şapelin, kalede ikamet eden kişilerin ihtiyacını karşıladığını düşünmek ve bu doğrultuda şapelin içinde de en önemli ayinlerden biri olan Eukharistia'nın gerçekleştirilmesi için en gerekli eşyaların bulunması kaledeki dini hayatın önemli verileridir.

Anahtar Kelimeler– *Ökaristi, kalis, paten, Zeuksippus Ailesi Seramikleri, Bizans Seramikleri, Yalova.*

Abstract – A small number of remarkable Byzantine glazed pottery was found in the Chapel unearthed during the Çobankale Excavations. An important portion of the findings consists of liturgical vessels, which are rarely encountered and remain poorly documented in current scholarships. Other pottery recovered alongside these vessels belongs to the Zeuxippus Family Ware group. It was determined that the liturgical vessels also shared technological and decorative characteristics with this group. In this paper, 24 vessels were catalogued, and their function and dating were opened to discussion. These include 11 chalices, 2 patens, 4 small jugs (testicules), 5 small-handled bowls (cups) and 2 open bowls. The chalices and patens were used as diskopotirion. It is suggested that the findings are dated to the end of the 12th century and the 13th century. Çobankale is considered a component or junction within the defense system that secured maritime routes along the Gulf of İzmit and the roads connecting these ports to the inland regions. The presence of essential Eucharistic vessels in this small chapel suggests that it served the religious needs of the castle's residents and provides significant insight into the liturgical practices within the fortress.

Keywords– *Eucharist, Chalice, paten, Zeuxippus Family Ware, Byzantine Pottery, Yalova.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. Her iki yazar eşit oranda katkı sunmuştur.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest. Both authors contributed equally.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

An important group of Zeuxippus Family Ware and liturgical vessels, associated with these, have been unearthed in the chapel during the Çobankale Excavations in Altınova, Yalova. This paper aims to document and analyze this rarely encountered group of liturgical pottery, about which relatively little information is available.

The chapel was built at the summit of Çobankale, dominating the entire valley. However, it has deteriorated over time. The finds unearthed in and around the structure after the excavation suggest that it was built in the name of an important clergyman. Radiocarbon (C14) analysis conducted on the skeletons carved into the rock at the chapel's entrance - believed to have had a patron- has dated the structure to the late 11th or 12th century. This result is important for dating of both the structure and the finds. It is assumed that the castle was built in 1087 and that the chapel was constructed around the same time. It is possible that its founder was buried at the entrance.

The liturgical vessels consist of goblets and patens, all made of red-fired clay fabric. Three different forms were identified: a high-stemmed goblet with a knob, a high-stemmed goblet with a flat stem, and a cup-shaped goblet with ring based. The cylindrical body form with a simple rounded base is clearly observed in goblets Cat.nos. 1-10. These examples feature very pale, light, and transparent greenish

glaze over a white slip. These vessels appear to be high-stemmed forms with knobs and flaring rims (Figure.1). In the second group of goblets, the glaze colors are very bright and vivid, while the decorations are simpler (Cat. nos. 6, 7, and 8). Two goblets (Cat.no:9 and Cat.no:10) exhibit similar forms to those in the previous groups; however, they are glazed without slip. They have a slightly tapered rim, high straight stem without knobs, and a wide-flaring base. Cat.no:11 is a cup/mug formed goblet. It is characterized by a high ring base, conical body and simple rim. The decoration of the goblets is very attractive. Especially one of them with Greek inscription is a unique one. Cat.no:1 bears a Greek inscription on its rim, which consists of letters measuring 9-10 millimeters. The inscription reads (Figure.3): a quotation from the Bible, specifically the accounts of the Last Supper, Luke 22:20 and Corinthians 11:25.

The inscription reads: 'This cup is the new covenant made through my blood,' a direct reference to the biblical text, inscribed on the rim of the goblet.

It was determined that an identical goblet was found only in a rescue excavation in Nikaia in 1974-1975. They both have the same form, glaze, decoration and inscription. The cross motifs on the goblets exhibit various arrangements: in Cat. No. 1, they are set within an elaborate medallion; in Cat. No. 2, combined with floral elements; and in Cat. No. 3, two different cross types are used together. Cat. nos. 6, 7 and 8, the cross arms are either encircled or sharply defined, while others feature simple cross designs (Figure.2).

Cat.no:12 is a paten with a wide and flat base, flat body, and a simple rounded rim. Cat. no. 13 features a slightly conical form with a deeply concave interior. A tripod mark is visible on the inner surface of the paten. It is well known that goblets and patens were used as discopoteria (δισκοποτέριον). Among the findings from the Çobankale Chapel, there is strong evidence indicating the presence of at least two such sets: Cat.nos. 1, 2, 3 or 4 were likely paired with paten Cat.no:12, and Cat. nos. 6, 7 or 8 with paten Cat.no:13.

Apart from these, there are 4 containers/pitchers/juglets in very small sizes (Cat.nos.14, 15, 16, 17). These were found with liturgical vessels. It is suggested that these juglets were used to serve various liquids such as oil or water during distinct liturgical ceremonies. Additionally, a group of Zeuxippus Family Ware was identified. Five examples, in the form of handled mugs or cups (Cat.nos: 18, 19, 20, 21 and 22), were found. Cat.no:19, which features an eagle or bird figure, has been adopted as the logo of the Çobankale Excavation due to its elaborate craftmanship (Figure.4). There are two bowls which have incised decoration. Cat.no: 23 (Figure 5) has a floral decoration with three leaves and Cat.no:24 (Figure.6) has a bird. Two bowls have a tripod mark on the surface. Considering the similarity of the liturgical vessels' fabric with the other findings, they could be dated to the end of the 12th century and the 13th century.

GİRİŞ

2017 yılından itibaren sistematik biçimde sürdürülen ve Geleceğe Miras Projesi'ne dahil edilen Çobankale Kazıları hem mimarisi hem de küçük buluntularıyla oldukça önemli veriler sunmaya devam etmektedir. Bu savunma yapısında sürdürülen kazılarda, kalenin inşasında anakayanın önemli yer tuttuğu ve ustalıkla kullanıldığı saptanmış, kalede içinde geniş bir alanda anakayaya ulaşılmıştır. Dolayısıyla kale içinde yapılaşmanın izlenebileceği alan sınırlı görünmektedir. Günümüze kadar kale içinde açığa çıkarılan Sarnıç ve Şapel yapılarında ele geçen seramikler kaledeki günlük hayatın ve dini yaşamına ilişkin ayrıntıları sunmaktadır. Tüm buluntularla birlikte, pişmiş toprak seramiklerin yayınlanması da sistemli biçimde iki yıllık periyodlar halinde hazırlanmaktadır. 2021 yılında, seramik buluntular, Çobankale'nin tanımlanan ilk yapısı olan Sarnıç'ta ele geçen örnekler ışığında ilk gözlemler olarak yayınlanmıştır. 2023 yılında ise kazıda ele geçen 2019 yılı sezonuna ait tüm Bizans sırlı seramikleri yayınlanmış, Çobankale'de kullanılmış olan seramik gruplarının ilk çerçevesi belirlenmiştir. Bu yayında ise Çobankale içinde tespit edilen ve tanımlanan ikinci bir yapı olan Şapel buluntularının incelenmesi hedeflenmiştir.

Çobankale Şapeli'nde[1], az sayıda fakat oldukça nitelikli bir grup Bizans sırlı seramiği ele geçmiştir. Bu parçaların yarısını son derece nadir rastladığımız, tipolojileri konusunda diğer kap formlarına ilişkin nispeten daha sınırlı olduğu seramik litürjik kaplar oluşturmaktadır. Litürjik kaplarla birlikte ele geçen diğer buluntular ise en yaygın Orta Çağ seramiklerinden Zeuksippus Ailesi seramikleridir. Çalışmamız kapsamında formları tanımlanan 24 kap/kap parçası kataloglanmış, işlev ve tarihlendirmeleri konusu tartışmaya açılmıştır.

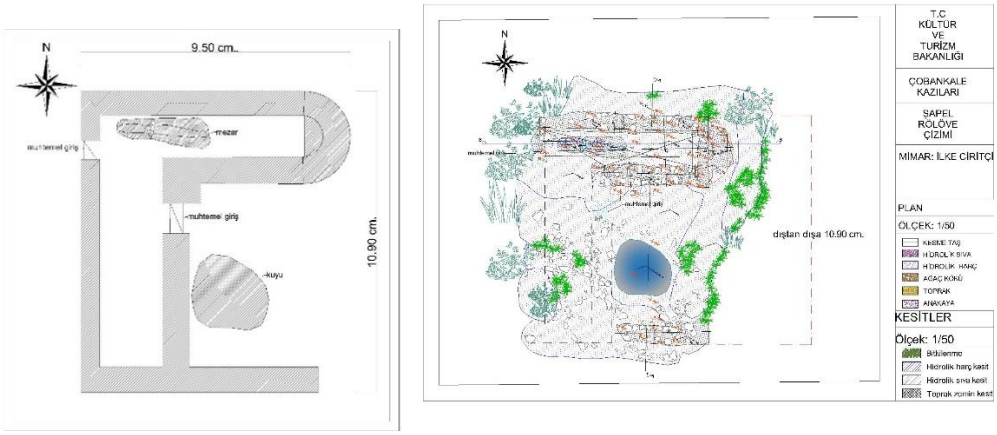


Görsel 1: Çobankale Şapeli, hava fotoğrafı (Çobankale kazı arşivi)

[1] Çobankale Kazıları hakkında bk. Selçuk Seçkin, "Tarihsel Süreçte Yalova/Altınova Çobankale", *Cedrus* VI (2018): 535-553, Selçuk Seçkin, "Yalova/Altınova Çobankale'de Yapılan Çalışmalar Hakkında İlk Değerlendirmeler", *24. Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Kitabı* içinde (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları, 2021) 602-618, Selçuk Seçkin ve Turhan Doğan. "Yalova/Altınova Çobankale'nin İnşa Tarihi Hakkında Tespitler", *Yalakova'dan Yalova'ya: Prof. Dr. Halil İnalcık Anısına Yalova Tarihi Araştırmaları* içinde ed. Hacer Karabağ (Bursa: Gaye Kitabevi, 2022), 62-75. Selçuk Seçkin, "Yalova/Altınova Çobankale Kazısı 2019-2020 Yılı Çalışmaları", *2019-2020 Yılı Kazı Çalışmaları*, C. 4, (Ankara: Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 2022), 167-176.

1. Şapel

2020 yılı kazı sezonunda kazısı yapılarak açığa çıkarılan şapel yapısı 10.20x10.90 cm ölçülerindedir (Görsel.1). Küçük boyutlarda olan yapı doğu-batı ekseninde uzanmakta olup zemininde çıkan iki mezar doğrultusunda bir anma yapısı olduğu düşünülmektedir. Apsisi doğu yönünde bulunan yapının girişi güney-batı noktasında yer almaktadır. O-8 açmasında yer alan şapel kazılarının ilk etabında yoğun amorf kiremit buluntulara rastlanmış ve buluntuların takibi sonrası güney duvar örgüsüne ulaşılmış ardından yapı tamamıyla kazılarak ortaya çıkarılmıştır. Yapının içinde yürütülen çalışmalarda 1,20 cm seviyede zemine ulaşılmış olup batı yönünde zemin takibine devam edilmiştir. Yapı giriş noktasına doğru zeminin daha da alçaldığı tespit edilmiş ve yeni bir tabakaya ulaşılmıştır. Apsisi doğuya bakan ve apsis içerisinde 2 adet mezar bulunan yapının hemen güneyinde 5 m derinliğinde 3 m genişliğinde dairesel formlu ana kayaya oyularak oluşturulmuş ve su kuyusu olduğu düşünülen bir kuyu bulunmaktadır (Görsel 2-Görsel 3).



Görsel 2: Çobankale Şapeli, plan çizimi (Çobankale kazı arşivi)

Görsel 3: Çobankale Şapeli, rölöve çizimi (Çobankale kazı arşivi)

Söz konusu noktada yürütülen çalışmalarda iki adet mezar tespit edilmiştir. Herhangi bir kırma çatkı ile örtülü olmadığı anlaşılan mezarların üst yüzeyinde sadece toprak dolgu bulunmaktadır. Ana kayaya oyularak yerleştirildiği anlaşılan mezarların arasında in-situ konumda iskeletleri birbirinden ayıran kesme taş bulunmaktadır.

2024 yılı sezonunda ise şapel çevresinde yeniden çalışmalar yürütülmüş ve geçmiş yıllara ait gün yüzüne çıkarılan temel seviyesindeki duvar örgülerinde kazı ve temizlik çalışmaları yürütülmüştür. Çalışmalarda kuyu kuzey-batı bölümünün zemininde kesme taşlara rastlanmıştır. Alandaki kazı ve temizlik çalışmalarının tamamlanmasının ardından söz konusu açmalardaki çalışmalar sonlandırılmıştır.

2. Litürjik Kaplar

Çobankale Şapeli'nde, Hristiyanlık inancında İsa'nın Son Akşam Yemeği'nde ekmeği bedeninin, şarabı kanının temsili olarak dağıtması, İsa'nın kendi eliyle başlattığı temel litürji olarak kabul edilen

en önemli ayinlerden biri olan Eukharistia'nın[2] temel iki aracı olan kalis ve patenler ele geçmiştir. Diğer litürjik eşyalara ilişkin buluntu mevcut değildir.

2.1. Kalisler

Çobankale Şapelinde 2020 yılı kazı sezonunda ele geçen parçalardan bir kısmı kalis (poterion)[3] parçalarıdır.[4] Katalogda 11 adet seramik parçası kalisler grubunda tasnif edilmiştir. Kalisler içinde yüksek-boğumlu ayaklı, yüksek-düz ayaklı ve bardak formlu olmak üzere üç farklı form tespit edilmiştir. Kalislerin Kat.no:1-10 numaralı buluntularında yuvarlatılmış basit uçlu, silindirik gövde formu net biçimde belgelenirken özellikle çok uçuk, açık ve şeffaf yeşilimsi sırlı Kat.no:1, 2, 3, 4 numaralı kadehlerin aynı hamur ve sır özelliklerini paylaşan Kat.no:5 kaide ayağı parçasının da desteklediği üzere, yüksek, boğumlu ayaklı, dışa uzayarak açılan geniş kaideli formlar olduğu görülmektedir (Görsel.4). Ayak genişliğinin tek örnekte 11 cm, ağız çaplarının ise en küçüğü 7.8 cm ile en büyüğü 12.4 cm arasında değiştiği görülen parçalardan kalislerin sıvı hacminin geniş olduğu da belgelenmektedir. Bu kalislerde açık turuncu hamur renkleri (2.5 YR 4/6, 5/8, 6/6) ile uçuk tonlu sır renkleri de ortaktır.



Görsel 4: Kat.no:1 kalisin parçalarından oluşturulan restitüsyon çizimi, fotoğrafı (Çizim F.İnanan)

[2] Şükran anlamındaki Eukharistia (εύχαριστία), litürjisinin kökeni, gelişimi ve özellikleri üzerine araştırma ve tartışmalar devam ederken teolojide ve litürjideki sarsılmaz yerini korumuş, Pazar Ayinleri'nin parçası olmuştur. Yüzyıllar içinde uygulanma biçimi incelendiğinde bu sakramentin İsa'nın hayatının birçok yansımasını barındırdığı görülmektedir. İlk aktarımı Pavlus'un Korinthoslulara yazdığı mektupta (1 Kor 10-11; 10-26) gerçekleşen ritüel yemeği, önce agape yemeği olarak başlamışken 2.yüzyılda agapeden ayrılarak Pazar ayini parçası haline gelir. 3.yüzyılda anaphora olarak ayinin vurgulanan duası olur. Eukharistia, bir kurban (thysia / θυσία) ritüeli, İsa'nın sakramentinin anılması olarak algılanmıştır. Eukharistia, bir açıdan İsa'nın kendi eliyle gerçekleştirdiği ilk ritüel olarak kabul edilir. Eukharistia töreninde din adamları kaliste şarabı, patende ekmeği paylaşırken İsa'nın Son Akşam Yemeğindeki paylaşımcı karakterini yineler, O'nunla kurdukları bağı güçlendirir. Orijinalde Pazar, Cumartesi ve sadece Yortu günlerinden kutlanan Eukharistia'nın manastırlarda 8.-9.yüzyıllarda hafta içi günlerde de ayinlere eklendiğini düşündüren typikonlar mevcuttur. Robert F. Taft, "*Eucharist*", *The Oxford Dictionary of Byzantium, (*Oxford: Oxford University Press, 1991), 737-738. Meryem Acara Eser, *Bizans Maden Sanatı: Dini Törenlerde Kullanılan (Litürjik) Eşyalar* (Ankara: Bilgin Kültür Yayınları, 2020), 27-32. Meryem Acara, "Bizans Ortodoks Kilisesinde Liturji ve Liturjik Eserler", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 1 (1998), 183-201. Eukharistia'nın ortaya çıkışı, uygulanması, kilise babalarının Eukharistia tartışmaları ve önemli ayrıntılar için bk. Lawrence Feingold, *The Eucharist, Mystery of Presence, Sacrifice, and Communion*, (Ohio: Emmaus Academic, 2018). Damaskinos Olkinuora, "Liturgy of the Byzantine Rite", *St Andrews Encyclopedia of Theology* (2024), Erişim 12.01.2025. https://www.saet.ac.uk/Christianity/LiturgyoftheByzantineRite.

[3] Seramik Kap terminolojisine ilişkin öneriler için bk. Joanita Vroom, *Bizans'tan Modern Döneme Ege'de Seramik, 7.20.Yüzyıllar, Bir Giriş ve El Kitabı*, (İstanbul: Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi (Anamed) Yayınları,2019), 21. Muradiye Öztaşkın, "Proposal for Terminology of Byzantine Pottery Forms", *XI.AIECM3 Uluslararası Orta Çağ ve Modern Akdeniz Dünyası Seramik Kongresi Bildirileri*, Cilt 1, içinde ed. Filiz Yenişehirlioğlu (Ankara: Vekam Yayınları, 2018), 329-338.

[4] Bunlardan bir kısmı aynı kadehe ait olma ihtimali bulunan ancak birleştirilemeyen parçalardır. Bu sebeple Kat.no:1 ile Kat.no:5, katalog içinde ayrı değerlendirilmiştir ancak metin içinde ifade edildiği üzere restitüsyon çiziminde bir araya getirilmiştir. Çobankale kazıları uzun soluklu kazılardır ve bu tip ünik parçaların tümlenmesi için ileri sezonları beklemek yerinde olacaktır. Bu sebeple kalisler için henüz restorasyon işlemleri başlatılmamıştır.

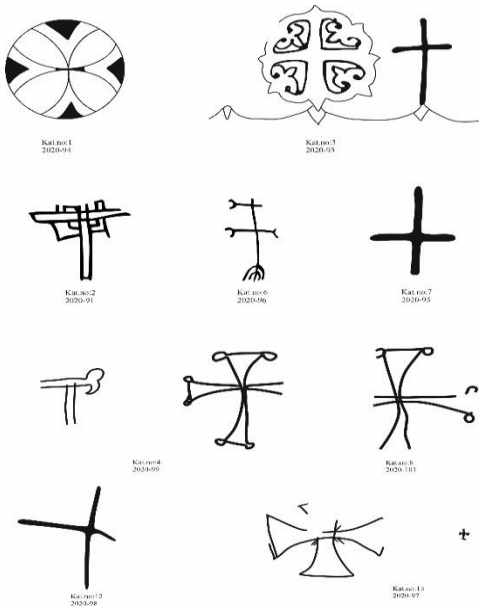
Kalisler içindeki ikinci grup benzer form ve hamur özelliklerine sahiptir ancak sır renkleri ve süslemelerindeki özensizlik açısından önceki gruptan küçük farklılık göstermektedirler. Kat.no: 6, 7, ve Kat.no:8, ilk kalis grubuyla benzer turuncumsu hamur (2.5 YR 5/4, 5/6, 5/8) renklidir ancak ilk grubun aksine parlak, canlı, sarı ve turuncumsu sarı sırlıdır. Ağız çapları 9.6 cm. ile 11.4 cm. arasında değişmektedir. Her ne kadar birbiriyle birleşmese de aynı kalise ait oldukları düşünülen parçalardan yola çıkarak ortalama yüksekliklerinin 19-21 cm arasında olabileceği belirtilmelidir. Genel özellikleriyle yine yuvarlatılmış basit ağızlı, silindirik gövdeli geniş hacimli kalislerdir. Bu gruba ait ayak parçası henüz mevcut olmadığından ölçüsü ve formu hakkında bilgimiz yoktur.

Bu iki grup kalisle benzer form özelliklerini paylaşan ancak hamur kalitesi, astarsız uygulanmış olan kahverengimsi koyu sarı sırlı görüntüsüyle diğerlerinden ayrılan kalis parçaları da buluntular arasındadır. Kat.no:9 ve Kat.no:10'da görülen ağız-gövde ile kaide ayağı benzer özelliklere sahiptir. Aynı kalise ait olduklarını söylemek zordur ancak ikisinin ayak yükseklikleri karşılaştırıldığında aynı formu paylaştıkları, bu gruptaki kalislerin hafif sivriltilmiş, basit uçlu, düz (boğumsuz?), yüksek ayaklı, dışa açılan geniş kaideli bir forma sahip oldukları görülmektedir.

Kat.no:11 ise bardak/kupa/kalis veya bardak kalis olarak tasnif edilen, buluntular arasındaki ünik kaptır. Parçalar halinde ele geçmiştir ancak yüksek halka kaideli, konik gövdeli ve sivriltilmiş basit uçlu formu belirgindir. Hamur rengi (2.5 YR 5/8) ve sır özelliği açısından Kat.no:6, 7, 8 numaralı kalislerle yakınlık taşımaktadır.

Kalislerdeki süslemelerde,[5] Kat.no:1, 2, 3 ve 4 nolu kalisler hamur, sır ve form özelliklerinde olduğu kadar bezemelerindeki motiflerin özenli görünümleri, üslup özellikleri açısından da benzerlik taşımaktadır. Katalogda ayrıntıyla açıklandığı üzere bezemelerde haç motifleri; madalyon düzenlemesi içinde (Kat.no:1), bitkisel düzenlemeyle birleştirilmiş şekilde (Kat.no:2) veya haç kollarındaki ayrıntıların değiştirildiği iki farklı haç motifinin bir arada kullanımıyla (Kat.no:3) zenginleştirilerek özenle uygulanmıştır (Görsel.5). Parlak sarı sırlı kalislerde nispeten daha özensiz ve sade haç motifleri kullanılmıştır (Kat.no:6, 7, 8). Diğer örneklerde ise basit kazıma dekorasyon mevcuttur (Kat.no:11).

[5] Kalislerde, patenlerde ve Çobankale kazılarında ele geçen diğer seramiklerdeki geniş bezeme motifleri ilerideki çalışmalarımızda 2021-2024 buluntularıyla birlikte ayrıntıyla tekrar ele alınacaktır.



Görsel 5: Kalislerde ve patenlerde kullanılan haç motifleri (Çizim F.İnanan)

Kalisler içinde özenli bezemesinin yanında yazıtıyla dikkat çeken bir buluntu ise oldukça ayrıcalıklı, ender rastlanan parçalardandır. Kat.no:1 kalisinin ağız çevresine yerleştirilmiş olan harf boyutu 9-10 mm. olan Yunanca yazıt, ağızda kesintisiz devam etmektedir. Ayrıca ele geçen küçük yazıtlı kaide parçalarının da bu kadehe ait olması güçlü bir ihtimaldir (Kat.no:5). Ağız çevresindeki yazıt okunabilmiş, ancak kaide parçalarındaki yazıttın çok az harfi mevcut olduğu için okunamamıştır. Ağız çevresindeki yazıtın, Luka İncilinde (Luka 22:20) ve Korinthoslulara Mektupta (11:25) bulunan bölümden alıntı olduğu okunmuştur (Görsel.6).



Görsel 6: Kat.no:1 kalisin ağız çevresini kuşatan yazıt (Çizim F.İnanan)

SON AKŞAM YEMEĞİNDEN:

LUKA 22:20

"Bu kâse kanımla gerçekleşen yeni antlaşmadır. (Kâsede olan)

Ki bu (kâse) sizin için dolduruldu. (Devamı olup kâsede olmayan)

KORINTHOSLULARA MEKTUP 11.25

"Bu kâse kanımla gerçekleşen yeni antlaşmadır. (Kâsede olan)

Her içtiğinizde beni anmak için böyle yapın. (Devamı olup kâsede olmayan)[6]

[6] Kalis yazıtı, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Bülent Öztürk tarafından okunmuştur, katkıları için kendisine teşekkürlerimizi sunarız.

Çobankale kalisinin neredeyse bire bir benzeri Bursa'nın İznik İlçesi'nde 1974-1975 yılları arasında gerçekleştirilen bir kurtarma kazısında tespit edilen kilise alt yapısında, 11 nolu mezar odasında bulunmuştur.[7] Çobankale kalisiyle form, sır ve bezeme özelliklerinin tümünü paylaşan bu kalisteki yazıtta da eksik kelimeler olmasına karşın aynı bölümün alıntılandığı okunabilmiştir. Çobankale Şapeli'nde yazıtlı kaide parçaları küçük ve kırık halde ele geçtiği için okunamamıştır ancak İznik kalisinde kaide üzerindeki yazıt da okunabilmiştir. İznik kalisinin ayak kısmı üzerindeki yazıtta bazı imla hataları ve yanlış terimler bulunduğu belirtilerek;

"Köleniz Manuil'i hatırlayınız tanrım" ifadesinin okunduğu aktarılmıştır.

Pişmiş topraktan üretilen kalislerin varlığı bilinmekte ve az sayıda buluntu belgelenmekle birlikte litürjik amaçlı ve/veya günlük kullanım seramik kalislerinin tipolojisi kapsamlı biçimde oluşturulamamıştır. Bu sebeple form değerlendirilmelerini maden kalisler üzerinden yapmak gerekmektedir.[8] Bu açıdan Çobankale kalisini, Geç Bizans Dönemi bronz kalislerle karşılaştırarak özellikle uzun ve boğumlu ayağı ile taşıdığı benzerlik not edilmelidir. Ancak bu noktada önemli bir ayrıntı olarak, Çobankale kalislerinin, uzun zamandır devam eden sistematik kazılarda ele geçtiği ve seramik dahil tüm buluntularının ön değerlendirmesi tamamlandığı için çok önemli başka bir tarihlendirme olanağı sunmasıdır. Kalislerin hamur ve sır özelliklerinin hem Çobankale hem de diğer yakın yerleşimlerdeki Zeuksippus Ailesi üretimlerine yakınlık taşıdığının tespit edilmesi, parçaların bazılarında görülen üçayak izleri, Çobankale kazı buluntuları üzerinde 2017 yılından itibaren ele geçen yaptığımız önceki ve devam eden araştırmalarımız sonucunda yine bu Aile grubu içinde değerlendirilebileceği ve 12.yüzyıl sonu ile 13.yüzyıla tarihlendirilmesinin uygun olduğunu belirtmek gerekmektedir.[9] Aynı şekilde, yazıtlı kalis dışındaki diğer kalisler için de bu tarihlendirme aralığının önerilmesi uygundur.

---

[7] Bedri Yalman, İznik'de Kilise Altyapı Kazısı, *8.T.T Kongresi Bildirileri*, Cilt 1 (1979), 464-465, Meryem Acara Eser, *Bizans Maden Sanatı*, 315-Fotoğraf 29.

[8] Kalis (ποτήριου/*poteriou*) Eukharistia ayininin en önemli litürjik objelerinden biridir. 4.yüzyıldan öncesine ait litürjik kalislerin ilk formları hakkında bilgi mevcut değildir, sonrasında gerçekleştirilen kalis tipolojileri ise daha çok maden ve camdan üretilmiş kalisler üzerinedir. 4.yüzyıla ait C. Durobrivae Hazinesinde (The Water Newton) iki farklı tipte kap bulunmuştur. Bir tanesi iki kulplu ve ayaklı, kantharos benzeri, ikincisi ise ayaksız düz dipli, silindir gövdeli, kulpsuz ve Latince yazıtlıdır. 4.-7.yüzyıllar arasında ait altın veya değerli taşlarla işlenmiş kapların yazılı kaynaklarda yer almasına karşın günümüze ulaşan, 6.yüzyıl ve sonrasına tarihlenen kalislerin çoğu gümüş malzemeden üretilmiştir. Bu gümüş kalislerin birçoğu geniş gövdeli, genellikle boğumlu, dışa çekik-geniş ayaklı, nadiren iki kulpludur. Bu kaplarda genellikle ağız çevresinde bir adak yazıtı bulunur, bazen yazıtın altında figürlü dekorasyon yer almaktadır. 9. yüzyıl ve sonrasına ait kalis buluntularında da uzun, dışa taşkın, düğümlü ayaklı formun kullanılmaya devam ettiği, krater benzeri, kısa ayaklı ve çift kulplu kalislerin de kullanıldığı görülmektedir. Yazıtlar genellikle ağız çevresine yerleştirilmiştir, geniş ayak kısmında yazıt kullanımı azdır. Değerli, yarı değerli taşlardan, kristallerden, cam ve farklı birçok malzemeden görkemli süslemelere sahip kalis üretilmiştir. Taşlarla süslenmiş örnekler kadar altın-gümüş yaldızlı, kabartma teknikli "Deesis" sahneli veya monogramlı olmak üzere farklı bezeme kompozisyonları süslemelerde yer almıştır. Maria Mundell Mango ve Laskarina Bouras, "*Chalice*", *The Oxford Dictionary of Byzantium, (*Oxford: Oxford University Press, 1991), 405. Özellikle gümüş ve diğer madenlerden üretilen kalislerin tipolojileri üzerine önemli araştırmalar bulunmaktadır. Bunların içinde İngiltere ve İrlanda'nın Erken Orta Çağ örneklerine odaklanan bir çalışma olmakla birlikte Erken Bizans dönemi ökaristik kalisler de ayrıntıyla araştırmaya dahil edilmiştir. Michael Ryan, "The Formal Relationships of Insular Early Medieval Eucharistic Chalices", *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature* Vol.90, (Ireland: Royal Irish Academy, 1990), 281-356. Burada boğumlu ve yüksek ayaklı gümüş kalis örnekleri mevcuttur. Bunlara ek olarak Bizans Maden Sanatındaki ökaristik kalis örnekleri de ayrıntıyla incelenmiştir. Meryem Acara Eser, *Bizans Maden Sanatı*, 165-169.

[9] Çobankale Zeuksippus Ailesi Seramiklerinin değerlendirilmesi, benzer örnekleri ve tarihlendirmeleri hakkında ayrıntı için bk. İnanan ve Seçkin, "Yalova/Çobankale İlk Gözlemler", 440-458, İnanan ve Seçkin, "Çobankale Kazıları 2019 Sezonu Bizans Sırlı Seramikleri", 222-224. Bardak/Kupa formlu kadehin Zeuksippus Ailesi seramikleri içinde değerlendirilen

2.2. Patenler

Çobankale Şapelinde iki paten (diskos)[10] ele geçmiştir. Kat.no:12 ve Kat.no:13 patenleri form ve sır özellikleri açısından birbirinden biraz farklıdır. Kat.no:12 geniş ve düz dipli, yayvan gövdeli, yukarı çekik yuvarlatılmış basit ağızlı sığ bir patendir. Hamur rengi diğer patenle aynıyken beyaz astarlı, uçuk, açık yeşilimsi sarı sırlıdır. Var olan parçalarda iki tanesi görülebilen, birbirine uzaklıkları ve konumları göz önüne alındığında patenin kenar kısmında toplamda 3 adet yerleştirilmiş olması beklenen "haç" kazıma mevcuttur (Görsel.5). Patende başka süsleme bulunmazken özenle açılmış küçük delikler dikkat çekmektedir. Delikler tamir delikleri olması ihtimali güçlüdür. Bu paten açıkça görüldüğü üzere Kat.no:1, 2, 3 ve 4 nolu kalisleriyle uyumludur.

Kat.no:13 ise diğer kalis grubuyla, Kat.no:6, 7 ve 8 ile uyumludur. Beyaz astarlı patenin canlı ve parlak sarı sırı bu üç kalisle çok yakın tonlardadır. Kat.no:13 pateni hafif konik bir dibe sahiptir, zemine düzgün oturmamaktadır. Hafif dışa çekik yuvarlatılmış uçlu ağız kenarlı bu paten, 12 nolu patene göre daha derindir ancak yine yayvan ve geniş formunu korumuştur. Patenin merkezinde Malta haçı formlu bir haç kazıma ile dışa çekik ağız kenarına birbirine farklı uzaklıklarda, simetrik yerleştirilmemiş olan küçük boyutlu 5 haç deseni daha bulunmaktadır. Patende üçayak izlerinin bir tanesi de görülmektedir (Görsel.5).

Kalislerin paten ile takım halinde diskopotirion (δισκοποτέριον) olarak kullanıldığı bilinmektedir.[11] Çobankale Şapel buluntularında Kat.no:1, 2, 3 ve 4 nolu kalislerin Kat.no:12 paten ile, Kat.no:6, 7 ve 8 nolu kalislerin Kat.no:13 ile takım oluşturdukları açıkça görülmektedir. 2020 yılı kazı sezonunda, Çobankale Şapelinde en az iki takım diskopotirion kullanılmış olduğu belgelenmektedir. Pişmiş toprak paten buluntusu son derece azdır. Kalisler gibi maden patenler ile karşılaştırıldıklarında formlarıyla ve haç motifleriyle benzerlikleri fazladır. Ancak tarihlendirilmeleri konusunda yine Çobankale Zeuksippus Ailesi Seramikleriyle yakınlıkları ve üçayak izleri doğrultusunda 12.yüzyıl sonu-13.yüzyılları önermek yerinde olacaktır.

3. Diğer Seramik Buluntular

3.1. Kapalı Kaplar

Çobankale Şapeli kazılarında kalis ve patenlerle birlikte çok küçük boyutlu, kapalı kaplar (küçük testicik) ele geçmiştir. Kat.no:14, 15, 16, 17 kapalı kaplarının dördü de düz dipli ve geniş gövdeli

benzerleri Kuşadası, Kadıkalesi kazılarında da ele geçmiştir. Filiz İnanan, "Kuşadası, Kadıkalesi/Anaia Kazısı Zeuksippus Tipi Seramikleri" (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2010), 370-Tablo 14/Resim 18.

[10] Paten (δίσκος - diskos), altı düz, yüksek kenarlı, tepsiye benzeyen geniş, yayvan tabaktır. Eukharistia ayininde prosforanın, üzerine ekmek mührü ile haç deseninin baskılandığı ve "IC, XC, NI, KA" eklendiği ayin ekmeğinin taşındığı önemli litürjik eşyalardan biridir. En erken örneğinin 4.yüzyıla tarihlenen C.Durobrivae Hazinesindeki (The Water Newton) paten olduğu düşünülmektedir. Günümüze ulaşan gümüş patenlerde, kalislerde olduğu gibi adak yazıtları, haçlar, adandığı kilisenin azizine ait portreler, bazılarında Havarilerin Komünyonu gibi kalabalık kompozisyonlar mevcuttur. Gümüş dışında altın-gümüş yaldızlı, bronz, kaymaktaşı, kaya kristali ve farklı taşlarla süslenen farklı materyallerden üretilen örnekleri mevcuttur. Maria Mundell Mango ve Laskarina Bouras, "Paten and Asteriskos", *The Oxford Dictionary of Byzantium, (*Oxford: Oxford University Press, 1991), 1594-1595.

[11] Kiliselerde en az iki takım gümüş kalis ve pateni bulunduğunu Aziz Pancratios'tan aktarmıştır. Maria Mundell Mango, *Silver From Early Byzantium. The Kaper Koraon and Related Treasures*, Baltimore, Maryland: Walters Art Gallery 1986), 137. Özellikle gümüş ve diğer madenlerden üretilen takımlara ilişkin aktarımlar mevcutken seramik diskopotirionlara dair kayıtlar, tarafımızca tespit edilememiştir.

formları açısından birbirlerine benzerdir. Kat.no:14 ve 15 kaplarının tek kulplu olduğu tespit edilebilirken diğer iki kabın kırılma noktalarından dolayı kulp ve ağız profilleri hakkında saptama yapmak mümkün değildir. 3.5 ve 5.5 cm arasında sınırlı kaide çaplarına sahip olan kapların yükseklikleri, eldeki verilerden yola çıkılarak 7-10 cm arasında bir değerde olmalıdır. Bununla birlikte Kat.no:14 kabının düz dipli, şişkin gövdeli, dar boyunlu ve tek kulplu, Kat.no:15 kabının hafif yükseltilerek vurgulanmış düz dipli, hafif silindirik gövdeli, tek kulplu formu ayrıntıda farklılık gösterir. Hamur renkleri 2.5 YR 6/8, 7/8 ve 5/6 olarak bej ve turuncu tonlarındadır. Sırlar ise sarı ve yeşil tonlarındadır. Tüm dış yüzeyin sırlandığı (Kat.no:14), dış yüzeyde sadece kaide çevresinin astarsız, sırsız bırakılarak kalan tüm gövdenin astarlanıp sırlandığı (Kat.no:16) ve kabın dış gövdesinin yarısına kadar ince çizgiler halinde beyaz astarlanarak sarı sırla kaplandığı (Kat.no:15, 17) bilinen uygulamaların dışına çıkılmamıştır.

Bizans seramikleri araştırmalarında, açık kaplara ait çok fazla sayıda buluntu ve yayın mevcut olmasına karşın kapalı kaplar için aynı durum söz konusu değildir. Özellikle kırmızı hamurlu, sırlı kapalı kaplar, yayınlarda küçük amorf gövde veya boyun parçaları, nadiren kulp parçaları ile örneklenmiş, tipolojileri hakkında ayrıntılı değerlendirme yapılamamıştır. Sürahi, matara, testi, testicik, ibrik gibi kapalı kapların Beyaz Hamurlu Seramik gruplarındaki örnekleri nispeten daha fazladır. Kırmızı hamurlu, astarlı ve sırlı kapalı kapların daha çok Zeuksippus Ailesi Seramikleri arasında bulunduğu ancak bu kapların ölçülerinin Çobankale kaplarından daha büyük olduğu görülmektedir.[12] Bu sebeple benzerlerinden çok bu kapların kazının diğer buluntularıyla hamur ve sır özelliklerinin karşılaştırılması sonucunda bütünlüğü bozmadıkları ve yine Zeuksippus Ailesi Seramikleri kapsamına alınabileceklerini ifade etmek gerekmektedir. İşlevleri konusunda ise birlikte ele geçtikleri litürjik kaplarla değerlendirilip boyutlarının küçüklüğü dikkate alındığında bu kapların da Eukharistia veya farklı törenlerle ilişkilendirilmesi, farklı sıvıların, yağların, suyun taşınmasında kullanılmış olabilecekleri akla gelmektedir.

3.2. İçecek Kapları

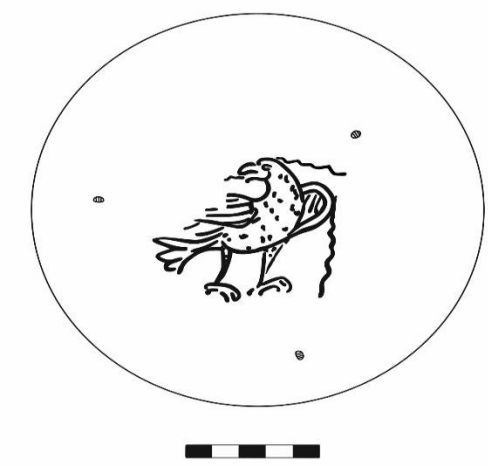
Çobankale Şapeli'nde litürjik kapların dışında 5 adet, kupa/fincan/kulplu kase formlu (koukion) içecek kapları bulunmuştur. Bu kaplardan birincisi; yüksek halka kaideli, küresel/silindirik gövdeli, basit ağızlı ve tek kulplu (Kat.no:18, 20, 21, 22), ikincisi; düz dipli, yuvarlak gövdeli, tek kulplu (Kat.no:19) olmak üzere başlıca iki form tespit edilmiştir. Halka kaide çapları 3.7 ile 4.4 cm., ağız çapları 7-7.8 cm, yükseklikleri 6.6-7 cm. arasındadır. Düz dipli kapta ise (Kat.no:19) yükseklik 4.1 cm ile diğerlerin göre daha azdır, ağız çapı ise 8.5 cm. ile daha fazladır.

[12] Örneğin Kadıkalesi,Anaia kazılarında ele geçen kapalı kaplar arasında Kat.no:16, 17, 18 numaralı kaplar ile benzer, düz ve dışa taşkın dip kısmıyla çok az farklılık taşıyan kap 7 cm.lik kaide çapı ve 13 cm.lik yükseklik ölçüsüyle Çobankale kaplarının iki katı büyüklüğündedir. Fakat formları genel görünüm itibarıyla oldukça yakındır. Filiz İnanan, *Kuşadası, Kadıkalesi/Anaia Kazısı Zeuksippus Tipi Seramikleri*, 277-Kat.no: 367. Pergamon'da da kazıma, slip, sır akıtmalı farklı kapalı kap formları ele geçmiştir. Bu kapların büyük kısmı da, dip çapları 6 ile 14 cm arasında değişen büyük boyutlu kaplardır. Jean-Michel Spieser, *Die Byzantinische Keramik Aus Der Stadtgrabung von Pergamon*, (Berlin-New York: Walter De Gruyter , 1996), Tafel 40-Nr.410-415.

Kat.no:18 gibi iç ve dış yüzeyi bezemesiz içecek kaplarının yanında Kat.no:22'deki gibi sadece farklı sırlarla renklendirilmiş örnekler de mevcuttur. Bunların yanında kazıma dekorasyonlu örnekler, Kat.no:20 kabında iç merkezde bir yıldız motifinin iki kolu (?), dışta tüm ağız çevresini kuşatan ikişer kazıma eş merkezli daire çizgiden oluşturulmuş bant içinde birbirine ters yerleştirilmiş üçgenler, her kazıma üçgen içinde dıştakinden biraz daha küçük boyutlu bir geniş kazıma üçgenler bulunan kazıma dekorasyonlu parçalar da bulunmaktadır.

Kat.no:21 kabının iç merkezinde "N veya KI (?)" harfleri monogram/işaret/sembolü olarak yer almaktadır. Dış yüzeyde ise zengin bir kazıma dekorasyon uygulanmıştır. Dışta ağız çevresinde ikişer eş merkezli daire kazıma arasında kesintisiz devam eden dik, kısa, kalın ve sık aralıkla geniş kazıma çizgilerden oluşturulmuş bant, gövde altında iki kazıma çizgiyle sınırlandırılmış çizgiyle bu bant arasındaki kısmı kaplayan kısımda birer palmet, aralarında altı yapraklı, küçük rozetlerle oluşturulan bitkisel kompozisyon vardır. [13]

Kat.no:19 ise Çobankale Kazısının logosu haline gelmiş olan kartal/kuş figürü özenli bir işçilik göstermektedir. Başı 90 derece sola dönük, gagasında solucan (?) taşıyan kuş/kartal figürü kazıma mevcuttur (Görsel.7). Dışta, tüm ağız çevresinde kesintisiz devam eden altta ve üstte ikişer eş merkezli daire arasında birbirini kesen, sık, yatay ve dikey çizgilerle hazırlanmış ızgara deseninden oluşturulmuş bant mevcuttur. Kuş figürlerinin yaygın kullanımına karşın, Şapelde bulunan bu kuş figürüne benzer üsluba sahip örnek tespit edilememiştir.[14]



Görsel 7: Kat.no: 19 ayrıntı kuş/kartal figürü (Çizim: Y. Gül)

[13] Özellikle bu kabın kazıma dekorasyonu palmet ve rozetlerinin üslubu açısından İznik örneklerine çok benzerlik taşımaktadır. Vesile Belgin Demirsar Arlı, "İznik Çini Fırınları Kazısı 2021 Yılı Çalışmaları", *42. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Cilt 5 (Ankara: Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 2023), 361-374, s.374-Resim 14a. Nurşen Özkul Fındık, *İznik Sırlı Seramikleri, Roma Tiyatrosu Kazısı (1980-1995)* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2014), 114/Tablo.39-154. Meriç, Zeynep Adile, ve Aygün Ekin Meriç. "2012-2019 Yılları Arasında İznik Roma Tiyatrosu'nda Bulunan Bizans Sırlı Seramiklerinin *Değerlendirilmesi". Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 54 (Aralık 2021*):* 49-66.,63-Fig.13.

[14] Çok daha basit üslupta, kazıma tekniğiyle uygulanmış, ağzında solucan veya benzeri bir şey taşıması açısından Çobankale örneğiyle ortak özelliği paylaşan kuşlar daha çok İznik ele geçen Zeuksippus Seramikleri arasında gösterilmektedir. Nurşen Özkul Fındık, *İznik Sırlı Seramikleri*, 108-109/Tablo.33-34. Meriç, Zeynep Adile ve Aygün Ekin Meriç. 2012-2019 Yılları Arasında İznik Roma Tiyatrosu'nda Bulunan Bizans Sırlı Seramiklerinin Değerlendirilmesi, 57-Fig.6.

Küçük boyutlu, kulplu ve derin, sıvı tüketimine uygun olarak hazırlanmış olan bu kaplar da Şapelde litürjik kaplarla birlikte ele geçmiştir. Bu kaplar da Çobankale Zeuksippus Ailesi Seramikleri grubundaki diğer kapların alt gruplarıyla birleşmektedir. Genel karakteristik özellikleri ve üçayak izleri doğrultusunda 12.yüzyıl sonu-13.yüzyıllara tarihlendirilebilmektedir.

3.4. Kâse ve Tabaklar

Çobankale Şapelinde litürjik kaplarla birlikte az sayıda tabak, kase parçası ile sırlı kaide ve amorf parçalar ele geçmiştir. Bunlardan iki adet tüme yakın kap katalogda değerlendirilmiştir. Bu kaplar da Şapelde bulunan diğer kaide, ağız ve amorf parçalar gibi Zeuksippus Ailesi Seramiklerinin monokrom sırlı grubundadır. Formları, grubun karakteristik formlarından yüksek halka kaideli, geniş-derin gövdeli, dikleştirilmiş ağız kenarlı, basit uçlu form (Kat.no:23) ile alçak halka kaideli, yayvan-sığ gövdeli, dışa çekik ağız kenarlı (Kat.no:24) forma sahip bir derin çanak ve bir tabak kataloğa eklenmiştir. İki kabın süslemesi de dikkat çekicidir.

Kat.no:23 tabağının merkezinde iki eş merkezli daire kazıma ile ağız çevresinde üç eş merkezli daire kazıma arasında stilize palmetlere benzetilmiş üç yapraklı bitkisel düzenleme, yaprak aralarındaki boşlukların üst kesimlerine içleri yatay-sık-düz çizgilerle taranmış iç içe üçgen kazımalar yerleştirilmiştir (Görsel. 8). Merkezi madalyonla birlikte bu kazımalar kap yüzeyine kaplayan yapraklara dönüşerek bütün bir çiçek kompozisyonu oluşturur. Daskyleion yerleşimi örnekleri arasında benzerleri mevcuttur. [15]

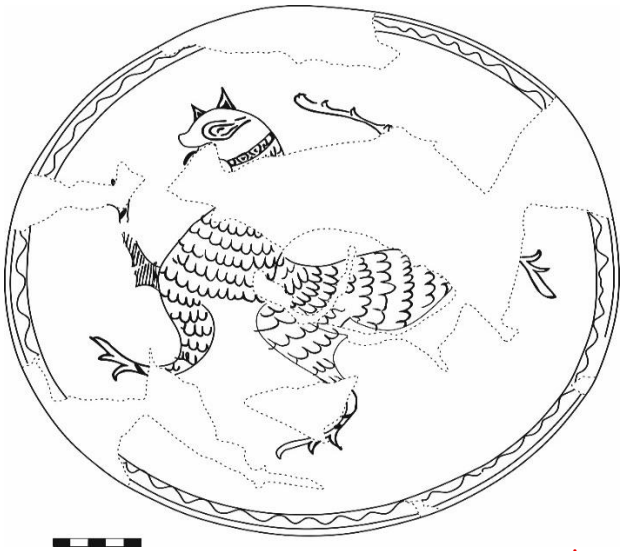


Görsel 8: Kat.no: 23 Tabağı, bitkisel kompozisyon (Çizim: Y. Gül)

Kat.no:24 tabağının tüm iç yüzeyini kaplayan özenli işçilikli kuş figürü, ağız çevresinde iki eş merkezli daire kazıma arasında kesintisiz devam eden kırık dalgalı kazıma çizgiden oluşan bantla

[15] Lale Doğer, *Daskyleion II, Hisartepe/Daskyleion Kazısı Bizans Seramikleri, Prof. Dr. Tomris Bakır'a Armağan,* (İstanbul: Ege Yayınları, 2014), Tablo 20/87, Tablo 21/88-90-92-93-94.

çevrelenmiştir (Görsel.9). Bizans seramiklerinde kuş figürünün sevilerek birçok farklı grupta kullanıldığı bilinmektedir. Zeuksippus Ailesi Seramiklerinde de bu durum değişmeksizin sürdürülmüş, kap merkezlerinde veya tüm kap yüzeyini kaplayacak daha büyük biçimde kuş figürleri çoğunlukla kazıma tekniğiyle uygulanmıştır. Birçok kuş figüründe ayrıntıda üslupsal farklılıklar bulunmasına karşın genellikle tek, nadiren çift, gövdeleri cepheden, başları yana kıvrılmış, sivri gagalı, spiralli, dalgalı veya çapraz taralı çizgilerle ayrıntıları vurgulanmış kuş figürlerinin genel görünümleri birbirine yakındır. Çobankale Şapeli Kat.no:24 tabağındaki kuşun yerleştiriliş ve genel görünüm itibarıyla Daskyleion [16] ve Pergamon [17]örneklerine genel özellikleri itibarıyla benzemesine karşın ayrıntıda farklıdır.



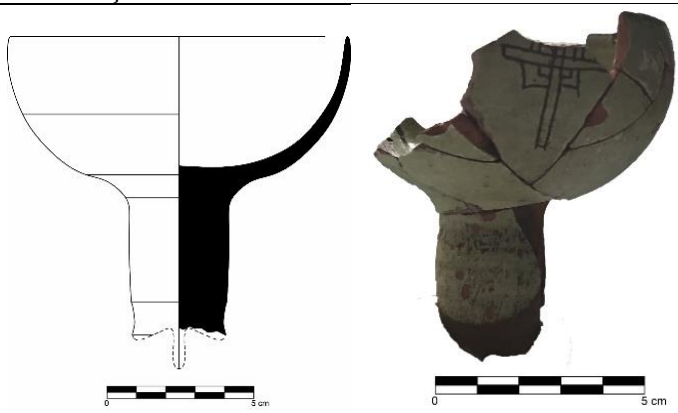
Görsel 9: Kat.no: 24 Tabağı-Kuş Figürü (Çizim F. İnanan)

4. Katalog

Kat.no: 1	**Env.no:** 2020-94	
Tanım: Kalis	**Hamur Rengi:** 2,5 YR 5/8	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Ağız Çapı:** 11.6 cm	**Yükseklik:** 7.1 cm.
İçte ve dışta beyaz astar üzerine çok uçuk, şeffaf sarı sır. **Bezeme:** İç bezemesiz. Dışta, tüm ağız çevresini kuşatan Yunanca yazıt (Bk. Görsel.6). Gövdede daire içinde dört yapraklı yoncadan oluşan rozet mevcuttur, yonca yaprakları ince kazıma çizgilerle sınırlandırılmıştır, yapraklar arasında kalan üçgen alanlar geniş oymadır. Rozetlerin ölçüsü ve gövdeye yerleşim biçimleri düşünüldüğünde orijinalde 4 rozet deseni kullanılmış olmalıdır.		
		

Kat.no: 2	**Env.no:** 2020-91	
Tanım: Kalis	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 5/8	**Buluntu Yeri:** Şapel

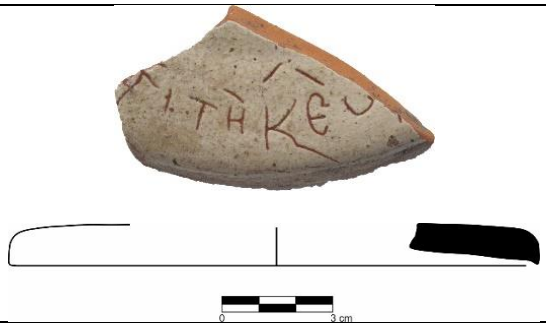
[16] Lale Doğer, *Daskyleion II, Hisartepe/Daskyleion Kazısı Bizans Seramikleri,* Tablo 36/179-180, Tablo 37/184.
[17] Jean-Michel Spies.er, *Die Byzantinische Keramik Aus Der Stadtgrabung von Pergamon*, Tafel 8-Nr.127-136.

Ölçüler	**Ağız Çapı:** 12.4 cm	**Yükseklik:** 12 cm.
İçte ve dışta beyaz astar üzerine çok uçuk, şeffaf sarı sır. **Bezeme:** İç bezemesiz. Dışta, Latin haçı bezeme, haç merkezi çift kazıma çizgili kareye tamamlanmıştır. Haçların birbirine uzaklığı, gövde genişliğiyle kıyaslandığında, orijinalde 3 Latin haçı deseni kullanılmış olmalıdır.		
		
Kat.no: 3	**Env.no:** 2020-93	
Tanım: Kalis	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 4/6	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Ağız Çapı:** 7.8 cm	**Yükseklik:** 7.2 cm.
İçte ve dışta beyaz astar üstüne, uçuk yeşilimsi sarı şeffaf sır. **Bezeme:** İç bezemesiz. Dışta, tüm ağız çevresini kuşatan iki eş merkezli kazıma çizgi, tüm gövdede toplamda dörder tane olması muhtemel (?), birbirine eşit aralıklara birbiri ardına dönüşümlü yerleştirilmiş bir "Latin Haçı" motifi ile "Haç kolları arasında birer palmetten oluşan bitkisel düzenlemeli Yunan haçı" motifinden oluşan dekorasyon mevcuttur. Bu haç motiflerinin tümü, her birinin altındaki un dış çizgiyle kesişen, kesintisiz gövdeyi dolanan geniş dalgalı kazıma çizgiyle birleştirilmiştir. Ayrıca her haç motifinin altına bu birleştirme çizgisi haçların alt koluyla birleşerek üçgen uçla vurgulanmış.		
		

Kat.no: 4	**Env.no:** 2020-99	
Tanım: Kalis	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 6/6	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Ağız Çapı:** 11 cm	**Yükseklik:** 5.2 cm.
İçte ve dışta beyaz astar üstüne uçuk sarı, şeffaf sır. Sır birçok kısımda dökülmüş. **Bezeme:** İç bezemesiz. Dışta tüm gövdede toplamda dörder tane olması muhtemel haç deseni mevcut. Haçlarda iki farklı motif kullanılmıştır. Bir haç "Malta haçı" formlu, diğer haç ise haç kollarının uçlarının ikişer daireyle sonlandırıldığı kazıma haçlardır. Muhtemelen gövdede her haç motifinden ikişer tane kullanılmış olmalıdır.		



Kat.no: 5	Env.no: 2020-100	
Tanım: Kalis	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 5/8	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Kaide Çapı:** 14 cm	**Yükseklik:** 1.1 cm.
Dışta beyaz astar üstüne açık yeşilimsi sarı şeffaf sır. Kalis ayağının dış kısmı astarsız, sırsız. **Bezeme:** İç bezemesiz. Kaidenin dış-üst kısmında tamamı okunamamış bir Yunanca yazıta ait 7 harfi mevcut bir yazıt18.		

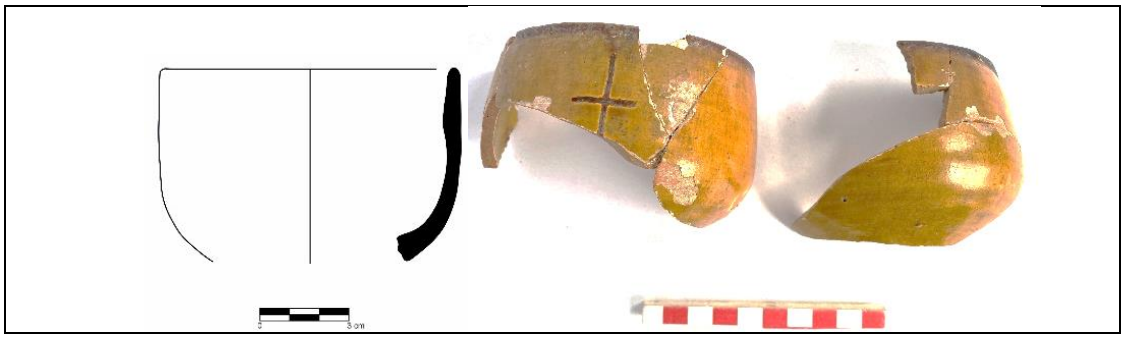


Kat.no: 6	**Env.no:** 2020-96	
Tanım: Kalis	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 5/8	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Ağız Çapı:** 11. 4 cm	**Yükseklik:** 8 cm.
İç ve dış beyaz astar üzerine koyu sarı sırlı, içte sadece ağız çevresi kahverengi sırlı, üçayak izi. **Bezeme:** İç bezemesiz. Dışta 4 adet çift gergili Latin Haçı mevcuttur.		

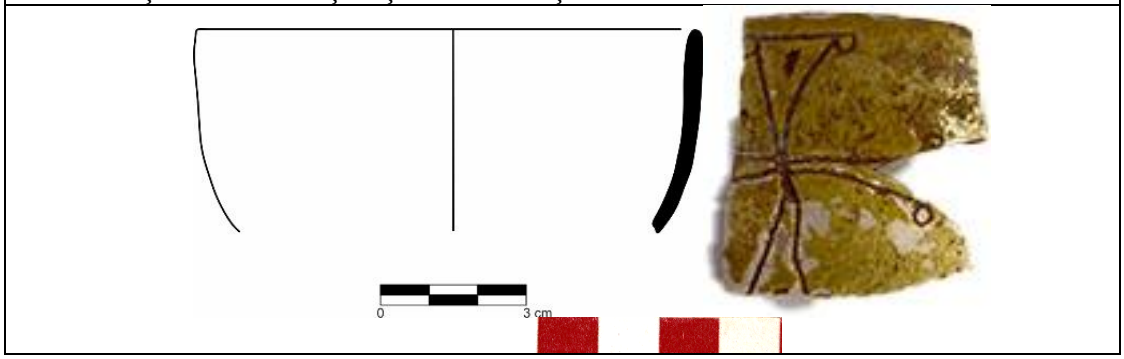


Kat.no: 7	**Env.no:** 2020-95	
Tanım: Kalis	**Hamur Rengi:** 2,5 YR 5/6	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Ağız Çapı:** 9.6 cm	**Yükseklik:** 6.4 cm.
İçte ve dışta beyaz astar üstüne koyu sarı sır, ağız çevresi kahverengi sırlı. **Bezeme:** İç bezemesiz. Dışta, gövdede 3 tanesi görülen, dikey kolu yatay koluna göre daha uzun olan haç kazıma bulunmaktadır birbirine uzaklıkları düşünüldüğünde orijinalde 4 tane olmalıdır.		

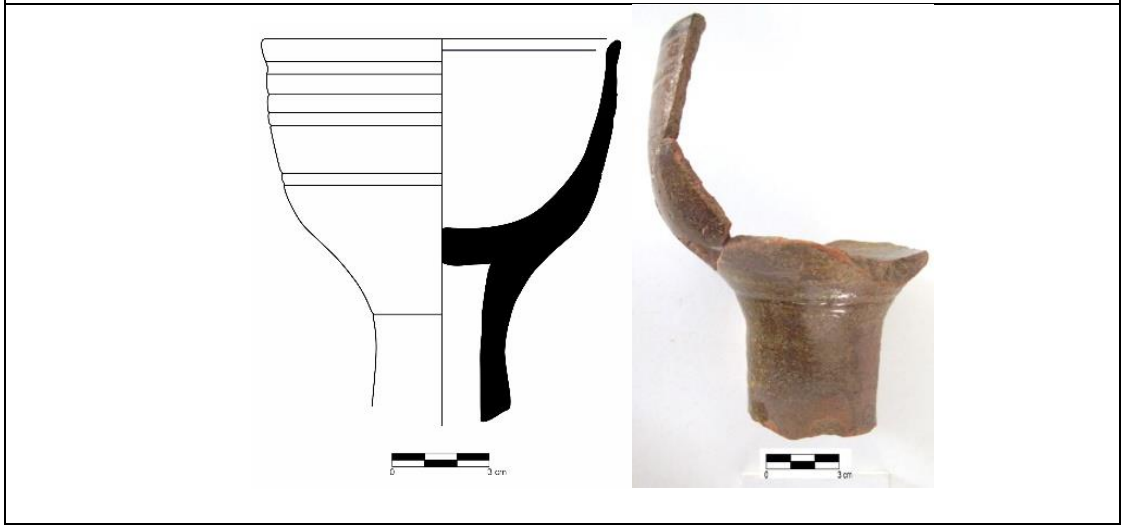
[18] Yazıt hakkında ayrıntılı bilgi için "Kalisler" bölümüne bakınız.



Kat.no: 8	**Env.no:** 2020-101	
Tanım: Kalis	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 5/4	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Ağız Çapı:** 10.4 cm	**Yükseklik:** 4.1 cm.
İçte ve dışta beyaz astar üstüne şeffaf sarı sır. **Bezeme:** İç bezemesiz. Dışta uçları daireli haç kazıma mevcuttur.		



Kat.no: 9	**Env.no:** 2020-107	
Tanım: Kalis	**Hamur Rengi:** 2,5 YR 4/8	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Ağız Çapı:** 10.8 cm	**Yükseklik:** 11.8 cm.
İçte ve dışta astarsız, koyu nefti yeşilimsi sarı sırlı. **Dış:** İç yüzey bezemesizdir. Dış yüzeyde ağız çevresinde 4 eş merkezli daire kazıma mevcuttur.		



Kat.no: 10	**Env.no:** 2020-106	
Tanım: Kalis	**Hamur Rengi:** 2,5 YR 4/6	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler:	**Kaide Çapı**: 11.6 cm	**Yükseklik:** 7.5 cm.
İçte ve dışta astarsız, koyu nefti yeşilimsi sarı sırlı. **Dış:** İç ve dış bezemesizdir. Kat.no:10 numaralı kalisin ayağı olması muhtemeldir.		

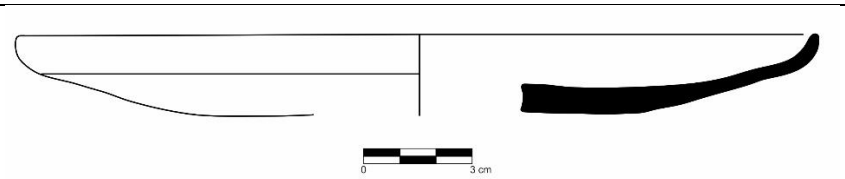


Kat.no: 11	**Env.no:** 2020-27	
Tanım: Kalis (Bardak/Kupa Tipi)	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 5/8	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler: Kaide Çapı: 4.6 cm	**Ağız Çapı:** 7.6 cm	**Yükseklik:** 9.4 cm.
İçte ve dışta beyaz astar üzerine sarı sırlı, üç ayak izi mevcuttur. **Bezemesiz:** İç bezemesiz. Dışta ağız çevresini kuşatan altta ve üstte ikişer eş merkezli daire kazıma çizgi arasında dalgalı kazıma çizgiden oluşturulmuş bant bulunmaktadır. Kaideye kadar olan gövde, dar-uzun-ince dilimler oluşturan dalgalı kazıma çizgilerle çevrilmiştir.		



Kat.no: 12	**Env.no:** 2020-98	
Tanım: Paten	**Hamur Rengi:** 2,5 YR 6/8	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler:	**Ağız Çapı:** 22 cm	**Yükseklik:** 2.1 cm.
İçte beyaz astar üstüne çok açık yeşil, şeffaf sır. Dışta ağız ve gövde yarısına kadar astarlı ve sırlı. Kap gövdesinde askı delikleri veya tamirat izi olabilecek delikler mevcut. **Bezeme:** İçte ağız kenarında ve birbirine eşit uzaklıkta özensiz, küçük kazıma 4 haç motifi vardır, dış bezemesizdir.		

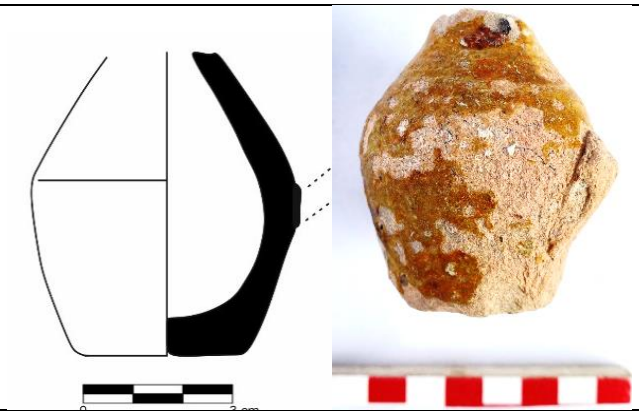




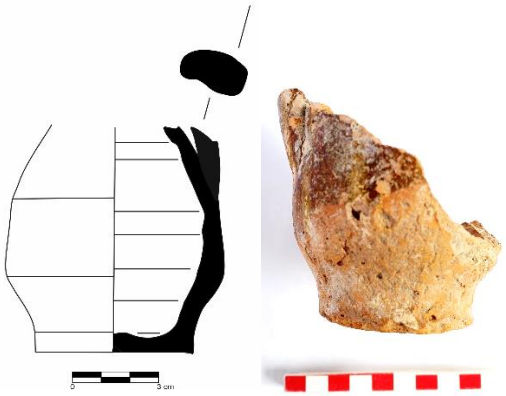
Kat.no: 13	**Env.no:** 2020-97	
Tanım: Paten	**Hamur Rengi:** 2,5 YR 6/8	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Ağız Çapı:** 21 cm	**Yükseklik:** 3.8 cm.
İçte beyaz astar üstüne koyu sarı sır. Dışta ağız ve gövde kaideye astarlı ve sırlı. Kap gövdesinde olasılıkla tamirat delikleri mevcuttur. **Bezeme:** İçte kap merkezinde özensiz hazırlanmış Yunan Haçı kazıma, ağız tablasında ikisi birbirine yakın, diğer üçü kabın diğer kenarında ve birbirlerine uzak yerleştirilmiş 5 küçük Yunan Haçı kazıma bulunmaktadır. Patenin dış yüzeyi bezemesizdir.		



Kat.no: 14	**Env.no:** 2020-47	
Tanım: Kapalı Kap (Testicik)	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 7/8	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Kaide Çapı:** 3.5 cm	**Yükseklik:** 6.2 cm.
İç astarsız, sırsız. Dışta beyaz astar üstüne koyu sarı sır. Kulpludur, kulp kısmı kırık ve noksandır. **Bezeme:** İç ve dış yüzey bezemesizdir.		

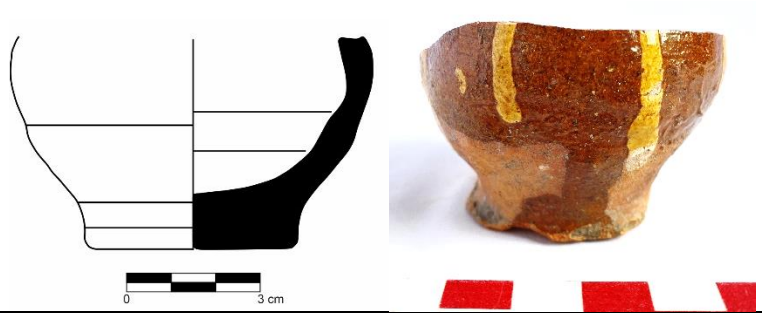


Kat.no: 15	**Env.no:** 2020-48	
Tanım: Kapalı Kap (Testicik)	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 6/8	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Kaide Çapı:** 5.5 cm	**Yükseklik:** 8 cm.
İç astarsız, sırsız. Dışta gövdenin yarısına kadar beyaz astar üstüne koyu sarı sır. Kulpludur, kulp kısmı kırık ve noksandır. **Bezeme:** İç yüzey bezemesizdir. Dış yüzeyde astar bezeme mevcuttur, Astarlı ve sırlı bölümlerde dar-ince-uzun çizgiler halinde kontrastlar yaratılmıştır.		



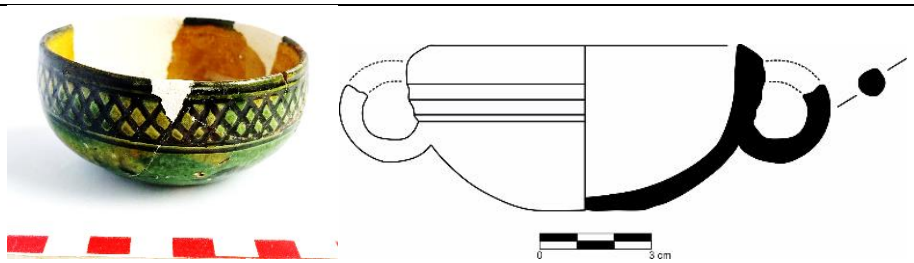
Kat.no: 16	**Env.no:** 2020-87	
Tanım: Kapalı Kap (Testicik)	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 5/8	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Kaide Çapı:** 5.2 cm	**Yükseklik:** 8.5 cm.
İç astarsız, sırsız. Dışta beyaz astar üstüne koyu yeşil sır. **Bezeme:** İç ve dış yüzey bezemesizdir.		



Kat.no: 17	**Env.no:** 2020-86	
Tanım: Kapalı Kap (Testicik)	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 5/6	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Kaide Çapı:** 4.4 cm	**Yükseklik:** 4.6 cm.
İç astarsız, sırsız. Dışta gövdenin yarısına kadar beyaz astar üstüne koyu sarı sır. **Bezeme:** İç yüzey bezemesizdir. Dış yüzeyde astar bezeme mevcuttur, Astarlı ve sırlı bölümlerde dar-ince-uzun çizgiler halinde kontrastlar yaratılmıştır.		
		

Kat.no: 18	**Env.no:** 2020-8	
Tanım: İçecek kabı (kulplu kupa, kase, fincan ?)	**Hamur Rengi:** 2,5 YR 5/6	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Kaide Çapı:** 4.4 cm	**Yükseklik:** 6.2 cm.
İçte beyaz astar, nefti yeşil şeffaf sır, dışta kap gövde yarısına kadar astarlı, sırlı, gövdenin alt kısmı ve kaide sadece sırlı, üçayak izi mevcut. Kulp kırık ve noksan. **Bezeme:** İçte ve dışta bezemesiz.		
		

Kat.no: 19	**Env.no:** 2020-92	
Tanım: İçecek kabı (kulplu kupa, kase, fincan ?)	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 5/6	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler: Kaide Çapı: 3.9 cm	**Ağız Çapı:** 8.5 cm	**Yükseklik:** 4.1 cm.
İç beyaz astar, koyu sarı sır. Dış beyaz astar koyu yeşil sırlı. İçte üçayak izi. Yuvarlak tek kulpun yarısı mevcuttur. **Bezeme:** İçte, kase merkezinde kazıma teknikli gövdesi cepheden, başı 90 derece sola dönük, gagasında solucan (?) taşıyan kuş/kartal figürü kazıma mevcuttur. Dışta, tüm ağız çevresinde kesintisiz devam eden altta ve üstte ikişer eş merkezli daire arasında birbirini kesen, sık, yatay ve dikey çizgilerle hazırlanmış ızgara deseninden oluşturulmuş bant mevcuttur.		





Kat.no: 20	**Env.no:** 2020-83	
Tanım: İçecek kabı (kulplu kupa, kase, fincan ?)	**Hamur Rengi:** 2,5 YR 5/8	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler	**Ağız Çapı:** 7.2 cm	**Yükseklik:** 4.9 cm.

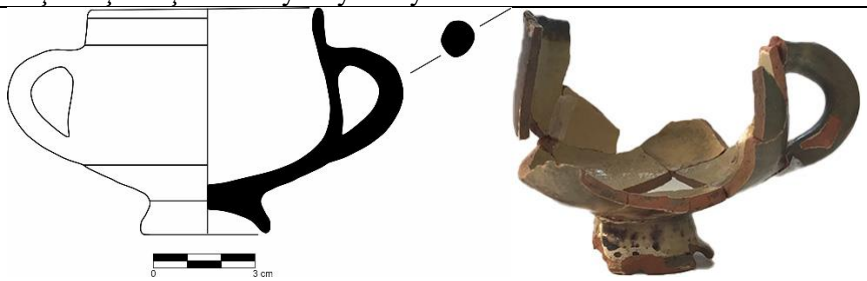
İçte ve dışta beyaz astar üstüne koyu sarı sır, üçayak izi.
Bezeme: İçte merkezde bir yıldız motifi olduğu düşünülen kazıma bezemenin iki ucu görülmektedir. Dışta tüm ağız çevresini kuşatan ikişer kazıma eş merkezli daire çizgiden oluşturulmuş bant içinde birbirine ters yerleştirilmiş üçgen kazımalar mevcuttur, her kazıma üçgen içinde dıştakinden biraz daha küçük boyutlu bir geniş kazıma üçgen bulunmaktadır.



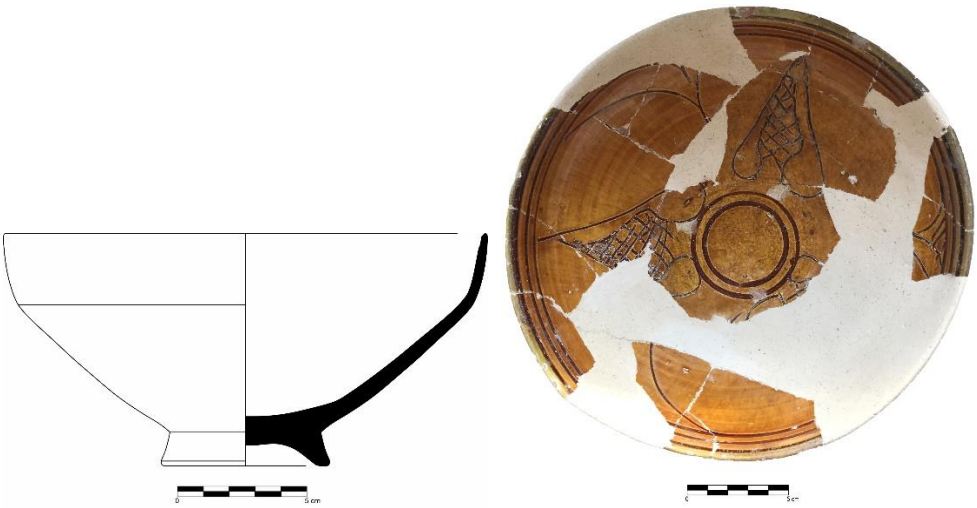
Kat.no: 21	**Env.no:** 2020-110	
Tanım: İçecek kabı (kulplu kupa, kase, fincan ?)	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 5/10	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler: Kaide Çapı: 3.7 cm	**Ağız Çapı:** 7.8 cm	**Yükseklik:** 6.6 cm.

İçte beyaz astar üstüne açık sarı, şeffaf sır sırlı, üçayak izi mevcut. Dışta beyaz astar üstüne açık yeşil, şeffaf sır. Tek kulplu fincanın kulpu tamamen korunmuş
Bezeme: İç merkezde "N veya KI (?)" harflerinden oluşturulmuş kazıma monogram/işaret/sembol bulunmakta, dışta kabın kaide ve kulpu hariç tüm gövdeyi kuşatan kazıma dekorasyon mevcut. Ağız çevresinde ikişer eş merkezli daire kazıma arasında kesintisiz devam eden dik, kısa, kalın ve sık aralıkla geniş kazıma çizgilerden oluşturulmuş bant, gövde altında iki kazıma çizgiyle sınırlandırılmış çizgiyle bu bant arasındaki kısmı

kaplayan kısımda birer palmet, aralarında altı yapraklı, küçük rozetlerle oluşturulan bitkisel kompozisyon.


Kat.no: 22	**Env.no:** 2020-113	
Tanım: İçecek kabı (kulplu kupa, kase, fincan ?)	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 5/8	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler: Kaide çapı: 3.8 cm	**Ağız Çapı:** 7 cm	**Yükseklik:** 6.8 cm.
İçte beyaz astar üstüne açık sarı, şeffaf sırlı, üçayak izi. Dışta beyaz astar üstüne mangan akıtma ve sıçratma. Tek kulpludur. **Süsleme:** İçte ve dışta bezeme mevcut değildir. Ancak kaide altına bir yazıta ait harf izleri seçilmektedir. Çok aşınmış olan bu yüzeydeki yazıt okunamamaktadır.		
		

Kat.no: 23	**Env.no:** 2020-109	
Tanım: Derin Çanak	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 5/8	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler: Kaide çapı: 6.8 cm	**Ağız Çapı:** 19 cm	**Yükseklik:** 8.9 cm.
İçte beyaz astar üstüne kahverengimsi koyu turuncu sırlı, üçayak izi. Dışta sadece ağız çevresi beyaz astarlı ve açık renk sırlı. **Bezeme:** İç merkezde iki eş merkezli daire kazıma ile ağız çevresinde üç eş merkezli daire kazıma arasında stilize palmetlere benzetilmiş üç yapraklı bitkisel düzenleme, yaprak aralarındaki boşlukların üst kesimlerine içleri yatay-sık-düz çizgilerle taranmış iç içe üçgen kazımalar yerleştirilmiştir.		

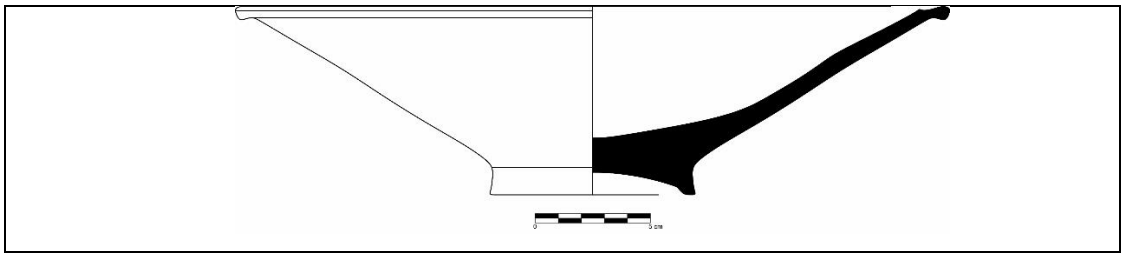


Kat.no: 24	**Env.no:** 2020-112	
Tanım: Tabak	**Hamur Rengi:** 2.5 YR 5/6	**Buluntu Yeri:** Şapel
Ölçüler: Kaide çapı: 8.8 cm	**Ağız Çapı:** 30.4 cm	**Yükseklik:** 8 cm.

İçte beyaz astar üstüne kahverengimsi koyu turuncu sırlı, üçayak izi. Dışta kap gövdesinin yarısına kadar dil biçimli astarlı, sırlı.

Bezeme: İçte tüm kap yüzeyinin iç yüzeyine kaplayacak şekilde hazırlanmış kazıma kuş figürü, ağız çevresinde iki eş merkezli daire kazıma arasında kesintisiz devam eden kırık dalgalı kazıma çizgiden oluşan bant mevcuttur.





SONUÇ

11.yüzyılda inşa edilip 14.yüzyıla kadar kullanılmaya devam edildiği düşünülen Çobankale, İzmit Körfezi boyunca, deniz yoluyla geçişlerde kullanılan bağlantı noktaları ve bu limanlardan iç kısımlara geçişte kullanılan yolların güvenliğini sağlayan savunma sisteminin bir parçası veya bağlantı noktası olarak değerlendirilmektedir. Bu savunma yapısında gerçekleştirilen kazılar boyunca, kalenin inşasında anakayanın önemli yer tuttuğu görülmüştür, alanın önemli bir kısmında anakayaya ulaşılmıştır. Dolayısıyla kale içinde yapılaşmanın izlenebileceği alan sınırlı görünmektedir. Bu durumda Sarnıçta ve Şapelde ele geçen seramikler kaledeki hayatın önemli verileridir. Günlük kullanımda tercih edilen kapların yanında Şapel buluntuları, Çobankale'nin dini yaşamına ilişkin ayrıntıları sunmaktadır.

Bizans Döneminde, Eukharistia'da kullanılan paten, asteriskos, kalis, kaşık, ibrik, trulla, buhurdan, yelpaze, kitap kapağı, haç ve haç kaidesi gibi eserlerden Çobankale Şapelinde, günümüze kadar sürdürülen kazılar süresince, sadece ayinin iki temel aracı olan kalis ve paten ele geçmiştir. Bununla birlikte ayinin hazırlık aşamasında kullanılan iki pişmiş toprak ekmek mührü ele geçmiştir. Bu iki ekmek mührü, benzerleri doğrultusunda 11.-12.yüzyıllara tarihlendirilmiştir.[19] Ayrıca şapelde iki adet bronz röliker haç ise pişmiş toprak buluntular dışındaki diğer dikkat çeken diğer eserlerdir. Bu röliker haçlar, şapelde gerçekleştirilen radyometrik analizlere ve benzerlerine dayanarak, 12.yüzyıla tarihlendirilmiştir.[20] Bunlar dışında bir zincir-askı ile bir bilezik mevcuttur. Bu iki maden parçanın ayrıntılı çalışması henüz yapılmamıştır ancak askı, bir buhurdana ait olabilir. Sikke ve başka bir buluntuya rastlanmamıştır.

2017-2024 yılları arasındaki çalışmalar süresince ibadete ilişkin tespit edilen tek yapı şapeldir. Çobankale'nin bir savunma yapısı olması ve olasılıkla az bir nüfusa sahip olması buradaki küçük şapelin, ikamet eden kişilerin ihtiyacını karşıladığını düşündürmektedir. Bu doğrultuda şapelin içinde de en önemli ayinlerden biri olan Eukharistia'nın gerçekleştirilmesi için gerekli eşyalardan az sayıda bulunması son derece anlaşılır bir durumdur. Şapel buluntuları, litürjik seramik eşyalara dair verimizi genişletmesi açısından son derece önemlidir. Bununla birlikte, önceki değerlendirmelerimizde Çobankale buluntuları içinde Nikaia (İznik) ve Daskyleion yerleşimleri buluntularına dair yakalanan bağlantıya birkaç yeni veri daha eklenmiştir. Seramiklerle birlikte ele geçen ve tarihlendirmeleri destekleyebilecek herhangi başka bir buluntu henüz mevcut değildir, fakat seramikler kendi içlerinde bir bütünlük oluşturmaktadır. Aralarında farklı yerel üretimlerin izine rastlanmasına karşın 12.yüzyıl

[19] Gülgün Köroğlu ve Selçuk Seçkin, "Yalova/Çobankale Kazısından İki Kutsal Ekmek Mührü", *Art-Sanat* 20 (2023), 372.
[20] Esra Sayın ve Selçuk Seçkin, "Çobankale'den Enkolpion Röliker Haçlar", *Art-Sanat* 20 (2023), 525.

sonu-13.yüzyıl arasında yoğun dağılım gösteren seramik gruplarına, özellikle Zeuksippus Ailesi Seramiklerine hamur, sır ve bezeme motifleri açısından dahil edilebilmektedir.

Çobankale Kazılarının önümüzdeki sezon buluntularıyla tartışma aşamasında olan bu önerilerimiz ve ortaya çıkabilecek yeni olasılıkların değerlendirilmesi, seramiklerin üslupsal ve kimyasal araştırmalarının arttırılmasına yönelik çalışmalarımız devam edecektir. Sarnıç ve şapel buluntularının dışında alanın farklı bölgelerinden elde edilecek sonuçların kalede kullanılmış olan seramik gruplarını genişletebileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Acara, Meryem. "Bizans Ortodoks Kilisesinde Liturji ve Liturjik Eserler". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 15, (1). (1998): 183-201.

Acara Eser, Meryem. *Bizans Maden Sanatı: Dini Törenlerde Kullanılan (Litürjik) Eşyalar*. Ankara: Bilgin Kültür Yayınları, 2020.

Demirsar Arlı, V. Belgin. "İznik Çini Fırınları Kazısı 2021 Yılı Çalışmaları", içinde *42.Kazı Sonuçları Toplantısı 5*, ed. Adil Özme, 361-374. Ankara: T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları, 2023.

Doğer, Lale. *Daskyleion II, Hisartepe/Daskyleion Kazısı Bizans Seramikleri, Prof. Dr. Tomris Bakır'a Armağan*. İstanbul: Ege Yayınları, 2014.

Feingold, Lawrence. *The Eucharist, Mystery of Presence, Sacrifice, and Communion*. Ohio: Emmaus Academic, 2018.

İnanan, Filiz. *"Kuşadası, Kadıkalesi/Anaia Kazısı Zeuksippus Tipi Seramikleri"*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2010.

İnanan, Filiz ve Selçuk Seçkin. "Yalova, Çobankale Kazısı Sırlı Seramik Buluntuları: İlk Gözlemler", *Cedrus* 9 (2021): 437-458.

İnanan, Filiz ve Selçuk Seçkin. "Yalova, Çobankale Kazıları 2019 Sezonu Bizans Sırlı Seramik Buluntuları", *Art-Sanat* 20 (2023): 181-225.

Köroğlu, Gülgün ve Selçuk Seçkin. "Yalova/Çobankale Kazısından İki Kutsal Ekmek Mührü". *Art-Sanat* 20 (2023): 355-376.

Mango, Maria Mundell. *Silver From Early Byzantium. The Kaper Koraon and Related Treasures*. Baltimore, Maryland: Walters Art Gallery, 1986.

Mango, Maria M. ve Laskarina Bouras. "Paten and Asteriskos ", içinde *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander Kazhdan, 1594-1595. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1991.

Mango, Maria M. ve Laskarina Bouras. "*Chalice*", içinde *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander Kazhdan, 405. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1991.

Meriç, Zeynep Adile ve Aygün Ekin Meriç. "2012-2019 Yılları Arasında İznik Roma Tiyatrosu'nda Bulunan Bizans Sırlı Seramiklerinin Değerlendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 54 (Aralık 2021): 49-66.

Michael Ryan, "The Formal Relationships of Insular Early Medieval Eucharistic Chalices", *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology,Celtic Studies, History, Linguistics, Literature* 90, (1990): 281-356.

Olkinuora, Damaskinos. "Liturgy of the Byzantine Rite", *St Andrews Encyclopedia of Theology,* 2024. https://www.saet.ac.uk/Christianity/LiturgyoftheByzantineRite (Erişim Tarihi: 11.01.2024)

Özkul-Fındık, Nurşen, *İznik Sırlı Seramikleri, Roma Tiyatrosu Kazısı (1980-1995).* Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2014.

Öztaşkın, Muradiye. "Proposal for Terminology of Byzantine Pottery Forms", içinde *XI.AIECM3 Uluslararası Orta Çağ ve Modern Akdeniz Dünyası Seramik Kongresi Bildirileri,* ed. Filiz Yenişehirlioğlu, 329-338, Ankara: Vekam Yayınları, 2018.

Sayın, Esra ve Selçuk Seçkin. "Çobankale'den Enkolpion Röliker Haçlar". *Art-Sanat* 20 (2023): 505-530.

Seçkin, Selçuk ve Barış Sayın. "Conservation and Repair of a Historical Masonry Ruin Belonging to the Middle Byzantine Era: The Case of Ruined Cistern Unearthed in the Çobankale Archeological Site (Yalova, Turkey)". *Structures* 41 (2022): 1411-1431.

Seçkin, Selçuk. "Tarihsel Süreçte Yalova/Altınova Çobankale", *Cedrus* VI (2018): 535-553.

Seçkin, Selçuk. "Yalova/Altınova Çobankale'de Yapılan Çalışmalar Hakkında İlk Değerlendirmeler", içinde *24. Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Kitabı, ed. Enes kavalçalan, 602-618.* Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları, 2021.

Seçkin, Selçuk ve Turhan Doğan. "Yalova/Altınova Çobankale'nin İnşa Tarihi Hakkında Tespitler", *Yalakova'dan Yalova'ya: Prof. Dr. Halil İnalcık Anısına Yalova Tarihi Araştırmaları*, ed. Hacer Karabağ, 62-75. Bursa: Gaye Kitabevi, 2022.

Seçkin, Selçuk. "Yalova/Altınova Çobankale Kazısı 2019-2020 Yılı Çalışmaları", *2019-2020 Yılı Kazı Çalışmaları* 4, ed. Adil Özme, 167-176. Ankara: Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, 2022.

Spieser, Jean-Michel. *Die Byzantinische Keramik Aus Der Stadtgrabung von Pergamon*, Berlin- New York: Walter De Gruyter, 1996.

Taft, Robert F. "Eucharist", içinde *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed.Alexander Kazhdan, 737-738. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1991.

Vroom, Joanita. B*izans'tan Modern Döneme Ege'de Seramik, 7.20.Yüzyıllar, Bir Giriş ve El Kitabı*. İstanbul: Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi- Anamed Yayınları, 2019.

Yalman, Bedri. "İznik'teki Kilise Altyapı Kazısı", içinde *8.Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, 457-466 (Levha.251-263). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1979.

E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 328-361
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1611933
Araştırma Makalesi/Research Article

Bizans'ta Atçılık ve At Figürünün Bizans Kapadokya'sı Duvar Resim Sanatına Yansımaları

Horse Figure and Horsemanship in Byzantine Cappadoccia: Wall Paintings and Their Reflections

Metin KAYA

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Arş. Gör. Dr. Metin KAYA

İstanbul Üniversitesi,

Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: 0000-0003-1368-7537
e-mail: metin.kaya@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 02.01.2025
Kabul/Accepted: 06.05.2025

Atıf: Kaya, Metin, "Bizans'ta Atçılık ve At Figürünün Bizans Kapadokya'sı Duvar Resim Sanatına Yansımaları", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 328-361.

Citation: Kaya, Metin, "Horse Figure and Horsemanship in Byzantine Cappadoccia: Wall Paintings and Their Reflections", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 328-361.

Lisans/License:

Öz-Bizans İmparatorluğunda at, genellikle hem İmparatorluk hem de askerlik otoritesini temsil eden bir unsur olarak görülmüştür. Bizanslılar atları çoğunlukla ulaşım, savaş, yarış ve geçit törenleri için kullanmışlardır. Ayrıca, at imparatora, aristokrasiye, memurlara ve orduya yaraşır bulunmuş erkekliğin ve savaşçı ruhun sembolü olarak algılanmıştır. Dolayısıyla, Bizans döneminde bir atı barındırmanın bile bir gurur kaynağı ya da statü göstergesi olduğu anlaşılmaktadır. Bizans rüya tabirleri kılavuzları-kitaplarında da atlardan bahsedilmekte ve bu tür metinlerde, atların *güç ve otorite* ile bağlantılı olduğu görülmektedir. İmparatorluğun at tedariki ise devlet kontrolündeki haralardan karşılanmış ve bu at çiftliklerinin büyük çoğunluğu Roma döneminden itibaren Kapadokya'da yer almıştır. Ek olarak, Kapadokya atlarının İmparatorluk çapında tanınan gerçek bir ırkı (Ya da ırkları) temsil ettiği de bilinmektedir. Antik Çağ ve Ortaçağ boyunca Kapadokya'da yetiştirilen atlara benzeyen türün Azerbaycan'ın Kabardey (Çerkes) cinsi olduğu düşünülmektedir. Bizans Kapadokya'sında yetiştirilen ve hayatın neredeyse her alanında karşılaşılan atlara, Bizanslı sanatçılar da kayıtsız kalmamıştır. Nitekim 9.-10. yüzyıldan başlayarak 13. yüzyıla kadar tarihlendirilen duvar resimlerinde bolca at figürlü sahneye yer verildiği görülmektedir. Atların duruş pozisyonları resmedildikleri sahne ile bağlantılı olarak değişiklik göstermiştir. At figürü; kimi zaman bani, atlı aziz, ordu mensubu (Subay) tasvirlerinde ön planda, kimi zaman da üç müneccim kralın tapınması sahnesinde olduğu gibi arka fonda resmedilmiştir. Atlı asker ikonografisinde at tek bir asker aziz ile birlikte resmedildiği gibi; iki asker aziz ve atlarının sahneye simetrik ve karşılıklı olarak yerleştirildiği de görülmektedir. Bu makalede, Kapadokya bölgesi Bizans dönemi duvar resimlerinde yer alan at figürleri irdelenerek bu konudaki eksikliğin giderilmesi ve daha sonra yapılacak olan çalışmalar için de özgün temel bir kaynak oluşturulması amaçlanmıştır.
Anahtar Kelimeler– *Bizans, Kapadokya, Duvar Resmi, İkonografi, At.*

Abstract– In the Byzantine Empire, the horse was generally regarded as a symbol representing both imperial and military authority. The Byzantines used horses mainly for transport, warfare, racing and parades. Moreover, the horse was considered a symbol of masculinity and the warrior spirit, and it was highly valued by the Emperor, the aristocracy, civil servants and the army. Therefore, it seems that even keeping a horse in a stable in the Byzantine period was a source of pride or a sign of status. Horses are also mentioned in Byzantine dream interpretation guidebooks, where they are associated with power and authority. The Empire's horse supply was provided by state-controlled stables, most of which were located in Cappadocia from the Roman period onward. In addition, Cappadocian horses are known to represent a distinct breed (or breeds) recognised throughout the Empire. The breed that resembled the horses bred in Cappadocia during Antiquity and the Middle Ages is thought to be the Kabardian (Circassian) breed of Azerbaijan. Byzantine artists were highly aware of the horses bred in Byzantine Cappadocia, which were integral to various aspects of daily life. As a matter of fact, wall paintings dated from the 9th-10th centuries to the 13th century depict numerous scenes with horse figures. The posture of the horses varied depending on the scene in which they were depicted. The horse figure is sometimes depicted in the foreground in the depictions of the bani, the saint on horseback, the army member (officer), and sometimes in the background, as in the scene of the worship of the three soothsayer kings. In the iconography of the mounted soldier, the horse is depicted together with a single soldier saint; it is also seen that two soldier saints and their horses are placed symmetrically and mutually on the stage. This article aims to address the gap in scholarship on this subject by analyzing horse figures in the Byzantine wall paintings of the Cappadocia region and to serve as a foundational source for future studies.
Keywords– *Byzantine, Cappadocia, Wall Painting, Iconography, Horse.*

Yayım Tarihi	
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-Turnitin
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

In the Byzantine Empire, the horse was generally seen as an element representing both imperial and military authority. The Byzantines used horses mainly for transport, warfare, racing and parades. Moreover, the horse was considered a symbol of masculinity and the warrior spirit, and it was favoured by the Emperor, the aristocracy, civil servants and the army. Therefore, it seems that even keeping a horse in the Byzantine period was a source of pride or a sign of status. Horses are also mentioned in Byzantine dream interpretation guidebooks, and in such texts, horses are associated with power and authority.

In general, Byzantine horses were known to have been smaller-bodied and more agile than Crusader horses, which required more food and had difficulty adapting to the climate of southeastern Europe and the eastern Mediterranean. Horses were bred at the Imperial stables as well as on the large estates of local landowners, who were highly respected in the region for their interest in horses and horse racing. These aristocratic landowners gained more prestige and regional influence through horse breeding. Moreover, horse breeding in Cappadocia was an important element in the medieval economy.

The roots of horse breeding in Cappadocia actually date back to the Hittite period. The Empire's horse supply was maintained by state-controlled stables, most of which were located in Cappadocia from the Roman period onward. In addition, Cappadocian horses are known to represent a true breed (or breeds) recognised across the Empire. The breed that resembles the horses bred in Cappadocia during Antiquity and the Middle Ages is thought to be the Kabardian (Circassian) breed from Azerbaijan. It is also known that the Cappadocian Church Fathers referred to horses and horse races in their doctrines with metaphors and spoke of horses with affection. Horses formed a vital part of the

Cappadocian identity; they were a 'status indicator and source of wealth' for the inhabitants of the region. Researchers E. Cooper and M. Decker have associated horses with the proud and independent outlook of the people of Cappadocia.

Byzantine artists were not indifferent to the horses that were bred in Byzantine Cappadocia and encountered in almost every aspect of life. As a matter of fact, wall paintings dated from the 9th-10th centuries to the 13th century depict numerous scenes with horse figures. Although the wall paintings have been severely damaged today, the horse figures in Güzelöz Church No. 3 (Mistikan) (9th century) are our earliest examples. The Karabulut Church (11th century) in the Zemi Valley of Goreme is unique in depicting four horses lined up side by side pulling a chariot or a racing chariot. On the west wall of the Başköy Stratelates Church (13th century), which has a rock-carved masonry combination and a three-leaf clover plan, St. Georgios and St. Theodoros on horseback are depicted killing the Stratelates dragon. St. Georgios is on a white horse on the right of the scene, while St. Theodoros is on a reddish brown horse. Both horses are placed opposite each other and symmetrically in the scene. It is noteworthy that St. Georgios' horse is harnessed in reddish brown and has a golden yellow bracelet on the hind legs just below the knees. This is a unique practice among the examples we have encountered so far.

Notably, in some examples, the tails of the horses were tied. The practice of tying the tails of horses started to be seen at the earliest in buildings such as Belisırma Direkli Church (925-1025), Göreme Chapel 10/St. Daniel Chapel (11th century), Göreme Saklı Church (11th century) in the 10th-11th century and continued until the 13th century. This also coincides with the time when the Turks began their raids into Anatolia and eventually conquered the region. Therefore, depicting horses with their tails tied in Cappadocian monumental painting is a sign of cultural interaction in medieval Anatolia.

The posture of the horses varied depending on the scene they were depicted in. The horse figure is sometimes depicted in the foreground in the depictions of the bani, the saint on horseback, and the army member (officer), and sometimes in the background, as in the scene of the worship of the three soothsayer kings. In the iconography of the mounted soldier, the horse is depicted together with a single soldier saint; it is also seen that two soldier saints and their horses are placed symmetrically and facing each other on the stage. In the scenes where horses are depicted, they not only accompany saints, banis and army members serving Christianity, but also evoke a sense of competitive spirit, power, agility, and warrior ethos through their very nature. Horse breeding and equestrianism in Cappadocia have an important place in the tourism of Cappadocia today.

GİRİŞ

Bu çalışmanın konusunu Kapadokya Bölgesi'nde bulunan kiliselerin 9.-13. yüzyıllara tarihlendirilen duvar resimlerindeki at figürleri oluşturmaktadır. İtaatkârlığı, cesurluğu, sahibiyle kurduğu bağ ve atılganlığı ile tanınan at, insanlığa hizmette de en kabiliyetli canlılardan biridir. Savaş, yük taşıma, spor gibi farklı etkinliklerde yüzyıllar boyunca birçok medeniyet tarafından kullanılmış ve kullanılmaya da devam etmektedir. Bizans toplumunda ise atların rolü son derece önemli olmuştur.[1] Çalışmamızda Bizans İmparatorluğu'nda at ve at yetiştiriciliği hakkında bilgiler verilecektir. Yazılı kaynaklar ve arkeolojik veriler Bizans İmparatorluğu'nda at yetiştiriciliğinin en önemli merkezlerinden birinin Kapadokya olduğunu bize göstermektedir. Bu sebeple makalemizde Kapadokya'da at yetiştiriciliği ve haralar üzerinde de durulacaktır. Ayrıca, Bizans Kapadokya'sında yetiştirilen ve hayatın neredeyse her alanında karşılaşılan atlara Bizanslı sanatçılar da kayıtsız kalmamıştır. Nitekim 9.-10. yüzyıldan başlayarak 13. yüzyıla kadar tarihlenen duvar resimlerinde bolca at figürlü sahneye yer verildiği görülmektedir. Konumuz kapsamında değerlendirmeye alınan at figürlerinin Kapadokya'da hangi sahnelerde yer aldıkları, kimlerle birlikte tasvir edildikleri gibi sorulara yanıt aranacak ve ikonografik - üslupsal değerlendirmeleri yapılacaktır. Ek olarak, bu figürler Bizans sanatında görülen farklı örneklerle karşılaştırılarak ayrıntılı olarak tanıtılacaktır.

Kendi doğası gereği atın rekabetçi ruhu, gücü, atikliği ve savaşçı ruhu sembolize ettiği anlaşılmaktadır.[2] Bugüne kadar yapılan çalışmalarda, Kapadokya'nın anıtsal resim sanatında ağırlıklı olarak bani, atlı aziz, ordu mensubu (Asker) tasvirlerinde karşılaştığımız at figürlerinin üzerine durulmamış ve bu figürler genel değerlendirme içerisinde ele alınmıştır. Ayrıca, Bizans'ta at ve doğrudan at tasvirlerini konu alan çalışma sayısı da sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla, bu makalede Kapadokya bölgesi Bizans dönemi duvar resimlerinde yer alan at figürleri irdelenerek bu konudaki eksikliğin giderilmesi ve bundan sonra yapılacak çalışmalar için özgün temel bir kaynak oluşturulması amaçlanmıştır.

1. Bizans İmparatorluğu'nda At ve At Yetiştiriciliği

Bizanslılar atları ağırlıklı olarak ulaşım, savaş, yarış ve geçit törenleri için kullanmışlardır.[3] Bunun yanı sıra hızlandırılmış posta için kullanılan atlara özel önem verilmiştir.[4] 312 yılından itibaren Hristiyan imparatorların yönetimindeki Roma İmparatorluğu kanunlarının bir derlemesi olan erken Bizans mevzuatı *Codex Theodosianus*'ta atlara ya da diğer yük hayvanlarına aşırı yük bindiren ya da kötü davranan kişileri cezalandıran bazı yasal hükümlerin olduğu da anlaşılmaktadır.[5] Posta istasyonlarında tutulan atların 4 ve 7 yaş arasında olmaları gerekmiş ve dört yıldan fazla hizmet vermemişlerdir.[6] Yerel halk posta hizmetlerine at sağlamakla yükümlü olmuş, hükümetse her yıl çiftçilerden ürünlerinin fazlasını atları ve seyisleri beslemek için almıştır.[7]

---

[1]Taxiarchis G. Kolias, "The Horse in the Byzantine World*", Le Cheval Dans Les Sociétés Antiques Et Médiévales. Actes Des Journées D'étude İnternationales Organisées Par l'UMR 7044 (Étude des civilisations de l'Antiquité)*, ed. Stavros Lazaris (Turnhout: Brepols Publishers,2012), 88-89.

[2]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 92.

[3]Prokopios, *Bizans'ın Gizli Tarihi,* çev. Orhan Duru **(**İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 144-145; G. Kolias, "The Horse in the Byzantine World*",* 88.

[4]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 88.

[5]John Haldon, "Constantine Porphyrogenitus Three Treatises On Imperial Military Expeditions", içinde *Vienna Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 28, ed. John Haldon, (Wien: Österreichischen Akademie Der Wissenschaftens, 1990), 240, C: 411-414. Örneğin, at kırbacı yerine sopa ya da başka bir kesici alet kullanırken yakalanan birinin cezasının sürgün olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Kolias, "The Horse in the Byzantine World*,"* 88. *Codex Theodosianus*: 5. yüzyılda, İmparator II. Theodosios bir komisyon kurarak I. Konstantinos'tan başlayıp kendi dönemine dek geçen süredeki kanunların derlenip düzenlenmesini sağlamış ve ortaya çıkan Latince hukuk külliyatı bu isimle anılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Andreas Schminck, "Codex Theodosianus", *Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 1, ed. Alexander P. Kazhdan, Oxford University Press, New York 1991, 475.

[6]Kolias, "The Horse in the Byzantine World*",* 88.

[7] Bunun yüksek kar karşılığında gerçekleşmesinden dolayı çiftçiler için faydalı olduğu bilinmektedir. Bkz. Prokopios, *Bizans'ın Gizli Tarihi,* 144.

Şüphesiz ki atın savaştaki rolü posta hizmetlerindeki rolünden daha önemli olmuştur. Bizans ordusunda sadece çevik hafif süvari birlikler değil, aynı zamanda ağır zırhlı süvari birlikler de yer almıştır.[8]Bizanslılar kendi askeri güçlerinin yanı sıra, genellikle yakınlardaki göçebe halklardan gelen, kural olarak atlı olan ve İmparatorluğun diğer atlı düşmanlarına karşı savaşabilecek yabancı paralı askerler de kiralamışlar ve bu da yeni at cinslerinin ortaya çıkmasına ve eskilerin de yenilenmesine sebebiyet vermiştir.[9]

Genel olarak, Bizans atlarının daha fazla yiyeceğe ihtiyaç duyan ve Güneydoğu Avrupa ile Doğu Akdeniz bölgelerinin iklimine uyum sağlamakta zorlanan Haçlı atlarına kıyasla daha küçük gövdeli ve daha çevik oldukları bilinmektedir.[10] Ayrıca, Bizans ordusundaki süvarilerin taktikleri, eğitimleri ve atların nasıl otlatılması gerektiği, sessizliğe ihtiyaç duyulduğunda atların kişnemelerinin nasıl engellenebileceği, zehirlenme durumunda atlara neler yapılabileceği gibi bilgilerin yer aldığı *Sylloge Tacticorum* (10. yüzyıl) adlı bir kılavuz olduğu da anlaşılmaktadır.[11]

Kısrak ve iğdişler[12] daha itaatkâr olmalarından dolayı, Bizans ordusunda tercih edilen atlar olmuşlardır.[13] Uzman seyisler genel olarak atların bakımından sorumlu olmuş ve savaş birliklerini yük atlarıyla birlikte takip etmişlerdir.[14]

At genellikle hem İmparatorluk hem de askerlik otoritesini temsil eden bir unsur olarak görülmüştür.[15] Resmi tasvirlerde İmparator genellikle at sırtında tasvir edilmiştir; aynı durum atlı savaşçı olarak temsil edilen asker azizler için de geçerlidir.[16] Erken Bizans dönemi ikonografisinde imparator genellikle at sırtında gösterilirken, geç Bizans döneminde imparatorlar daha nadir de olsa ata binerken tasvir edilebilmiştir.[17] İmparatorluk atı, kural olarak diğer atlardan farklı görünecek şekilde süslenmiştir.[18] Ayrıca, bazı resmi görevli kişilerin atlarının görevleriyle bağlantılı olarak özel belirlenmiş bir renkte olma zorunluluğunun olduğu; örneğin şehir valisinin atının beyaz olması gerektiği de bilinmektedir.[19]

Bizans imparatorlarının ve tebaalarının at yarışlarına düşkün oldukları belgelenmiştir.[20] Bu yarışlar Konstantinopolis Hipodromu'nun yanı sıra Kapadokya gibi diğer bölgelerde de (7. yüzyıla kadar) düzenlenmiştir.[21] At yarışları gibi atlı spor etkinlikleri Konstantinopolis'te 1204 yılına kadar devam

[8]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 89.

[9]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 89.

[10]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 89.

[11]Georgios Chatzelis ve Harris Jonathan, *A Tenth-Century Byzantine Military Manual: The Sylloge Tacticorum* (New York: Routledge, 2017), 95-98.

[12]TDK Sözlüğünde İğdiş: Erkeklik bezleri çıkarılarak veya burularak erkeklik görevi yapamayacak duruma getirilmiş hayvan ve özellikle at olarak tanımlanmaktadır. Bkz. "İğdiş", Aralık 11, 2024, https://sozluk.gov.tr/

[13] Anonim, "Strategy", içinde *Three Byzantine Mlitary Treatises*, ed. George Dennis (Washington: Dumbarton Oaks Research Library Collection, 1985), 24-25.

[14]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 90.

[15]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 91.

[16]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 91.

[17]Piotr Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843–1261),* The Medieval Mediterranean 87 (Leiden-Boston: Brill, 2010), 78, not: 65, fig.4; André Grabar, *L'empereur Dans L'art Byzantin: Recherches Sur L'art Oficiel De L'empire d'Orient* (Paris: Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg 75, 1936), 53.

[18]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 91.

[19]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 91.

[20]Michael McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 41,78-79,134,141,180,230; David Alan Parnell, "The Emperor and His People at the Chariot Races in Byzantium", *The International Journal of the History of Sport* 37, S.3-4 (Haziran 2020): 235. Ayrıca, kaynaklara göre, İmparator III. Mihail (843-867) at yarışlarına özellikle düşkündü ve kendisi de birinci sınıf bir savaş arabacısı ve at binicisiydi bkz. Kolias, "The Horse in the Byzantine World," 91.

[21]Raymond Van Dam, *Kingdom of Snow: Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002), 23; Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 91.

etmiştir.[22] Özel bir oyun alanında gerçekleşen Doğu kökenli bir tür *polo* olan İmparatorluk at oyunu da bu zaman dilimine kadar gelişmiştir.[23] İmparatorluk atlarının ve diğer soylu oyuncuların atlarının son derece eğitimli hayvanlar olduğu varsayılmaktadır.[24]

At sırtında geyik ve yabandomuzu avı, hem ata binme hem de egzersiz amaçlı olarak İmparatorluk ailesi üyeleri ve aristokrasi için favori eğlencelerden biri olarak görülmüştür.[25] Bu durum İmparatorluk atölyelerinde üretilen ipek tekstiller, fildişi levhalar gibi sanat eserlerinde de konu alınmıştır.[26] Ek olarak, avcılık orduda süvariler için bir tür askeri eğitim biçimi olarak da kullanılmıştır. Atların ve yük hayvanlarının savaş ve taşımacılıktaki önemi, Bizanslıları veteriner hekimlik ve daha spesifik olarak at hekimliği konusunda gelişmeye yöneltmiştir.[27]

At imparatora, aristokrasiye, memurlara ve orduya layık bir hayvan olarak görülmüş ve erkekliğin-savaşçı ruhun sembolü olarak algılanmıştır.[28] Bizanslı devlet adamlarından Lidyalı İoannes'e göre, sadece İmparatorluk arabasının atlar tarafından çekilmesine izin verilmiştir.[29] İmparatorlukta at olağanüstü öneme sahip bir hediye olarak kabul edilmiş ve prenslik hediyesi olarak kullanılmıştır.[30] Uzun bir kuşatmada yaşanan zor koşullar gibi kritik durumlar haricinde atın Bizans toplumundaki konumu gereği etinin tüketilmesine izin verilmemiştir.[31]

Bizans rüya tabirleri kılavuzlarında da atlardan bahsedilmekte ve bu tür metinlerde, atların güç ve otorite ile bağlantılı olduğu görülmektedir.[32] Rüyada at görülmesi hayvanın güzelliğiyle ve sağlığıyla da ilişkili olarak, kazanılması beklenen yüksek mevkilerin, kamusal itibarın ve güçlü eylemlerin gerçekleşeceğine dair bir işaret olarak yorumlanmıştır.[33] Atın renginin de çeşitli yorumlara yol açtığı ifade edilmektedir; örneğin, bir hükümdar için en uygun atın kar beyazı olduğu, onu siyah rengin takip ettiği bilinmektedir.[34] Savaş ya da çiftlik atları genellikle isimlerini renklerinden ve eğer ilginçse köken veya bölgeden de (Türk, Galat, Kalabriya vs.) alabilmiştir.[35]

İmparatorluğun at tedariki ise devlet kontrolündeki haralardan karşılanmış ve bu at çiftliklerinin büyük çoğunluğu Roma döneminden itibaren Kapadokya'da yer almıştır.[36] Küçük Asya'daki Malagina ve Teselya'nın da yine ana İmparatorluk ahırlarının bulunduğu ve İmparatorluğa at yetiştiren merkezler olduğu bilinmektedir.[37]

---

[22]Parnell, "The Emperor and His People at the Chariot Races in Byzantium", 235; Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 91.

[23]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 91.

[24]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 91.

[25]Alexander Kazhdan, "Horse", *Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 2, ed. Alexander P. Kazhdan, Oxford University Press, New York 1991, 948.

[26]Evelyne Patlagean, "Observations sur la chasse à Byzance aux IXe-XIe siècles", *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* (1978-1979, 1982): 247.

[27]Anne McCabe, *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine: The Sources, Compilation, and Transmission of The Hippiatrica* (Oxford University Press: Oxford, 2007), 3-12.

[28]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 92.

[29]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 92. Ek oalrak, Lidyalı İoannes (Ioannes Lydos) hakkında detaylı bilgi için bkz. Fatih Onur, *Ioannes Lydos ve Peri Arkhon,*(İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2013), 37- 59.

[30]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 92.

[31]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 93.

[32]Steven M. Oberhelman, *Bizans'ta Rüya Tabirnameleri: Giriş, Çeviri ve Yorumlarıyla Birlikte Altı Oneirokritika*, çev. Arzu Akgün (İstanbul: Yap Kredi Yayınları, 2019), 14-16,45,61,199.

[33]M. Oberhelman, *Bizans'ta Rüya Tabirnameleri,*45,199.

[34]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 93.

[35]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 93.

[36]Arnold Hugh Martin Jones, *The later Roman Empire, 284-602: A Social Economic And Administrative Survey*, Vol. II (Oxford: Basil Blackwell Publishing, 1964), 788-769.

[37]Kazhdan, "Horse", *Oxford Dictionary of Byzantium*, II, 948.

Devlet haralarından düzenli ve istikrarlı bir şekilde at tedarik etmenin yanı sıra beş yılda bir temin edilmek üzere bir tür vergilendirmeye eşdeğer başka bir yöntemin daha varlığından bahsedilmektedir.[38] Orta Bizans dönemine ait kaynaklar, çeşitli devlet ve manastır, kilise görevlilerinin ordunun ihtiyaçları için bir ile dört arasında at tedarik etmek zorunda olduğunu göstermektedir.[39] Bunun için de her *strategos*,[40] emri altındaki bölgeden gerekli sayıda hayvanı toplamaktan sorumlu olmuştur. Toplanan atlar, esas olarak profesyonel askerler tarafından yönetilen seçkin süvari birliklerinin ihtiyaçlarını ve ayrıca, yük atları taşıma ve benzeri ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlamıştır.[41] Ayrıca, askeri kullanım için toplanan atların yanı sıra, ordu komutanları askeri seferin düzenlendiği bölgelerin sakinlerinin atlarına el koyabilmiştir.[42]

8. yüzyılın sonunda Paphlagonia'daki Philaretos ve 14. yüzyılın ortalarında Trakya'daki İoannes Kantakouzenos gibi büyük hayvan sürülerine sahip güçlü toprak sahiplerinin orduya büyük olasılıkla karşılıksız olmak kaydıyla çok sayıda at sağladığı da düşünülmektedir.[43] Son olarak, yabancı hükümdarlar ya dostça bir jest olarak ya da imzalanan anlaşmalar gereği Bizans İmparatorluğu'na çok sayıda at göndermiştir.[44] Ayrıca, bir savaştan sonra atlar ve diğer yük hayvanları genellikle savaş ganimetlerinin büyük bir bölümünü oluşturmuştur.[45]

1.1. Kapadokya'da At Yetiştiriciliği ve Haralar

Kapadokya bölgesinde at yetiştiriciliği aslında Hititler dönemine kadar uzanmaktadır.[46] Ayrıca, antik kaynaklarda Asur ve Pers Krallarına at hediye edildiği ve at hediye etme geleneğinin Kapadokya'da ortaya çıktığı ifade edilmektedir.[47] Adının etimolojisi konusunda Kapadox, Katpatuk, Hepat-Kepat, Kappadoks gibi, araştırmacılar tarafından farklı yaklaşımlar olsa da Behistun Anıtı'nda sıralanan ülkeler arasında Persçe (Farsça) "*Katpatuka"* sözcüğü adının yer almasından dolayı; birçok dilbilimciye göre bu kelimenin kökeni Persçe'dir ve büyük olasılıkla *"Güzel Atlar Ülkesi"* anlamına gelmektedir.[48] Dolayısıyla, Kapadokya'nın eski çağlardan itibaren at yetiştiriciliği ile tanınan bir bölge olmasından kaynaklı olarak dilbilimciler tarafından Kapadokya adının kökeni konusunda dahi at yetiştiriciliği ile bir bağlantı olabileceği üzerine durulmuştur.

Roma İmparatorluğu döneminde Kapadokya'da binek atları, süvari binekleri ve avcılıkta kullanılan atların yanı sıra yarış atları da yetiştirilmiş ve bunlar İmparatorluğun dört bir yanına ihraç edilmiştir.[49] Geç Roma döneminde Kapadokya'nın Trakya ve İspanya ile birlikte İmparatorluk haralarına sahip üç eyaletten biri olduğu bilinmektedir.[50]Kapadokya'da İmparatorluk haralarında yetiştirilen atların,

[38]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 90.

[39]Haldon, "Constantine Porphyrogenitus Three Treatises On Imperial Military Expeditions", 184-200. Örneğin 11. yüzyılda Aynoroz'da bulunan Athos Manastırı'nda 100 yük atı bulunduğu bilinmektedir. Bkz. Kazhdan, "Horse", *Oxford Dictionary of Byzantium*, II, 948.

[40] Bu terim; 8. yüzyılda ya da muhtemelen daha önceki bir dönemde, yerel mali ve adli idareyi de yöneten bir tema (thema)'nın komutanını tanımlamak için kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Alexander Kazhdan, "Strategos", *Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 3, ed. Alexander P. Kazhdan, Oxford University Press, New York 1991, 1964; Timothy E. Gregory, *Bizans Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 420.

[41]Haldon, "Constantine Porphyrogenitus Three Treatises On Imperial Military Expeditions", 186.

[42]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 90-91.

[43]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 91.

[44]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 91.

[45]Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 91.

[46]Füruzan Kınal, "Eski Önasya'da Ehli Atın Tarihi", *Belleten* 17, S. 66 (Nisan 1953): 185-190.

[47] Veli Sevin, "Güzel Atlar Ülkesi", içinde *Kapadokya*, ed. Metin Sözen (İstanbul: Ayhan Şahenk Vakfı, 1998), 47; J. Eric Cooper ve Michael J. Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, (New York: Springer, 2012), 76.

[48]Nezahat Baydur, *Kültepe (Kanes) ve Kayseri Tarihi Üzerine Araştırmalar*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 114-115; Ufuk Esin, "Doğal Çevre ve Kültürler," içinde *Kapadokya*, ed. Metin Sözen (İstanbul: Ayhan Şahenk Vakfı, 1998), 65.

[49]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 77.

[50] Filiz Tütüncü, "Tracing the Hoof-prints of Byzantine History: Horses and Horse Breeding in the Middle Byzantine Period", *Questions, Approaches, and Dialogues in Eastern Mediterranean Archaeology*, ed. Ekin Kozal, Murat Akar, Yağmur Heffron vd. (Münster: Ugarit Verlag, 2017), 705.

limanlar vasıtası ile İmparatorluğun farklı bölgelerine gönderildiği ifade edilmektedir.[51] Ahır sayısının fazla olması, at yetiştirme ve barındırma faaliyetlerinin yoğunluğuyla orantılıdır.[52]

Kapadokya atları İmparatorluk çapında tanınan gerçek bir ırkı (Ya da ırkları) temsil etmiştir.[53] 4. yüzyıl Veterinerlik yazarı Apsyrtos, Kapadokya atlarını; uzun boylu ve güçlü, iyi yetiştirilmiş ve özellikle iyi ayaklara sahip Part cinsi atlara benzetmiş ve daha iri kafalı olmaları ile Part atlarından farklı özelliklere sahip olduklarını ifade etmiştir.[54]

Kapadokyalı Kilise Babaları doktrinlerinde atlara ve at yarışlarına metaforlarla atıflarda bulunmuş ve atlardan sevgiyle bahsetmişlerdir.[55] Ayrıca, Nissa'lı Gregorius'un atlarla birlikte büyüdüğünden ve kırklı yaşlarının sonunda bile geceleri engebeli dağlık arazilerde at bindiğinden bahsedilmektedir.[56] Atlar, Kapadokya kimliğinin hayati bir parçasını oluşturmuş; bölge sakinleri için "Statü göstergesi ve zenginlik kaynağı" olarak görülmüştür.[57]Ayrıca, atların asker azizlerin de aracı olarak kullanıldığı ve rekabetçi ruhu, atikliği ve savaşçılığı simgelediği bilinmektedir.[58] E. Cooper ve M. Decker, atlar ile Kapadokya halkının gururlu ve bağımsız bakış açısını ilişkilendirilmişlerdir.[59]

Antik Çağ ve Ortaçağ boyunca Kapadokya'da yetiştirilen atlara benzeyen türün Azerbaycan'ın Kabardey (Çerkes) cinsi[60] olduğu düşünülmektedir.[61] Kabardey atı, eski Anadolu atları da dâhil olmak üzere çeşitli türlerden geliştirilmiştir. Kaslı ve orta uzunlukta bir boynu, kısa ve güçlü sırtı, uzun ve eğimli omzu, derin ve uzun göğsü ile oldukça kompakt bir gövdeye sahip, uyumlu ve hızlı güçlü bir hayvandır.[62] Bu cins, genel olarak koyu ve tek renklidir ayrıca; koyu kahverengi, koyu kırmızı (Doru) ve nadiren siyah renkte oldukları da bilinmektedir.[63] Orta derecede tüylüdür, yele ve kuyruk kısmı kalındır.[64] Dolayısıyla, Kabardey atlarının bu özelliklerinden ötürü Kapadokya'nın kışın soğuk geçen iklimine dayanıklı bir cins olduğu düşünülmüştür.[65]

---

[51] Tütüncü, "Tracing the Hoof-prints of Byzantine History", 706-707.

[52]Fatma Gül Öztürk, "A Comparative Architectural Investigation of The Middle Byzantine Courtyard Complexes In Açıksaray-Cappadocia: Questions Of Monastic and Secular Settlement Açıksaray", Yayımlanmamış Doktora Tezi., (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2010), 196.

[53]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 77.

[54]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 77.

[55]J. Warren Smith, "Macrina, Tamer of Horses And Healer Of Souls: Grief and The Therapy Of Hope in Gregory of Nyssa's De Anıma Et Resurrectione", *The Journal of Theological Studies* 52, S.1 (2001): 47-48; Van Dam, *Kingdom of Snow,* 23.

[56]Van Dam, *Kingdom of Snow,* 23.

[57]Van Dam, *Kingdom of Snow,* 23.

[58]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 78-79.

[59]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 79.

[60] Kabardey atı köken olarak çoğunlukla Kabardey-Balkar Özerk Cumhuriyeti'nde ve Stavropol bölgesinin eteklerinde bulunan, ünlü Türkmenistan atlarıyla güçlü bağları olan eski bir yerli ırktır. Detaylı bilgi için bkz. Bonnie L., Hendricks, "Kabarda", *International Encyclopedia of Horse Breeds*, University of Oklahoma Press, Oklahoma 2007, 244. Bu at cinsi için ayrıca bkz. Aralık 5, 2024, https://breeds.okstate.edu/horses/kabarda-horses.html ; A.B. Baimukanov ve Diğerleri, *Animal Genetic Resources of the USSR*, ed. N.G. Dimitriev (Roma: Fao ve Unep, 1989), 288-289.

[61]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 77.

[62]Hendricks, "Kabarda", *International Encyclopedia of Horse Breeds,* 244; Jeff Crosby ve Shelley Ann Jackson, *A History of Hors Breeds* (New York: Tundra Books, 2011), 17.

[63]Hendricks, "Kabarda", *International Encyclopedia of Horse Breeds,* 244.

[64]Hendricks, "Kabarda", *International Encyclopedia of Horse Breeds* , 244.

[65]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 82. Ek olarak, Kapadokya'nın kışın soğuk geçen iklimine karşın coğrafyanın sunduğu vadiler, kanyonlar, tepeler, ormanlar, ağaç sıraları ve diğer doğal oluşumlar da atların korunaklı kalmalarında önemli rol oynamıştır (Bkz. Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 82). Genç atların kışın yaşlı atlarla birlikte sürüler halinde olmaları kışın hayatta kalma oranlarını önemli ölçüde arttırmıştır. (Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 82). Kapadokyalılar, at yetiştiriciliği konusunda uzun süredir tecrübeli bir halk olarak bunları biliyor ve atlarını bu deneyimleri ile yetiştiriyorlardı (Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 82). Kış ayları için atlara yemlik arazi ve yem tahsis edilirdi; tımar programları kış ihtiyaçlarını öngörürdü; atlar soğuk ve rüzgârlı mevsim başlamadan önce doğal olarak korunaklı alanlara nakledilirdi (Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 82). Günümüzde, geç antik veya orta Bizans Kapadokyası'nda ne kadar sayıda at yetiştirildiğine dair bir bilgi maalesef ki bulunmamaktadır. (Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 84).

İmparator Valerianus döneminde (M.S. 253-260), Kapadokya'daki Caesarea (Kayseri)'den Palmatius adında bir at yetiştiricisinin imparatorunkinden bile daha büyük bir eve sahip olduğu ve atlar ile diğer maddi varlıklarıyla fazlasıyla zengin olduğu belirtilmektedir.[66] Ayrıca, Konstantinopolis'teki bir ayaklanmada öldürülen praefectus praetorio Hermogenes'in da böyle bir at yetiştiricisi olduğu ifade edilmektedir.[67] Öyle ki, bu isimlerin yetiştirdikleri at ırklarına kendi isimleri verilmiştir. Palmatian ve Hermogenian 4. yüzyılın sonlarında ve sonrasında İmparatorlukta yetiştirilen ırkların en ünlü isimleri olmuştur.[68] Örneğin, 5. yüzyıla ait bir kaynak olan Codex Theodosianus'ta Kapadokya'daki İmparatorluk atları ile ilgili olarak 4. yüzyılın sonlarında en ünlü ırklar olan ve hızları ve yüksek kaliteleriyle tanınan Hermogenian ve Palmatian[69] damızlıkları gibi değerli ırkları içerdiğinden bahsedilmektedir.[70] Geçmişin ünlü Kapadokya ırkları ile modern zamanların "Yerel ırkı" veya "Anadolu ırkı" arasında zayıf da olsa bir bağlantı olabileceği de dile getirilmektedir.[71] 6. yüzyılda İmparator Iustinianus Kapadokya'da büyük süvari bineklerinin yetiştirilmesi için destek vermiştir.[72] Yukarıda da örneklendirdiğimiz gibi atlar, İmparatorluk haralarının yanı sıra, at ve at yarışları ile ilgilenen bölgede oldukça saygın yerel toprak sahiplerinin büyük mülklerinde de yetiştirilmiş, üstelik bu aristokrat toprak sahipleri at yetiştiriciliği ile daha fazla prestij ve bölgesel etki de kazanmışlardır.[73] Ayrıca, Kapadokya'daki at yetiştiriciliği Ortaçağ ekonomisi için önemli bir unsur olarak görülmektedir.[74]

Kapadokya'da Bizans dönemi ahır örnekleri: Çavuşin Güvercinlik Kilisesi, Yusuf Koç Kilisesi ile Çanlı Kompleksi'nde ve Şahinefendi, Başköy, Erdemli, Açıksaray, Selime, Ovaören, Paşabağ yerleşimlerinde karşımıza çıkmaktadır.[75]

---

[66]Ramsay MacMullen, "Three Notes on Imperial Estates", *The Classical Quarterly (New Series)* 12, No. 2 (Kasım 1962): 277-279.

[67]MacMullen, "Three Notes on Imperial Estates", 278. *Praefectus praetorio:* İmparatorun muhafız birliği komutanıdır. Detaylı bilgi için bkz. Alexander Kazhdan, "Praefectus Praetorio", *Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 3, ed. Alexander P. Kazhdan, Oxford University Press, New York 1991,1710-1711.

[68]MacMullen, "Three Notes on Imperial Estates", 278.

[69]Palmatian cinsi atların Roma İmparatorluğu'nda yarış atı olarak kullanıldığı ve bu atların Kapadokya'daki haralarda yetiştirildiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Bkz. Van Dam, *Kingdom of Snow,* 23.

[70]MacMullen, "Three Notes on Imperial Estates", 277-279; Tütüncü, "Tracing the Hoof-prints of Byzantine History", 705.

[71]Tütüncü, "Tracing the Hoof-prints of Byzantine History", 705.

[72]Tütüncü, "Tracing the Hoof-prints of Byzantine History", 705.

[73]Van Dam, *Kingdom of Snow,* 23.

[74]Robert Ousterhout, *VisualizingCommunity, Material Culture And Settlement in Byzantine Cappadocia* (Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2017), 325.

[75] Başköy Bizans dönemi yerleşiminde bulunan at ahırları için bkz. Nilüfer Peker, B. Tolga Uyar, "Güzelöz - Başköy ve Çevresi Bizans Dönemi Yerleşimleri 2012," içinde *31. Araştırma Sonuçları Toplantısı* 2, ed. Adil Özme (Muğla:Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Basımevi, 2014), 112, res.7. Erdemli Vadisi Bizans dönemi yerleşiminde bulunan at ahırları için bkz. Nilay Çorağan Karakaya, "Erdemli," *Kayseri Ansiklopedisi*, C. 2, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2010, 207; Nilay Çorağan Karakaya, "Dünya Mirasında Türkiye: Göreme Milli Parkı ve Kapadokya Kayalık Sitleri," içinde *Türkiye'nin Kültürel Mirası-1*, ed. Canan Parla (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2597, 2012), 62. Selime bölgesinde bulunan at ahırları için bkz. Veronica Kalas, "The 2004 Survey of the Byzantine Settlement at Selime-Yaprakhisar in the PeristremaValley, Cappadocia", *Dumbarton Oaks Papers* 60, (2006): 277, fig.7. Ovaören ve Paşabağ'da bulunan at ahırları için bkz. Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 80-81. Açıksaray'da bulunan at ahırları için bkz. Fatma Gül Öztürk, "A Comparative Architectural Investigation of The Middle Byzantine Courtyard Complexes in Açıksaray-Cappadocia." 191,231-233; Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 80-81; Tütüncü, "Tracing the Hoof-prints of Byzantine History", 709, fig. 1. Çanlı Kilise yerleşiminde bulunan ahırlar için bkz. Robert Ousterhout, *A Byzantine Settlement in Cappadocia* (Washington D.C. : DOAKS Studies XLII, 2011), 178-179, fig.166. Yusuf Koç Kilisesi at ahırları hakkında bkz. Lyn Rodley, *Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia* (New York: Cambridge University Press, 1985), 152, fig.147; Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 81. Çavuşin Güvercinlik Kilisesi kompleksi ahırı için bkz. Filiz Tütüncü, "*The Land of Beautiful Horses: Stables in Middle Byzantine Settlements of Cappadocia,"* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Bilkent Üniversitesi, 2008), 85, fig.66. Ürgüp/Şahinefendi'de bulunan at ahırı için bkz. Fatma Gül Öztürk, "A Comparative Architectural Investigation of The Middle Byzantine Courtyard Complexes in Açıksaray-Cappadocia." 233, fig.5.2.43.

Bizans dönemi'nde bir atı barındırmanın bile bir gurur ya da statü göstergesi olduğu düşünülmektedir.[76] Bazı elit komplekslerde atlar için olduğu anlaşılan ahırlar bulunmaktadır. Selime Kalesi'nde en az sekiz at alabilen bir tünel, açık araziden komplekse tek yaklaşma noktası boyunca yer alıyordu. Bir binici, komplekse çıkan tünelin yakınında ilerleyebilir, atından inebilir ve atını tünelin çok yakınına sabitleyebilirdi.[77]

Açıksaray kompleksinde, Alan 1, Alan 2 ve Alan 4 olarak adlandırılan mekânların kanatlarının en uçlarına, yan duvarlarında oyma yemlikler bulunan üç beşik tonozlu büyük ahırlar eklenmiştir ve bunların hepsi birlikte bir seferde altmıştan fazla at barındırabilmiştir.[78] Alan 3.1 ve 3.2 olarak adlandırılan yerler arasındaki düz tavanlı ahırınsa daha sonra eklenmiş olabileceği düşünülmektedir.[79] Açık Saray 2 ve 4'ün sabit cephelerinin tahrip olduğu; ancak muhtemelen kendi komplekslerinde görülen aynı damgalı motifle dekore edildikleri ifade edilmektedir.[80] Paşabağ veya Ovaören gibi bilinen diğer ahırların aksine, bu elit komplekslerin ahırları genellikle daha uzun ve daha iyi kazılmış olarak değerlendirilmektedir.[81] R. Ousterhout, ahırlarının bolluğu, açık otlakları ve nehre erişimi ile Açıksaray'ı at yetiştirmek için lüks bir hara olarak görmenin uygun olduğunu dile getirmektedir.[82]

Büyük avlu kompleksleri içindeki kayaya oyulmuş ahırlar, orta Bizans Kapadokyası'ndaki at yetiştiriciliği faaliyetlerine dair başlıca arkeolojik kanıtları oluşturmaktadır.[83] Temel olarak bu yapılar, beşik tonozlu veya düz tavanlı, bazen daha eklemli özelliklere sahip dikdörtgen kaya oyma odalar olarak tanımlanabilirler. Bunların hepsi, yem tutmak için derin nişler olarak duvarlara oyulmuş ve tek tek hayvanların bağlanması için halkalar oluşturmak üzere yanlardan delinmiş kayaya oyma yemliklerle döşenmiştir.[84] F. Tütüncü; Kapadokya'daki orta Bizans dönemi ahırlarını ele alan çalışmasında, bölgede karşılaşılan bir at ahırında yemlik sayısının beş ile yirmi arasında değiştiğini ve yemliklerin ortalama 80 cm.'den daha yüksekte olduğunu ifade etmektedir.[85] E. Cooper ve M. Decker tarafından, Kapadokya kalelerinde genel olarak atların ahırda değil de dışarıda bağlandığı ya da ağılda tutulduğu, bunun da bölgede bilinen tüm kalelerdeki ahırların azlığı ile açıklanabileceği belirtilmektedir.[86]

Erdemli vadisinde manastıra, konutlara ait ahırlar dışında bağımsız ahırların da varlığı belirlenmiştir.[87] Vadide üç katlı olarak düzenlenen Saray Manastır kompleksinin 1. katında7 nolu ahır bulunmaktadır.[88] Ayrıca, bu yapıya bitişik 18 at için tasarlanmış bir ahırın da varlığından bahsedilmektedir.[89] Anıtsal girişin batısında yer alan at ahırının bir binicinin ana girişte atından inerek atını ahıra götürebildiği ya da ahıra birkaç metre daha gidip içeride atından inebildiği ve ardından bağlantılı koridorlardan geçerek kompleksin orta kısmına kadar ilerleyebildiği şekilde düzenlendiği ifade edilmektedir.[90]

[76]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 80-81.

[77]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 80-81.

[78]Ousterhout, *VisualizingCommunity,* 325, fig.3.65.

[79]Fatma Gül Öztürk, "A Comparative Architectural Investigation of The Middle Byzantine Courtyard Complexes In Açıksaray-Cappadocia." 191.

[80]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 80-81.

[81]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 80-81.

[82]Ousterhout, *VisualizingCommunity,*325.

[83]Tütüncü, "Tracing the Hoof-prints of Byzantine History", 710.

[84]Tütüncü, "Tracing the Hoof-prints of Byzantine History", 710.

[85]Filiz Tütüncü, "*The Land of Beautiful Horses",* 87,97, tablo 1.

[86]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 81.

[87]Çorağan Karakaya, "Erdemli", *Kayseri Ansiklopedisi*, 2, 207.

[88]Çorağan Karakaya, "Erdemli", *Kayseri Ansiklopedisi*, 2, 207.

[89]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 80-81.

[90]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 80-81.

Yapılan çalışmalar, Erdemli'de manastırların kendi ahırları haricinde kaya yerleşimlerinde bulunan başka ahırların çiftçi konutlarıyla da bağlantılı olabildiğini göstermiştir.[91]Araştırmacılardan N. Çorağan, vadinin alçak kotlarında konumlanan büyük baş hayvanlar için inşa edilmiş bu ahırların genellikle giriş cephelerinin tümüyle açık olduğunu, ahırların çoğunlukla iki duvarına boylu boyunca yemlikler yapıldığını ifade etmektedir.[92]N. Çorağan ayrıca, duvarlara hayvanları bağlamak için delikler oyulduğunu belirtmektedir ve bu yapılara bitişik inşa edilen, kare, dikdörtgen ya da düzensiz planlı mekânların ise, seyis ya da hayvan bakıcılarına ait olabileceğini düşünmektedir.[93] Dolayısıyla, Kapadokya'daki arkeolojik veriler at ahırlarının yanı sıra seyis odalarının varlığına da işaret etmektedir.[94] Bazı ahırlarda, tek bir hayvanı barındırmaya yarayan hücrelerin bulunduğu da tespit edilmiştir.[95]

Araştırmacılardan N. Peker ve T. Uyar'ın ve Eski Başköy'de yaptıkları yüzey araştırmalarında Ortaçağ dönemine tarihlendirdikleri bir at ahırının varlığına dikkat çekmişlerdir.[96] Başköy'deki beşik tonoz örtülü ve toplamda duvarlarında on adet yemliğin bulunduğu at ahırı için Tolga Uyar ve N. Peker, güvenlik problemlerinin oluştuğu dönemde yerel elitlerin askeri yöneticilere dönüşmesi sebebi ile askeri birliklere ait atların burada barınmış olduğundan bahsetmektedir.[97] Ek olarak, taşradaki zenginlerin-soyluların, nadiren de olsa kırsal nüfusun ve kiliselerin İmparatorluğa at temin etme gibi görevlerinin olduğu ayrıca, Bizans İmparatorluğu'nda atın pahalı olması dolayısıyla bir lüks olarak zenginlerin ve soyluların hayvanı olduğu bu nedenle de köylü hanelerinde nadiren görüldüğü bilinmektedir[98] Dolayısıyla, tüm bu bilgiler ışığında, Başköy'de bulunan haraların bölgede yaşayan askeri birliklere/soylu ailelere ait olabileceği gibi kiliseye de ait olabileceği akla gelmektedir.

Yusuf Koç Manastırı ahır bölümünün yarısı günümüze ulaşabilmiştir. Gerek yüksekliği gerekse uzunluğu açısından bu yapının bölgedeki elitlere ait ahırlarla benzer nitelikler gösterdiği düşünülmektedir; ancak manastır ahırı, elit komplekslerin ahırlarında bulunan özel bir duvar boyunca yükseltilmiş nişlerden ve bitişik destek odalarından yoksundur.[99] E. Cooper ve M. Decker'e göre: Elit komplekslerle ilişkili ahırların, işlevsel olarak günümüze ulaşan diğer ahırlardan farkı atlara adanmış belirli mimari tasarımlara sahip olmalarıdır.[100]

2. Kapadokya Duvar Resimlerinde At Figürleri[101]

Güzelöz 3 Nolu (Mistikan) Kilise naos kuzey duvarında N. Thierry tarafından belgelenen at figürlü bir kompozisyon bulunmaktadır. Bu kompozisyon günümüze tamamen tahrip olarak ulaşmıştır. Her iki

[91]Çorağan Karakaya, "Dünya Mirasında Türkiye: Göreme Milli Parkı ve Kapadokya Kayalık Sitleri", 62.

[92]Çorağan Karakaya, "Erdemli", *Kayseri Ansiklopedisi*, 2, 207; Çorağan Karakaya, "Dünya Mirasında Türkiye: Göreme Milli Parkı ve Kapadokya Kayalık Sitleri," 62.

[93]Çorağan Karakaya"Erdemli", *Kayseri Ansiklopedisi*, 2, 207; Çorağan Karakaya, "Dünya Mirasında Türkiye: Göreme Milli Parkı ve Kapadokya Kayalık Sitleri", 62.

[94] Nilay Çorağan Karakaya, "2009 Yılı Kayseri'nin Yeşilhisar İlçesi Erdemli Köyü'ndeki Bizans Yerleşimi Yüzey Araştırması," içinde *28. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, C. 3, ed. A. Naci Toy ve Candaş Keskin (Ankara: Allâme Tanıtım Matbaacılık, 2011), 298-299.

[95] Çorağan Karakaya, "Dünya Mirasında Türkiye: Göreme Milli Parkı ve Kapadokya Kayalık Sitleri," 62.

[96] Peker ve Uyar, "Güzelöz - Başköy ve Çevresi Bizans Dönemi Yerleşimleri 2012," 112.

[97] Peker ve Uyar, "Güzelöz - Başköy ve Çevresi Bizans Dönemi Yerleşimleri 2012," 112.

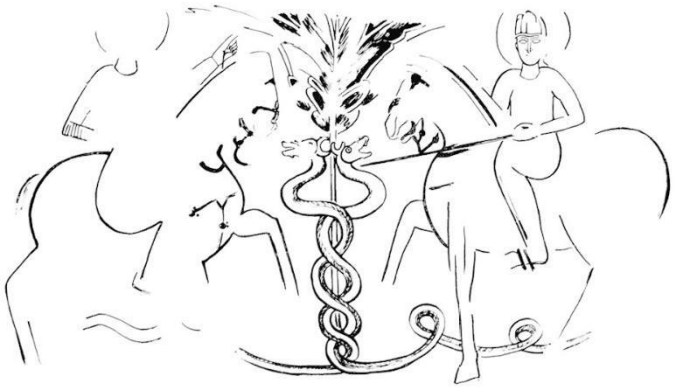
[98] Bkz. Alexander Kazhdan, "The Peasantry," içinde *The Byzantines*, ed. G. Cavallo (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 53; Tütüncü, "Tracing the Hoof-prints of Byzantine History", 704-706. Bizans'ta at pahalı bir canlıydı. Nitekim 9. ve 10. yüzyıllarda savaş atlarının fiyatı 15-20 altın civarındaydı; bazı hesaplamalara göre bu miktar, taşrada yaşayan dört kişilik yoksul bir ailenin yıllık geçim masraflarını karşılamaya yetiyordu. 8. yüzyıla ait bir mevzuatta başka bir kişiden bedensel zarar gören bir atın sahibine tazminat ödenmesine ilişkin hükümler ve kaybolmuş bir atın bulunması durumunda bulan kişiye bir ödül verilmesinden bahsedildiği de anlaşılmaktadır (Kolias, "The Horse in the Byzantine World", 92).

[99]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 80-81.

[100]Cooper ve Decker, *Life and Society in Byzantine Cappadocia*, 80-81.

[101] Mısır'a Kaçış sahnelerinin kimi örneklerdeki Meryem'in üzerine bindiği hayvan figürü at tasvirine daha yakın olsa da ağırlıklı olarak bu kompozisyonda eşek ve katırın resmedilmesi dolayısıyla; Mısır'a Kaçış ikonografisinde yer alan hayvan figürü konumuz kapsamında değerlendirmeye alınmamıştır.

at sahneye karşılıklı ve simetrik şekilde yerleştirilmiş ve N. Thierry'e göre üzerlerinde birer aziz ile tasvir edilmişlerdir.[102] Sahnenin merkezinde bulunan yelpaze biçiminde yaprakları olan bir ağacın ince gövdesine iki yılan sarılmış ve başlarını yanlarında bulunan atlara doğru çevirmişlerdir **(Fotoğraf 1)**. Her ne kadar günümüzdeki veriler sağlıklı değerlendirme yapabilmemize imkân vermese de Thierry, atların koşum takımlarından geriye gem ve dizginlerinin kaldığını ifade etmektedir.[103] Aynı kilisenin naosunun kuzey duvar alt seviyesinde günümüze ulaşamamış olsa da Aziz Eustathios'un dörtnala uçar pozisyonda bir at üzerinde tepede duran ve başında haç bulunan kızıl kahverengi bir geyiği takip ettiği Thierry'nin araştırmasından anlaşılmaktadır.[104] Ayrıca yine aynı kilisenin naos güneydoğu duvar alt seviyesinde Aziz Georgios'un beyaz bir at üzerinde ejderhayı öldürürken tasvir edildiğini anladığımız bir kompozisyon bulunmaktadır. Günümüzde bu sahne yok olmak üzeredir. Kalan bölümlerden: Atın kuyruğu, kısmen arka ayakları, sırtının bir bölümü ve siyah koşum takımından kısmi bir bölüm ulaşmıştır. Thierry, kilise ile ilgili makalesinde bu sahneyi detaylı olarak ele almamış sadece güney duvarda bu tasvirin varlığından ve daha ileri bir tarihli olabileceğinden bahsetmiştir.[105]



Fotoğraf 1. Güzelöz 3 Nolu (Mistikan) Kilise naos kuzey duvarı, atlı aziz tasvirleri (N. Thierry, 1972, 258-260, fig.21)

Güzelyurt Aşağı Mahalle'de bulunan isimsiz bir mezar şapelinin güney doğusundaki mezar alanının 9.-10. yüzyıla tarihlendirilen duvar resminde; muhtemelen savaşta hayatını kaybettiği düşünülen Bizans ordusunun iki askeri/mensubu: Şapele gömüldüğü bilinen skribon Leon ve tourmarches Mikhael at sırtında resmedilmiştir.[106] Her iki at sahneye simetrik ve karşılıklı olarak

[102]Nicole Thierry, "Art Byzantin Du Haut Moyen Âge En Cappadoce: L'église N°3 De Mavrucan," *Journal Des Savants* 4, S.1(1972): 258-260, fig.21.

[103] Thierry, "Art Byzantin Du Haut Moyen Âge En Cappadoce," 258.

[104] Detaylı bilgi ve görsel için bkz. Thierry, "Art Byzantin Du Haut Moyen Âge En Cappadoce," 255-257, fig.19-20

[105] Thierry, "Art Byzantin Du Haut Moyen Âge En Cappadoce," 251. Ayrıca, 2016-2017 yıllarında kilisede yaptığımız çalışmalarda bahsetmiş olduğumuz at figürlü üç kompozisyondan Aziz Eustathios'un dörtnala uçar pozisyonda bir at üzerinde tasvir edildiği sahne ile atların simetrik olarak karşılıklı durduğu üzerinde azizleri taşıdıkları sahnelerin tamamen yok olduğu, Aziz Georgios'un at sırtında tasvir edildiği sahnenin ise yok olmak üzere olduğu belirlenmiştir.

[106] Catherine Jolivet Lévy, "Les Cavaliers de Karbala", *Zograf* 33 (2009): 19. Ayrıca, savaşta ölen bu iki askeri şapelde tanımlayan yazıt ve gömülü oldukları yer hakkında bilgi için bkz. Jolivet-Lévy, "Les Cavaliers de Karbala", 22-23. Bahsi geçen şapel hakkında detaylı bilgi için bkz. Nicole Thierry, "Portraits Funéraires Inédits De Deux Officiers Byzantins Morts Au Combat Sur Les Frontières De La Cappadoce. Étude Préliminaire", *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας /Deltion of the Christian Archaeological Society* (2009): 169-176. *Skribon:* 9. yüzyılda tagma askerine hatta komutanına verilen ünavandır. Bkz. Nicolas Oikonomidès, *Les Listes de Préséance Byzantines des IXe et Xe siècles* (Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1972), 330. Bu unvan, yine aynı dönemde sıhhiye eri olarak da tanımlanmıştır. Bkz. Anonim, *The Taktika of Leo VI*, ed., çev. George Dennis (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Vol. XLIX,, 2010), 51. Ayrıca, skribonların ek törensel görevlerinin olduğu da bilinmektedir. Bkz. John F. Haldon, *Byzantine Praetorians: An Administrative, Institutional and Social Survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580-900* (Bonn: Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1984), 291. J. Haldon, sıhhiye eri ile tagma eri/komutanı olan skribonun farklı görevliler olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Haldon, *Byzantine Praetorians*, 291-292. *Tourmarches*: Skirmishing (De Velitatione) adlı 10. yüzyıla ait askeri eserde Strategos'un baş yardımcısı olarak tanımlanan komutandır. Bkz. Alexander Kazhdan, "Tourmarches", *Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 3, ed. Alexander P. Kazhdan, Oxford University

yerleştirilmiştir. Sahnenin solunda bulunan siyah renkteki at skribon Leon'u taşımaktadır. Atın üzerinde koyu kızıl kahve renkte eyer bulunmaktadır.[107] Sol ön ve sol arka ayağı havadadır, muhtemelen rahvan yürüyüşündedir.[108] Karşısında bulunan koyu kızıl kahve renkteki at ise tourmarches Mikhael'i taşımaktadır. Benzer şekilde sağ ön ve sağ arka ayağı havada muhtemelen rahvan yürüyüşünde betimlenmiştir. Siyah bir koşum takımı ve sarı renkte üzengiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Üzerinde beyaz renkte eyer olduğu anlaşılmaktadır. Her iki at, ortalarında bulunan düşman-iblis olarak tanımlanan figüre doğru hareketli şekilde tasvir edilmiştir.[109] Sahnedeki tahribat nedeni ile atların koşum takımları belirgin değildir.[110]Günümüzde detaylı bir değerlendirme yapılamamaktadır **(Fotoğraf 2)**.[111]



Fotoğraf 2. Güzelyurt Aşağı Mahalle isimsiz mezar şapeli, skribon Leon ve tourmarches Mikhael arasındaki savaş (M. Kaya, 2025)

İki nefli plana sahip Bahçeli'deki İçeridere Kilisesi'nin (9.-10. yüzyıl) güney nef, güney batı duvarında Aziz Theodoros beyaz bir at üzerinde tasvir edilmiştir.[112] Sahne günümüzde büyük oranda tahrip olmuştur. Atın başlık kayışı, dizgin, göğüs plakasından oluşan siyah koşum takımına sahip olduğu

Press, New York 1991, 2100-2101. Ayrıca, tourmaches'lerin genellikle bir tourma (müfreze)'yi kumanda ettiği, mali ve adli meselelerle ilgili bölgedeki nüfus üzerinde söz sahibi oldukları bilinmektedir. Bkz. Kazhadan, "Tourmaches", *ODOB,*3, 2101.

[107] Atların sırtına koyulan ve oturmaya yarayan nesne "eyer" olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Ekim 28, 2024, https://sozluk.gov.tr/

[108] Atlarda rahvan yürüyüşü ile ilgili bilgi için bkz. Yılmaz Orhan ve Mehmet Ertuğrul, "Atlarda Yürüyüş Çeşitleri ve Kusurları", *Akademik Ziraat Dergisi* 2, S.1 (2013): 50, şek.20.

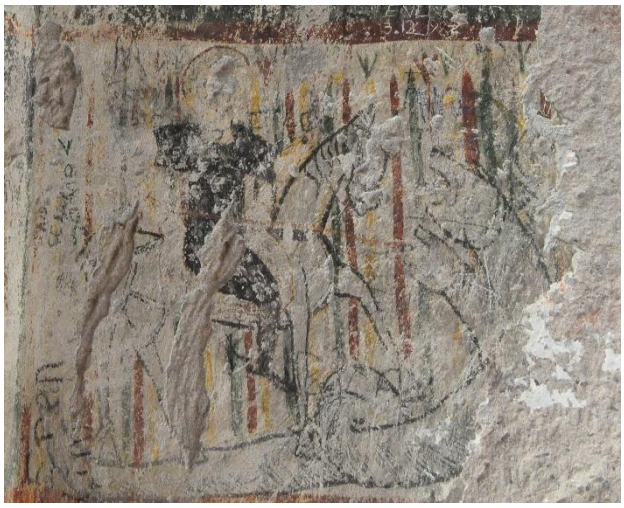
[109] İblis olarak tanımlanan figür ile ilgili bkz. Thierry, "Portraits Funéraires Inédits De Deux Officiers Byzantins," 171.

[110] C. J. Lévy, atların koşum takımlarının ve üzengilerinin belirli bir derecede gerçeği yansıttığını ifade etmektedir. Bkz. "Les Cavaliers de Karbala," 24, fig.12.

[111] Bu fotoğraf, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın izni ile Dr. Anais Lamesa başkanlığında gerçekleştirilen Güzelyurt, Sivrihisar ve Akyamaç Bölgeleri'nde, Bizans Yüzey Araştırmaları (GABAR) Projesi kapsamında çekilmiştir.

[112] İçeridere Kilisesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Nilüfer Peker, "Kapadokya'da Bir Atölye: Bahçeli İçeridere Kilisesi Resim Programı," *Anadolu ve Çevresinde Ortaçağ* 3, (2009): 76-90. Ayrıca, kilisedeki Aziz Theodoros tasviri hakkında bilgi ve görsel için bkz. Catherine Jolivet-Lévy, "Nouvelles Données Sur Le IXe Siècle En Cappadoce: L'église D'Içeridere," *Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta*44 S.1, (2007): 83-84, fig.12.

görülebilmektedir. Üzerinde siyah eyer bulunmaktadır. Sol ön ve sol arka ayağı önde, rahvan yürüyüşünde, sağa doğru hareketli pozisyonda tasvir edilmiştir **(Fotoğraf 3)**.



Fotoğraf 3. Bahçeli İçeridere Kilisesi, güney nef, güney batı duvar, at üzerinde Aziz Theodoros (M. Kalafat Yılmaz, 2016)

Çavuşin Güllüdere'de bulunan iki nefli Ayvalı Kilise (Güllüdere Şapel 4)'de (913-920) nefler arasında geçit sağlayan koridordaki tonozun doğusunda Eski Ahit konulu İlyas'ın göğe yükselişi ve Elişa'nın mantoyu alması (2. Krallar (2:11-12), (2. Krallar (2:13-14)) sahnesinde koyu kızıl kahve renkte dört at tasviri yer almaktadır. Atlar; İlyas'ın oturduğu yeşil renkli dikdörtgen biçimli gövdeye sahip ve dikdörtgenin üstünde yer alan kızıl kahve renkteki yarım daire şekilli ek parça ve yeşil renkli iki tekerlekli bir arabayı çekerken resmedilmiştir. Birbirlerine arkaları dönük şekilde, iki at sağda iki at solda olmak üzere sahneye simetrik olarak yerleştirilen atlar beyaz koşum takımına sahiptir. Atların ön ayakları havada ve arka ayaklarından birinin önde koşar vaziyette olduğu fark edilmektedir **(Fotoğraf 4)**. Ayrıca, aynı kilisenin kuzey nef güney duvar üst bölümünde Aziz Eustathios'un at üzerinde geyik avı sahnesi bulunmaktadır.[113] Beyaz renkteki atın sağ ön ayağı havadadır, sağ arka ayağı algılanamadığından rahvan ya da adeta olarak adlandırılan yürüyüş pozisyonunda olabileceği akla gelmektedir. **(Fotoğraf 5)**.[114] Atın gri renkte koşum takımı, beyaz renkte yuları ve koyu kızıl kahve renkte eyeri olduğu görülmektedir.

[113] Bu sahnenin ikonografisi Aziz Eustathios Kültü'ne dayanmaktadır. Tavşanlı Kilise'de (913-959) Aziz Eustathios'un at üzerinde geyik avı sahnesindeki yazıtta: Avcı, geyiğin peşinden giderken geyik ona döner ve "Placidos, neden beni izlersin? Senin yüzünden şu anki hayvanın (geyik) içindeyim ve izlediğin benim" ifadelerinin geçtiği bilinmektedir. (Bkz. Nicole Thierry, "Le culte du cerf en Anatolie et la Vision de saint Eustathe", *Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot* 72 *(1991) :41.* Avcı Placidos Tanrı'nın yolunu kabul ederek Eustathios ismini almış ve din değiştirmiştir (Bkz. Thierry, "Le culte du cerf en Anatolie et la Vision de saint Eustathe," 33).N. Thierry'e göre: Eustathios kültünün kaynağı tam olarak bilinmezken bu konu hakkında yapılan son araştırmalar ortaya yeni fikirler de koymuştur. Bunlardan biri de Anadolu Antik Çağ'ın arkeolojik verilerinde geyik kültünün varlığıdır (Bkz. Thierry, "Le culte du cerf en Anatolie et la Vision de saint Eustathe," 37, 66-79). Bu tema Kapadokya haricinde Bizans ikonografisinde neredeyse hiç kullanılmamıştır (Bkz. Thierry, "Le culte du cerf en Anatolie et la Vision de saint Eustathe," 63). Kapadokya'da ise, N. Thierry tarafından on dokuz kilisede tespit edilmiştir (Bkz. Thierry, "Le culte du cerf en Anatolie et la Vision de saint Eustathe," 40, not:28).

[114] Atlarda rahvan yürüyüşü ile ilgili bilgi için bkz. Yılmaz ve Ertuğrul, "Atlarda Yürüyüş Çeşitleri ve Kusurları," 50, şek.20. Atlarda adeta yürüyüş pozisyonu hakkında ise bkz. Yılmaz ve Ertuğrul, "Atlarda Yürüyüş Çeşitleri ve Kusurları," 44-45, şek.1-2.



Fotoğraf 4. Ayvalı Kilise, nefler arasında geçit sağlayan koridordaki tonozun doğusu, Eski Ahit konulu İlyas'ın göğe yükselişi ve Elişa'nın mantoyu alması (M. Kaya, 2016)



Fotoğraf 5. Ayvalı Kilise kuzey nef güney duvar üst bölümünde Aziz Eustathios'un at üzerinde geyik avı

Çavuşin Gülldüere'de bulunan bir başka at figürü örneği Haçlı Kilise'de (9.-10. yüzyıl) doğu duvarın güney kısmında bulunmaktadır. Bu örnekte; Aziz Theodoros beyaz renkte bir ata binmiş ve ejderha ile mücadele ederken tasvir edilmiştir.[115] At ejderhanın üzerine doğru atılmış, başı geriye doğru (ejderhaya doğru) bakar durumda ve ön iki ayağı havada resmedilmiştir. Gem, çene bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan kahverengi koşum takımına sahiptir. Üzerinde kızıl kahverengi eyer ve arka kısmında siyah pessoa kayışlarına yer verilmiştir **(Fotoğraf 6)**.



Fotoğraf 6. Güllüdere Haçlı Kilise, at üzerinde Aziz Theodoros (M. Kaya, 2016)

[115] Bkz. Catherine Jolivet-Lévy, *Les Eglises Byzantines De Cappadoce, Le Programme Iconographie de l'apside et de ses Abords* (Paris: CNRS Éditions, 1991), 50. Ayrıca 2016 yılında yaptığımz araştırmalarda Haçlı Kilise ile çağdaş Göreme 11 Nolu Aziz Eustace Kilisesi (10. yüzyıl) nartkes beşik tonozu doğu ucunda kızıl kahverengi at üzerinde Aziz Theodoros ve beyaz bir at üzerinde Aziz Prokopios tasvirine rastlanmıştır; ancak yoğun tahribat dolayısıla bu tasvirler çalışma kapsamına alınmamıştır. Detaylı bilgi ve görseller için bkz. Catherine Jolivet-Lévy, *La Cappadoce Un Siècle Après G. De Jerphanion* I (Paris: Geuthner, 2015), 39, pl.29.1. Jolivet-Lévy, ayrıca atlı Aziz Georgios ve Theodoros figürlerinin de kilisenin aynı konumunda bulunduğunu; ancak bufigürlerin tamamen yok doluğunu ifade etmektedir. Bkz. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce Un Siècle Après G. De Jerphanion* I, 39.

Duvar resimleri geçiş dönemine tarihlendirilen Çavuşin Güvercinlik Kilisesi (963-969) at figürü görülen erken örneklerden biridir. Kilisenin naos kuzey duvarının doğu ucunda iki at tasviri, bani olduğu anlaşılan ve İmparator Nikephoros'un (802-811) komutanlarından Melias ve arkadaşını taşırken betimlenmiştir.[116] Atlar arka arkaya sahneye yerleştirilmiştir. Magistros Melias'ın arkadaşını taşıyan öndeki at beyaz renktedir ve gem, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan siyah koşum takımına sahiptir.[117] Üzerinde kahverengi eyer ve eyer altı bulunmaktadır. Sol ön ve sol arka ayağı havada, rahvan yürüyüşündedir. Melias Magistros'u taşıyan arkadan gelen at ise, kızıl kahve renktedir ve yine gem, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan siyah koşum takımına sahiptir. Üzerinde kahverengi eyer ve yeşil eyer altı bulunmaktadır. Öndeki atla benzer şekilde; sol ön ve sol arka ayağı havada, rahvan yürüyüşündedir. Öndeki atla senkronize şekilde resmedilmiştir **(Fotoğraf 7)**.



Fotoğraf 7. Çavuşin Güvercinlik Kilisesi, at üzerinde Melias Magistros ve arkadaşı (M. Kaya, 2016)

Belisırma Direkli Kilise'nin (925-1025 arası) kuzey duvar batı ucunda muhtemelen Aziz Georgios olduğu düşünülen figür kızıl kahve renkteki at üzerinde üç başlı bir ejderle mücadele halinde tasvir edilmiştir.[118] Sahne büyük oranda tahrip olmuştur; ancak günümüze ulaşan kısımlardan anlaşıldığı üzere at tehlikeye karşı savunma amaçlı olarak ön iki ayağını havaya kaldırmış ve şahlanmaya yakın bir pozisyonda tasvir edilmiştir. Detaylar hakkında bilgi sahibi olamasak da siyah bir koşum takımına ve pessoaya sahip olduğu fark edilmektedir.[119] En dikkat çekici özellik ise atın kuyruğunun bağlanmış

[116] L. Rodley, askeri kıyafetler içerisinde ellerinde uzun mızrak tutan bu iki figürü sahnede yer alan yazıtlardan dolayı, Nikephoros'un komutanları Melias ve arkadaşı olarak tanımlamıştır. Bkz. Lyn Rodley, "The Pigeon House Church, Cavusin", *Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinistik* 33, (1983): 311. Melias Magistros'un Ermeni general olduğu da bilinmektedir. Bkz. Rodley, "The Pigeon House Church, Cavusin," 301. Arkadan gelen atlının yani Melias Magistros'un yanında "Tanrım, hizmetkârına yardım et, Melias Magistros" yazıtının olduğunu; bir sonraki bincinin başının iki yanındaki yazıtın ise tam olarak okunamadığını belirtmektedir. Bkz. Rodley, "The Pigeon House Church, Cavusin," 311. G. Jerphanion bu iki figürün bani olduğunu savlamaktadır. Bkz. Rodley, "The Pigeon House Church, Cavusin," 312. L Rodley'in Bizans sanatında bağışçıların at sırtında tasvir edildiği başka örnek olmamasına rağmen Jerphanion'un bu tezini desteklediği; araştırmacılardan Schiemenz'in ise karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Rodley, "The Pigeon House Church, Cavusin," 312. Ek olarak, M. Restle'nin de yukarıda bahsettiğimiz iki figürü bani olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bu figürler ile ilgili ayrıca, bkz. Marcell Restle, *Byzantine Wall Painting in Asia Minor* III (Shannon: Irish University Press, 1969), XXVI, fig.326.

[117] Atlarda koşum takımları hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Rıfat Kuvanç ve Bilcan Gökçe, "At Koşum Takımları," *Zaiahina'nın Bronzları*, ed. Erkan Konyar, Kenan Işık, Rıfat Kuvanç vd. (İstanbul: Doğubeyazıt Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 58-87.

[118] L. Rodley, kilisedeki atlı figürü Aziz Georgios olarak değerlendirmektedir. Bu konu hakkında bkz. Rodley, *Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia*, 90-92, fig.88.

[119] *Pessoa*: Atın omuz kaslarını güçlendirmek, dengesini sağlamak ve art ayaklarını çalıştırmak, koordinasyonunu geliştirmek için kullanılan bir yardımcı donatımdır. Antrenman sırasında sadece binicisiz olarak çalıştırılan at üzerinde kullanılmaktadır. Pessoa, bir çift özel tasarlanmış ayarlı düzenekten yapılmış sağrıdan itibaren baş bölgesine kadar uzanan iki ipin ucunda at çalıştırmak için kullanılan yardımcı malzemedir. İple atın yanlarından geçer ve çift taraflı olarak takılır. Atların sırtına takılan

olmasıdır. Bu uygulamanın İslam öncesi Türk sanatına kadar uzandığı ve daha sonra Selçuklu sanatına da yansıdığı anlaşılmaktadır **(Fotoğraf 8)**.[120]



Fotoğraf 8. Belisırma Direkli Kilise, kuzey duvar batı ucu, at üzerinde Aziz Georgios'un (?) ejderle mücadelesi (M. Kaya, 2017)

Tek nefli, uzunlamasına dikdörtgen plan şemasındaki Soğanlı Tahtalı (Azize Barbara) (1006-1021) Kilise'nin,[121] batı duvar güney yönünde Aziz Georgios'un kahverengi bir ata bindiği görülmektedir. Sahne tahrip olduğu için at figürü ile ilgili detaylı değerlendirme yapılamamaktadır. Ancak, sahnenin günümüze ulaşan kısımlardan; atın başlık kayışı, çene bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan siyah koşum takımına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Üzerinde kızıl kahverengi eyer bulunmaktadır. Ön iki ayağı havada, ejderhanın üzerine doğru atılmış, şahlanmış, sağa doğru hareketli pozisyonda resmedilmiştir **(Fotoğraf 9)**.



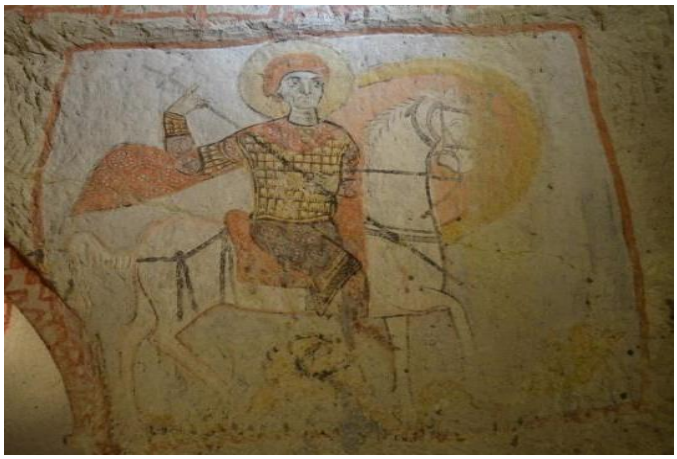
Fotoğraf 9. Soğanlı Tahtalı (Azize Barbara) Kilisesi, at üzerinde Aziz Georgios (M. Kaya, 2016)

bir makaralı kanca ile de sabitlenir. At hareket ettiği zaman art ayaklarına baskı gelir ve omuz kaslarına yük uygular.Detaylı bilgi için bkz. Nisan 7, 2025, https://www.atbilimleridergisi.com.tr/atlarda-pesoa-kullanimi/

[120] Bkz. Yılmaz Ahmet ve Ali Toraman, "Türk Kültüründe At Kuyruğu Bağlama ve Kesme Geleneği Üzerine Bazı Tetkikler," *History Studies* 12, S.3 (Haziran 2020): 749-753, 753-759. Ayrıca, at kuyruğu bağlamak savaş, kahramanlık, ölüm gibi durumlarda gerçekleşmiştir. Bkz. Yılmaz, Toraman, 2020, s.760. Savaş zamanlarında süvarinin atının kuyruğunu kendi eli ile bağlaması her türlü riski-ölümü göze aldığının da göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Yılmaz ve Toraman, "Türk Kültüründe At Kuyruğu Bağlama ve Kesme Geleneği," 760. Kolias'a göre: Bizans posta hizmetinde atların daha kolay koşmalarını sağlamak için kuyrukları kısaltılmıştır Bkz. Kolias, "The Horse in the Byzantine World,"88.

[121] Kilisenin batı duvarı giriş kapısı üzerindeki yazıt, kilise duvar resimlerinin 1006-1021 tarih aralığına atfedilmesini sağlamıştır. Bkz. Jolivet-Lévy, *Les Eglises Byzantines De Cappadoce, Le Programme Iconographie de l'apside*, 262; Jolivet-Lévy, *La Cappadoce Un Siècle Après G. De Jerphanion* I, 270.

Tek nefli enlemesine dikdörtgen planlı Göreme Aziz Basileos Kilisesi (11. yüzyıl) güney duvar üst bölümünde, kızıl kahverengi kare biçimli bir bordür içerisinde Aziz Georgios beyaz bir at üzerinde tasvir edilmiştir. At, alın bandı, gem, çene bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan siyah koşum takımına sahiptir. Üzerinde kahverengi eyer ve arka kısmında siyah pessoa kayışları bulunmaktadır. Atın sağ ön ve arka ayağı havadadır, rahvan olarak adlandırılan yürüyüş pozisyonundadır **(Fotoğraf 10)**. Kilisenin kuzey duvar üst kısmında yani Aziz Georgios tasvirinin karşısında ise kızıl kahverengi kare biçimli bir bordür içerisinde Aziz Theodoros kızıl kahverengi bir at üzerinde betimlenmiştir. Aziz Georgios'un bindiği atta olduğu gibi alın bandı, gem, çene bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan siyah koşum takımına sahip olan at, kahverengi eyer ve arka kısmında siyah pessoa kayışlarına sahiptir. Hem koşum takımı hem de eyerin inci/boncuk dizileri ile bezendiği dikkat çekmektedir. Atın ön iki ayağı havaya kalkmıştır ve şahlanmaya yakın bir pozisyonda tasvir edilmiştir **(Fotoğraf 11)**.[122]



Fotoğraf 10. Göreme Aziz Basileos Kilisesi, güney duvar üst bölümü, at üzerinde Aziz Georgios (M. Kaya, 2016)



Fotoğraf 11. Göreme Aziz Basileos Kilisesi, kuzey duvar üst bölümü, at üzerinde Aziz Theodoros (M. Kaya, 2016)

[122] Göreme'de duvar resimleri 10.-11. yüzyıla tarihlendirilen Göreme Şapel 31 Nolu yapının kuzey duvarında Aziz Georgios ve Aziz Theodoros'un at üzerinde tasvir edildikleri görülmektedir. Ancak aşırı tahrip durumda olduklarından dolayı, bu örnekler çalışma kapsamına alınmamıştır. Bkz. Danil Shevchenko vd., "Rock-Cut Church Göreme 31 (Cappadocia, Turkey): New Data from the Study in Situ (2014–2015)." *Scrinium* 17, S.1 (2021): 281-282, fig.7-8.

Kapalı haç planlı Göreme Azize Barbara Kilisesi'nin (11. yüzyıl) kuzey duvar alt bölümünde bulunan duvar resminde Aziz Georgios ve Theodoros birer beyaz at üzerinde tasvir edilmiştir. Her iki at sahneye karşılıklı ve simetrik şekilde yerleştirilmiştir. Bugüne kadar karşılaştığımız örneklerden farklı olarak atların başına sorguç bağlandığı dikkat çekmektedir. Her ikisi de alın bandı, gem, çene bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan siyah koşum takımına sahiptir. Sahne tahrip olduğu için kalan izlerden atların üzerinde kahverengi eyer ve arka kısmlarında siyah pessoa kayışlarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Azizlerin ejderha ile mücadelesi sırasında sahnenin sağında bulunan Georgios'un atının ön iki ayağı havadadır, ejderhanın üzerine doğru atılmış, şahlanmış durumda resmedilmiştir. Yine sahnenin günümüze ulaşabilen kısımlarından anlaşıldığı üzere kompozisyonun solunda bulunan Aziz Theodoros'un bindiği atın ise sol ön ayağı havadadır, muhtemelen rahvan yürüyüşündedir **(Fotoğraf 12)**.



Fotoğraf 12. Göreme Azize Barbara Kilisesi, kuzey duvar alt bölümü, Aziz Georgios ve Theodoros (M. Kaya, 2016)

Göreme Şapel 10/Aziz Daniel Şapeli'nde (11. yüzyıl) [123] nefin hem batı hem de kuzey duvarında Aziz Prokopios at sırtında tasvir edilmiştir. Her iki sahnede de at beyaz renktedir. Atlarda alın bandı, gem, çene bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan siyah koşum takımı bulunmaktadır. Üzerlerinde kahverengi eyer ve arka kısmlarında siyah pessoa kayışlarının bulunduğu görülmektedir. Sol ön ve sol arka ayağı havada, rahvan yürüyüşünde tasvir edilmişlerdir. En dikkat çekici özellik ise atların kuyruklarının bağlanmış olmasıdır **(Fotoğraf 13-14)**.

[123] Şapelin tarihlendirilmesi ve şapeldeki Aziz Prokopios tasviri ile ilgili bkz. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce Un Siècle Après*,42, pl.32.1,2,3. Ayrıca, şapelin plan ve mimari özellikleri hakkında bilgi için bkz. Sue-Anne Wallace, "*Byzantine Cappadocia: The Planning and Function of Its Ecclesiastical Structures,"* I Yayımlanmamış Doktora Tezi., (Australian University 1991), 615-623.



Fotoğraf 13. Göreme Şapel 10/Aziz Daniel Şapeli, kuzey duvar, at üzerinde Aziz Prokopios (M. Kaya, 2016)



Fotoğraf 14. Göreme Şapel 10/Aziz Daniel Şapeli, batı duvar, at üzerinde Aziz Prokopios (M. Kaya, 2016)

Karabulut Kilisesi (11. yüzyıl)[124] nef güney duvarında Aziz Georgios beyaz bir at üzerinde Aziz Theodoros ise kahverengi at üzerinde ejderhayı öldürürken betimlenmiştir. Her iki at sahneye karşılıklı ve simetrik şekilde yerleştirilmiştir. Her ikisinin de ön ayaklarının havada olduğu, ejderhanın üzerine doğru atılmış ve şahlanmış pozisyonda oldukları görülebilmektedir. Sahne günümüze tahrip şekilde ulaşmıştır. Kalan izlerden atların üzerinde kahverengi eyer bulunduğu anlaşılmaktadır **(Fotoğraf 15)**. Kilisede bu sahnenin hemen karşısında yani nefin kuzey duvarında yan yana dizilmiş şekilde bir sıra beyaz bir sıra kahve renkte at figürü resmedilmiştir. Her ne kadar diğer atların ayakları seçilemese de izleyiciye yakın konumlanan ilk atın ön ayaklarının havada tasvir edildiği fark edilmektedir. Bu da bize atların dörtnal (Gallop) yürüyüşünde olduklarını düşündürmektedir.[125] Alın bandı, gem, çene bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan siyah koşum takımına sahip oldukları görülebilmektedir. Bu kompozisyon günümüze büyük oranda tahrip olarak ulaşmıştır.[126] Dolayısıyla, günümüzde sadece atların baş ve gövdelerinin bir kısmı görülebilmektedir **(Fotoğraf 16)**. Atların yan yana dizilerek bir savaş ya da yarış arabasını çeker şekilde tasvir edilmeleri ise ünik bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.[127] Karabulut Kilisesi ile çağdaş ve yakın bir konumda bulunan Sarnıç Kilise güney duvar batı nişinde Aziz Georgios'un at üzerinde betimlendiği fark edilmektedir.[128] Sahne günümüze üst kısmı ile gelebilmiştir. Kalan izlerden atın üzerinde kızıl kahverengi eyer bulunduğu fark edilmektedir. Kahve renkteki at; alın bandı, gem, çene bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan bir siyah koşum takımına sahiptir **(Fotoğraf 17)**.

[124] Kilise hakkında bilgi için bkz. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce Un Siècle Après*,77-80; Nicole Thierry, "Un atelier Cappadocien du XIe siècle à Maçan-Göreme", *Cahiers Archéologiques. Fin de l'antiquité et Moyen Âge* 44 (1996): 117-140; Jolivet-Lévy, *La Cappadoce Un Siècle Après*, 116.

[125] Atlardaki dörtnal (Gallop) yürüyüşü ile ilgili bilgi hakkında bkz. Yılmaz ve Ertuğrul, "Atlarda Yürüyüş Çeşitleri ve Kusurları," 48-50, şek.14,17.

[126] Yukarıda (21 nolu dipnotta) bahsetmiş olduğumuz kilise ile ilgili yapılan çalışmalarda bu sahneye değinilmemiştir.

[127] Atların yan yana dizilerek bir yarış arabasını çekerken tasvir edilmeleri; Eski Yunan, Etrüsk ve Roma sanatına uzanmaktadır. Bilgi ve örnekler için bkz. Elizabeth Mary Molacek, "Roman Wall Painting and the Art of Vision," Yayımlanmamış Doktora Tezi. (University of Virginia, 2014), 87, not.37.

[128] Thierry, "Un atelier Cappadocien du XIe siècle à Maçan-Göreme," 123.



Fotoğraf 15. Karabulut Kilisesi, nef, güney duvar, at üzerinde Aziz Georgios veAziz Theodoros(M. Kaya, 2017)



Fotoğraf 16. Karabulut Kilisesi, nef, kuzey duvar, yan yana dizilmiş at tasvirleri (M. Kaya, 2017)



Fotoğraf 17. Sarnıç Kilise, güney duvar, at üzerinde Aziz Hieron (M. Kaya, 2017)

Elmalı (11. yüzyıl) Karanlık (11. yüzyıl) ve Çarıklı Kilise'de (11. yüzyıl) üç müneccim kralın tapınması sahnesinde, müneccimleri taşıyan at figürlerine yer verilmiştir.[129] Atlar üzerleri boş olarak sahnenin arka planında resmedilmişlerdir. Koşum takımları, eyer, kolan kayışı, pessoa kayışları ile zengin görünümdedirler. Sadece, Elmalı Kilise örneğimizde atların eyerlerinde siyah üzengi kayışları ile üzengilerin asılı olduğu ve ön planda bulunan kahverengi atın koşum takımının inci/boncuk dizileri ile bezendiği dikkat çekmektedir. Her üç kilisede de atlar izleyiciye doğru bakmaktadır **(Fotoğraf 18-19)**.

[129] Karanlık Kilise'de bulunan üç müneccim kralın tapınması sahnesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Nermin Tanburoğlu, *"Kapadokya Bölgesi Göreme Vadisinde Bulunan Karanlık Kilise Duvar Resimleri*", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Hacettepe Üniversitesi, 2001), 45.



Fotoğraf 18. Elmalı Kilise, Üç Müneccim Kralın Tapınması(M. Kaya, 2017)



Fotoğraf 19. Karanlık Kilise, Üç Müneccim Kralın Tapınması (M. Kaya, 2017)

Çarıklı Kilise'nin nef kuzeybatı duvarında Anastasis sahnesinin altında Aziz Theodoros beyaz bir at üzerinde tasvir edilmiştir. Sahne büyük oranda tahrip olmuştur; ancak kalan izlerden atın alın bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan bir siyah koşum takımına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, atın arka kısmında siyah pessoa kayışları görülektedir. Tahribat nedeni ile yürüyüş pozisyonu ile ilgili fikir yürütülememektedir **(Fotoğraf 20)**.

Tek nefli Göreme Yılanlı Kilise (Aziz Onuphrius Kilisesi)'nin (11. yüzyıl) beşik tonoz örtüsü doğu yarısında sahneye karşılıklı, simetrik olarak yerleştirilmiş at üzerinde Aziz Georgios ve Theodoros tasvirleri bulunmaktadır. Aziz Georgios beyaz bir ata Aziz Theodoros ise kızıl kahverengi ata binmiştir. Sahnenin sağında bulunan Aziz Theodoros'un atının ön iki ayağı havadadır, ejderhanın üzerine doğru atılmış durumda resmedilmiştir. Alın bandı, gem, çene bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan siyah koşum takımına sahiptir. Ayrıca, koşum takımını inci/boncuk dizileri ile bezenerek zengin bir görünüm oluşturulmuştur. Üzerinde koyu kahverengi eyer ve siyah kolan kayışı ile arka kısmında siyah pessoa kayışlarına yer verilmiştir. Kompozisyonun solunda bulunan Aziz Georgios'un bindiği beyaz renkli atın ise sol ön ve sağ arka ayağı havadadır, muhtemelen tırıs yürüyüşündedir.[130] Koşum takımı Aziz Theodoros'un atı ile aynı özelliklere sahiptir **(Fotoğraf 21).**

Göreme Azize Katerina Şapeli (11. yüzyıl), serbest haç planlı yapının kuzey haç kolu doğu duvar alt bölümünde Aziz Theodoros beyaz bir at üzerinde tasvir edilmiştir. Sahne günümüze tahrip olarak ulaşmıştır. Ancak kalan izlerden anlaşıldığı üzere; atın ön iki ayağı havadadır, ejderhanın üzerine doğru atılmış, şahlanmış, sağa doğru hareketli pozisyondadır. Alın bandı, gem, çene bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan siyah koşum takımı bulunmaktadır. Ayrıca, koşum takımının üzeri inci/boncuk dizileri ile bezenerek zengin bir görünüm oluşturulmuştur **(Fotoğraf 22)**.

Yunan Haç plan şemasından türetilen atipik mimariye sahip Göreme Yusuf Koç Kilisesi (11. yüzyıl ortası), güney duvarında sahneye karşılıklı, simetrik olarak yerleştirilmiş, at üzerinde Aziz Georgios ve Theodoros tasvirleri bulunmaktadır.[131] Kompozisyonun solunda bulunan Aziz Georgios beyaz bir ata, Aziz Theodoros ise kızıl kahverengi ata binmiştir. Sahnenin sağında bulunan Aziz Theodoros'un atının ön iki ayağı havadadır, ejderhanın üzerine doğru atılmış, şahlanmış durumda resmedilmiştir. Alın bandı, gem, çene bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan siyah koşum takımına sahiptir. Üzerinde sarı eyer ve kızıl kahverengi eyer altı yer almaktadır. Kompozisyonun solunda bulunan Aziz Georgios'un bindiği beyaz renkli atın da yine ön iki ayağı havadadır, ejderhanın üzerine doğru atılmış, şahlanmış durumda tasvir edilmiştir. Her iki atın da şahlanmış olarak resmedilmesi daha az karşılaştığımız bir

[130] Atlarda tırıs yürüyüş pozisyonu hakkında bkz. Yılmaz ve Ertuğrul, "Atlarda Yürüyüş Çeşitleri ve Kusurları," 45-46, şek.3-6.

[131] Kilisenin plan tipi hakkında detaylı bilgi için bkz. Nicole Thierry, "Yusuf Koç Kilisesi Eglise Rupestre De Cappadoce," *Mansel'e Armağan I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974), 193-194, fig.39; Jolivet-Lévy, *Les Eglises Byzantines De Cappadoce, Le Programme Iconographie de l'apside*, 72-75. Ek olarak, kilise duvar resimlerinin tarihlendirilmesi için bkz. Thierry, "Yusuf Koç Kilisesi," 203.

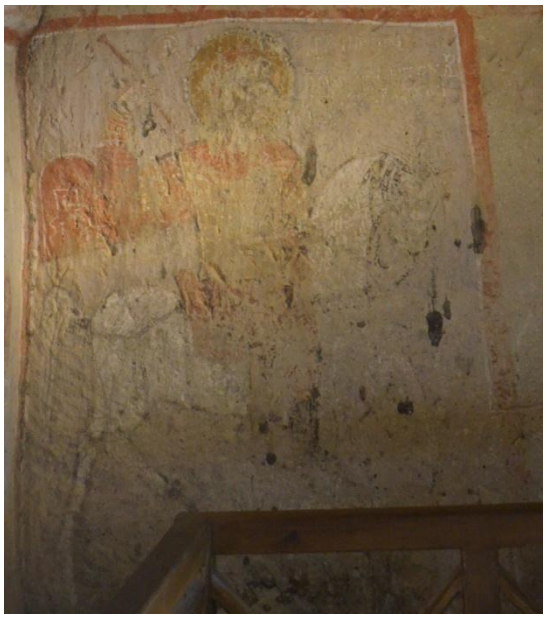
durumdur. Koşum takımı ise Aziz Theodoros'un atı ile aynı özelliklere sahiptir ve üzerinde sarı eyer, kızıl kahverengi eyer altı ile siyah kolan kayışı görülmektedir **(Fotoğraf 23)**.



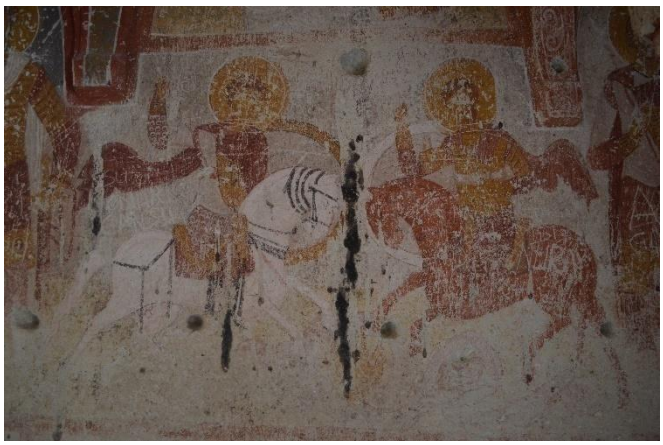
Fotoğraf 20. Çarıklı Kilise'nin nef, kuzeybatı duvar, Aziz Theodoros(M. Kaya, 2016)



Fotoğraf 21. Göreme Yılanlı Kilise (Aziz Onuphrius Kilisesi), beşik tonoz örtüsü doğu yarısı, at üzerinde Aziz Georgios ve Theodoros (M. Kaya, 2016)



Fotoğraf 22. Göreme Azize Katerina Şapeli, kuzey haç kolu doğu duvar alt bölümü, Aziz Theodoros (M. Kaya, 2016)



Fotoğraf 23. Göreme Yusuf Koç Kilisesi (11. yüzyıl ortası), güney duvar, at üzerinde Aziz Georgios ve Theodoros (M. Kaya, 2016)

Enlemesine dikdörtgen planlı Göreme Saklı Kilise'nin (11. yüzyıl) naos kuzey duvar üst kısmında karşımıza çıkan Aziz Theodoros'un ejderhayı öldürme sahnesinde, azizin kızıl kahve renkte bir ata bindiği görülmektedir. Kompozisyon günümüze tahrip olarak ulaştığından dolayı, atın baş kısmı ve koşum takımı hakkında değerlendirme yapılamamaktadır. Atın sol ön ve arka ayağının havada olduğu yani sahnenin sağına doğru hareket halinde olduğu anlaşılmaktadır. Üzerinde kahverengi bir eyer mevcuttur. Kuyruğunun ise, düğümlü olduğu fark edilmektedir **(Fotoğraf 24)**.

İki katlı ve serbest haç planlı Gülşehir Karşı Kilise'de (1212) üst kat kuzey batı duvar alt bölümünde Aziz Georgios olduğu düşünülen figür niş içerisinde, beyaz bir at üzerinde resmedilmiştir. At, koyu kahverengi gözlere ve gerçekçi yüz ifadesine sahiptir. Alın bandı, gem, çene bandı, boyun

kayışından oluşan altın sarısı renkte koşum takımı mevcuttur. Dizginleri beyaz renktedir. Üzerinde altın sarısı eyer altlığı ile beyaz eyer ayıca, kahverengi kolan kayışı bulunmaktadır. Eyer; daire içerisinde stilize çiçek desenleri ile kenar bordürü ise, siyah zemin üzerinde inci/boncuk dizileri ile bezenmiştir. Üzenginin de koşum takımı ile aynı renkte olduğu görülebilmektedir. Atın sol ön ve sol arka ayağı havadadır, rahvan olarak adlandırılan yürüyüş pozisyonundadır. Kuyruğunun düğümlendiği görülmektedir. Her ne kadar diğer kısımlar günümüze iyi şekilde ulaşsa da atın gövdesinin ön kısmı sıva dökülmesi sebebi ile tamamen yok olmuştur **(Fotoğraf 25)**. Ayrıca, kilisenin batı duvar üst bölümünde Aziz Georgios sahnenin sağında, beyaz bir at üzerinde Aziz Theodoros ise sahnenin solunda, kahverengi at üzerinde ejderhayı öldürürken resmedilmiştir. Her iki at sahneye karşılıklı ve simetrik şekilde yerleştirilmiştir. Her ikisinin de ön ayaklarının havada, ejderhanın üzerine doğru atılmış ve şahlanmış pozisyonda oldukları görülebilmektedir. Aziz Georgios'un atı altın sarısı koşum takımına, siyah üzengiye ve üzerinde kızıl kahverengi eyer ile sarı eyer altına, Aziz Theodoros'un atı ise kızıl kahverengi koşum takımına, sarı üzengiye, üzerinde beyaz eyere, sarı ve desenli eyer altlığına ayrıca, beyaz kolan kayışına sahiptir. Ayrıca, Aziz Georgios'un atının kuyruğunun düğümlü olduğu fark edilmektedir **(Fotoğraf 26)**.

İki nefli Şahinefendi (Süveş) Kırk Martirler Kilisesi (1216-1217), güney nef güney duvarında Aziz Theodoros kızıl kahverengi bir at üzerindedir. Atın üzerinde kahverengi eyer olduğu fark edilmektedir. Ancak, sahne tahribat dolayısıyla detaylı değerlendirilememektedir **(Fotoğraf 27)**.

Belisırma Kırkdamaltı Kilisesi'nde (1283-1295) dışarıda girişin sağ üst kısmında derinliği fazla olmayan bir niş içerisinde Aziz Georgios'un beyaz bir ata bindiği görülmektedir. At, alın bandı, gem, çene bandı, göğüs plakasından oluşan ve bugüne kadar gördüklerimizden farklı olarak kahverengi bir koşum takımına sahiptir. Üzerinde kahverengi eyer bulunmaktadır. Azizin ejderha ile mücadelesi sırasında atının ön iki ayağı havadadır, ejderhanın üzerine doğru atılmış, şahlanmış durumda hareketli tasvir edilmiştir. Atın kuyruğunun bağlanmış olması ise yine dikkat çekici bir özellik olarak kaşımıza çıkmaktadır **(Fotoğraf 28)**. Ayrıca, kilisenin naos bölümünde ikili arkosolium'un üst kısmında Aziz Georgios'un beyaz bir at üzerinde ejderha ile mücadelesi görülmektedir.[132] Fakat sahne çok fazla tahribata uğradığından dolayı, atın sadece baş kısmı ve gövdesinin bir kısmı görülmektedir. Alın bandı, gem, çene bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşan bir siyah koşum takımına sahip olduğu anlaşılmaktadır **(Fotoğraf 29)**.



Fotoğraf 24. Göreme Saklı Kilise, naos kuzey duvar üst kısmı, at üzerinde Aziz Theodoros (M. Kaya, 2016)



Fotoğraf 25. Gülşehir Karşı Kilise, üst kat kuzey batı duvar alt bölümü, at üzerinde Aziz Georgios (M. Kaya, 2024)

[132] Araştırmacılardan S. Maraşlı, bu sahnede Aziz Georgios tasviri ile karşılıklı olarak Aziz Theodoros'un kahverengi bir at üzerinde resmedildiğinden ve ayrıca apsis tarafındaki tüm duvarı kaplayan at üzerinde yine Aziz Georgios'un betimlendiğinden bahsetmektedir. Ancak, bugün Aziz Theodoros ve bindiği kahverengi at günümüze ulaşamadığından bu konu hakkında bir tanımlama yapılamamaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Savaş Maraşlı, "Ortaçağ Anadolu'sunda Süvari Konulu Tasvirler," Yayımlanmamış Doktora Tezi. (Erciyes Üniversitesi, 2014), 338-339.



Fotoğraf 26. Karşı Kilise, batı duvar üst bölümü, at üzeride Aziz Georgios ve Aziz Theodoros (M. Kaya, 2016)



Fotoğraf 27. Şahinefendi (Süveş) Kırk Martirler Kilisesi, güney nef güney duvar, Aziz Theodoros (Aralık 16, 2024, http://fotoolaf.de/web_bilder/Kirche22/pages/DSC_0545a.htm)



Fotoğraf 28. Belisırma Kırkdamaltı Kilisesi, dış girişin sağ üst kısmı, at üzerinde Aziz Georgios (M. Kaya, 2017)



Fotoğraf 29. Belisırma Kırkdamaltı Kilisesi, naos ikili arkosolium'un üst kısmı, Aziz Georgios (M. Kaya, 2017)

Soğanlı Yılanlı (Canavar-Münhil) Kilise'de (13. yüzyıl), iki nefli yapının kuzey nef batı duvarında Aziz Georgios ve Aziz Theodoros sahneye karşılıklı, simetrik olarak yerleştirilmiş ve at üzerinde resmedilmişlerdir. Ancak; sahnenin günümüzde çok fazla tahrip olmasından dolayı, detaylı değerlendirme yapılamamaktadır **(Fotoğraf 30)**.

At üzerinde Aziz Georgios tasvirinin geç bir örneği üç yapraklı yonca plan şemasındaki Ortaköy Aziz Georgios Kilisesi (Başköy no.11) (13. yüzyıl) güney kolun doğu ucunda duvar alt kısmında bulunmaktadır.[133] Burada Aziz Georgios beyaz bir at üzerinde ejderhayı öldürürken resmedilmiştir. Atın ön iki ayağının havada, şahlanmış olduğu görülmektedir. Fakat sahne sıva dökülmeleri ile çok fazla

[133] Ortaköy Aziz Georgios Kilisesi (Başköy no.11) tarihlendirilmesi, mimari ve resim programı hakkında detaylı bilgi için bkz. Nilüfer Peker, B. Tolga Uyar, "Güzelöz – Başköy ve Çevresi Bizans Dönemi Yerleşmeleri 2009," içinde *28. Araştırma Sonuçları Toplantısı,* C. 1, ed. A. Naci Toy ve Candaş Keskin (Ankara: Allâme Tanıtım Matbaacılık, 2011), 286, 289-290, çiz.3. Ayrıca, bkz. Jolivet-Lévy, *Les Eglises Byzantines De Cappadoce, Le Programme Iconographie de l'apside*, 251-253.

tahrip olduğu için detaylı olarak değerlendirilememektedir**(Fotoğraf 31)**. Ek olarak, kilisenin yine güney kolunun batı ucunda Aziz Eustathios'un geyik avı sahnesinde Eustathios figürü kızıl kahverengi at üzerindedir. Yine at ön iki ayağı havada, şahlanmış olarak tasvir edilmiştir. Ayrıca, atın alın kısmından burun kısmına kadar olan yüzündeki bölümün normal renginden bir ton daha açık olduğu fark edilmektedir. Bu durum ressamın attaki bir nişaneye vurgu yapmış olabileceğini bize düşündürmektedir.[134]Ancak, benzer şekilde sahne sıva dökülmeleri ile çok fazla tahrip olduğundan detaylı şekilde değerlendirme yapmamıza imkân vermemektedir**(Fotoğraf 32)**. Ek olarak, Ortaköy Aziz Georgios Kilisesi'nin (Başköy no.11) (13. yüzyıl) yapıya geçit veren kapısının sağ tarafında kalan duvarda, küçük ölçekli olarak at üzerinde Aziz Georgios (?) ve Theodoros (?) resmedilmiştir.[135] Sahne ile ilgili bugüne kadar yapılan bir yayın bulunmamaktadır. Kompozisyon kızıl kahverengi bir bordür ile dikdörtgen biçimde sınırlandırılmıştır. Arka fonun alt yarısında yani zeminde yeşil, üst yarısında ise mavi renk kullanılmıştır. Karşılıklı ve simetrik olarak yerleştirilen Georgios ve Theodoros ellerindeki mızrakla yerde yatan ejderhayı öldürmektedir.[136] Sahnenin solunda konumlanan, başında bir halesi olan ve koyu kızıl kahve renkteki at üzerinde resmedilen Theodoros, sıva dökülmesi ile oluşan bozulma nedeni ile tam olarak görülememektedir. Theodoros'un bindiği at, ön iki ayağı ve sağ arka ayağı havada, ejderhanın üzerine doğru atılmış, şahlanmış vaziyettedir. Sahnenin sağına yerleştirilmiş ve yine başında halesi olan Aziz Georgios ise, beyaz bir ata binmiştir. Yüzü seçilememektedir. Üzerine kızıl kahve renkte zırh giymiştir. Mızrak tutar pozisyonda, sağ kolu havadadır. Atın sol ön ayağı havada, sağ arka ayağı ise önde, tırıs yürüyüşündedir. İleriye doğru atılmış izlenim yaratmaktadır. Üzerinde kahverengi eyer bulunmaktadır. Her iki atın da koşum takımları belirgin resmedilmemiştir**(Fotoğraf 33)**.

Kaya oyma kâgir birleşimi ve üç yapraklı yonca plana sahip Başköy Stratelates Kilisesi'nin (13. yüzyıl) günümüzde oldukça tahrip olmuş batı duvarında, at üzerinde Aziz Georgios ve Aziz Theodoros Stratelates ejderi öldürürken betimlenmiştir.[137] Aziz Georgios sahnenin sağında, beyaz bir at üzerinde Aziz Theodoros ise kızıl kahverengi at üzerindedir. Her iki at sahneye karşılıklı ve simetrik şekilde yerleştirilmiştir. Aziz Georgios'un atının kızıl kahverengi koşum takımına sahip dikkat çekmektedir. Aşırı tahribat nedeni ile Aziz Theodoros'un atı ile ilgili bir tanımlama yapılamamaktadır **(Fotoğraf 34)**.[138]



Fotoğraf 30. Soğanlı Yılanlı (Canavar-Münhil) Kilise kuzey nef batı duvar, at üzerinde Aziz Georgios ve Aziz Theodoros (M. Kaya, 2016)



Fotoğraf 31. Ortaköy Aziz Georgios Kilisesi (Başköy no.11), güney kolun doğu ucunda at üzerinde Aziz Georgios (M. Kaya, 2016)

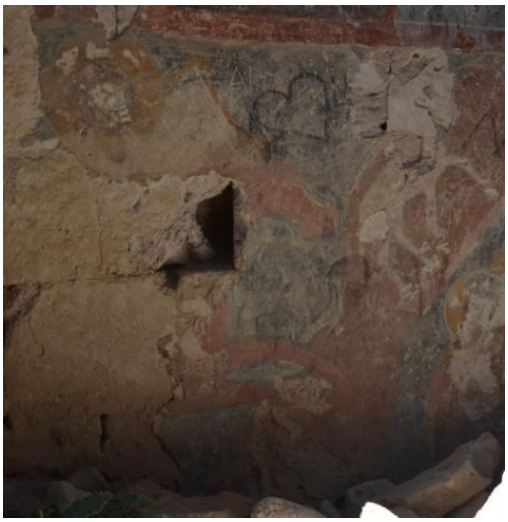
[134] Atların alnındaki nişaneye "akıtma" denildiği de bilinmektedir. Bkz. Orhan Yılmaz ve Mehmet Ertuğrul, "Atlarda Nişane," *Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 2, S.1 (Mart 2012), 84-85, fig.6.

[135] Kapadokya bölgesi At üzerinde Aziz Georgios tasvirlerinde aziz genellikle; beyaz bir at üzerinde sakalsız resmedildiği bilinmektedir. Bkz. Savaş Maraşlı, "Ortaçağ Anadolu'sunda Süvari Konulu Tasvirler." 120. Bizans ikonografisinde Ejderha ile mücadele sahnesinde Aziz Georgios'un yanında Aziz Theodoros betimlenmiştir. Bkz. Savaş Maraşlı, "Ortaçağ Anadolu'sunda Süvari Konulu Tasvirler." 130.

[136] Duvar resminde oluşan bozulmalar nedeniyle ejder figürü bugün tam olarak fark edilememektedir.

[137] Başköy Stratelates Kilisesi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Peker ve Uyar, "Güzelöz - Başköy ve Çevresi Bizans Dönemi Yerleşimleri 2012," 111, res.5; B. Tolga Uyar, "*Art Et Société En Pays De Rum: Les Peintures Byzantines Du XIIIe Siècle En Cappadoce*," Yayımlanmamış Doktora Tezi., (Université Panthéon-Sorbonne Histoire De l'Art, 2011), 458-461.

[138] Bu sahnenin daha iyi durumda olduğu fotoğraf için bkz. B. Tolga Uyar, "*Art Et Société En Pays De Rum: Les Peintures Byzantines Du XIIIe Siècle En Cappadoce*," Pl.442/a.



Fotoğraf 32. Ortaköy Aziz Georgios Kilisesi (Başköy no.11) güney kolun doğu ucunda Aziz Eustathios'un geyik avı (M. Kaya, 2016)



Fotoğraf 33. Ortaköy Aziz Georgios Kilisesi (Başköy no.11), giriş kapısının sağ tarafında kalan duvarda, küçük ölçekli olarak at üzerinde Aziz Georgios ve Theodoros (?) (M. Kaya, 2016)



Fotoğraf 34. Başköy Stratelates Kilisesi, batı duvar, at üzerinde Aziz Georgios ve Theodoros (M. Kaya, 2017)

SONUÇ

Bizanslılar atları ağırlıklı olarak ulaşım, savaş, yarış ve geçit töreni gibi farklı alanlarda kullanmışlardır. Dolayısıyla, Bizans İmparatorluğu'nda atlar, yasalarla korunacak kadar özel değere sahip olmuştur. İmparatorluk haralarında devlet kontrolünde yetiştirilen atlar İmparatorluğun farklı bölgelerine gönderilmiştir. Hem yazılı kaynaklar hem de arkeolojik veriler Bizans'ta at yetiştiriciliğinin en önemli merkezlerinden birinin Kapadokya olduğunu göstermektedir. Kapadokya'da yetiştirilen ve hayatın neredeyse her alanında yer alan atlara Bizanslı sanatçılar da kayıtsız kalmamıştır. Nitekim 9.-10. yüzyıldan başlayarak 13. yüzyıla kadar tarihlenen duvar resimlerinde bolca at figürlü sahneye yer verilmiştir. Bunun sebepleri arasında, Kapadokyalı Kilise Babalarının doktrinlerinin ve bölgedeki at yetiştiriciliğinin etkisi yer alabilir.

At figürü; kimi zaman bani, atlı aziz, ordu mensubu (Subay) tasvirlerinde ön planda, kimi zaman da üç müneccim kralın tapınması sahnesinde olduğu gibi arka fonda resmedilmiştir. Atlı asker ikonografisinde at, tek bir asker aziz ile birlikte resmedildiği gibi; iki asker aziz ve atlarının sahneye simetrik ve karşılıklı olarak yerleştirildiği de görülmektedir. Atların yer aldığı bu sahneler ağırlıklı olarak kiliselerin naos bölümü kuzey ve güney duvarlarında betimlenmiştir. Daha nadir de olsa bazı örnekler batı duvarda yer almaktadır.[139]

Atların duruş pozisyonları resmedildikleri sahne ile bağlantılı olarak değişiklik göstermiştir. Örneğin; bani, ordu mensuplarının at üzerinde ilerlerken betimlendiği anlaşılmaktadır. Aziz Georgios ve Aziz Theodoros'un ejderhayı öldürme ikonografisinde atların ejderhaya doğru, şahlanmış tırıs ya da rahvan yürüyüşünde hareketli biçimde tasvir edildiği; üç müneccim kralın tapınması sahnesinde ise, müneccimleri taşıyan at figürlerinin üzerleri boş olarak sahnenin arka planında bekler pozisyonda durağan resmedildikleri görülmektedir. Atların yan yana dizilerek bir savaş ya da yarış arabasını çeker şekilde tasvir edilmeleri ise ünik bir özellik olarak Karabulut Kilisesi'nde karşımıza çıkmaktadır.

Atlar genellikle beyaz ya da kızıl kahve renkte, koşum takımları ile gerçekçi ve zengin görünümde betimlenmiştir. Koşum takımları çoğunlukla: Alın bandı, gem, çene bandı, boyun kayışı, göğüs plakasından oluşur ve siyah renklidir. Ayrıca, bunlara üzengi ve kolan kayışı da eklenebilmektedir.[140] Bazı örneklerde koşum takımları inci/boncuk dizileri ile bezenmiştir. Atlarda kullanılan ekipmanların dönemsel olarak değişiklik göstermediği gözlemlenmiştir. Bizans sanatında, Kızıldeniz Aziz Antonios Manastır Kilisesi (12. yüzyıl) at üzerinde Aziz Theodoros'un ejderhayı öldürme, Lübnan Behdeidat'da bulunan Mar Tadros (Aziz Theodoros) Kilisesi (13. yüzyıl) at üzerinde Aziz Georgios, bugün British Museum'da bulunanMidlli'li genç Hristiyan (Amiras) ve Aziz Georgios ikonası (13. yüzyıl ortası) betiminde olduğu gibi atların kimi zaman koşum takımlarına haç, daire, püskül vb. şeklinde objelerin asıldığı görülmektedir.[141] Kapadokya'da şu ana kadar elde ettiğimiz verilerde bu şekilde bezeme ögelerine yer verilmediği anlaşılmaktadır.

Atların üzerlerinde bulunan eyer ise genellikle kahverengi veya beyaz, eyer altları ise kahverengi nadir de olsa siyah, yeşil veya sarı renktedir. Gülşehir Karşı Kilise örneğinde eyer altının çiçek desenleri ve inci/boncuk dizileri ile Göreme Basileos Kilisesi'nde sadece inci/boncuk dizileriyle bezendiği göze çarpmaktadır. Çalışmamızda Kapadokya'da Kabardey cinsi atların yetiştirildiğinden ve bu cinsin; kaslı ve orta uzunlukta bir boyuna, kısa ve güçlü sırta, uzun ve eğimli omuza, derin ve uzun göğse sahip olduğu, genel olarak koyu ve tek renkli; koyu kahverengi, koyu kırmızı ve nadiren siyah olduğuna değinilmiştir. İşte tüm bu özellikler, Bizans Kapadokyası'nda karşılaştığımız at tasvirleri ile de uyuşmaktadır. Dolayısıyla, bu bize Bizanslı sanatçıların bölgede yetiştirilen at cinslerinden de haberdar olduklarını ve gördüklerini büyük ölçüde resmettiklerini göstermektedir. Nitekim, İmparatorluğun farklı bölgelerindeki duvar resimlerinde; örneğin Kıbrıs Nikitari yakınlarında bulunan Panagia Asinou Kilisesi (Erken 12. yüzyıl) narteksinde bulunan at üzerinde Aziz Georgios tasvirinde

---

[139] Göreme Şapel 10/Aziz Daniel Şapeli, Soğanlı Tahtalı (Azize Barbara) Kilisesi, Göreme Karşı Kilise ve Başköy Stratelates Kilisesi'nde at tasvirlerinin yer aldığı kompozisyonlar batı duvarda bulunmaktadır.

[140] Ayrıca, Kapadokya duvar resimlerinde orta ve son Bizans döneminde karşılaştığımız at tasvirlerinde görülen koşum ekipmanları, Bizans süvari birliklerinin koşum takımları ile uyuşmaktadır. Bkz. Ian Heath ve Angus McBride, *Byzantine Armies 886-1118* (London: Osprey Publishing, 1979), 21, fig.c.1; Ian Heath, *Byzantine Armies 1118-1461 AD*, (London: Osprey Publishing, 1995), 25, 32. Üstelik, Bizans sanatında farklı malzemelerden üretilmiş eserlerdeki koşum ekipmanları ile de benzerlik görülmektedir. Bazı örnekler için bkz. İmparator ve Avcılar tasvirli Mücevher Kutusu (10.-11. yüzyıl) bkz. Robert Ousterhout, "Secular Architecture", içinde *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-126*, ed. Helen Evans, William Wixom (New York: Metropolitan Museum of Art, 1997), 204-205. Midlli'li genç Hristiyan (Amiras) ve Aziz Georgios ikonası (13. yüzyıl ortası) bkz. Jaroslav Folda, "Crusader Art", içinde *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-126*, ed. Helen Evans, William Wixom (New York: Metropolitan Museum of Art, 1997), 395, fig.261. Bugün Paris Louvre Müzesi'nde bulunan (Sanat objeleri bölümü, OA 3110) Aziz Georgios'un dragon ile mücadelesi sahneli mozaik ikona (14. yüzyılın ilk yarısı) bkz. Jannic Durand, "Mosaique Portative", içinde *BYZANCE: L'art Byzantin Dans Les Collections Publiques Françaises*, ed. Jannic Durand (Paris: Musée du Louvre, 1992), 472, fig.364.

[141] Kızıldeniz Aziz Anthonios Manastır Kilisesi örneği için bkz. Elizabeth Bolman, *Monastic Visions:Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea* (New Heaven and London: Yale University Press, 2002) 43, fig.4.8. Mar Tadros (Aziz Theodoros) Kilisesi'nde bulunan örnek için bkz. Aralık 1, 2024, https://hemed.univ-lemans.fr/cours2014/en/co/grain_02_4.html. Midlli'li genç Hristiyan (Amiras) ve Aziz Georgios ikonası (13. yüzyıl ortası) bkz. Folda, "Crusader Art", 395, fig.261.

atın yüzü daha ince ve uzundur, yularları ise daha kalın ve vücut rengine göre farklı bir renkle vurgulanmıştır.[142] Kapadokya'da bu tarihe yakın Aziz Daniel Kilisesi, Göreme Yılanlı (Aziz Onuprius) Kilisesi gibi örneklerimizde bu özelliklerle karşılaşılmamaktadır. Ayrıca, kimi zaman sanatçılar gerçekte olanı kendi Hristiyan bilgileri doğrultusunda farklı da tasvir etmiştir. Örneğin, Kaberdey cinsi atlarda beyaz renk bulunmamaktadır; fakat örneklerimizde çok sayıda atın beyaz renkte olduğu fark edilmektedir.[143]

Duvar resimleri arkaik döneme (850-950) tarihlendirilen Bahçeli'deki İçeridere Kilisesi ve Güzelyurt'ta bulunan isimsiz mezar şapeli örneklerinde atların yüz hatları belirgin değildir. Ayrıca, her ne kadar Güzelyurt'taki örnek İçeridere Kilisesi'ne göre anatomik açıdan daha başarılı olsa da özellikle atların ayaklarının vücutlarına oranla büyük ve orantısız olduğu dikkat çekmektedir. Bu anlamda, her iki kilisedeki örneklerin yerel sanatçılar tarafından üretilmiş olabileceği düşünülebilir. Yine bu döneme tarihlendirilen Güzelöz 3 Nolu (Mistikan) Kilise, üç at figürlü kompozisyonu barındırması açısından önem taşımaktadır. Ancak bu üç sahneden ikisi tamamen yok olmuş, diğer kompozisyon ise tahribattan dolayı tam olarak değerlendirilememektedir. Ayvalı Kilise (Güllüdere Şapel 4)'de (913-920) at üzerinde Aziz Eustathios tasvirinde ise at figüründe çizgisellik ön plandadır. Aynı kilisede resmedilen Aziz Eustathios'un geyik avı sahnesindeki at figürleri Eski Ahit konulu bir kompozisyonda yer almaları bakımından tekil örnek teşkil etmektedir. Duvar resimleri geçiş dönemine (950-1000 civarları) tarihlendirilen Çavuşin Güvercinlik Kilisesi (963-969) örneğinde at figürlerinin baş ve boyunlarının vücutları ile orantısız olduğu göze çarpmaktadır. Sütunlu kiliseler olarak bilinen ve 11. yüzyıla tarihlenen yapı grubunda yer alan Elmalı, Karanlık ve Çarıklı Kilise'de üç müneccim kralın tapınması sahnelerinde yer alan tüm örneklerde at figürlerinin izleyiciye doğru bakması ünik bir özelliktir. Ayrıca, renk pigmentleri tüm örneklerden daha canlıdır. 11. yüzyıl yapılarından Göreme Azize Barbara Şapeli, Aziz Basileos Şapeli, Aziz Daniel Kilisesi, Göreme Yılanlı (Aziz Onuphrius) Kilisesi ve Yusuf Koç Kilisesi gibi yapılarda renk pigmentleri çok başarılı olmasa da atların vücut anatomilerinin orantılı olduğu ve koşum takımları, üzengi, eyer gibi donanımlarla zengin bir görünümde tasvir edildikleri anlaşılmaktadır. Duvar resimleri 1212 yılına tarihlendirilen Gülşehir Karşı Kilise'de hem batı hem de kuzeybatı duvarda bulunan her iki örnekte de atların anatomisi ve hareketleri gerçekçidir. Kuzeybatı duvarda bulunan beyaz renkteki atın kahve renkteki iri gözleri, üzerinde yer alan kavisli çizgi ile açığa çıkarılmış, kalın çizgilerle de burun ve ağız kısımları belirginleştirilmiştir. Yelesi ve kuyruğu ise yine çizgilerle belirginleştirilmiştir. Koşum takımı, eyeri ve üzengisi sarı renktedir ve çeşitli motiflerle göz alıcı biçimde betimlenmiştir. Karşı Kilise'de at figürlerinin günümüze sağlam şekilde ulaşmaları bize daha sağlıklı değerlendirme yapma imkânı da sunmaktadır. Her ne kadar yerel ve gezici atölyeler tarafından üretildikleri bilinse de Karşı Kilise'deki örneklerin başarılı bir şekilde resmedilmeleri 13. yüzyıl yapıları içerisinde onları ayrıcalıklı kılmaktadır.[144]

Atların kuyruklarının bağlanması en erken Belisırma Direkli Kilise (925-1025 arası), Göreme Şapel 10/Aziz Daniel Şapeli (11. yüzyıl) Göreme Saklı Kilise (11. yüzyıl) gibi yapılarda 10.-11. yüzyıl tarih aralığında görülmeye başlamış ve 13. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu aynı zamanda Türklerin Anadolu'ya akınlar başlattığı ve Anadolu'yu fethettiği dönemle de örtüşmektedir. Dolayısıyla, Kapadokya anıtsal resim sanatında atların kuyruklarının bağlanarak resmedilmesi Ortaçağ Anadolu'sundaki kültürel etkileşimin de bir işaretidir. Ek olarak, Nakşa Adası'nda bulunan Panagia Drosiani Kilisesi'nde (12.-14. yüzyıl) ve Girit/Maza'da bulunan Aziz Nikolaos Kilisesi'nde (1325-

[142] Bkz. Andreas Stylianou ve Judith A. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus Treasures of Byzantine Art* (Nicosia: A.g. Leventis Foundation, 1997), 137, fig.70. Midlli'li genç Hristiyan (Amiras) ve Aziz Georgios ikonasında (13. yüzyıl ortası) benzer durum söz konusudur. Bkz. Folda, "Crusader Art", 395, fig.261.

[143] Hristiyan sanatında beyaz rengin, kutsallık, saflık ve aydınlanmışlığı simgelediği bilinmektedir. Bkz. Anne Karahan, "The Image of God in Byzantine Cappadocia and the Issue of Supreme Transcendence", *Studia Patristica* 7 (2013): 110. Dolayısıyla, Hristiyan bilgilere sahip sanatçıların atları kimi zaman beyaz renkte tasvir etmeleri beyazın simgesel anlamı ile bağlantılıdır ve bu yolla alanın kutsallığının arttırılması amaçlanmıştır.

[144] Karşı Kilise resim programlarının yerel ve gezici bir atölye tarafından üretilmesi hakkında bilgi için bkz. Nilüfer Peker, "Gülşehir Karşı Kilise Duvar Resimleri," içinde *On İkinci ve On Üçüncü Yüzyıllarda Bizans Dünyasında Değişim*, ed. Ayla Ödekan, Engin Akyürek, Nevra Necipoğlu, (İstanbul: Vehbi Koç Vakfı, 2007), 79.

1326) at üzerinde Aziz Georgios ve Kızıldeniz Aziz Anthonios Manastır Kilisesi'nde (12. yüzyıl) at üzerinde komutan Victor tasvirinde atın kuyruğunun bağlandığı görülmektedir.[145]

Atlar resmedildikleri sahnelerde, Hristiyanlığa hizmet eden azizler, baniler, ordu mensuplarına eşlik etmenin yanı sıra doğaları gereği izleyiciye; rekabetçi ruhu, gücü, atikliği ve savaşçılığı da hissettirmişlerdir.

KAYNAKÇA

Anonim, "Strategy", içinde *Three Byzantine Mlitary Treatises,*ed. George Dennis, Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library Collection, 1985.

Anonim, *The Taktika of Leo VI*. ed., çev. George Dennis, Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Vol. XLIX, 2010.

Baimukanov, Dastanbek Asylbekovic, Borozdin, E.K. ve N.G. Dimitriev, *Animal Genetic Resources of the USSR*, ed. N.G. Dimitriev, Roma: Fao and Unep, 1989.

Baydur, Nezahat. *Kültepe (Kanes) ve Kayseri Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.

Bolman, Elizabeth. *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea*. New Heaven and London: Yale University Press, 2002.

Chatzelis Georgios ve Jonathan Harris, *A Tenth-Century Byzantine Military Manual: The Sylloge Tacticorum*. New York: Routledge, 2017.

Cooper, J. Eric, ve Michael J.Decker. *Life and Society in Byzantine Cappadocia*. New York: Springer, 2012.

Crosby, Jeff, ve Shelley Ann Jackson. *A History of Hors Breeds*. New York: Tundra Books, 2011.

Çorağan Karakaya, Nilay. "2009 Yılı Kayseri'nin Yeşilhisar İlçesi Erdemli Köyü'ndeki Bizans Yerleşimi Yüzey Araştırması." içinde *28. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, C. 3, ed. A. Naci Toy ve Candaş Keskin, Ankara: Allâme Tanıtım Matbaacılık, 2011.

Çorağan Karakaya, Nilay, "Erdemli", *Kayseri Ansiklopedisi*, C. 2, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul (2010): 198-208.

Çorağan Karakaya, Nilay. "Dünya Mirasında Türkiye: Göreme Milli Parkı ve Kapadokya Kayalık Sitleri." içinde *Türkiye'nin Kültürel Mirası-1*, ed. Canan Parla, Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2597, 2012.

Durand, Jannic. "Mosaique Portative." içinde *BYZANCE: L'art Byzantin Dans Les Collections Publiques Françaises*, ed. Jannic Durand, Paris: Musée du Louvre, 1992.

Esin, Ufuk. "Doğal Çevre ve Kültürler." içinde *Kapadokya*, ed. Metin Sözen, İstanbul: Ayhan Şahenk Vakfı, 1998.

Folda, Jaroslav. "Crusader Art." içinde *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-126*, ed. Helen Evans, William Wixom, New York: Metropolitan Museum of Art, 1997.

[145] Nakşa Adası'nda bulunan Panagia Drosiani Kilisesi'ndeki örnek için bkz. Ekim 20, 2024, https://wordscene.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/08/dsc4986-1.jpg, Girit/Maza'da bulunan Aziz Nikolaos Kilisesi'nde bulunan örnek için bkz. Ekim 25, 2024, https://wordscene.wordpress.com/wp-content/uploads/2020/11/dsc6316.jpg ve Kızıldeniz Aziz Anthonios Manastır Kilisesi'ndeki Kıpti örnek için bkz. Bolman, *Monastic Visions,* 446-47, fig.4.14. Ayrıca, bugün Adana Arkeoloji Müzesi'nde bulunan (Env. no. 76B) 1301 tarihli taş levhada süvarinin ejderha ile mücadelesi sahnesinde yine atın kuyruğunun bağlı olduğu görülmektedir. Bkz. Özden Süslü, "Figürlü Bir Taş Üzerine Düşünceler", *Sanat Tarihi Dergisi* 3, S.3 (Mart 1984), LXXIV, res.1,1/b.

Grabar, André. *L'empereur Dans L'art Byzantin: Recherches Sur L'art Oficiel De L'empire d'Orient.* Paris: Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1936.

Gregory, Timothy E. *Bizans Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Grotowski Piotr, *Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843–1261)*. The Medieval Mediterranean 87, Leiden-Boston: Brill, 2010.

Haldon, John F. *Byzantine Praetorians: An Administrative, Institutional and Social Survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580-900.* Bonn: Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1984.

Haldon, John F. "Constantine Porphyrogenitus Three Treatises On Imperial Military Expeditions." içinde *Vienna Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 28, ed. John Haldon, Wien: Österreichischen Akademie Der Wissenschaftens, 1990.

Heath, Ian, ve Angus McBride. *Byzantine Armies 886-1118.* London: Osprey Publishing, 1979.

Heath, Ian. *Byzantine Armies 1118-1461 AD*. London: Osprey Publishing, 1995.

Hendricks, Bonnie L., "Kabarda", *International Encyclopedia of Horse Breeds*, University of Oklahoma Press, Oklahoma (2007): 244-245.

Hugh, Arnold ve Martin Jones. *The later Roman Empire, 284-602: A Social Economic And Administrative Survey*. Vol. II. , Oxford: Basil Blackwell, 1964.

Jolivet-Lévy, Catherine. *Les Eglises Byzantines De Cappadoce, Le Programme Iconographie de l'apside et de ses Abords*. Paris: CNRS Éditions, 1991.

Jolivet-Lévy, Catherine. *La Cappadoce Un Siècle Après G. De Jerphanion* I. Paris: Geuthner, 2015.

Jolivet-Lévy, Catherine. "Nouvelles Données Sur Le IXe Siècle En Cappadoce: L'église D'Içeridere", *Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta* 44, S.1 (2007): 73-86.

Jolivet-Lévy, Catherine. "Les Cavaliers de Karbala", *Zograf* 33 (2009): 19-31.

Kalas Veronica, "The 2004 Survey of the Byzantine Settlement at Selime-Yaprakhisar in the PeristremaValley, Cappadocia," *Dumbarton Oaks Papers* 60 (2006): 271-293.

Karahan, Anne. "The Image of God in Byzantine Cappadocia and the Issue of Supreme Transcendence", *Studia Patristica* 7 (2013): 97-111.

Kazhdan, Alexander ve John W. Nesbitt, "Horse", *Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. 2, ed. Alexander P. Kazhdan, Oxford University Press, New York (1991): 948.

Kazhdan, Alexander, "Strategos", *Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. 3, ed. Alexander P. Kazhdan, Oxford University Press, New York (1991): 1964.

Kazhdan, Alexander, "Praefectus Praetorio", *Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. 3, ed. Alexander P. Kazhdan, Oxford University Press, New York (1991): 1710-1711.

Kazhdan, Alexander. "Tourmaches", *Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. 3, ed. Alexander P. Kazhdan, Oxford University Press, New York (1991): 2100-2101.

Kazhdan, Alexander. "The Peasantry." içinde *The Byzantines*, ed. G. Cavallo, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.

Kınal, Füruzan. "Eski Önasya'da Ehli Atın Tarihi", *Belleten* 17, S. 66 (Nisan 1953): 179-192.

Kolias, Taxiarchis G. "The Horse in the Byzantine world." içinde *Le Cheval Dans Les Sociétés Antiques Et Médiévales. Actes Des Journées D'étude İnternationales Organisées Par l'UMR 7044 (Étude des civilisations de l'Antiquité)*, ed. Stavros Lazaris, Turnhout: Brepols Publishers, 2012.

Kuvanç, Rıfat ve Gökçe Bilcan. "At Koşum Takımları," *Zaiahina'nın Bronzları*, ed. Erkan Konyar, Kenan Işık, Rıfat Kuvanç vd. , İstanbul: Doğubeyazıt Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Maraşlı, Savaş.*"Ortaçağ Anadolu'sunda Süvari Konulu Tasvirler."* Yayımlanmamış Doktora Tezi., Erciyes Üniversitesi, 2014.

McCormick, Michael.*Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*.Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

McCabe, Anne. *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine: The Sources, Compilation, and Transmission of The Hippiatrica*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

MacMullen, Ramsay. "Three Notes on Imperial Estates", *The Classical Quarterly* (New Series) 12, S. 2 (Kasım 1962): 277-282.

Molacek, Elizabeth Mary.*"Roman Wall Painting and the Art of Vision."*Yayımlanmamış Doktora Tezi., University of Virginia, 2014.

Oberhelman, Steven M. *Bizans'ta Rüya Tabirnameleri: Giriş, Çeviri ve Yorumlarıyla Birlikte Altı Oneirokritika*. çev. Arzu Akgün. İstanbul: Yap Kredi Yayınları, 2019.

Oikonomidès, Nicolas. *Les Listes de Préséance Byzantines des IXe et Xe siècles.* Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1972.

Onur, Fatih. *Ioannes Lydos ve Peri Arkhon.* İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2013.

Ousterhout, Robert. "Secular Architecture." içinde *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-126*, ed. Helen Evans, William Wixom, New York: Metropolitan Museum of Art, 1997.

Ousterhout, Robert. *A Byzantine Settlement in Cappadocia*. Washington D.C.: DOAKS Studies XLII, 2011.

Ousterhout, Robert. *Visualizing Community, Material Culture And Settlement in Byzantine Cappadocia* Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2017.

Öztürk, Fatma Gül.*"A Comparative Architectural Investigation of the Middle Byzantine Courtyard Complexes in Açıksaray-Cappadocia: Questions of Monastic and Secular Settlement Açıksaray."* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi., 2010.

Parnell, David Alan. "The Emperor and His People at the Chariot Races in Byzantium", *The International Journal of the History of Sport* 37, S.3-4 (Haziran 2020): 233-245.

Patlagean Evelyne. "Observations sur la chasse à Byzance aux IXe-XIe siècles", *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, (1978-1979, 1982): 247-248.

Peker, Nilüfer. "Kapadokya'da Bir Atölye: Bahçeli İçeridere Kilisesi Resim Programı",*Anadolu ve Çevresinde Ortaçağ* 3, (2009): 75-90.

Peker, Nilüfer. "Gülşehir Karşı Kilise Duvar Resimleri," *On İkinci ve On Üçüncü Yüzyıllarda Bizans Dünyasında Değişim*, ed. Ayla Ödekan, Engin Akyürek ve Nevra Necipoğlu, İstanbul: Vehbi Koç Vakfı, 2007.

Peker, Nilüfer ve Tolga B. Uyar. "Güzelöz - Başköy ve Çevresi Bizans Dönemi Yerleşimleri 2012." içinde *31. Araştırma Sonuçları Toplantısı* 2, ed. Adil Özme Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Basımevi, 2014.

Peker, Nilüfer ve Tolga B. Uyar. "Güzelöz – Başköy ve Çevresi Bizans Dönemi Yerleşmeleri 2009." İçinde *28. Araştırma Sonuçları Toplantısı* 1, ed. A. Naci Toy ve Candaş Keskin, Ankara: Allâme Tanıtım Matbaacılık, 2011).

Prokopios. *Bizans'ın Gizli Tarihi*. çev. Orhan Duru. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Restle, Marcell. *Byzantine Wall Painting in Asia Minor* I-II-III. Shannon: Irish University Press, 1967.

Rodley, Lyn. "The Pigeon House Church, Cavusin", *Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinistik* 33, (1983): 301-339.

Rodley, Lyn. *Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia*. New York: Cambridge University Press, 1985.

Schminck, Andreas, "Codex Theodosianus", *Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. 1, ed. Alexander P. Kazhdan, Oxford University Press, New York (1991): 475.

Sevin, Veli. "Güzel Atlar Ülkesi." içinde *Kapadokya*, ed. Metin Sözen, İstanbul: Ayhan Şahenk Vakfı, 1998.

Shevchenko, Danil, Yulia Sadovskaya, Vladimir Shkondin, Yegor Zhurbin, Alexey Ostrovsky. "Rock-Cut Church Göreme 31 (Cappadocia, Turkey): New Data from the Study in Situ (2014–2015)." *Scrinium* 17, S.1 (2021): 274-290.

Smith, J. Warren. "Macrina, Tamer of Horses And Healer Of Souls: Grief and The Therapy of Hope in Gregory Of Nyssa's De Anıma Et Resurrectione", *The Journal of Theological Studies* 52 S.1, (2001): 37-60.

Stylianou, Andreas ve Judith A. Stylianou.*The Painted Churches of Cyprus Treasures of Byzantine Art.*, Nicosia: A.g. Leventis Foundation, 1997.

Süslü, Özden. "Figürlü Bir Taş Üzerine Düşünceler", *Sanat Tarihi Dergisi* 3, S.3 (Mart 1984): 172-179.

Tanburoğlu, Nermin. *"Kapadokya Bölgesi Göreme Vadisinde Bulunan Karanlık Kilise Duvar Resimleri"*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Hacettepe Üniversitesi, 2001.

Thierry Nicole. "Un atelier Cappadocien du XIe siècle à Maçan-Göreme", *Cahiers Archéologiques. Fin de l'antiquité et Moyen Âge* 44, (1996): 117-140.

Thierry Nicole. "Yusuf Koç Kilisesi Eglise Rupestre De Cappadoce", *Mansel'e Armağan* I,Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974.

Thierry Nicole."Portraits Funéraires Inédits De Deux Officiers Byzantins Morts Au Combat Sur Les Frontières De La Cappadoce. Étude préliminaire", Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας / *Deltion of the Christian Archaeological Society,* (2009): 169-176.

Thierry, Nicole. "Art Byzantin Du Haut Moyen Âge En Cappadoce: L'église N°3 De Mavrucan",*Journal Des Savants* 4, S.1 (1972): 233-269.

Thierry, Nicole. "Le culte du cerf en Anatolie et la Vision de saint Eustathe", *Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot* 72, (1991): 33-100.

Tütüncü Çağlar, Filiz. "Tracing the Hoof-prints of Byzantine History: Horses and Horse Breeding in the Middle Byzantine Period." İçinde *Questions, Approaches, and Dialogues in Eastern Mediterranean Archaeology,* ed. Ekin Kozal, Murat Akar, Yağmur Heffron vd., Münster: Ugarit Verlag, 2017.

Tütüncü, Filiz. "*The Land of Beautiful Horses: Stables in Middle Byzantine Settlements of Cappadocia*." Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Bilkent Üniversitesi, 2008.

Uyar B, Tolga. "*Art Et Société En Pays De Rum: Les Peintures Byzantines Du XIIIe Siècle En Cappadoce.*" Yayımlanmamış Doktora Tezi., Université Panthéon-Sorbonne Histoire De l'Art, 2011.

Van Dam Raymond. *Kingdom of Snow: Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

Yılmaz Orhan ve Mehmet Ertuğrul, "Atlarda Nişane." *Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 2, S.1, (2012): 83-90.

Yılmaz Orhan ve Mehmet Ertuğrul. "Atlarda Yürüyüş Çeşitleri ve Kusurları." *Akademik Ziraat Dergisi* 2 S.1, (2013): 43-54.

Yılmaz, Ahmet ve Ali Toraman, "Türk Kültüründe At Kuyruğu Bağlama ve Kesme Geleneği Üzerine Bazı Tetkikler," *History Studies* 12, S.3(Haziran 2020): 745-763.

Wallace, Sue-Anne."*Byzantine Cappadocia: The Planning and Function of Its Ecclesiastical Structures."*Yayımlanmamış Doktora Tezi., Australian University. 1991.

Aralık 11, 2024. https://sozluk.gov.tr/

Aralık 5, 2024. https://breeds.okstate.edu/horses/kabarda-horses.html

Aralık 16, 2024. http://fotoolaf.de/web_bilder/Kirche22/pages/DSC_0545a.htm

Ekim 20, 2024. https://wordscene.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/08/dsc4986-1.jpg

Ekim 25, 2024. https://wordscene.wordpress.com/wp-content/uploads/2020/11/dsc6316.jpg

Nisan 7, 2025. https://www.atbilimleridergisi.com.tr/atlarda-pesoa-kullanimi/

OAD
DOĞU VE BATININ ORTA ZAMANINA YOLCULUK
E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 362-373
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1612479
Araştırma Makalesi/Research Article

Novgorodlu Stefan'ın Çargrad (Konstantinapol) Seyahati ve Arka Planı

Stefan of Novgorod's Journey to Tsargrad (Constantinapol) and its Background

Yusuf KILIÇASLAN

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KILIÇASLAN

Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi,

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, Balıkesir, Türkiye

ORCID: 0000-0001-9056-777X
e-mail: kilicaslan670@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 03.01.2025
Kabul/Accepted: 28.05.2025

Atıf: Kılıçaslan, Yusuf, "Novgorodlu Stefan'ın Çargrad (Konstantinapol) Seyahati ve Arka Planı", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 362-373.

Citation: Kılıçaslan, Yusuf, "Stefan of Novgorod's Journey to Tsargrad (Constantinapol) and its Background", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 363-373.

Lisans/License:

Öz- *Seyahatnameler tarihçiler için önemli ana kaynakların başında gelmektedir. Novgorodlu Stefan'ın eseri de fetih öncesi İstanbul'un tarihi mabetleri hakkında ayrıntılı bilgi veren bir çalışmadır. Ruslar ile Bizans İmparatorluğu arasında onuncu yüzyıldan, on beşinci yüzyıla kadar yoğun bir şekilde süregelen dini diplomasi Rusların Ortodoks Hristiyanlığı kabul etmesinde temel etkendir. Bilindiği üzere bu yüzyıllarda Rus devletçikleri arasında merkezi bir birlikten söz etmek oldukça zordur. Bu federatif düzen tüm Rus Knezliklerini etkin güç olmaya ve diğerlerini kendisine tabii kılma arzusuna itmiştir. Bu dönemde Novgorod, Moskova ve Kiev önemli Knezlikler olarak ortaya çıkmış, Kiev zamanla gücünü kaybetmiş ve Moskova'nın yükselişi ise devam etmiştir. Kuzeyde yer alan Novgorod Rusların ilk Knezliklerinden olsa da hiçbir zaman piskoposluk merkezi olamamış, lakin iktidar mücadelesi içerisinde yer almıştır. Novgorodlu Stefan'ın Çargrad'ı ziyaret ettiği dönem Güney Rusya'da Galiç-Volin Knezliği'nde metropolitliğin kapatıldığı döneme denk düşmektedir. Yine Aynı dönemde Bizans'ın Ruslar ile iyi ilişkilerini güçlendirme isteği de göze çarpmaktadır. Bu durumda iki seçenek ortaya çıkmaktadır. Stefan sıradan bir hacı mı yoksa Novgorod Piskoposu tarafından imtiyaz elde etmek için gönderilen bir dini görevlimi? Bu sorulara cevap verebilmek adına bu çalışmanın amacı Stefan'ın seyahatnamesini Türkçe literatüre kazandırmak ve arka planına ışık tutmaktır.*

Anahtar Kelimeler– *Ayasofya, Bizans, Çargrad, Konstantinapolis, Novgorodlu Stefan, Ortodoks.*

Abstract *–Travelogues are among the most important primary sources for historians. Stefan of Novgorod's travelogue provides detailed information about the historical shrines of Constantinople before the Ottoman conquest. The intense religious diplomacy between the Russians and the Byzantine Empire from the tenth to the fifteenth century was the main factor in the Russians' acceptance of Orthodox Christianity. As it is known, it is very difficult to talk about a centralized unity among the Russian states in these centuries. This federative order motivated all Russian principalities to become dominant powers and to assert control over the others. Novgorod, Moscow and Kiev emerged as important principalities in this period, with Kiev losing its power over time and Moscow's rise continuing. Although Novgorod, located in the north, was one of the earliest Russian principalities, it never became an episcopal center; nevertheless, it actively participated in the ongoing power struggles. The period when Stefan of Novgorod visited Tsargrad coincides with the period when the metropolitan sees were closed in the Galicia-Volyn principality in Southern Russia. In the same period, Byzantium's desire to strengthen its good relations with the Russians is also evident. In this context, two possibilities can be considered. Was Stefan an ordinary pilgrim or a religious official sent by the Bishop of Novgorod to gain privileges? In order to answer these questions, this study aims to introduce Stefan's travelogue into Turkish academic literature and to shed light on its historical background.*

Keywords– *Hagia Sophia, Byzantium, Tsargrad, Constantinople, Stephen of Novgorod, Orthodoxy.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

The only information about the life of Stefan of Novgorod is that he introduced himself at the beginning of the work as "I am Stefan of Novgorod the Great". No further details are available regarding his background, rank, or age. Stefan's work was first published in Russian in 1839 by I. P. Saharov in the collection "Travels of the Russian People" and exists in three copies. The first is the Sofia List "Sofiskiy Sipisok", the second is the Chernikov List "Chernikovskiy Spisok" and the third is the Basov List "Basovskiy Spisok". Saharov compared the three manuscripts—particularly the Basov and Sofia versions—and concluded that certain passages may have been altered or reinterpreted. He highlighted these differences in italics in his edition. Stefan visited Constantinople between 1348 and 1349 and provided detailed information about the city's churches. The travelogue opens with a depiction of Hagia Sophia and the Statue of Justinian and then proceeds to cover other major buildings in the city. Stefan also included brief observations on the city's military defenses and demographic composition. His mention of the Jewish quarter and his information about the Byzantine navy are very useful, albeit brief. Several aspects contribute to the historical value of this travelogue as a primary source. In particular, it stands out as one of the most detailed Russian sources on Constantinople prior to its conquest by Mehmed the Conqueror. Other Russian chronicles frequently highlight Hagia Sophia and the city's wealth when recounting the conquest of Constantinople. However, Stefan's account suggests that even a century before the conquest, the city was already experiencing financial hardship and its churches were in a state of disrepair. Stefan's travelogue includes references to minor structures that are absent from other pilgrimage accounts. By contrast, the writings of other Russian pilgrims offer more general descriptions of the city. Certain statements emphasized by Stefan prompt further scholarly inquiry. For this reason, attention is drawn to some of the statements that cause us to examine the background of the subject. The fact that Stefan was welcomed by a high-ranking Byzantine administrator at Hagia Sophia is an important data. There is no record of any of the Russian pilgrims who had visited the city before

having such a meeting. This situation raises several important questions. Was Stefan merely a pilgrim? Or was he perhaps a cleric dispatched by the Russian bishop—or even an emissary delivering aid to Byzantium following the recent earthquake in Constantinople? Of course, it seems quite difficult to find the answers to these questions in Stefan's work. However, we can find in historical records that a Protostrator (Boyar) was assigned for the repair of Hagia Sophia after the earthquake. So we can assume that he was a messenger bringing aid. Another detail that proves that he was not an ordinary pilgrim is that he was given a competent guide. Based on his own statement that walking around Constantinople without a guide is like walking through a dense oak forest, it becomes more understandable that other pilgrims could not go into such detail in their works. In this case, the answer to one of the three questions, namely that he was not an ordinary pilgrim, emerges. In order to understand the other issues, it is necessary to evaluate the conditions of the period correctly. When we look at the Russian chronicles recorded in the mid-fourteenth century, we notice that there was a struggle for religious dominance in the Russian lands. This rivalry between Moscow and Novgorod is more pronounced than in other Russian principalities. In the Novgorod chronicle, which coincides with the years of Stefan's visit, there is a record of the construction of a stone church in Novgorod. In the same period, stone churches were also being built in Moscow. It is also recorded that the Russian bishop proposed to the Knez of Moscow to build a stone church in order to move the episcopal center to Moscow. From this perspective, it can be concluded that the two cities were in a race to become religious capitals. It is plausible that Stefan delivered aid from Novgorod to Constantinople, thereby gaining access to high-ranking state officials and the Patriarch. Novgorod is one of the ancient cities of the Russians and its welfare level was high for that period. However, due to its geographical location, it was never able to become a principality that shaped Russian history. Hence, the limited long-term impact of Stefan's visit can be inferred from subsequent developments. Following the collapse of the Golden Horde, Moscow continued its ascent and ultimately established itself as the sole center of centralized authority in Russia.

GİRİŞ

Novgorodlu Stefan hayatı hakkında elde edilen tek bilgi kendini eserin başında tanıtmış olduğu "Ben Büyük Novgorodlu Stefan"dır. Kimliği, rütbesi ve kaç yaşında olduğu hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Stefan'ın eseri ilk kez 1839'da İ. P. Saharov tarafından "Rus Halkının Seyahatleri" koleksiyonunda Rusça olarak yayınlanmıştır ve üç nüshası bulunmaktadır. Birincisi Sofya Listesi "*Sofiskiy Sipisok*"[1], ikincisi Çernikov Listesi "*Çernikovskiy Spisok*" diğeri ise Basov Listesi "Basovskiy Spisok" dır. Saharov bu üç listeden Basov ve Sofya listesini karşılaştırmış, bazı bilgilerin tahrif veya yeniden yorumlandığı kanaatine varmış ve bu farklılıkları metninde italik olarak vurgulamıştır.[2] Rus tarih yazıcılığı açısından olaya bakıldığında Ortodoksluk vurgusunun tüm kronik ve seyahatnamelerde baskın olduğu bir hakikat olmakla birlikte Stefan tarafından kaleme alınan bu eserin odak noktasını Ortodoksluk için kutsal mabetlerin betimlemeleri oluşturmaktadır.

Ruslar ile Bizans İmparatorluğu arasındaki ilişki Rusların Hristiyanlığı kabulünden önceye dayanmaktadır. Erken dönem Rus kroniği Povest Vremennıh Let ve Bizans kroniklerinde Bizans-Rus ilişkileri konusunda yeterli bilgi mevcuttur. Kroniklerin belirttiğine göre ilk başlarda Bizans-Rus ilişkileri dostane olmaktan uzak görünmektedir. X. yüzyılda Ruslar; Kırım, Kafkasya ve hatta Çargrad'ın kuzey kıyılarına Marmara sahillerine kadar (Riva) deniz seferleri düzenlemişlerdir.[3] Bu bağlamda Rus Knezleri, Bizans İmparatorluğu ile güçlü siyasi ve ticari bağlar kurmak için çabalamıştır. Rus Knezlerinin düşüncesine göre, bu bağlantıların kurulabilmesi için Rusların değerli bir devlet statüsüne sahip olduğunun Bizans'a kanıtlanması gerekiyordu. Prens Oleg 911'de Bizans'a karşı askeri bir sefer düzenleyerek Rusların ciddi bir askeri güç olarak algılamasını sağlamak istemiştir. Bu seferin sonucu 912'de Rus tüccarların Konstantinopolis'in eteklerine yerleşme ve serbestçe ticaret yapma hakkını aldığı bir ticaret anlaşması olmuştur.[4] Prens İgor 941'de Bizans'a karşı düzenlemiş olduğu deniz seferinin sonucunda istediğini alamamıştır. İgor'un bu girişimleri belirli aralıklarla devam ederken üç yıl sonra (944) düzenlediği deniz seferinin neticesinde Bizans İmparatoru ile bir ticari antlaşama imzalamayı başarmıştır. Bizans'a gönderilen elçilik heyeti başta İgor olmak üzere boyarların ve tüm Slav halkının Bizans'a karşı sevgi dolu olduklarını iletip, Bizans ile yakın dostluk kurma arzusunda olduklarını ifade etmişlerdir.[5] Slavlar ve Bizans arasındaki ittifak, Prenses Olga'nın 955 yılında Konstantinopolis'te vaftiz olmasıyla birlikte güçlenmiştir. İmparator Konstantin Porphirogenitus, Olga'nın vaftiz babası olmuştur. Kiev'e dönen Olga, Bizans Ortodoksluğunun Rusya'da yayılması için koşulların olgunlaşması meselesi ile yakından ilgilenmiştir. Olga'nın oğlu İgor, Hristiyanlığı kabul etmese de Bizans'la işbirliğini sürdürmüştür.[6] Bizans İmparatoru İgor'la yapılan barış anlaşmasına binaen Bulgar isyanını önlemek için 967'de İgor'un oğlu Svyatoslav'dan yardım istemiştir. Bu çağrıya karşılık veren ve Bulgar topraklarını işgal eden Svyatoslav, Pereyaslavets'e yerleşerek orayı başkent yapınca, Bizans İmparatoru Timiskes, kendisine ait olmayan toprakları hemen terk etmesini ve anlaşmaya sağdık kalmasını yeğleyerek, "*kendiniz gitmezseniz biz zorla çıkartırız*" diye eklemiştir.[7] Svyatoslav, "*Bizans İmparatorunun Rusları şımarık kadınlar sanması ve bizi tehditlerle korkutmaya çalışması boşuna*" diyerek bu teklifi reddetmiştir. Bu beklenmedik tepki Bizans tarafından bir meydan okuma olarak kabul edilmiş, Svyatoslav üzerine güçlü bir ordu gönderilmiştir. Bu esnada Kiev'in Peçenekler tarafından kuşatıldığı haberini alan Svyatoslav'ın, Timiskes'in barış teklifini kabul etmesi üzerine çatışma olmamış, 944 anlaşması aynen yürürlükte kalmıştır.[8] Bu ikili ilişkiler zamanla yoğunlaşmış ve dostane ilişkiler kurulmaya başlanmıştır. Vladimir'in Hristiyanlığı (988) resmen tanıması ve vaftizi ile birlikte bu iki kutup arasındaki dini bağ güçlenerek devam etmiştir.[9]

[1] Bu yazmanın bir nüshası Rumyantsovskiy Müzesinde bulunmaktadır.
[2] *Puteşestviya Russkıh Ludey v Çujiya Zemli Tekst*, Pub. İ Predisl. İ. P. Saharova, (Sankt Peterburg: Gutten. Tip. 1837). 9.
[3] *Povest Vremennih Let,* (Per. D. S. Lihaçeva, O. V. Trovogova), (St. Petersburg: Vita Nova, 2012). 18,19.
[4] Anlaşmanın ayrıntıları için ayrıca bkz; Povest Vremennih Let, (Per. D. S. Lihaçeva, O. V. Trovogova), (St. Petersburg, Vita Nova, 2012). 25-29.
[5] Povest Vremennih Let, 33-34.
[6] Povest Vremennih Let, 33-34.
[7] Povest Vremennih Let, 44-45.
[8] Povest Vremennih Let, 50-51.
[9] Şir Muhammed Dualı, *Paganizmden Hristiyanlığa Rusların Din Değiştirme Nedenleri*, G. O. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Cilt 1, Sayı 1, 2013). 70.

Rusların Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonra Çargrad bir dizi Rus seyahatnamesinde önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla Kudüs'e gitmek için yola çıkan Rus hacılar için artık Çargrad bir uğrak noktası olmuş, özellikle Ayasofya Rusların dikkatini cezbetmiştir. Ancak XIV. yüzyıldan evvel şehri ziyaret eden Rusların günlüklerinde veya hatıratlarında şehrin kutsal mabetleri hakkında ayrıntılı malumat bulmak oldukça zordur. Buna XII. yüzyılda Kudüs'e gitmek için yola çıkan Başrahip Daniel'in eserinde[10] Çargrad'ın mabetleri hakkında hiçbir şekilde bahsetmemesi örnek gösterilebilir. Latin işgali ile (1204) kesilen Rus Bizans ilişkilerinin tesisi edilmesiyle (1261) Ruslar ziyaretlerine yeniden başlamış, şehre yaptıkları seyahatler ve ziyaret ettikleri yerlerle ilgili anlatılar ortaya çıkmıştır.[11] Bu dönemde şehri ziyaret eden Novgorodlu Stefan 1348-49, Diakon İgnatius 1389, Diakon Aleksander ve son olarak 1420'de İeradiakon Zosim'dir.[12] Bu kaynaklar incelendiğinde en ayrıntılı ve sistemli bilgileri Novgorodlu Stefan vermektedir. Stefan şehirde birkaç gün Çargrad'ın mabetlerini sırasıyla gezmiş ve net ifadelerle kutsal yerleri belirtmiştir. Diğer kayıtlarda önemli mabetler verilerken o ve diğerleri diye bahsedildiğinden dolayı burada temel alınması gereken eser Novgorodlu Stefan'a aittir. Diğer kaynaklardan ise gerektiğinde anlatılanların teyidi ve şehirde bulunan diğer önemli noktaların varlığı doğrulanabilmektedir.

Bu hikâyeler veya anlatılar, birkaç nedenden ötürü tarihçiler için değerli bir kaynak teşkil etmektedir. Ayrıca, 13. yüzyılın ikinci yarısında başlayan yeniden Bizans egemenliği döneminde kentteki belirli yerlerin durumu ve kentin genel durumu hakkında bilgi sağlamaktadırlar. Rus kayıtları hacıların ziyareti sırasında meydana gelen çeşitli doğal ve siyasi olaylardan da bahsetmektedir. Bu tür notlar, olayların tarihlendirilmesi için destek sağlamanın yanı sıra, olayın o dönemde nasıl anlaşıldığına dair bir fikir de vermektedir. Ayrıca, bu anlatımlarda verilen bilgilerin bir kısmı Bizans kaynaklarında yer almamaktadır. Rus hacıların kayıtlarındaki güzergâhları ve mekânları takip ederek, İstanbul'da hala var olan, ancak isimleri artık bilinmeyen Bizans yapıları için tanımlamalar önermek mümkündür.

1. Novgorod-Moskova Rekabeti

Ortodoks Hristiyanlık bilindiği üzere Kiev Slav Devleti Knezi Vladimir (980-1015) zamanında Ruslar tarafından benimsenmiş ve devletin de merkezi olan Kiev Ortodoksluğun da merkezi olmuştur. Vladimir, Novgorod dâhil olmak üzere tüm Knezlikleri bir araya toplayarak merkezi otoriteyi sağlamıştır. Ancak ardılları zamanında bu sistem devam ettirilememiş, Slav toprakları 1054'te Yaroslav'ın ölümüyle birlikte oğulları tarafından idare edilen Knezliklere ayrılmıştır. Hanedan ailesi her yeni kuşak ile birlikte kendi içinde parçalara ayrılmış, ayrışma zamanla daha da derinleşmiştir. Ailenin en büyüğü daima Kiev tahtına oturmak için çaba göstermiş ve şehir Kiev Slav Devletinin de merkezi olarak kabul edilmiştir. Knezlikler arasında birleşme fikri Mudriy Yaroslav'ın torunu Vladimir Monamah zamanında desteklenmiş ancak onun ölümü ile beraber (1125) ittifak girişimlerinin sona ermesine neden olmuştur. Böylelikle knezlikler arasında rekabet başlamıştır. Rus tarihçiliği XIX. ve XX. yüzyıllarda zirve yapmış en eski kronik kayıtları da bu dönemde derlenmiştir. Eski Rus tarihinin en önemli ana kaynakları olan bu kroniklerin başında da Novgorod Kroniği gelmektedir. Bu kronik kayıtlarına göre Novgorod XI. yüzyılda Kiev Slav Devletinin kuzey sınırındaki bir ileri karakolu olarak kurulmuştur.[13] Moskova Knezliği hakkındaki ilk tarihi kayıt ise Suzdal Prensi Yuri Dalgaruki'nin 1147'de Moskova ve Novgorod Knezliği ile diğer müttefiklerini istişare için davet ettiği kronik kaydıdır.[14] Bu tarihten evvel Moskova adına kroniklerde rastlanmamaktadır. Görüldüğü üzere Novgorod'ın tarihi Moskova'dan çok eskiye dayanmaktadır.

Dünyanın en büyük devletlerinden biri Cengiz Han önderliğinde 1206'da kurulan Moğol İmparatorluğudur. Bu imparatorluk, Türkistan, Çin, İran ve 1235 yılında Doğu Avrupa'ya kadar yayılmıştır. 1223 yılında gerçekleşen ve Rusların ağır mağlubiyeti ile sonuçlanan Kalka Savaşı, Rus

[10] *Puteşestviya İgumena Danila Na Svyatoy Zemli v Naçale XII-go veka,* Redaksiyan A. S. Norova, (Sankt Peterburg: Tip. İmp. Akademiy Nauk,1864).
[11] Ayrıntılı bilgi için Bkz; Ayse Pamır Dietrich, *13th–15th Century Russian Accounts of Constantinople and their Value as Historical Sources*, Russian Literature, (Volume 60, İssue 2, 2006). 27-239.
[12] Tarana Oktan, Leyla Derviş, *Ortaçağ Rus Seyahatnameleri ve Hikâyeleri Işığında Ayasofya*, Cedrus The the Journal of MCRI, (III, 2015). 314.
[13] Rıbakov, B. A, *Pervie Veka Russkoy İstorii*, (Moskova: Nauk,1964); *Kievskaya Rus i Russkie Knyajestva XII-XIII vv*. (Moskova: Nauk, 1993).
[14] İpatevskaya Letopis, PSRL, Tom Vtaroy, (St Petersburg, Tip. Ed. Pratsa, 1843). 29-37.

tarihinin dönüm noktalarından birini teşkil etmektedir.[15] Bu tarihten kısa bir süre sonra anavatanlarına dönen Cebe ve Sebütey önderliğindeki Moğol Ordusunun başına Ögedey Han tarafından Batu Han (1235) getirilmiştir. Bir sonraki seferin yönü Rus ve Doğu Avrupa toprakları olarak belirlenmiştir. 1242 yılında Batu Han[16] liderliğindeki Moğol Ordusu, Saray şehrini başkent ve karargâh olarak kullanılmış ve Doğu Avrupa'ya seferler düzenlemişlerdir.[17] Bu seferler Ruslar ile Bizans arasındaki bağlantıyı koparmıştır. Böylelikle Rus tarihi açısından Bizans etkisi altında geçen yaklaşık üç asırdan sonra yeni bir dönem başlamıştır. Rus tarihçi Vernardsky, Rusların Altın Orda himayesinde yaşadığı dönemi Ruslar için faydalı olarak değerlendirmektedir. Vernardsky, Rusların Cuci ulusu tarafından hâkimiyet altına alınmasını bugünkü Rus kültürünün oluşması için faydalı olarak değerlendirmektedir. Zira bunun aksi durumda ise, Rusların Avrupa kültürü tarafından kolayca çevrelenecek ve kısa sürede milli benliği kaybedeceklerini savunmuş ve Altın Orda hâkimiyetinde Rus devlet yapısının şekillendiğine vurgu yapmıştır.[18] Rus tarihi ve Altın Orda Hanlığı hakkında önemli çalışmalar ortaya koyan İlyas Kemaloğlu da bu hususlara *Altın Orda ve Ruslar* adlı eserinde dikkat çekmektedir.[19] Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Rus tarih yazıcılığına da burada atıf yapmak gerekmektedir.

Rus kronik yazıcılığı X. Yüzyıldan itibaren Bizans etkisi ile uluslararası bir gelişim göstermiştir. Bu kronik yazım tarzı Altın Orda etkisi ve Rus Knezliklerinin ayrı birer siyasi yapı olarak ortaya çıkmalarıyla birlikte yerel eğilim göstermiş ve kronik yazıcılar tarafından genellikle bulunmuş oldukları knezliğin tarihi ve önemli olayları kayıt altına alınmıştır. *Tver, Ryazan, Novgorod* ve diğer Rus topraklarından haberler içeren ve Lavrentin kroniğine[20] de kaynaklık eden yerel kronikler böylelikle ortaya çıkmıştır. Ruslar adına Altın Orda hâkimiyeti yıllarında ilk genel tarih yazımı denemesi *Troitskoy Letopisi* ile Metropolitan Kprian tarafından gerçekleştirilmiştir. Tüm yerel tarihçilerin materyallerini kapsayan bu kronik kuzey, güney, doğu ve batı Rus topraklarında cereyan eden olayları konu edinmiştir.[21] Kronik, Moskova Çarlığı altında neden tüm Rus şehir devletlerinin birleşmesi gerektiği fikrine hizmet etmektedir. Bu kroniğin yazarı Dimitri Donskoy'u eleştirmesine rağmen diğerlerini ona biat etmeye davet etmekte ve Novgorodluları kınamaktadır. Buradan hareketle Moskova ve Novgorod arasında yaşanan siyasi bir çekişmeden bahsetmek mümkün gözükmektedir. Bu dönem için Rusların tekrar birlik olma ve merkezi otoriteyi sağlama düşünceleri tarihi metinlere bu şekilde intikal etmiştir. İleri tarihlerde bu görüş daha da belirgin hale gelecektir. Rusya'da tarih yazımı konusunda önemli bir dönüm noktası ise Moskova Kroniği'nin oluşturulduğu 1448'dir.[22] Moskova kroniğinin oluşturulmasından elde edilmek istenen amaç ise Moskova'nın yükselişini meşrulaştırmak ve görkemli bir tarihi geçmiş yaratmaktır.

Novgorod IV[23] ve Sofya Kroniğine[24] de kaynaklık eden Moskova yıllığın amacı ilk olarak Rus idari merkezini Kiev'den Vladimir'e taşınmasını sağlayan Vladimir'e atıf yaparak merkezin Moskova olmasını sağlayacak bir bağ kurmaktır.[25] Böylelikle Moskova Knezleri doğrudan Kiev Knezlerinin mirasçısı olarak gösterilmiştir. Her ne kadar bölgesel kronikler Ruslar hakkında yapıcı bilgiler sunsa da direkt Moskova'da yazılan ve siyasi amaca hizmet eden bir kronik oluşturulması siyasi idareyi meşrulaştırma da önemli rol oynamıştır. Bu zaman diliminde Moskova karşıtlığı tarih yazım stiline sahip

[15] Kalka Muharabesi için Ayrıca Bkz; Serdar Gül, *Kalka Muharabesi*, İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi, (2, 1, 2019).
[16] Batu Han için Ayrıca bkz; Altay Tayfun Özcan, *Batu - Cengiz Han'ın Batıdaki Mirasçısı*, (İstanbul: Kronik Kitabevi, 2024).
[17] Andery A. Shestakov, *Mongolskoye Nashestviye na Rus'i Yevropı*, (Moskova: Veçe, 2019): 19-22.
[18] Vernardsky, *Rusya Tarihi*, 33-34.
[19] Ayrıca bkz; İlyas Kemaloğlu, *Altın Orda ve Rusya*, (İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2015): 173-182.
[20] PSRL, Lavrente*vskaya Letopis,* Tom Perviy, İzdanie Vtoroe, (Leningrad: Akademi Nauk, 1926-1928).
[21] Bu kronik 1812'de Moskova'da çıkan bir yangın sırasında kısmen tahrip olmuş ve yeniden restore edilmiştir.
[22] *Letopisey Russkiy* (Moskovskaya Letopis), (Moskova: Univ. Tip. 1895).
[23] PSRL, *Novgorodskıya i Pisskovskaya Letopisi IV-V*, Tom Çetvertey. (St. Petersburg: Tip. Edu. Pratsa, 1848).
[24] PSRL, *VI Sofiyskıya Letopisi*, Tom Şestoy, (Sanktpeterburg: Tip. Edu. Pratsa, 1853).
[25] https://cyberleninka.ru/article/n/chudesa-v-voinskih-povestyah-vladimirskih-letopisnyh-svodov-xii-xiii-vv/viewer (Erişim Tarihi: 13.05.2025).

bir diğer kronik Tver'de Tverli Boris tarafından oluşturulmuştur.[26] Burada Boris Tver Knezini ikinci Konstantin olarak görmüş ve Tver Knezliğini Bizans'ın mirasçısı olarak kabul etmiştir.

Rus şehir devletleri arasında yaşanan çekişmelere rağmen bu dönem Moskova'nın büyük Knezlik olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu nedenden ötürü Stefan'ın yolculuğu kısmen kilise hiyerarşisine dayanarak Moskova ve Novgorod arasında metropolit şehir olma yarışının başladığı, Rus-Bizans ilişkilerinin kısmen canlandığı bir dönemde gerçekleşmiştir.[27] 14. yüzyılda Galiç ve Litva Rusları için metropolitlikler açılmış ancak daha sonra kaldırılmıştır.[28] Doğal olarak siyasi erk kendi hegemonyasını güçlendirmek için metropolit şehir olmayı elde etmeye çalışmıştır. Bizans tarafında ise ekonomik bakımdan zayıf olan imparatorluk kendisine müttefik arar hale gelmiştir. Bizans o dönem zarfında Ruslar ile evvelden beri var olan ancak kesintiye uğramış ilişkileri canlandırma arzusu içerisinde gözükmektedir.[29]

Moskova Knezliğinin 1325'te gücü eline almasıyla birlikte dini merkezin de Moskova'ya taşınması için gerekli girişimlerde bulunmuş, kilisenin temelini Başpiskopos atmıştır.[30] Bunun önemi Moskova'nın artık hem dini hem de siyasi merkez olduğunu vurgulamaktır. Bunu mümkün kılan ise Kiev'in Moğol istilası ile birlikte bir daha eski gücüne ulaşamaması, Moskova'nın ise Altın Orda Devletinin vergi tahsildarı olması nedeniyle gücünü pekiştirmesidir. Novgorod konumu itibariyle daha kuzeyde bulunmasından mütevellit Altın Orda Hanlığının merkezine uzaktır. Bu bağlamda Moskova Knezi tarafından vergi toplamak suretiyle artan maddi gücün vermiş olduğu rahatlıkla 1326'da dört taş kilise daha inşa edilmeye başlanmıştır. Böylelikle şehrin bir cazibe merkezi olunması yönünde gelişim devam etmiştir. Moskova'nın gücünü artırmasıyla birlikte Novgorodlular kendi tarihi büyüklüklerini korumak için Moskova'yla mücadeleye girmiş böylelikle dini anlamda da bir rekabet başlatmıştır. Bu rekabet aynı zaman diliminde gerçekleşen kilise inşa etme yarışıyla gözler önüne serilmektedir. Moskova'da taş kilise inşasına başlanmasının hemen ardından 1340'lı yıllarda Novgorod şehrinde kilise inşası yoğunluk kazanmış, Novgorod kroniğinin belirttiğine göre 1355 yılında Novgorod, İliynin caddesinde Kutsal Meryem adına bir taş kilise inşa edilmiştir.[31] XIV yüzyıl Novgorod Knezliğinin bolluk ve refah içinde yaşamış olduğu bir dönemdir. Kronik kayıtlarında bu şaşalı hayat anlatılmakta ve şehrin her noktasına taş kilise inşa edildiği vurgulanmaktadır.[32] Dini anlamda yaşanan bu rekabet aslında dönemim şartlarına bağlı değerlendirildiğinde tüm knezliklerin birbirleriyle rekabet halinde olduğunu göstermektedir. Ortodoks Kilisesi'nin Moskova'da yer almasının, Moskova Knezliği için politik anlamda çok büyük önem taşıdığının farkında olan Aleksandr Nevski'nin torunu, Moskova Knezi İvan Kalita, Rus Metropoliti Petro'yu bu kente yerleşmeye davet etmiş, Petro buna karşılık Knez'e, Kutsal Meryem'in anısına taş kilise yaptırmasını şart koşmuştur.[33] Sonuç olarak bulunduğu kilisenin dini merkez olmasını sembolize eden Meryem ikonu, 26 Ağustos 1395 tarihinde Vladimir'den Moskova'ya taşınmıştır. Böylece Moskova Knezliğinin tüm Rus knezlikleri arasında yüksek bir konuma erişmiş, hem de dini ve idari yapı artık bir birleşimin parçaları haline gelmiştir. Novgorodlu Stefan'ın Çargrad'a bu rekabetin bir sonucu olarak mı geldiği hususunda kesin bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak tarihi süreci göz önüne aldığımızda ve aşağıda da Stefan'ın altını çizdiği bazı hususlar göz önüne alındığında bunu söylemek mümkün gözükmektedir.

[26] PSRL, *Letopis Sbornik, İmenuemiy Tverskuyu Letopisiyu,* Tom Pıyatnatsatıy, (Sanktpeterburg: Tip. Leonida Demisa, 1863).
[27] PSRL, *Tom Tretiy, IV. Novgorodskıya Letopisi*, (Sankt Petersburg: Tip. Edu. Pratsa, 1841). 83.
[28] *Hojdeniye Stefana Novgorodtsa, Pamyatniki Literaturi Drevney Rusi XIV-XV v*., (Podg. Teksta Per i Komment L. A. Dimitrieva), (Moskova, 1981). 28-41.
[29] N. S. Borisov, *Russkaya Tserkov v Politiçeskoy Barbe XIV-XV vv*. (Moskova: Moskovskogo Uni, 1986). 79-96.
[30] İsmet Konak, *Moskova Prensliğinin Bağımsızlığa Geçişinde Türk-Moğol Dünyasının Rolü*, Türkiyat Mecmuası, Cilt 22, (Bahar, 2012). 109.
[31] *Novgorodskıya Letopisi*, 83; *Novgorodskıya İ Piskovskıya Letopisi*, 59-62.
[32] V. L. Yanin, *Oçerki İstorii Srednevekovogo Novgoroda*, (Moskova: Yiziki Rusyanskiy Kultur, 2008). 244.
[33] V. O. Klyuçevskiy, *Soçineniya*, C. II, (Moskova, Nauk, 1957), 24.

2. Novgorodlu Stefan'ın Çargrad (Konstantinapol) Seyahati: Çeviri ve Notlar

Ben (Velikiy) Büyük Novgorodlu günahkâr Stefan, sekiz arkadaşımla birlikte kutsal yerleri ziyaret etmek ve azizlerin kutsal emanetlerine saygı göstermek için Çargrad'a (Konstantinapol) geldim.[34] Tanrı hikmeti Ayasofya'nın şefaati aracılığıyla Tanrı bize merhamet etti. Kutsal haftada şehre geldik ve Ayasofya'ya gittik. Burada kalınlığı, yüksekliği ve güzelliğiyle hayret verici bir sütun duruyor. Uzaktan, denizden bile görülebiliyor ve sütunun tepesinde, Büyük Justinianus bir atın üzerinde oturuyor: sanki canlıymış gibi, Sarazen zırhı içinde, onu görünce insanda bir titreme başlıyor. Elinde büyük bir altın elma ve elmanın üzerinde bir haç var, sağ eli ise cesurca güneye, Sarazen ülkesine, Kudüs'e uzanıyor. Şehirdeki diğer pek çok sütun da mermer taştan yapılmıştır ve üzerlerine en tepeden en aşağıya kadar ustaca oyulmuş birçok yazı ve süsleme vardır. Bu çok şaşırtıcı ve akla sığmaz.[35] Justinianus'un o sütunundan geçtikten sonra, Ayasofya'nın ilk kapılarından içeri girmek zor, biraz daha arka tarafa giderek üçüncü, dördüncü, beşinci ve altıncı kapıdan geçebilirsiniz. Yedinci kapıdan girebileceğiniz büyük kilise Ayasofya'dır. Biraz yürüdükten sonra batıya dönüp kapıya bakmanız gerekiyor: Kutsal Kurtarıcının bir ikonası var. Kitaplarda bu ikona hakkında yazılmış bir hikâye var ve yeniden yazamayacağım.[36] Kapıdan biraz daha yürüdükten sonra Rab'bin çilesini öpen[37] ve saygı duyan çok sayıda insanla karşılaştık ve bizi görünce çok sevindiler. İmparatorun boyarı (Protostrator olarak adlandırılır) bizi gördü ve Rabbin huzuruna götürdü orada dua ederek af diledik[38]. Duvarda mozaikle tasvir edilmiş Kurtarıcı ikonu var, ayak tırnaklarından ve yaralarından kutsal su akıyordu ve biz onu öptükten sonra bizi yağ ile meshettiler ve içmemiz için kutsal su verdiler. Burada kırmızı mermerden içlerinde azizlerin kutsal emanetleri bulunan birçok parlak sütun var insanlar ağrıyan yerlerini buraya dokunarak iyileştiriyorlar. Sonra Çargarad'ın kutsal patriği bizi gördü. Adı İsidor[39] idi elini öptük çünkü o Rusları çok seviyor. Ey evliyaların tevazunun büyük mucizesi, bizde böyle bir gelenek yok. Bu tevazuyu görmek ne muhteşem.[40]

Buradan Patrik Arseniy'e giderek onun kutsal emanetlerine saygı gösterdik. Bu kilisede sanki her şey aynı yöne doğru gidiyor. Kilisenin kapısından içeri girdik elimizde mumlarla galeriden[41] geçerek kilisenin etrafında sanki daire çizer gibi dolaştık. Burada da Kutsal Kurtarıcının bir ikonası bulunuyor ve Kudüs'teki gibi buna Zeytin Dağı deniyor[42]. Oradan sunağa doğru giderseniz çok güzel sütunlar var. Büyük sunakta kutsal Ürdün Nehrinden gelen suyla dolu bir kuyu vardır. Kilise muhafızları kuyuda bir kepçe buldular ve Rus gezginler bu kepçenin kendilerine ait olduğunu söyledi ancak Yunanlılar buna inanmadılar. Bunun üzerine Ruslar şöyle dedi; Bu bizim kepçemiz Ürdün'de yıkanırken düşürdük kepçenin dibinde altın saklı. Bunun üzerine kepçeyi kırarak altını buldular ve çok şaşırdılar. Bu mucize Tanrının emri ile gerçekleştiği için kuyuya Ürdün ismi verilmiştir. Büyük sunaktan sola doğru giderseniz yağla dolu kocaman bir cam kandil vardır. Bu lamba bir gün yukarıdan düşmesine rağmen kırılmamış ve ateşte sönmemiştir. Demirden olsa kırılacak yükseklikten düşmesine rağmen kırılmayan bu lambayı görünmez bir güç onu zarar görmeden taşın üzerine Aziz Abram taş sunağının yakınına yerleştirdi. Ayrıca burada kutsal şehitlerin ateşe atılarak işkence gördüğü bir demir yatak da bulunuyor insanlar buraya gelerek yatağa uzanıp yaralarını iyileştiriyorlar. Yine burada kırmızı taştan yapılmış çok

[34] Bu seyahatname fetih öncesi olduğu için tarihi gerçeklere uygun davranmak adına Konstantinapol ismi değiştirilmemiştir.
[35] *Puteşestviya Russkıh Ludey*, 13,14,; Novgorodets Stefan, *Hram Svyatiy Sofii v Konstantinapole iz "Strannika"*, Sankt Peterburg: Obşestva Polza, 1882). 559.
[36] Puteşestviya Russkıh Ludey, 14.
[37] Rab'bın Çilesi, İsa Mesih'in çarmıha gerilmesiyle ilişkilendirilen nesnelerden ibarettir. Stefan bu nesneleri sünger, baston ve mızrak olarak belirtmiştir. İncil'de belirtildiğine göre İsa çarmıha gerildiğinde "Su" diye bağırdığında askerler uzun bir bastona bağlı süngeri sirkeye batırıp dudaklarına değdirdiler. Bunun üzerine askerlerden biri mızrakla İsa'nın göğsünü deldi; *Matta*, 45-56, *Markos*, 15:33-41, Luka 23:44-49, *Yuhanna*, 19:28-30
[38] 1346 yılında yaşanan depremde Aya Sofya'nın yeniden tadilatı için bir Protostrator görevlendirilmiştir; G. P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries*. (Washington: District of Columbia, 1984). 18–29.
[39] Isidor 1347'den 1349'a kadar Konstantinapol patrikliği yapmıştır.
[40] *Puteşestviya Russkıh Ludey*, 15-16.
[41] Kiliselerde yan nef'in üzerinde bulunan U şeklindeki kata galeri denir.
[42] Kudüs yakınlarındaki Zeytin Dağı. İsa, Yahuda tarafından ihanete uğramadan önce geceyi bunun üzerinde geçirdi. Bağlama bakılırsa, Zeytin Dağı simgesi Ayasofya Katedrali'nin dışında, büyük ihtimalle Aziz Petrus Şapeli'nde bulunuyordu.

güzel çizgili sütunlar bulunuyor, sanki aynadaymış gibi insanın suretini gösteren sütunlar Roma'dan getirildiler.[43]

Ayasofya'da kilise duvarları ve galerilerde olanlar dışında çok lezzetli suyu olan çok sayıda kuyu vardır. Bu kuyular kilise zeminiyle aynı hizada olması nedeniyle fark edilmesi zordur. Ayasofya'da sayısız kandil vardır. Şapellerde, duvarlarda ve büyük ikonaların bulunduğu kilise galerilerinde ahşaptan yağlı kandiller yanıyor. Biz günahkârlarda buralarda elimizde mumlar ile sevinç ve hüzün içerisinde yürüyerek azizlerin hatıralarına mumlar yerleştirdik. Ayasofya'da 365 kapı ve bir o kadar da taht bulunurken, ustaca birbirine bağlanmış kapılar ödenek yetersizliğinden dolayı kapatılmıştır. Tanrının kutsal bilgeliği hakkında insan zihni her şeyi anlatamaz ve listeleyemez gördüklerimizi yazdık. Ayasofya'dan Justinianus sütunun dibinden çıkınca Milia adlı küçük bir pazardan geçerek Sezar yolu boyunca tepeye çıkacaksınız. İyi bir okçunun atış mesafesinden uzak olmayan yerde Büyük Konstantin'in kırmızı taştan yapılmış ve Roma'dan getirilen sütunu bulunuyor.[44] Üstünde bir haç olan bu sütunun içinde ekmek dilimleriyle dolu on iki sepet[45] ve Nuh'un baltası var. Patrik yazı burada geçiriyor.[46]

Konstantin sütunundan Ayasofya'ya geri döndük yakınlarında büyük bir Aya İrini Kilisesi ve ondan çok uzak olmayan Kutsal Meryem Ana Manastırı var. Oradan denize doğru inerken kraliyet mührü ile kapatılmış Kutsal George Manastırı[47] var. Kutsal hafta boyunca Kral'ın kendisi ve Patrik ikonları açıp öper sonrasında kimse onları göremez, burada Aziz Anna'nın kalıntıları yatıyor. Denizin üzerindeki surların arkasında Kutsal Mesih Kilisesi[48] var. Burada başka şehirlerden gelip şifa bulmaya çalışan çok sayıda insan var. Burası Kudüs'te bulunan Siloam Havuzuna benziyor. Oradan da Kutsal Meryem Ana Manastırına[49] gittik…[50] Salı günü Evangelist Luka tarafından yapılan Kutsal Meryem Ana ikonuna gittik.[51] Bu ikon her salı açılır, muhteşem bir manzara ustaca yapılmış bu ikonu görmek için farklı şehirlerden insanlar buraya geliyorlar ve gözyaşları içerisinde ikonun önünde ustaca yürüyerek tanrıya yakaran insanların sözlerini dinliyorlar "Tanrım merhamet et". Ardından ritüel devam ediyor; ayakta duran bir adamın omzuna bir simge koyuyorlar ve o sanki çarmıha gerilmiş gibi kollarını açıyor ve gözlerini geriye döndürüyor ki bu yüzden bakmak korkutucu oluyor. Daha sonra simgeyi farklı yönlere dönerek fırlatıyor, bu gösterinin aynısını birkaç kişi daha tekrarladıktan sonra diyakozlarla birlikte insanlar gözyaşları içerisinde haykırılar "Tanrım merhamet et". İki diyakoz ikon kasasını ikonun önünde tutar. Harika bir manzara. Yedi veya sekiz kişinin bir kişinin omzuna yükledikleri simgeyi bir kişi sanki üzerinde hiçbir yük yokmuş gibi Tanrının iradesiyle taşır. Oradan İnayeklesia Manastırına[52] yürüdük orada İsa'nın ustaca tasvir edildiği bir ikonun (Sanki heykel gibi) yer aldığı bir kilise var. Burada ayrıca İmparator Konstantin'in odası adı verilen bir saray var ki etrafını saran surlar çok yüksek, şehir surlarından bile daha yüksekti. Hipodromun yanında ve denizden çok uzak değil. Sonra deniz kenarında surların solundan yürümeye devam ettik.[53]

Hipodromdan Kondoskamia'yı geçip biraz daha ilerlediğinizde demir kafesten bir şehir kapısı vardır. Bu kapılardan denize ulaşılır, düşmanın denizden gelme ihtimaline karşı sayıları üç yüz kadar olan gemi ve kürekli tekneler burada tutuluyor. Bir kürek teknesinin iki yüz bazılarının ise üç yüz küreği vardır. Ordu bu teknelerle denizden hareket eder. Ters rüzgâr estiğinde yelkenli gemiler hareket

[43] *Puteşestviya Russkıh Ludey*, 16-17.
[44] Bahsettiği yer Çemberlitaş
[45] İncil'e göre İsa beş bin kişiyi beş ekmekle doyurmuştur. *Herkes yemeğini yedikten sonra, Mesih'in öğrencileri yemekten arta kalan ekmek parçalarını toplayıp on iki sepete doldurdular* (Matta 14:19-20; Markos 6:41-44; 8:19)
[46] *Puteşestviya Russkıh Ludey*, 18-19.
[47] İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesinin merkezi bu kilise Fatih ilçesinin Fener semtinde Sadrazam Ali Paşa Caddesi üzerinde yer almakta ve Aya Yorgi Patrikhane Kilisesi olarak bilinmektedir.
[48] Bahsi geçen kilisenin bugün Fatih semtinde yer alan Zeyrek Camii veya Kariye Camii olması muhtemeldir.
[49] Bugün Balat semtinde yer alan Meryem Ana Rum Ortodoks Kilisesi'dir.
[50] *Puteşestviya Russkıh Ludey*, 20.
[51] Bizans ve Rusya'da meşhur olan Hodegetria ikonasının Evangelist Luka tarafından yapıldığı kabul edilir. İkon, gümüş ve altınla kaplı bir taş tabletin üzerindeydi ve bu da onun ağırlığını açıklıyor.
[52] Pammakaristos Manastırı olması kuvvetle muhtemel, günümüzde Fethiye Müzesi olarak hizmet vermektedir.
[53] *Puteşestviya Russkıh Ludey,* 21-22.

edemediği için bu kürekli tekneler sayesinde hızlı hareket edip düşmanı takip ediyorlar. Oradan Aziz Demetrius'a gittik. Burada Kral Lascariasaf'ın kalıntıları bulunuyor ve biz günahkârlar bu emanetlere saygı gösterdik. Orada denize yakın Krallar manastırı var ve bu manastırın yakınında sahilde Şehir surlarının yakınında birçok Yahudi yaşıyor ve buraya Yahudi kapısı deniyor".[54] Burada bir alamet gerçekleşti. Pers Kralı Hüsrev Çargrad'ı almak için geldiğinde şehirde büyük bir ağıt koptu ki şehir düşmek üzereydi. Sonra Tanrı yaşlı bir adama göründü ve şöyle dedi; "Tanrının kutsal annesinin kemerini alın ve ucunu denize batırın" Bu ritüeli ağıtlar ve ilahi sözler eşliğinde yaptılar ve ardından deniz köpürdü. Hüsrev'in gemileri şehrin surlarına çarptı ve ölülerin kemikleri Yahuda Kapısının yanındaki şehir surlarının dibinde kar gibi beyaz görünüyor. Sonra Aziz John Studite manastırına gidip burada pek çok şey gördük tarif etmek imkânsız. Orada Aziz Sava'nın hatırasına saygı gösterdik o kırk yıl kardeşler için yemek pişirdi. Diğer emanetler ise Aziz Solomonid'e aittir. Burada hamur açmak için bir tahta var ve üzerinde Meryem Ana'nın mesih ile bir görüntüsü ortaya çıkıyor. Usta tahtaya un ve su döktü. Üzerindeki undan bir çocuğun ağlaması duyuldu. Dehşete düşen usta başrahip ve kardeşlerin yanına koştu. Başrahip ve kardeşler geldiklerinde Mesih'in Meryem Ana ile olan görüntüsünü gördüler. Bu kilise çok büyük ve uzun, içerisindeki simgeler güneş gibi parlıyor tamamı altınla süslenmiş. Kilisenin zemini özel bir övgüyü hak ediyor. Sanki incilerle dolu bir ikon tasvir ediyormuş gibi yapılmış. Aynı şey kardeşlerin yediği yemek içinde geçerli. Şehrin yakınında Altın Kapının hemen yanında bulunan bu kilisede Feodor Studutskiy[55] yaşadı ve Ruslara birçok kitap gönderdi.[56]

Buradan (Pribleptos Manastırı) Meryem Ana Manastırına giderek Vaftizci Yahya, Aziz Simeon ve İlahiyatçı Gregory'nin utsal emanetlerine saygı duyduk. Oradan Giritli Andreas'a gittik ve emanetlerine saygı gösterdik, burası çok güzel bir manastır. Buradan Kutsal Patrik Tarasius, Aziz Euphemia, Meryem Ana Manastırı ve Aziz Elizabet'in kutsal emanetlerine saygı gösterdik. Daha sonra Aziz Danil Kilisesine doğru yola çıktık. Kiliseye ulaşmak için yerin yirmi beş adım aşağısına elinizde bir mumla inmeniz gerekiyor. Sağ tarafta Aziz Danil'in mezarı sol tarafta ise Kutsal Şehit Nikita yatmaktadır ve biz günahkârlar onlara saygı duyduk ve Kutsal Danil'in mührünü aldık. Oradan Merhametli Aziz Yahya'ya[57], Aziz Meryem Kleopas'a ve İsa'nın ikonası için keçiboynuzuyla öldürülen Theodoisa'ya gittik. Bu azizler yüksekte bir kilisede yatıyorlar ve içeri girmek için yukarı çıkmak zorundasınız. Ulaştık ve günahkârlar olarak emanetlerine saygı duyduk. Buradan tepeye doğru gittik ve Apostolik Kilise'ye ve buradan Aziz Sypiridon ve Aziz Polyeuctus kutsal emanetlerine saygı gösterdik. Kilisede sunağa giderseniz sunak çitinde sağ tarafta Aziz Gregory Theologos'un ve Aziz İoannis Hrisostomos'un tabutu var.[58] Yakınlarında ise Kutsal Meryem'in bir ikonası var. Bir kafir ona bıçakla vurdu ve ikonadan kan akmaya başladı ve bu güne kadar kan izi kaldı, biz günahkarlar ona saygı duyduk. Sağ taraftaki kraliyet kapılarında iki sütun var. Bunlardan birisi İsa Mesih'in bağlandığı diğeri ise Petrus'un, Kudüs'ten getirildi. Birisi kalın ve diğeri ince olan bu iki sütundan, İsa Mesih'in bağlandığı sütun siyah çizgili ve yeşil taştan yapılmış. Petrus sütunu ise kütük gibi ince siyah beyaz çizgili ve rengârenk. Kilisenin ortasındaki sunak çok büyük ve sunaktan kilise boyunca doğuya doğru giderseniz İmparator Konstantin'in mezarı var, devasa kırmızı taştan yapılmış, yanında da çok sayıda kraliyet ailesine ait mezar var. Biz aziz hatıralarına saygı duyduk ve oradan ayrıldık.[59]

Oradan Yüce Kurtarıcının büyük manastırına gittik. İlk kapıdan girerseniz kapıların üzerinde çok büyük ve yüksek mozaikte tasvir edilen İsa'nın ikonunu göreceksiniz. Manastıra ikinci kapıdan girilebiliyor. Bu manastır çok güzel, dışındaki kilise mozaiklerle ve parıltılı taşlarla süslenmiş. İşte Rab'bin mezar taşı; işte üç aziz başı Frol, Laurus, Persli Yakup ve Aziz Mikhail Çernoritsa'nın kafasız

[54] *Puteşestviya Russkıh Ludey*, 22.
[55] Manastırcılığın ideoloğu Theodore Studit, 798'den 826'ya kadar Studit Manastırının başrahibidir. Özellikle katı bir manastır tüzüğü de dâhil olmak üzere bir dizi kilise eserinin yazarlığını yapmıştır. Bu tüzük, Rusya'da Kiev-Peçero Manastırı tarafından kabul edilerek, diğer Rus manastırları için bir manastır tüzüğü modeli haline gelmiştir.
[56] *Puteşestviya Russkıh Ludey*, 23.
[57] Merhametli Yahya 7. yüzyılda İskenderiye Patriğidir ve yoksulluğu sevmesiyle ünlenmiştir.
[58] Doğu Hıristiyan Kilisesi'nin en önde gelen ideologlarından biridir. 398-404 Konstantinapol Patriği idi. 407 yılında Kilikya'da sürgündeyken öldü. Kilise tarafından aziz olarak aziz ilan edildi. 438'de kutsal emanetleri Konstantinapol'e nakledildilmiştir.
[59] *Puteşestviya Russkıh Ludey*, 24-25.

cesedi. Sunakta İsa'nın suyu şaraba dönüştürdüğü yerde beyaz taştan bir bardak var. Her şey görülmeye değer. Buradan çıkarak Aziz Klement ve Kraliçe Theophanes'in naaşının bulunduğu Konstantin Rahibe Manastırına gittik. Ardından Şamlı Aziz Yuhanna Manastırına oradan da Aziz Vaftizci Yahya'ya gittik. Yahya kilisesine zengin deniyordu, kilise harika şekilde dekore edilmiş. Burada kiliseyi inşa eden altınla ciltlenmiş, değerli taşlarla süslenmiş ikonunun da elini öptük. Ardından Lakerna'ya Meryem Ana Kilisesi'ne gittik. Meryem Ana İkonu burada başında örtü, kaftan ve kemer ile tasvir edilmiş sunakta yatıyor. Rab'bin tutkusu ile aynı şekilde ve daha da sıkı bir şekilde mühürlenmiş: demirle zincirlenmiş, ancak sandık taştan ustaca yapılmış. Aziz Patapey ve Aziz Anastasia ve Aziz Panteleimon'un kutsal emanetlerini orada öptük. Ve oradan Aziz Gregory ve Aziz Leontius'un başının yattığı Aziz Nikolaos kilisesine gittik. Denize yakın bir tarlada, başları bir öpücükle kurnazca altınla örtülen Aziz Cosmas ve Damian adına büyük bir manastır var. Ve oradan şehre dönüp kutsal bakire Theodosius'a gittik ve onu öptük, deniz kenarında onun adına bir kadınlar manastırı var. Harika şeyler var: Her çarşamba ve cuma günü, tatil gibi, birçok karı koca mum, yağ ve sadaka veriyor. Aynı kalabalık, çeşitli rahatsızlıklarla yataklarında yatıyor, şifa alıyor ve kiliseye giriyor, diğerleri ise her seferinde bir kişiyi getirip önüne yatıyor ve o, birisinin canı acıyan yere giriyor ve şifa buluyor. Ve şarkıcılar sabahtan saat 9'a kadar şarkı söylüyorlar ve ayini söylemek için artık çok geç. Oradan şehrin içinden geçtik. Aziz Kıprian'a gitmek için çok uzak bir mesafeydi ve onun bedenini öptüm, vücudu harikaydı. Yakınlarda bir kadın manastırı var ve Aziz Panteleimon'un başı ve onun kanı burada. Oradan da Aziz Stephen manastırına gittim. Oradan Aziz Barbara'ya gittim ve kafası oradaydı. Çargrad'a girmek sık bir meşe ormana girmek gibidir, rehber olamadan yolunuzu bulamazsınız. Konstantinopolis'ten Kudüs'e gittik.[60]

SONUÇ

Velikiy Novgorodlu Stefan tarafından kaleme alınan bu eser Çargrad'ın (Konstantinapol) fetih öncesi durumu hakkında ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Eserin hemen tamamında Ortodoks Hristiyan inancına dair önemli azizler ve mabetler hakkında malumatlar geniş yer kaplamaktadır. Bunun yanı sıra olay örgüsünde önemli bir yer kaplamasa da şehrin önemli noktaları hakkında bilgiler dikkate değerdir. Ayasofya haklı olarak ilk ziyaret noktası olarak eserde ilk betimlenen mabet olmuş ve teferruatlı şekilde anlatılmıştır. Günümüzde bahsi geçen yapıların çoğu varlığını sürdürmektedir. Yine bu kilise ve manastırlarda düzenlenen ayinlerden bahsetmesi, bu törenler sırasında azizlere gösterilen saygı ve Ortodoksluk için önemli bazı dini ritüeller alan uzmanlarının ilgisini çekebilir. Stefan'ın eserinde dikkate değer başka unsurlarda göze çarpmaktadır. Ziyaretleri esnasında bulunan güzergâhlarda yer alan şehrin ana giriş kapılarından bahsetmesi, bir Yahudi mahallesi zikretmesi ve Bizans donanması hakkında bazı malumatlar sunması kayda değer bilgiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Stefan'ın seyahati daha önce Türkiye Türkçesine çevrilmediği gibi herhangi bir bilimsel çalışma da yapılmamıştır. Bizim bu çalışmayı gerçekleştirmekteki muradımız ise alan uzmanlarına yeni bir kaynak sunarak katkı sağlamaktır.

KAYNAKÇA

Altay Tayfun Özcan*, Batu - Cengiz Han'ın Batıdaki Mirasçısı, İstanbul: Kronik Kitabevi,2024.*

Ayse Pamır Dietrich, *13th–15th Century Russian Accounts of Constantinople and their Value as Historical Sources*, Russian Literature, Volume 60, İssue 2, 2006.

Borisov, N. S. *Russkaya Tserkov v Politiçeskoy Barbe XIV-XV vv*. Moskova: Moskovskogo Uni, 1986.

George Vernardsky, *Rusya Tarihi*, (Çev, Doğukan Mızrak, Egemen Ç. Mızrak), 4. Baskı, İstanbul: Selenge Yayınları, 2019.

Hojdeniye Stefana Novgorodtsa, Pamyatniki LiteraturıDrevney Rusi XIV-XV v., Podg. Teksta Per i Komment, L. A. Dimitrieva, Moskova: 1981.

Kemaloğlu, İlyas. *Altın Orda ve Rusya*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2015.

İsmet Konak, *Moskova Prensliğinin Bağımsızlığa Geçişinde Türk-Moğol Dünyasının Rolü*, Türkiyat Mecmuası, Cilt 22, (Bahar 2012): 99-122.

[60] *Puteşestviya Russkıh Ludey*, 25-26-27.

Kievskaya Rus i Russkie Knyajestva XII-XIII vv. Moskova: Nauk. 1993.

Klyuçevskiy, V. O. *Soçineniya*, C. II, Moskova, Nauk, 1957.

Letopisey Russkiy (Moskovskaya Letopis), Moskova: Univ. Tip. 1895.

Luka 23:44-49.

Majeska, G. P. *Russian Travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries.* Washington: District of Columbia, 1984.

Markos, 15:33-41.

Matta, 45-56.

Novgorodets Stefan, *Hram Svyatiy Sofii v Konstantinapole iz "Strannika"*, Sankt Petersburg: Obşestva Polza, 1882.

Povest Vremennih Let, Per. D. S. Lihaçeva, O. V. Trovogova, St. Petersburg: Vita Nova, 2012.

PSRL, *Tom Tretiy, IV. Novgorodskıya Letopisi, Sankt Petersburg: Tip. Edu. Pratsa, 1841.*

PSRL, *İpatevskaya Letopis*, Tom Vtaroy, St Petersburg: Tip. Ed. Pratsa, 1843.

PSRL, Lavrente*vskaya Letopis,* Tom Perviy, İzdanie Vtoroe, Leningrad: Akademi Nauk, 1926-1928.

PSRL, *Letopis Sbornik, İmenuemiy Tverskuyu Letopisiyu,* Tom Pıyatnatsatıy, Sanktpeterburg: Tip. Leonida Demisa, 1863.

PSRL*, Letopis Sbornik, İmenuemiy Tverskuyu Letopisiyu,* Tom Pıyatnatsatıy, Sanktpeterburg: Tip. Leonida Demisa, 1863.

PSRL, *Novgorodskıya İ Piskovskıya Letopisi IV-V*, Tom Çetvertey. St. Petersburg: Tip. Edu. Pratsa, 1848.

PSRL, *VI Sofiyskaya Letopisi*, Tom Şestoy, Sanktpeterburg: Tip. Edu. Pratsa, 1853.

Povest Vremennih Let, (Per. D. S. Lihaçeva, O. V. Trovogova), St. Petersburg: Vita Nova, 2012.

Puteşestviya İgumena Danila Na Svyatoy Zemli v Naçale XII-go veka, Redaksiyan A. S. Norova, St. Petersburg: Tip. İmp. Akademiy Nauk, 1864.

Puteşestviya Russkıh Ludey v Çujiya Zemli Tekst, Pub. İ Predisl. İ. P. Saharova, Sankt Peterburg: Gutten. Tip. 1837.

Rıbakov, B. A, *Pervie Veka Russkoy İstorii*, Moskova: Nauk, 1964.

Serdar Gül*, Kalka Muharabesi,* İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 1, 2019.*

Sestakov, A. A. *Mongolskoye Nashestviye na Rus'i Yevropı, Moskova: Veçe, 2019.*

Şir Muhammed Dualı, *Paganizmden Hristiyanlığa Rusların Din Değiştirme Nedenleri*, G. O. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, (2013). 59-74.

Tarana Oktan, Leyla Derviş, *Ortaçağ Rus Seyahatnameleri ve Hikâyeleri Işığında Ayasofya*, Cedrus The Journal Of MCRI, III,(2015): 311-328

Yanin, V. L. *Oçerki İstorii Srednevekovogo Novgoroda,* (Moskova: Yiziki Rusyanskiy Kultur, 2008).

Yuhanna, 19: 28-30.

https://cyberleninka.ru/article/n/chudesa-v-voinskih-povestyah-vladimirskih-letopisnyh-svodov-xii-xiii-vv/viewer (Erişim Tarihi: 13.05.2025).

E-ISSN: 2667-4882

ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 374-385 *Araştırma Makalesi/Research Article*
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1558284

Havuzdere (Yalova) Orta Çağ Popülasyonunda Patella Kemiğinden Metrik Analizle Cinsiyet Tahmini

Sex Estimation Using Metric Analysis of the Patella Bone in the Medieval Population of Havuzdere (Yalova)

Selcen İLBEY İREN[1]

İsmail ÖZER[2]

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Selcen İLBEY İREN

[1] *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi*

Doktora Sonrası Araştırmacı, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü, Kırşehir, Türkiye

[2] *Ankara Üniversitesi*

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi Antropoloji Bölümü, Ankara, Türkiye

S.İ.İ. ORCID: 0000-0003-3148-1065
e-mail: selcenilbey@gmail.com

İ.Ö. ORCID: 0000-0002-3859-2326
e-mail: iozer@ankara.edu.tr

Başvuru/Submitted: 30.09.2024
Kabul/Accepted: 12.06.2025

Atıf: İlbey İren, Selcen; Özer, İsmail, "Havuzdere (Yalova) Orta Çağ Popülasyonunda Patella Kemiğinden Metrik Analizle Cinsiyet Tahmini", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 374-385.

Citation: İlbey İren, Selcen; Özer, İsmail, "Sex Estimation Using Metric Analysis of the Patella Bone in the Medieval Population of Havuzdere (Yalova)", *Ortacağ Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 374-385.

Lisans/License:

Öz- Bu çalışma, insan iskelet kalıntılarında cinsiyeti tahmin etmek için patella kemiği ölçümlerinin kullanılmasının güvenilirliğini araştırmaktadır. Havuzdere (Yalova-Türkiye) Orta Çağ popülasyonunda toplam 123 erişkin birey (49 kadın ve 74 erkek) incelenmiştir. Patella kemiğinden; maksimum yükseklik, maksimum genişlik ve maksimum kalınlık olmak üzere üç temel ölçüm alınmıştır ve toplam 346 ölçüm elde edilmiştir. Veriler SPSS 23 paket programında t-testi, Wilks Lambda testi, F-testi ve Diskriminant Fonksiyon Analizi gibi istatistiksel testler kullanılarak analiz edilmiştir.

Yapılan analizler patella ölçümlerinin cinsiyet belirlemede güvenilir doğruluk sağladığını ortaya koymuştur. Maksimum patella yüksekliği %85,6 (%82,2 kadın ve %87,9 erkek) ile en yüksek doğruluk oranına sahipken, bunu %81,4 ile maksimum patella genişliği (%78,3 kadın ve %83,6 erkek) ölçüsü izlemiştir. En düşük doğruluk %77,9 ile maksimum patella kalınlığı ölçüsünde (%83,7 kadın ve %74,0 erkek) bulunmuştur. Cinsiyet tahmin doğruluğu kadınlarda 1 ölçümde, erkeklerde ise 2 ölçümde daha yüksektir. Tüm ölçümler birlikte değerlendirildiğinde cinsiyeti doğru ayırt etme oranı artmıştır.

Bu bulgular, patella kemiğinin metrik ölçümlerinin antropolojik, biyoarkeolojik ve adli bağlamlarda cinsiyet tahmini için güvenilir bir yöntem olduğunu vurgulamaktadır. Çalışma, iskelet kalıntılarından cinsiyet belirlemenin gerekli olduğu durumlarda patella ölçümlerinin kullanılmasının önemini vurgulayarak hem akademik araştırmalara hem de adli soruşturmalardaki pratik uygulamalara katkıda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler– *Cinsiyet Tahmini, Diskriminant Fonksiyon Analizi, Havuzdere (Yalova), Orta Çağ, Patella.*

Abstract – This study investigates the reliability of using patella bone measurements for estimating sex in human skeletal remains. A total of 123 adult individuals (49 females and 74 males) from the Havuzdere (Yalova-Türkiye) population, dating back to the Middle Ages, were examined. Three key measurements were taken from the patella bone: maximum height, width, and thickness, resulting in 346 measurements. The data were analyzed using statistical tests in SPSS 23, including the t-test, Wilks' Lambda test, F-test, and Discriminant Function Analysis.

The analysis demonstrated that patella measurements provide reliable accuracy for determining sex. Maximum patella height had the highest accuracy rate at 85.6% (82.2% females and 87.9% males), followed by maximum patella width at 81.4% (78.3% females and 83.6% males). The lowest accuracy was found in maximum patella thickness at 77.9% (83.7% females and 74.0% males). Sex estimation accuracy was higher for females in one measurement and for males in two measurements. When all measurements were evaluated together, the accuracy of correctly distinguishing sex increased.

These findings highlight that metric measurements of the patella bone are a reliable method for sex estimation in anthropological, bioarchaeological, and forensic contexts. The study underscores the value of using patella measurements in cases where sex determination from skeletal remains is necessary, contributing to both academic research and practical applications in forensic investigations.

Keywords– *Sex Estimation, Discriminant Function Analysis, Havuzdere (Yalova), the Middle Ages, Patella.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. Her iki yazar eşit oranda katkı sunmuştur.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest. Both authors contributed equally.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Sex estimation from skeletal remains is a fundamental goal in the disciplines of anthropology, bioarchaeology, forensic medicine, and archaeology for investigating population demographics or identifying unknown individuals. One method that has been shown to be particularly effective for estimating sex is the use of metric measurements from bones that exhibit sexual dimorphism. While much of the existing research has focused on commonly studied bones such as the pelvis or skull, the present study explores the potential of using measurements taken from the patella—a less commonly analyzed bone in sex estimation—for this purpose. The study focuses on a sample of 123 adult individuals, 49 females and 74 males, from the medieval population of Havuzdere in Yalova, Türkiye. Thought to date back as far as the Middle Ages, these individuals provide an important historical perspective on human variation and serve as a valuable comparative framework within which the patterns of sexual dimorphism can be contextualized across time. The three key measurements taken from the patella bone were maximum height, width, and thickness. These three measurements were selected as they are indicative of sexual dimorphism, with males generally exhibiting larger skeletal dimensions due to differences in body size, muscle mass, and biomechanical stress. The statistical analysis of the data was conducted using the SPSS 23 software package, employing several statistical tests including the t-test, Wilks' Lambda test, F-test, and Discriminant Function Analysis (DFA). The t-test was used to determine whether there were statistically significant differences between the male and female patella measurements, while the Wilks' Lambda test was applied to assess the discriminant power of the measurements in separating the two sexes. The F-test helped compare variances between the groups, and DFA was employed to create a predictive model for sex classification based on ~~the~~ patella dimensions. The results of the analysis indicated that the patella measurements provide a high

degree of accuracy in sex estimation, with the maximum patella height measurement achieving an accuracy rate of 85.6%, correctly distinguishing between males and females in 82.2% of female cases and 87.9% of male cases. The second most accurate measurement was the maximum patella width, which had an accuracy rate of 81.4%, with 78.3% accuracy for females and 83.6% for males. These findings highlight the sexual dimorphism present in patella dimensions, with males typically exhibiting larger patellae in terms of both height and width compared to females. The least accurate measurement was maximum patella thickness, which still provided an accuracy rate of 77.9%, with 83.7% accuracy for females and 74.0% for males. The fact that maximum thickness had a higher accuracy rate for females compared to males may suggest that this measurement is less variable in females or that it reflects subtler differences in bone morphology between the sexes. Overall, the accuracy of sex estimation was higher for males in two measurements (height and width) and higher for females in one measurement (thickness), suggesting that different aspects of patella morphology may be more useful for sex estimation in one sex versus the other. When all three measurements were considered together, the overall accuracy of sex estimation improved, indicating that a multidimensional approach to patella measurements can enhance the reliability of sex classification. These findings have important implications for a range of fields. In forensic medicine, where the accurate identification of unknown individuals is critical, the ability to estimate sex reliably from the patella bone can be significant, especially in cases where more commonly used bones like the pelvis or skull are missing, damaged, or unavailable. In bioarchaeology, the findings contribute to a growing body of knowledge on sexual dimorphism in historical populations and provide a new method for estimating sex from skeletal remains in archaeological contexts. The Havuzdere population represents a significant historical population from the Middle Ages, and the ability to accurately estimate sex in this population enhances our understanding of its demographic composition, health, and lifestyle. Additionally, the study's findings are significant for anthropological research, as they contribute to our understanding of skeletal variation and sexual dimorphism across different bones and populations. The use of metric measurements from the patella bone in sex estimation also opens up new avenues for future research, particularly in populations where the patella is well preserved, but other bones are more fragmentary. Moreover, this research emphasizes the importance of using less commonly studied bones in sex estimation studies, highlighting that bones like the patella, which may not be as well-studied as the pelvis or skull, can still provide highly reliable data for estimating sex. The present study demonstrates that metric measurements taken from the patella bone—particularly maximum height and width—can be used reliably for sex estimation, with accuracy rates comparable to those of more traditionally used bones. These findings offer new tools and methodologies for forensic investigators, bioarchaeologists, and anthropologists seeking to estimate sex from skeletal remains, especially in cases where the preservation of other bones may have been compromised.

INTRODUCTION

A biological profile refers to the biological characteristics of an individual that can be estimated from skeletal remains. These include estimates of sex, age at death, height, ancestry, and disease status.[1]

If significant parts of the skeleton are preserved, identification of biological sex is relatively easy. The two parts of the skeleton that allow sex to be easily determined are the pelvis and skull. Sex discrimination in the human skeleton gives the most accurate results after the person reaches adulthood. However, human sexual dimorphism has complex behavioural, physiological, and anatomical dimensions. Anatomical differences are more pronounced in some soft tissue areas but are much more limited in the skeleton. After all, there are skeletal differences between male and female individuals, and these differences are important to osteologists.[2, 3]

In research on skeletal material, the cranium or pelvis may not always be suitable for sex estimation. Skeletons found in archaeological excavations often appear fragmented or incomplete. In addition, cases where more than one burial is discovered can create difficulties. In such situations, it is of great importance to carry out sex estimation, perhaps the most important stage in the identification of the individual, with available resources. A vital method for determining sex from the skeleton is the application of statistical analysis to osteological material after metric evaluation. DFA is one of these mathematical approaches. Sex estimation with the help of DFA is an advantageous method since it can be applied to each bone in the skeleton, and when possible, multiple data can be evaluated together.[4, 5, 6]

1. Material and Methods

1.1. Material

The skeletal remains analyzed in this study were unearthed during the 2013 archaeological excavation of a 15th-century necropolis located in Havuzdere, a village in the Altınova district of Yalova province, Türkiye (Fig 1). These remains, well-preserved, were processed and curated ~~in~~ at the Anthropology Laboratory of Ankara University, Faculty of Languages, History, and Geography. Morphological analyses of the cranium and pelvis were primarily used to determine the sex of the skeletons. Methods such as tooth wear, epiphyseal closure, and age-related changes in the symphysis pubis were used to determine age.[7, 8, 9]

[1] Craig Stanford, John S. Allen, Susan C. Antón, "Bioarchaeology and Forensic Anthropology" in *Biologial Anthropology: The Natural History of Humankind*, S. 533 (2013): 528-560, Third edition.

[2] Stanford, Allen and Antón, "Bioarchaeology and Forensic Anthropology" 537

[3] Tim D. White, Michael T. Black, and Pieter A. Folkens, *Human Osteology* (USA: Academic Press, Third Edition, 2012), 410.

[4] Erksin Güleç, Mehmet Sağır, İsmail Özer, "İnsan İskeletlerinde Foramen Magnumdan Cinsiyet Tayini.", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 43, S.2 (2003): 1-9.

[5] İsmail Özer, "Eski Anadolu ve Japon İskeletlerinde Diskriminant Fonksiyon Analiziyle Cinsiyet Tayini", *OLBA*, 22, S.2-3 (2014): 1-14.

[6] Öznur Gülhan, "Pelvis'ten Radyolojik Yöntemler ile Cinsiyet Tayini: Türkiye Örneklemi", *Antropoloji*, 36, (2018): 53-69.

[7] Douglas H. Ubelaker, *Human Skeletal Remains*, (Smithsonian Institution. Chicago: Aldine Publishering Company, 1978)

[8] WEA (Workshop of European Anthropologists), "Recommendation for Age and Sex Diagnoses of Skeleton", *Journal of Human Evolution*, 9, (1980): 517-549.

[9] İsmail Özer, "*Dilkaya (Van) Populasyonunun Diskriminant Fonksiyon Analizi ve Anadolu Toplulukları Arasındaki Yeri*," Yayımlanmamış Doktora Tezi, (Ankara Üniversitesi, 1999).

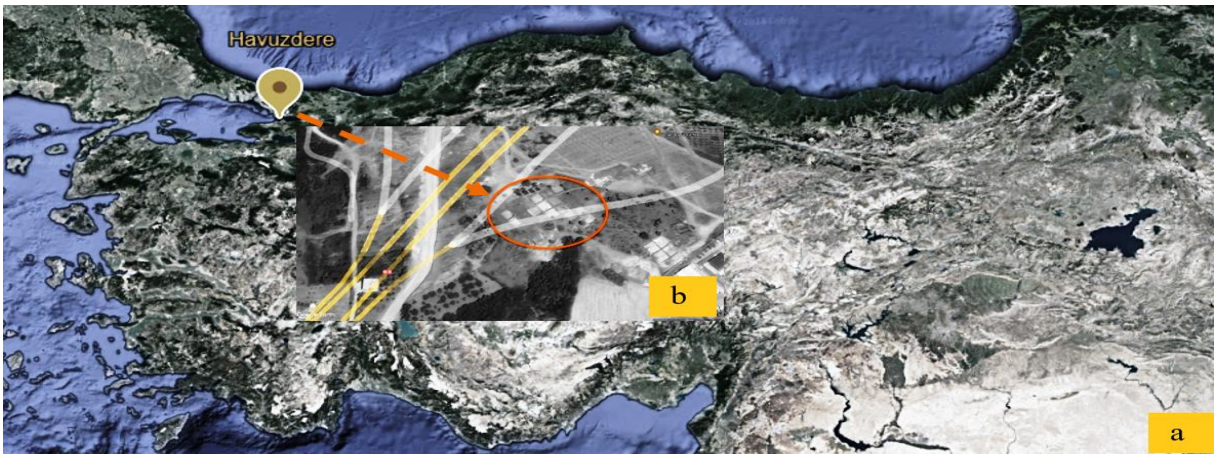


Fig 1. a) Location of Havuzdere (Google Earth / 09.02.2024) b) Satellite Image of Havuzdere, August 2013 (Google Earth / 03.06.2024)

Only adult individuals, aged 18 and above, with complete epiphyseal closure and whose sex was reliably determined through morphological criteria, were included in the study. Skeletal remains that exhibited significant postmortem damage, pathological alterations (such as osteoarthritis or enthesopathies), or traumatic injuries were excluded to ensure data integrity and analytical accuracy (Table 1).

Table 1: Sex and age distribution of Havuzdere adult individuals whose patella measurements were taken

Age Groups	Sex Distribution		
	Female	Male	Female + Male
18-29,9 (Young Adult)	8	8	16
30-44,9 (Middle Adult)	30	57	87
45+ (Old Adult)	11	9	20
Total	**49**	**74**	**123**

1.2. Method

Measurements of the left patella were taken based on the methods described by Martin[10], Dayal and Bidmos[11] using an osteometric board and a spreading caliper (Table 2, Fig 2).

1.3. Statistical Analysis

The statistical evaluation of the collected data was performed using SPSS version 23. To assess group differences and the discriminative ability of variables, a combination of statistical tools including the t-test, Wilks' Lambda test, F-test, and DFA was employed. The t-test assessed mean differences between sexes, while the Wilks' Lambda test assessed the discriminatory power of each variable. The F-test compared group variances, and DFA was used to generate predictive models for sex classification based on the patella measurements. [12, 13]

[10] Martin, Rudolf, "Lehrbuch der Anthropologie in Systematischer Darstellung mit Besonderer Berücksichtigung der anthropologischen Methoden für Studierende," *Ärtze und Forschungsreisende*. (1928): Vol 2: Kraniologie, Osteologie. Jena, Germany: Gustav Fischer.

[11] Manisha Ramanlal Dayal and Mubarak Ariyo Bidmos, "Discriminating Sex in South African Blacks Using Patella Dimensions", *Journal of Forensic Sciences*, 50(6), (2005): 1294–1297.

[12] Şeref Kalaycı, *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri* (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2014)

[13] Özer, "Eski Anadolu ve Japon İskeletlerinde,"

Table 2: Measurements used on the patella bone

Code	Measurement	Definition	Resources
MPW	Maximum Patella Width	It is the largest distance between the medial and lateral edges. The measuring instrument is a spreading caliper or osteometry board.	[14]
MPH	Maximum Patella Height	It is the largest distance between the base and the apex. The measuring instrument is a spreading caliper or osteometry board.	[15]
MPT	Maximum Patella Thickness	It is the largest distance between anterior and posterior. The measuring tool is a spreading caliper.	[16]



Fig 2: Patella bone of an individual coded B5 M65 (Female / 20-25 years old) in the Havuzdere population (1. MPW: Maximum Patella Width, 2. MPH: Maximum Patella Height, 3. MPT: Maximum Patella Thickness)

2. Results

Metric values of the patella and statistical analyses using these values are given in Table 3. Accordingly, it was observed that all measurements taken from the patella were higher in males than in females. In the t-test analysis, all measurements were found to be significant at $p<0.001$ level.

According to the Wilks' Lambda test, maximum patella height and maximum patella thickness measurements were found to be the most significant measurements between the sexes. In the F- test, another test of variance analysis, the measurements that showed the most significant difference in the Wilks' lambda test were found to be the ones that best reflected sex differences (Table 3).

Table 3. Mean, standard deviation, and statistical values of the patella bone of Havuzdere individuals.

Variables	Female (N=49)			Male (N=74)			Analyzes (Female+Male=123)		
	N	Mean (mm)	SD	N	Mean (mm)	SD	t-Test*	Wilks' Lambda Test	F Test
Patella									
MPW	46	40,196	3,339	67	45,030	3,098	7,895*	0,623	62,220
MPH	45	38,933	2,551	66	43,902	2,450	10,316*	0,487	108,533
MPT	49	19,204	1,266	73	21,288	1,431	8,250*	0,614	64,785

*p<0,001
SD: Standard deviation
MPW: Maximum Patella Width, MPH: Maximum Patella Height, MPT: Maximum Patella Thickness

[14] Martin, "Lehrbuch der Anthropologie,"
[15] Martin, "Lehrbuch der Anthropologie,"
[16] Dayal and Bidmos, "Discriminating Sex,"

The discriminant analysis results of the metric data obtained from the patella bone in the Havuzdere population are given in Table 4. For each function, the discriminant function coefficient, constant, sectioning point, distinction point, and percentage of correct sex separation are given in the table. Accordingly, the maximum patella height measure of sex is 85.6%; the maximum patella width measurement was able to distinguish 81.4% accurately. The lowest discrimination rate is the maximum thickness measure at 77.9%.

Table 4. Discriminant function analysis of the patella bone of Havuzdere individuals

Variables	Coefficient	Constant	Sectioning Point	Distinction Point	Accuracy (%)		
Patella					**Female**	**Male**	**Female + Male**
MPW	0,313	-13,466	-0,141	43,062	78.3	83.6	81.4
MPH	0,401	-16,815	-0,189	41,888	82.2	87.9	85.6
MPT	0,731	-14,955	-0,15	20,451	83.7	74.0	77.9
AV					88.4	83.9	85.7

AV: All Variables (only % accuracy rates used)

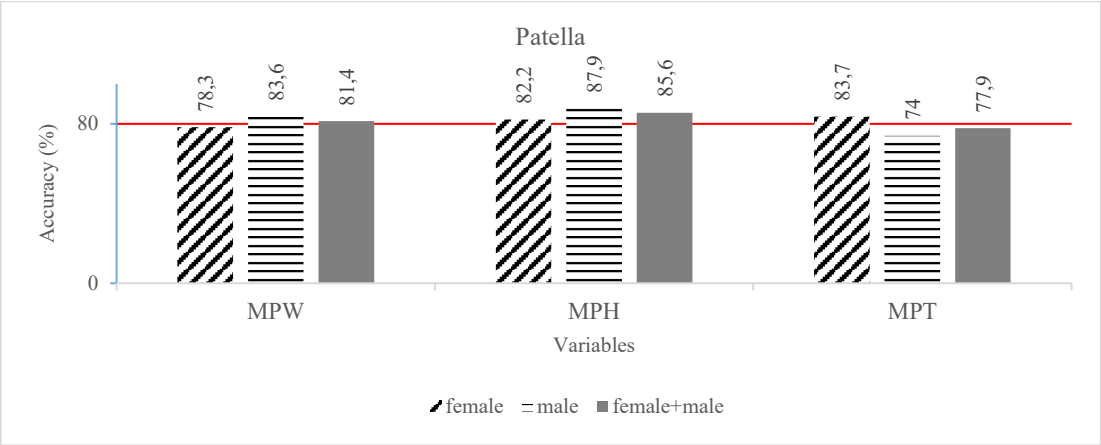


Fig 3. Accuracy rates with discriminant function analysis of patella bone of Havuzdere individuals

There was one measurement with an accuracy rate below 80% for both sexes. It correctly distinguished the maximum thickness measurement in female individuals with a rate of 83.7%. The lowest discrimination rate is the maximum patella width measure at 78.3%. The maximum patella height measurement accurately distinguished 87.9% of male individuals. The lowest discrimination rate is the maximum thickness measure at 74.0% (Table 4, Fig 3).

3. Discussion

The findings of this study provide valuable insights into the utility of patellar measurements for sex estimation and contribute to the growing body of research on postcranial skeletal dimorphism. While the measurements of the patella demonstrated significant sexual dimorphism, it is crucial to interpret these results within the framework of methodological limitations and contextual factors.

In this section, studies which used univariate discriminant analysis (UDA) examined. The total number of variables used in the studies is provided in the tables. In the discussion section, the number and percentage values of the variables reported in other studies consistent with the present research are provided. Similarities and differences were revealed by comparing this study with previous studies (Table 5). In the Havuzdere population, patella height measurements were more determinative of sex than width and thickness measurements. Measurements in males were classified more accurately than those in females.

In his study, Kemkes-Grottenthaler[17] used skeletons dating back to the Early Middle Ages. Seven measurements were taken from the patella bones of 52 people (26 females, 26 males) whose sex was determined by morphological methods. Three measurements are compatible with the current study. The highest rate was the maximum patellar height measurement at 80.8% (80.8% females, 80.0% males). Maximum patella width (73.1% females, 80.8% males) and thickness measurements (80.8% females, 73.1% males) remained below 80% with a rate of 76.9%. Phoophalee et al.[18] took six measurements from the patella of 191 individuals from Northern Thailand (54 females, 137 males) whose sex was known, and three measurements were consistent with the current study. The highest rate was the maximum height measurement at 84.8%. The maximum width measurement was 81.2%. The maximum thickness remained below 80% at 74.7%. In a study, Michiue et al.[19] took four measurements from the patella of 220 Japanese individuals (110 females, 110 males) of known sex, and two measurements (maximum height and thickness measurements) are compatible with the current study. The maximum height measurement was 80.9% (80.3% females, 84.5% males) and the maximum thickness measurement was 74.1% (76.8% females, 71.9% males), below the 80% accuracy percentage. In a study, Indra et al.[20] used the patella and talus bones of 234 Swiss individuals (117 females, 117 males) whose sex was known. Three measurements were taken from the patella, and all three are compatible with the current study. Maximum height is 82.48% (75.21% females, 89.74% males), and maximum width is 81.20% (82.05% females, 80.34% males). The maximum thickness remained below 80% with a rate of 62.82% (29.06% females, 96.58% males). In a study, Bidmos et al.[21] took six measurements from the patella of 260 South African individuals (130 females, 130 males) whose sex was known. Three measurements are compatible with the current study. The highest rate was the maximum height measurement of 81.5% (83.8% females, 79.2% males). Maximum width and thickness measurements remained below the 80% accuracy percentage with rates of 78.5% (80.0% females, 76.9% males) and 74.6% (76.2% females, 73.1% males), respectively. As in these studies, we see that the highest rate of patella measurements in the Havuzdere population is the height measurement. In addition, the accuracy percentages of thickness measurement in the Havuzdere population and the Kemkes-Grottenthaler[22] study are close to one another. Although the general accuracy percentages in the study of the Havuzdere population and Phoophalee et al.[23] are very close, no further comments can be made since the accuracy percentages for males and females are not given separately.

In their study, Akhlaghi et al.[24] took three measurements from the patella of 113 Iranian individuals (56 females, 57 males) whose sex was known, and all three measurements (maximum width, height, and thickness measurements) were consistent with the current study. The highest accuracy rate was the maximum width measurement at 91.2%. The maximum height measurement was 89.4%. The maximum thickness remained below 80% at 74.3%. In a different study, Yasar Teke[25] took three measurements from the patella of 220 Turkish individuals (110 females, 110 males) of known sex, and all three measurements (maximum width, height, and thickness measurements) are compatible with the current study. The highest accuracy rate was the maximum width measurement of 86.5% (89.0% females, 84.0%

[17] Ariane Kemkes-Grottenthaler, "Sex Determination by Discriminant Analysis: An Evaluation of the Reliability of Patella Measurements", *Forensic Science International*, 147(2-3), (2005).

[18] Paolo Phoophaleea et al., "Sex Determination by Patella Measurements in Thais," *The 1st ASEAN Plus Three Graduate Research Congress (AGRC2012)*, (2012): 472-477.

[19] Michiue et al., "Virtual Computed Tomography Morphometry of the Patella for Estimation of Sex Using Postmortem Japanese Adult Data in Forensic Identification", *Forensic Science International*, 285, (2018): 206.e1–206.e6.

[20] Indra et al., "Testing the Validity of Population-Specific Sex Estimation Equations: An Evaluation Based on Talus and Patella Measurements", *Science & Justice*, 61(5), (2021): 555–563.

[21] Bidmos et al., "Machine Learning and Discriminant Function Analysis in the Formulation of Generic Models for Sex Prediction Using Patella Measurements", *International Journal of Legal Medicine*, 137(2), (2023): 471–485.

[22] Kemkes-Grottenthaler, "Sex Determination,"

[23] Phoophalee et al., "Sex Determination,"

[24] Akhlaghi et al., "Identification of Sex,"

[25] Yasar Teke et al., "Determining Gender by,"

males), the height measure has a rate of 84.5% (86.0% females, 83.0% males). The thickness measurement remained below the 80% accuracy percentage with a rate of 79.0% (77.0% females, 81.0% males). In a study, Rahmani et al.[26] took three measurements from the patella of 161 Iranian individuals (82 females, 79 males) whose sex was known. All three measurements (maximum width, height, and thickness) are compatible with the current study. The highest accuracy rate was the maximum width measurement at 85.1% (87.7% females, 82.3% males) and was the only measurement above the 80% accuracy rate. The height measurement remained below the 80% accuracy percentage with a rate of 75.2% (74.4% females, 75.9% males) and thickness with a rate of 65.8% (70.7% females, 60.8% males). In their study, Srinak and Sukvitchai[27] took six measurements from the patella of 130 individuals (65 females, 65 males) from Central Thailand, whose sex was determined by DNA analysis. Three measurements (maximum height, width, and thickness) are consistent with the current study. The maximum width measurement is 84% (86% females, 82% males), the maximum height measurement 82% (82% females, 86% males), and the maximum thickness measurement 80% (80% females, 80% males). In these studies, the width measurement was the highest ratio in patella measurements.

Table 5. Sex estimation studies performed with metric measurements from the patella bone

Author	Population	Material	Sample (N)	NV*	UDA (↑/↓)**
[28]	Southern Italy	Dry Bone/ 1970	40 female / 40 male	7	↑%78.75 ↓%62.50
[29]	Germany	Dry Bone / Early Medieval Ages (4.-8. century AD)	26 female / 26 male	7	↑%80.8 ↓%71.2
[30]	Iran	Current Cadavers / 2007-2008	56 female / 57 male	3	↑%91.2 ↓%74.3
[31]	Northern Thailand	Dry Bone / Current	54 female / 137 male	6	↑%85.3 ↓%72.8
[32]	Japan	Forensic Autopsy Measurements / 2010-2014 / CT	110 female / 110 male	4	↑%87.7 ↓%74.1
[33]	Türkiye	Living Individuals / 2015 / MR	110 female / 110 male	3	↑%86.5 ↓%79.0
[34]	Iran	Living Individuals / 2019-2020 / MR	82 female / 79 male	3	↑%85.1 ↓%65.8

[26] Rahmani et al., "Anthropometric Characteristics,"

[27] Srinak and Sukvitchai, "Sex Estimation ,"

[28] Introna Jr et al., "Sex Determination by Discriminant Analysis of Patella Measurements", *Forensic Science International*, 95(1), (1998): 39–45.

[29] Kemkes-Grottenthaler, "Sex Determination,"

[30] Akhlaghi et al., "Identification of Sex in Iranian Population Using Patella Dimensions", *Journal of Forensic and Legal Medicine*, 17 (3), (2010): 150–155.

[31] Phoophalee et al., "Sex Determination,"

[32] Michiue et al., "Virtual Computed Tomography,"

[33] Yasar Teke et al., "Determining Gender by Taking Measurements from Magnetic Resonance Images of the Patella", *Journal of Forensic and Legal Medicine*, 58, (2018): 87–92.

[34] Rahmani et al., "Anthropometric Characteristics of Patella for sex Estimation Using Magnetic Resonance Images", Forensic Imaging, 23, (2020): 1-5.

[35]	Switzerland	Dry Bone / 1930-1960	117 female / 117 male	3	↑%82.48 ↓%62.82
[36]	South Africa	Dry Bone / Dart Collection	130 female / 130 male	6	↑%81.5 ↓%74.6
[37]	Central Thailand	Dry Bone / 2003-2020	65 female / 65 male	6	↑%88 ↓%77
The present study	Havuzdere (Yalova) / Türkiye	Dry Bone / Medieval Ages	49 female / 74 male	3	↑%85.6 ↓%77.9

*NV: Number of Variables
**UDA (↑/↓): Univariate Discriminant Analysis (Highest '↑' and lowest '↓' accuracy rate)

The study in which Introna Jr. et al.[38] took seven measurements from the patella of 80 Italian individuals (40 females, 40 males) of known sex is the only study in which the thickness measurement was the highest among the measurements taken. Three of the measurements are consistent with the current study. The maximum thickness measurement was 78.75% accurate, the height 72.50%, and the width was 71.25% accurate. All values were below 80% accuracy.

An examination of the aforementioned studies indicates that the maximum patella height and maximum patella width measurements yield relatively higher accuracy rates in sex estimation. The anatomical relationship of the patella bone to the femur and tibia bones affects the morphological features of the patella. In particular, the patella's shape, size, and structural features are associated with its connection to the femur and tibia bones and are significant in the sex estimation process.

Introna Jr. et al.[39] compared their study results with those of different populations. They emphasized that sexual dimorphism models differ between populations and that the resulting formulas may not have the same level of accuracy when applied to groups other than the Italian population. Likewise, Srinak and Sukvitchai[40] showed in their study that the findings obtained from Central Thai individuals cannot be used with the discriminant equation developed for the Northern Thai population. This situation highlighted the need for region-specific analysis, including in different regions within the same population. When the two studies conducted in Türkiye are compared, it is evident that both the overall accuracy ranking and the accuracy rates for male and female individuals are different.[41] These examples provide strong evidence for the need for population-specific standards.

Although the patellar measurements used in this study yielded high accuracy rates for sex estimation, there are inherent limitations associated with methods based solely on skeletal morphology. In the absence of death records or genetic data, a certain margin of error is inevitable. For example, the classification accuracy based on maximum patella height was 85.6%, while maximum width yielded an accuracy of 81.4%. While these figures indicate a strong potential for discriminating between sexes, they also demonstrate that complete accuracy cannot be achieved. Therefore, the results of osteometric analyses should be interpreted with caution, particularly in archaeological or forensic contexts where additional verification is not possible. Future research incorporating larger sample sizes and

[35] Indra et al., "Testing the Validity,"
[36] Bidmos et al., "Machine Learning and Discriminant,"
[37] Srinak and Sukvitchai, "Sex Estimation from Patella Using Discriminant Analysis in Central Thai Population", *Canadian Society of Forensic Science Journal*, (2023): 1-17.
[38] Introna Jr. et al., "Sex Determination by Discriminant,"
[39] Introna Jr. et al., "Sex Determination by Discriminant,"
[40] Srinak and Sukvitchai, "Sex Estimation ,"
[41] Yasar Teke et al., "Determining Gender by,"

multidisciplinary approaches, including genetic testing where feasible, may further improve the reliability of sex estimation from skeletal remains.

CONCLUSIONS

The patella bone was used in this study, which was conducted on a total of 123 adult individuals (49 females, 74 males) from the Havuzdere (Yalova) population dating back to the Middle Ages. When the average values of male and female measurements were compared, it was observed that the male average values were higher than those of the females. Upon application of t-test analysis significant results were obtained at the $p<0.001$ level for all measurements taken from the patella. In sex predictions made using DFA, although males were not dominant, they more often reflected sexual dimorphism. According to the study's findings, the maximum patella height measurement correctly predicted sex in 85.6% (82.2% females, 87.9% males) of cases; the maximum patella width measurement was able to accurately distinguish sex in 81.4% of cases (78.3% females, 83.6% males). The lowest discrimination rate was for the maximum thickness measurement, at 77.9% (83.7% females, 74% males). Height and width measurements of the patella are more reliable than thickness measurements. When all variables were evaluated together, the percentage of correct sex discrimination increased (88.4% females, 83.9% males, 85.7% female + male). It is possible to reliably discriminate sex using the patella bone with the help of DFA.

The findings of this research demonstrate that metric analysis of the patella bone offers a valid and efficient method for estimating sex from skeletal remains. Particularly in scenarios where more commonly used elements such as the pelvis or skull are unavailable, the patella serves as a practical alternative. These results contribute to forensic anthropology, archaeological interpretation, and bioarchaeological investigations by providing a dependable method of sex determination based on a durable and often preserved skeletal element.

Acknowledgements:

This article is based on research conducted as part of my doctoral dissertation, which was supported by the Turkish Historical Society. I gratefully acknowledge their valuable support.

REFERENCES

Akhlaghi, Mitra, Ardeshir Sheikhazadi, Ali Naghsh and Gholamali Dorvashi. "Identification of Sex in Iranian Population Using Patella Dimensions", *Journal of Forensic and Legal Medicine*, *17* (3), (2010): 150–155. https://doi.org/10.1016/j.jflm.2009.11.005

Bidmos, Mubarak A., Oladiran I. Olateju, Sabiha Latiff, Tawsifur Rahman and Muhammad E. H. Chowdhury. "Machine Learning and Discriminant Function Analysis in the Formulation of Generic Models for Sex Prediction Using Patella Measurements", *International Journal of Legal Medicine*, 137(2), (2023): 471–485. https://doi.org/10.1007/s00414-022-02899-7

Dayal, Manisha Ramanlal and Mubarak Ariyo Bidmos. "Discriminating Sex in South African Blacks Using Patella Dimensions", *Journal of Forensic Sciences*, 50(6), (2005): 1294–1297.

Gülhan Öznur. "Pelvis'ten Radyolojik Yöntemler ile Cinsiyet Taiyini: Türkiye Örneklemi", *Antropoloji*, 36, (2018): 53-69. https://doi.org/10.1501/antro_0000000358

Güleç Erksin, Mehmet Sağır and İsmail Özer. "İnsan İskeletlerinde Foramen Magnumdan Cinsiyet Tayini." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 43, S.2 (2003): 1-9.

Indra, Lara, Werner Vach, Jocelyne Desideri, Marie Besse, "Testing the Validity of Population-Specific Sex Estimation Equations: An Evaluation Based on Talus and Patella Measurements", *Science & Justice*, *61*(5), (2021): 555–563. https://doi.org/10.1016/j.scijus.2021.06.011

Introna Jr, Francesco, Giancarlo Di Vella, Carlo Pietro Campobasso, "Sex Determination by Discriminant Analysis of Patella Measurements", *Forensic Science International*, 95(1), (1998): 39–45. https://doi.org/10.1016/s0379-0738(98)00080-2

Kalaycı, Şeref. *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2014.

Kemkes-Grottenthaler Ariane. "Sex Determination by Discriminant Analysis: An Evaluation of the Reliability of Patella Measurements", *Forensic Science International*, 147(2-3), (2005): 129-133. https://doi.org/10.1016/j.forsciint.2004.09.075

Martin, Rudolf (1928). "Lehrbuch der Anthropologie in Systematischer Darstellung mit Besonderer Berücksichtigung der anthropologischen Methoden für Studierende", *Ärtze und Forschungsreisende*. Vol 2: Kraniologie, Osteologie (1928).

Michiue, Tomomi, Asmaa Mohammed Hishmat, Shigeki Oritani, Kazunori Miyamoto, Mohamed Farghally Amin, Takaki Ishikawa and Hitoshi Maeda, "Virtual Computed Tomography Morphometry of the Patella for Estimation of Sex Using Postmortem Japanese Adult Data in Forensic Identification.", *Forensic Science International*, 285, (2018): 206.e1–206.e6. https://doi.org/10.1016/j.forsciint.2017.11.029

Özer İsmail, "*Dilkaya (Van) Populasyonunun Diskriminant Fonksiyon Analizi ve Anadolu Toplulukları Arasındaki Yeri*," Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1999.

Özer İsmail, "Eski Anadolu ve Japon İskeletlerinde Diskriminant Fonksiyon Analiziyle Cinsiyet Tayini." *OLBA*, 22, S.2-3 (2014): 1-14.

Phoophaleea, Paolo, Sukon Prasitwattanasereeb, Suda Riengrojpitaka and Pasuk Mahakkanukrauhd, "Sex Determination by Patella Measurements in Thais." *The 1st ASEAN Plus Three Graduate Research Congress (AGRC2012)*, (2012): 472-477.

Rahmani, Ehsan, Sousan Mohammadi, Asrin Babahajian, Khaled Rahmani and Vahid Yousefinejad, "Anthropometric Characteristics of Patella for sex Estimation Using Magnetic Resonance Images", *Forensic Imaging*, 23, (2020): 1-5. https://doi.org/10.1016/j.fri.2020.200412

Srinak, Nattida, Panisa Sukvitchai, "Sex Estimation from Patella Using Discriminant Analysis in Central Thai Population", *Canadian Society of Forensic Science Journal*, (2023): 1-17. https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00085030.2023.2175956

Stanford, Craig., John S. Allen, and Susan C. Anton, "Bioarchaeology and Forensic Anthropology." Biological Anthropology: The Natural History of Humankind in, 528-560. Third edition, 2013.

Ubelaker, Douglas H. *Human Skeletal Remains*, Smithsonian Institution. Chicago: Aldine Publishing Company, 1978.

WEA (Workshop of European Anthropologists), "Recommendation for Age and Sex Diagnoses of Skeleton", *Journal of Human Evolution*, 9, (1980): 517-549.

White, Tim D., Michael T. Black, and Pieter A. Folkens. *Human Osteology*, USA: Academic Press, Third Edition, 2012.

Yasar Teke, Hacer, Özge Ünlütürk, Elif Günaydin, Semra Duran and Sait Özsoy, "Determining Gender by Taking Measurements from Magnetic Resonance Images of the Patella", *Journal of Forensic and Legal Medicine*, *58*, (2018): 87–92. https://doi.org/10.1016/j.jflm.2018.05.002

E-ISSN: 2667-4882

ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 386-407
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1611929

Araştırma Makalesi/Research Article

Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) Üzerine Genel Değerlendirme ve Dağılımı ile Tarihlenmesine İlişkin Yukarı Mezopotamya'dan (Türkiye) Yeni Kanıtlar

General Evaluation of Honeycomb-Patterned Storage Ware (Honeycomb Ware) and New Evidence from Upper Mesopotamia (Türkiye) on the Distribution and Dating

Murat TOSUN

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi Murat TOSUN

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Arkeoloji Bölümü, Kahramanmaraş, Türkiye

ORCID: 0000-0003-0595-8587
e-mail: muratsn@windowslive.com

Başvuru/Submitted: 02.01.2025
Kabul/Accepted: 06.06.2025

Atıf: Tosun, Murat, "Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) Üzerine Genel Değerlendirme ve Dağılımı ile Tarihlenmesine İlişkin Yukarı Mezopotamya'dan (Türkiye) Yeni Kanıtlar", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 386-407.

Citation: Tosun, Murat, "General Evaluation of Honeycomb-Patterned Storage Ware (Honeycomb Ware) and New Evidence from Upper Mesopotamia (Türkiye) on the Distribution and Dating", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 386-407.

Lisans/License:

Öz- Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb ware); 1960'lı yıllardan bu yana araştırılan ve Mezopotamya geneli, İran'ın batısı, Pers Körfezi'nin güneyindeki Arap Yarımadası'nın doğu kıyıları ile son yıllarda Suriye'nin kuzeydoğusunda görülen seramiklerdir. Bu seramikler genellikle pithos ya da amphora benzeri daha çok depolama amaçlı kullanılmış kaplar olarak düşünülmektedir. Bununla birlikte cidar kalınlıkları ve ağız çapları dikkate alınarak, çömlek formlarının olabileceğine yönelik düşünce de yine bu makale kapsamında ele alınmıştır. Ayrıca bu makale kapsamında, Türkiye'nin güneydoğusunda da bu seramiklere rastlanıldığı aktarılmaktadır. Bu seramiklerin 2 tipe ayrılabileceğini önermek mümkündür. Bu 2 tipi de alt tiplere ayırabilmek mümkündür. Bu seramiklerin üzerinde genellikle petek, dikey kanal ve yatay yönlü oval kanal veya yay şeklinde bezemeler bulunmaktadır. Bezemenin yapılış tekniği, gövde üzerine hamur yaşken parmak baskı biçimindedir. Bunun dışında bazı örneklerde; dalga ve dikey ya da yatay yönlü kazıma yivler, kertik gibi alet ile yapılmış bezemeler de bu seramiklerin ağız, boyun ya da gövde üzerinde ayrıca görülebilen çeşitleridir. Üretime ilişkin net veriler olmasa da, Mezopotamya kökenli bir üretimden söz etmek veya en azından Mezopotamya ve yakın çevresi üretimin olduğunu belirtmek mümkündür. Bu seramikler, en erken 5. ya da 6. yüzyıllar ile birlikte ortaya çıkmış, daha çok 7.-8. yüzyıllara tarihlenen ve en geç 9. ya da 10. yüzyıllara kadar üretimi devam etmiş seramikler olarak gözlenmiştir.

Anahtar Kelimeler– *Honeycomb Ware, Geç Sasani-Erken İslami Dönem, Mezopotamya, Suriye, İran, Arap Yarımadası.*

Abstract – Honeycomb-Patterned Storage Ware (Honeycomb Ware) has been studied since the 1960s and has been found throughout Mesopotamia, western Iran, the eastern coast of the Arabian Peninsula along the southern Persian Gulf, and more recently in northeastern Syria. These ceramics are generally considered to be pithos or amphora-like vessels, primarily intended for storage. However, given the wall thickness and rim diameter, the possibility that they could represent other types of pottery is also discussed in this paper. This article also reports the discovery of these ceramics in southeastern Türkiye. This study suggests that Honeycomb Ware can be classified into two main types, each of which may be further subdivided into distinct subtypes. These sherds are typically decorated with honeycomb patterns, vertical channels, and horizontally oriented oval or arc-shaped motifs. The decoration technique primarily involves fingerprinting on the vessel body while the clay is still wet. Additionally, some specimens exhibit other decorative elements such as wave patterns, vertical or horizontal incised grooves, and tool-applied notches on the rim, neck, or body of the vessels. Although precise production data are lacking, a Mesopotamian origin for these wares is plausible, or at least production in Mesopotamia and its adjacent regions can be inferred. These ceramics are dated to as early as the 5th or 6th centuries, with their primary production occurring during the 7th and 8th centuries, and possibly continuing until the 9th or 10th centuries.

Keywords– Honeycomb Ware, Late Sasanian-Early Islamic Period, Mesopotamia, Syria, Iran, Arabian Peninsula.

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

These ceramics, designated as “Honeycomb Ware” by Robert McCormick Adams in 1965, are known from only a limited number of examples and remain largely understudied in the academic literature. The designation is based on the characteristic decorative elements found on the ware. Since this group has not been systematically studied in the archaeological literature, this study aims to introduce a new Turkish term for it. Accordingly, this study proposes the term “Honeycomb-Patterned Storage Ware”. Since their initial identification, no alternative interpretations regarding the typological identity of this ware have been presented. However, various divergent opinions have emerged concerning their dating. Examples of Honeycomb Ware have been identified in settlements ranging from northern Syria and Mesopotamia to southwestern Iran and the Persian Gulf coasts of the Arabian Peninsula. Chronological proposals for this ware vary according to the archaeological contexts in which they were uncovered. While the examples found at the initial discovery site were dated to the Sasanian period, others recovered from different stratigraphic layers have been interpreted as belonging to the Late Sasanian–Early Islamic period. Although generally classified as storage ware, it remains unclear what exactly was stored in them due to the extremely limited number of near-complete or reconstructable examples. Likewise, a comprehensive typological framework for Honeycomb Ware has yet to be fully developed. Early excavations yielded insufficient information regarding the rim, neck, and base components of this ware. Initial observations were made on some storage ware recovered from Tell Abu Sarifa, characterized by rounded, outward-curving rims and a neckless form. Honeycomb Ware

has also been associated with pointed-base, triple-handled storage ware at Samarra. Complete specimens have remained exceedingly rare. Nevertheless, the few well-preserved examples have offered preliminary insights into their dimensions. Based on ware found at sites such as Eski Makhmour, Tell Khirbet Salih, Raqqa, Telūl Hamediyāt, and Sinn al-Dhibban, it is estimated that this ware typically measures approximately 70 cm in height and around 50 cm in body width. In light of documented data on rims, necks, and bases, this study proposes that Honeycomb Ware may be classified into two primary types: necked and neckless. Neckless types can be further categorized based on rim morphology, while necked types are sub-classified according to neck length. Both short- and long-necked forms may, in turn, be divided into more specific subtypes based on the shapes of their rims. The most distinctive decorative element of this ware is the honeycomb pattern, created by pressing a thumb into the clay surface while it was still wet. Additionally, vertical and horizontal grooves as well as arc-shaped motifs—also formed with the fingers—are observed. In some examples, vertical grooves and arcs appear more dominant than the honeycomb pattern. Recent studies have demonstrated that these decorative elements are not limited to the body of the ware but are also found on the rim and neck areas. For example, one specimen documented as part of the LoNAP project exhibits notched decorations along the rim. Another example recovered from Eski Makhmour features notched decorations divided by vertical strips along the rim. In this specimen, three rows of horizontal incised grooves above and below the neck-to-body junction are accompanied by a single horizontal wavy groove positioned between them. As a result of intensified archaeological research in Syria and Türkiye in recent years, additional examples of Honeycomb Ware have been recorded in and around Resafa and Dara. In these areas, as in the LoNAP specimen, rectangular notched decorations along the rim have been documented. A specimen from Resafa includes a single row of notches on the neck and a horizontally incised wavy groove likely produced using a comb-like instrument. A similar example has been identified at Dara. In this regard, the wavy groove executed by incision on the ware from Eski Makhmour closely resembles the example from Resafa in central-northern Syria, making this similarity a technically significant detail. Finally, among the examples recovered from Dara in northern Mesopotamia within the borders of modern-day Türkiye, one features the honeycomb pattern, another displays channel decoration, and a third presents a combination of channel and arc motifs likely created by finger impression and possibly with the assistance of a tool. Based on these findings, it is understood that the decorative techniques on Honeycomb Ware were carried out using both hand and tool-assisted methods. Thus, a multifaceted decorative approach was established through the combined use of notching, incision, stamping, and hand-pressing techniques.

GİRİŞ

"Honeycomb Ware" ismi, bezeme dikkate alınarak ilk kez 1965 yılında Robert McCormick Adams tarafından adlandırılmış ve Sasani Dönemine tarihlenmiştir.[1] Bu adlandırmaya ilişkin herhangi bir aksi yorum olmasa da tarihlenmesine ilişkin çok farklı yorumlar bilhassa 1990'lı yıllardan bu yana sürmektedir. Terminolojik olarak ilk kez Türkçe yazılmış bu makale kapsamında, adlandırmanın tam olarak bir Türkçe karşılığını önerebilmek oldukça güçtür. Genelde "Bal Peteği Desenli Seramikler" için önerilmiş bu adlandırmaya en iyi Türkçe terminoloji önerisi, "Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları" şeklinde olabilir[2]. Süreç içerisinde Kuzey Suriye'den Mezopotamya geneline, İran'ın güneybatısından Arap Yarımadası'nın Pers Körfezi'ne kıyısı olan yerleşimlere kadar dağılımı olan bu örneklerin, tarihlenmesine ilişkin öneriler kazılarda ele geçtiği kontekstler paralelinde farklılık göstermektedir. Bununla birlikte üretim sahasına ilişkin net bilgilerden ziyade, öneri odaklı bir durum söz konusudur. Ayrıca henüz net bir tipolojik sınıflandırmanın yapılmadığını da belirtmek gerekir. Tüm bu durumlara ek olarak tüm örnekleri ele alan bir çalışmanın yapıl(a)madığı da görülmektedir. Bu makale kapsamında tüm bu durumlar göz önünde bulundurularak, Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) tüm örnekleri ile ele almak mevcut makalenin öncelikli amacıdır. Ardından tipoloji önerisi, bezeme ve dokusal özellikleri ile üretimi hakkında bilgi verilip dağılım ve tarihlenmesine ilişkin veriler sunulacaktır. Son olarak Mardin'de yer alan Dara'daki (Anastasiopolis) bulgular ışığında, bu seramiklerin dağılımı ve tarihlenmesine ilişkin katkılarda bulunulması hedeflenmektedir.

1. Kullanım Amacı

Honeycomb Ware, depolama kapları olarak bilinmektedir.[3] Bugüne kadar çok az sayıda tüme yakın ya da tümlenebilir örneği ile karşılaşılmış olmasından dolayı Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) içinde ne depolanmış olabileceğine ilişkin henüz net bir bilgi bilinmemektedir. Bazı araştırmacılar, bu seramiklerin büyük sıvı kapları olabileceğine değinmiştir.[4] Ancak son yıllarda yapılan araştırmalarda hem cidar kalınlıkları hem de ağız çapları arasındaki farklılıklar dikkate alındığında bu tür seramiklerin büyük olasılıkla yine depolama amaçlı, ancak daha küçük boyutlu "çömlek" türü formlardan da olabileceğini düşündürmektedir. Özellikle Yukarı Mezopotamya'da yer alan Dara'da (Anastasiopolis) ele geçen bir bulgu[5], bunu desteklemetedir.

2. Tipoloji

Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) sağlıklı bir tipolojisi henüz belirlenmiş değildir. Erken dönem kazılarında ağız, boyun ve dip yapısına ilişkin net bir bilgi edinilememiştir. Bu konuya ilişkin ilk gözlemler, dışa yuvarlatılmış ağızlı ve boyunsuz bir depolama kabı[6] ile bazı yuvarlak ya da oval dipli örneklerin[7] Tell Abu Sarifa'da bulunmasıyla sağlanmıştır. Samarra'da hafif sivri dipli ve üç kulplu örnekler, Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) ile ilişkilendirilmiştir.[8] Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) bugüne

[1] Robert McCormick Adams, *Land Behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plain* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), 132, no. 12m.

[2] Terminoloji konusunda bu makalenin hakemlerinin de yoğun ısrarı dikkate alınmış ve Türkçe terminoloji önerisi de yine onların önerilerinden yola çıkılarak yapılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda kendilerine yol gösterici değerlendirmelerinden dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

[3] Derek Kennet ve Regina Krahl, *Sasanian and Islamic Pottery from Ras al-Khaimah: Classification, Chronology and Analysis of Trade in the Western Indian Ocean* (Oxford: Archaeopress, 2004), 80.

[4] Martina Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation in Late Antique and Early Islamic Bilad al-Sham and al-Jazira: Material Culture and the Organisation of Space," in *Central Periphery? Art, Culture and History of the Medieval Jazira (Northern Mesopotamia, 8th-15th centuries), Papers of the Conference held at the University of Bamberg, 31 October-2 November,* ed. Lorenz Korn ve Martina Müller-Wiener (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2017), 49.

[5] Bkz. Bu makale içinde Tip 2.1.4.

[6] Robert McCormick Adams, "Tell Abū Sarīfa: A Sassanian – Islamic Ceramic Sequence from South Central Iraq", *Ars Orientalis* 8 (1970): 102, Fig. 10ah.

[7] Adams, "Tell Abū Sarīfa," 102, Fig. 16j.

[8] Alastair Northedge, "Planning Samarra: A report for 1983-1984", *Iraq* 47 (1985): 121; Alastair Northedge, "Les Origines de la Ceramique A Glacure Polychrome dans le Monde Islamique," in *La Céramique Médiévale en Méditerranée: Actes du VIe Congrès de l'AIECM2, Aix-en-Provence (13-18 novembre 1995)*, ed. Gabrielle Démians d'Archimbaud, (Aix-en-Provence: Narration, 1997), 216.

kadar çok az sayıda tüm ya da tümlenebilir örnekleri ele geçmiş olmasından dolayı kısmen boyutları konusunda bazı fikirler edinilmiştir. Eski Makhmour[9], Tell Khirbet Salih[10], Rakka[11], Telūl Hamediyāt[12] ve Sinn al-Dhibban[13] gibi yerleşimlerden ele geçen örnekler ışığında, yaklaşık 70 cm yüksekliğe ve 50 cm gövde genişliğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Pers Körfezi'ne kıyısı olan Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki Ras al-Khaimah[14], Jazirat al-Hulaylah[15]; Irak'taki Babneet[16] ve Khirbet Deir Sittun[17]; Suriye'de Resafa[18] gibi yerleşimlerde ele geçip kayıt altına alınan bu seramiklerin cidar kalınlıkları da 1-1.4 cm arasında değişkenlik göstermektedir. Bugüne kadarki tüm ağız, boyun ve dip kısmına ait bulguları dikkate alarak Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), boyunsuz ve boyunlu olmak üzere 2 tipe ayrılabilir. Boyunsuz tip (Tip 1) ağız yapısındaki farklılıklardan hareketle, üç alt tipe ayrılmıştır. Boyunlu tip (Tip 2) ise boyun uzunlukları dikkate alınarak iki alt tip altında incelenmiştir. Kısa boyunlu olanlar ağız yapısına göre dört, uzun boyunlu olanlar ise boynun yönlenişine göre dört alt tipe ayrılabilmektedir. Ayrıca uzun boyunlu alt tiplerin ağız yapısına göre ayrıldığı örnekleri de mevcuttur. Bugüne kadar Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) tipolojisine ilişkin sağlıklı bir çalışma yapılamamıştır. Ancak tipoloji önerisinde bulunduğumuz örnekler, Tip 1 ya da 2 olarak ayrılıp ardından da kendi içinde alt tiplere ayrılırken ayrıca belli yerleşim alan(lar)ında ilk kez gözlenmiş olması da dikkate alınarak adlandırılmıştır.

2.1. Boyunsuz Tip (Tip 1) (Şekil 1)

Boyunsuz Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), Tell Abu Sarifa, Resafa ve Dara'da gözlenmiştir. Bu üç farklı yerleşimde de ağız yapısına göre 3 alt tip tespit edilmiştir.

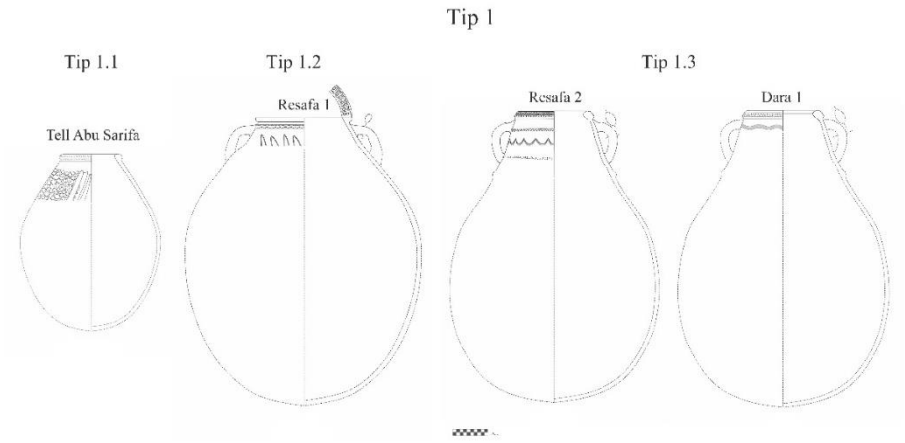
Tip 1.1 (Tell Abu Sarifa Tipi)[19]: Dışa yuvarlatılarak kenarda sivriltilmiş ağızlı, boyunsuz ve dışbükey gövdeli bir tipoloji sunmaktadır. 14 cm ağız çapına ve 1-1.2 cm cidar kalınlığına sahiptir. Korunmuş yüksekliği 14 cm'dir. Tam olarak korunamamış olsa da cidar kalınlığı ve ağız çapı dikkate alınarak tahmini yüksekliği 50-55 cm (tamamlama önerisinde 51 cm), tahmini gövde genişliği de 38-42 cm (tamamlama önerisinde 40 cm) olarak düşünülmüştür (Şekil 1: Tip 1.1).

Tip 1.2 (Resafa 1 Tipi)[20]: Tip 1.1'den farklı olarak ağız üstte düz ve dışa çekiktir. Boyunsuz, dışbükey gövdeli ve ağız altından doğrudan gövdeye bağlanan dikey kulplu bir tipoloji sunmaktadır. 26 cm ağız çapına ve 1.1 cm cidar kalınlığına sahiptir. Korunmuş yüksekliği 8.5 cm'dir. Tam olarak korunamamış olsa da kulpun doğrudan gövdeye bağlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca cidar kalınlığı ve

[9] Karel Nováček ve Miroslav Melčák, "The Medieval Urban Landscape in Northeastern Mesopotamia (MULINEM): First Two Years of the Project," in *Proceedings of the 9th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East (9-13 June 2014, Basel)*, ed. Rolf A. Stucky, Oscar Kaelin ve Hans-Peter Mathys (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016), Fig. 7.
[10] Simonetta Cinti-Luciani, "The Late Pottery of Tell Jikan and Tell Khirbet Salih," *Tell Karrana 3, Tell Jikan, Tell Khirbet Salih*, ed. Gernot Wilhelm ve Carlo Zaccagnini, (Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1993), 281, 285, Pl. CXI.1
[11] M. Müller-Wiener'in Rakka Müzesi'nde sergilenen örneklerden gözlemlediği bilgiler için bkz. Martina Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation of Late-Umayyad economies: the case of pottery with applied and "honeycomb" decoration from Resafa (North Syria)," *Proceedings of the 9th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East (9-13 June 2014, Basel)*, ed. Rolf A. Stucky, Oscar Kaelin ve Hans-Peter Mathys, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016), 416.
[12] Karel, Nováček, "The Sasanian to Islamic Transition in Northeastern Mesopotamia: A Ceramological View," in *Exploring 'Dark Ages': Archaeological Markers of Transition in the Near East from the Bronze Age to the Early Islamic Period (Studia Chaburensia 10)*, ed. Raffaella Pierobon Benoit, Costanza Coppini, Rocco Palermo ve Raffaella Pappalardo, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2022), Fig. 7a.
[13] Gerald Reitlinger, "Unglazed relief pottery from Northern Mesopotamia", *Ars Islamica* 15-16 (1951): Fig. 7-8.
[14] Kennet ve Krahl, *Sasanian and Islamic Pottery*, 80.
[15] Derek Kennet, "Jazīrat al-Ḥulayla: Early Julfār", *Journal of the Royal Asiatic Society* 4, Vol. 2 (1994): Fig. 9.6.
[16] Saddam Barajı Kazılarından ele geçip bugün British Museum'da yer alan örnekler için bkz. "British Museum Inv. No. 1988,0515.28, 1988,0515.37, 1988.0515.38, 1988,0515.39," British Museum, Google, Nisan 23, 2024, https://www.britishmuseum.org/collection/search?
[17] Saddam Barajı Kazılarından ele geçip bugün British Museum'da yer alan örnekler için bkz. "British Museum Inv. No. 1988,0515.176."
[18] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," Fig. 1; Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," Fig 2a-c.
[19] Bu tip belirlenirken Tell Abu Sarifa'dan ele geçip çizimi yapılmış ve yayınlanmış örnek dikkate alınmıştır. Ölçüler yayınlanmış örnek üzerinden saptanmıştır. Bu örnek için bkz. Adams, "Tell Abū Sarīfa," Pl. 5, Fig. 10.ah.
[20] Bu tip belirlenirken Resafa'dan ele geçip çizimi yapılmış ve yayınlanmış bir örnek dikkate alınmıştır. Ölçüler yayınlanmış örnek üzerinden saptanmıştır. Bu örnek için bkz. Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," Fig. 2a.

ağız çapı dikkate alınarak tahmini yüksekliği 85-90 cm (tamamlama önerisinde 86 cm), tahmini gövde genişliği de 62-66 cm (tamamlama önerisinde 64 cm) olarak düşünülmüştür (Şekil 1: Tip 1.2).

Tip 1.3 (Resafa 2/Dara 1 Tipi)[21]: Tip 1.2'den farklı olarak ağız içe yuvarlatılarak kalınlaştırılmıştır. Boyunsuz ve ağız altından doğrudan gövdeye aplike edilmiş dikey kulplu bir tipoloji sunmaktadır. 20 cm ağız çapına ve 1-1.2 cm cidar kalınlığına sahiptir. Korunmuş yüksekliği 19.9 cm'dir. Gövde kısmı korunamamış olsa da cidar kalınlığı ve ağız çapı dikkate alınarak tahmini yüksekliği 85-90 cm (tamamlama önerisinde 86 cm), tahmini gövde genişliği de 58-64 cm (tamamlama önerisinde 61 cm) olarak düşünülmüştür (Şekil 1: Tip 1.3).



Şekil 1: Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) Tip 1 önerisi[22]

2.2. Boyunlu Tip (Tip 2) (Şekil 2-3)

Boyunlu Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), kendi içinde iki alt tipe ayrılabilmektedir. Bunlardan ilki kısa boyunlu, diğeri ise uzun boyunlu örneklerdir.

2.2.1. Kısa Boyunlu Tip (Tip 2.1) (Şekil 2)

Kısa boyunlu Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), Nineveh, Habur ve Dara'da gözlenmiştir. Bu üç farklı yerleşimde de ağız yapısına göre 4 alt tip belirlenmiştir.

Tip 2.1.1 (Nineveh Tipi)[23]: Düz ağızlı, kısa içbükey boyunlu ve dışbükey gövdeli bir tipoloji sunmaktadır. 28 cm ağız çapına ve 1-1.2 cm cidar kalınlığına sahiptir. Korunmuş yüksekliği 3.2 cm'dir. Tam olarak korunamamış olsa da cidar kalınlığı ve ağız çapı dikkate alınarak tahmini yüksekliği 55-60 cm (tamamlama önerisinde 56 cm), tahmini gövde genişliği de 44-48 cm (tamamlama önerisinde 46 cm) olarak düşünülmüştür (Şekil 2: Tip 2.1.1).

Tip 2.1.2 (Habur 1 Tipi)[24]: Tip 2.1.1'den farklı olarak ağız daha kalındır. İçten yuvarlatılarak dışa kalınlaştırılmış ağızlı; kısa içbükey boyunlu bir tipoloji sunmaktadır. 25 cm ağız çapına ve 1.2 cm cidar kalınlığına sahiptir. Korunmuş yüksekliği 5.3 cm'dir. Gövdeye geçiş kısmına kadar korunmuş olan bu örnek, hafif şişkin gövdeli ve hafif yuvarlak dipli bir forma sahip olmalıdır. Gövde kısmı korunamamış olsa da cidar kalınlığı ve ağız çapı dikkate alınarak tahmini yüksekliği 58-62 cm (tamamlama önerisinde

[21] Bu tip belirlenirken Resafa'dan ele geçip çizimi yapılmış ve yayınlanmış bir örnek ile bire bir benzeri Dara kazısından ele geçmiş bir başka örnek dikkate alınmıştır. Ölçüler hem Resafa'dan ele geçip yayınlanmış hem de Dara'dan ele geçip bu makale kapsamında yayınlanacak olan örnekler üzerinden saptanmıştır. Yayınlanmış Resafa örnekleri için bkz. Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," Fig. 1; Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," Fig. 2b.

[22] Dara örneği dışındaki diğer çizimler, mevcut yayınların görselleri üzerinden yeniden çizilmiş ve öneri olarak bu çizimler tamamlanmıştır. Bkz. bu makalede dipnotlar 18-20. Dara örneği ise bu makalenin yazarı tarafından çizilmiştir.

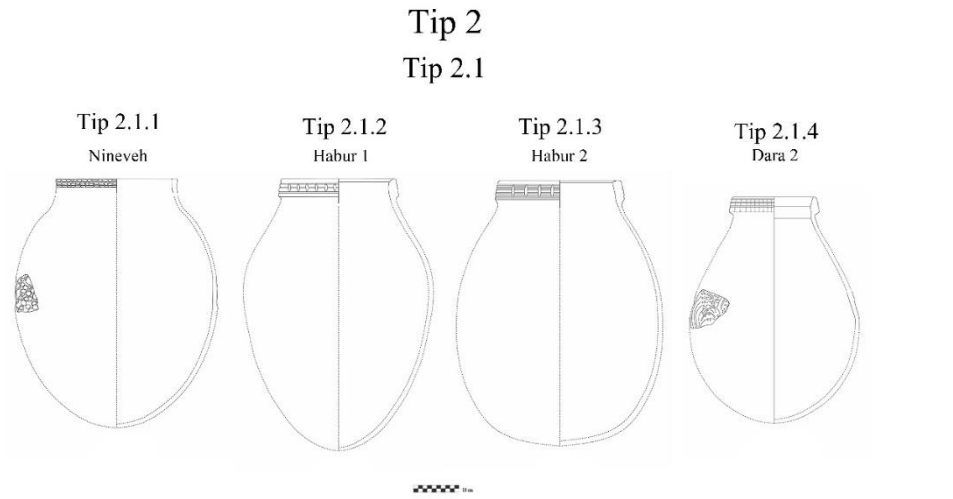
[23] Bu tip belirlenirken Nineveh'ten ele geçip çizimi yapılmış ve yayınlanmış örnek dikkate alınmıştır. Ölçüler yayınlanmış örnek üzerinden saptanmıştır. Bu örnek için bkz. Katia Gavagnin, Marco Iamoni, ve Rocco Palermo, "The Land of Nineveh Archaeological Project: The Ceramic Repertoire from the Early Pottery Neolithic to the Sasanian Period." *American Schools of Oriental Research* 375 (2016), Fig. 25.10-11.

[24] Martina Müller-Wiener, "The Islamic Pottery," in Peter Pfälzner ve Paolo Sconzo. "The Eastern Ḫabur Archaeological Survey in Iraqi Kurdistan: A Preliminary Report on the 2014 Season," in *Sonderdruck aus Zeitschrift für Orient-Archäologie Band 9*, ed. Ricardo Eichmann ve Margarete van Ess (Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag, 2016), 44, Pl. 11.1.

60 cm), tahmini gövde genişliği de 50-54 cm (tamamlama önerisinde 52 cm) olarak düşünülmüştür (Şekil 2: Tip 2.1.2).

Tip 2.1.3 (Habur 2 Tipi)[25]: Tip 2.1.2'den farklı olarak ağız üstte düz, boyun ise dikey ve düzdür. Kısa boyunlu bir tipoloji sunmaktadır. 27 cm ağız çapına ve 0.9 ile 1.2 cm arasında değişen cidar kalınlığına sahiptir. Korunmuş yüksekliği 6.1 cm'dir. Gövdeye geçiş kısmına kadar korunmuş olan bu örnek, yuvarlak gövdeli ve düz dipli bir forma sahip olmalıdır. Gövde kısmı korunamamış olsa da cidar kalınlığı ve ağız çapı dikkate alınarak tahmini yüksekliği 58-62 cm (tamamlama önerisinde 60 cm), tahmini gövde genişliği de 44-48 cm (tamamlama önerisinde 46 cm) olarak düşünülmüştür (Şekil 2: Tip 1.3).

Tip 2.1.4 (Dara 2 Tipi): Hem Tip 2.1.2 hem de 2.1.3'ten farklı olarak ağız üstte hafif sivridir. Genel olarak ağız; dışa açılan, dikey ve düz, üstte de hafif sivridir. Boyun; içten kademeli bir biçimde önce dışa eğik düz, ardından da dikey bir şekilde inip daha sonra içbükey yapmaktadır. Gövde ise dışbükeydir. 18 cm ağız çapına ve 0.8 ile 1 cm arasında değişen cidar kalınlığına sahiptir. Korunmuş yüksekliği 7.3 cm'dir. Gövdenin bir kısmına kadar korunmuş olan bu örnek, yuvarlak gövdeli ve hafif yuvarlak dipli bir forma sahip olmalıdır. Gövde kısmı korunamamış olsa da cidar kalınlığı ve ağız çapı dikkate alınarak, tahmini yüksekliği 50-54 cm (tamamlama önerisinde 51 cm), tahmini gövde genişliği de 36-40 cm (tamamlama önerisinde 38 cm) olarak düşünülmüştür. Bu tip, hem ağız çapı hem de cidar kalınlıkları dikkate alınarak Tip 2.1 grubundaki tüm örneklerden boyut olarak daha küçük bir örnek olmalıdır (Şekil 2: Tip 2.1.4).



Şekil 2: Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) Tip 2, 2.1 önerisi[26]

2.2.2. Uzun Boyunlu Tip (Tip 2.2) (Şekil 3)

Uzun boyunlu Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), Jazirat al Hulaylah, Cizre, Resafa, Telūl Hamediyāt, Eski Makhmour, Tell Khirbet Salih ve Sinn al-Dhibban'da gözlenmiştir. Bu yedi farklı yerleşimde de boyun yapısına göre 4 alt tip tespit edilmiştir. Bunun dışında Tip 2.2.4 dışındaki alt tipler, ayrıca ağız yapısına göre ikişer alt tipe daha ayrılmıştır.

Tip 2.2.1 (Jazirat al Hulaylah/Cizre Tipi) (Şekil 3: Tip 2.2.1): İki alt tipe sahiptirler. Ayırt edici özellikleri içbükey boyun yapılarıdır. Ağız yapılarına göre iki alt tipe ayrılabilmektedir.

Tip 2.2.1.1 (Jazirat al Hulaylah Tipi)[27]: Dışta kalınlaştırılmış ağızlı ve içbükey boyunlu bir tipoloji sunmaktadır. Aynı tipolojiyi sunan iki farklı örnekte yapılan gözlemler neticesinde, 18-19 cm ağız çapına ve 0.7-0.8 cm cidar kalınlığına sahip oldukları saptanmıştır. Korunmuş yükseklikleri birinde

[25] Müller-Wiener, "The Islamic Pottery," 44, Pl. 11.2.
[26] Dara örneği dışındaki diğer çizimler, mevcut yayınların görselleri üzerinden yeniden çizilmiş ve öneri olarak bu çizimler tamamlanmıştır. Bkz. bu makalede dipnotlar 22-24. Dara örneği ise bu makalenin yazarı tarafından çizilmiştir.
[27] Kennet, "Jazīrat al-Ḥulayla," 196-197, no. 49, Fig. 9.8-9.

5.2 cm, diğerinde ise 7.5 cm'dir. Yalnızca boynun içbükey hat oluşturduğu yere kadar korunmuş olan bu örneklerin tıpkı bir amphora gibi omuzlu, boyundan omuza bağlanan dikey kulplu, yuvarlak ya da şişkin gövdeli ve hafif yuvarlak dipli bir forma sahip olduğu tahmin edilmiştir. Örneklerden her ikisinin de gövde kısmı korunamamış olsa da cidar kalınlıkları ve ağız çapları dikkate alınarak tahmini yüksekliklerinin 58-66 cm (tamamlama önerisinde birisi 60 cm, diğeri 64 cm), tahmini gövde genişlikleri de 40-45 cm (tamamlama önerisinde birisi 41 cm, diğeri 44 cm) olarak düşünülmüştür (Şekil 3: Tip 2.2.1.1).

Tip 2.2.1.2 (Cizre Tipi)[28]: Tip 2.2.1.1'den farklı olarak ağız dışta kalınlaştırılmamıştır. Yuvarlak ağızlı ve içbükey boyunludur. 14 cm ağız çapına ve 0.5 cm ile 0.8 cm arasında cidar kalınlığına sahiptir. Korunmuş yüksekliği 3.3 cm'dir. Boynun içbükey yaptığı yerden kırıldığı gözlenmiştir ve büyük olasılıkla Tip 2.2.1.1 gibi bu örnekte içbükey yapıp tıpkı bir amphora gibi omuzlu, boyundan omuza bağlanan dikey kulplu, yuvarlak ya da şişkin gövdeli ve hafif yuvarlak dipli bir forma sahip olduğu tahmin edilmiştir. Gövde kısmı korunamamış olsa da cidar kalınlığı ve ağız çapı dikkate alınarak tahmini yüksekliği 38-42 cm (tamamlama önerisinde 40 cm), tahmini gövde genişliği de 26-30 cm (tamamlama önerisinde 29 cm) olarak düşünülmüştür. Tip 2.1.1.1'e göre daha küçük boyutlu bir amphora türü olarak da yorumlanabilir (Şekil 3: Tip 2.2.1.2).

Tip 2.2.2 (Resafa/Telūl Hamediyāt Tipi) (Şekil 3: Tip 2.2.2): İki alt tipe sahiplerdir. Ayırt edici özellikleri dışa eğik boyunlu yapılarıdır. Ağız yapılarına göre iki alt tipe ayrılabilmektedir.

Tip 2.2.2.1 (Resafa 3 Tipi)[29]: Üstte düz, hem içe hem de dışa çekik, içten yuvarlatılarak dıştan da dikey kesilerek kalınlaştırılmış ve dışa açılan ağızlı; uzun ve hafif dışa eğik dışbükey boyunlu bir tipoloji sunmaktadır. 25 cm ağız çapına ve 0.9 ile 1.2 cm arasında cidar kalınlığına sahiptir. Korunmuş yüksekliği 11.5 cm'dir. Boynun alt kısmına kadar korunmuş olan bu örnek, tıpkı bir amphora gibi omuzlu, boyundan omuza bağlanan dikey kulplu, yuvarlak gövdeli ve hafif yuvarlak dipli bir forma sahip olmalıdır. Gövde kısmı korunamamış olsa da cidar kalınlığı ve ağız çapı dikkate alınarak tahmini yüksekliği 68-72 cm (tamamlama önerisinde 70 cm), tahmini gövde genişliği de 46-50 cm (tamamlama önerisinde 48 cm) olarak düşünülmüştür (Şekil 3: Tip 2.2.2.1).

Tip 2.2.2.2 (Telūl Hamediyāt Tipi)[30]: Tip 2.2.2.1'den farklı olarak dışa eğik düz boyunludur[31] ve yalnızca dışa çekik ağızlıdır. Dışa çekik, kenarı hafif sivri ve dışa açılan ağızlı; uzun, dışa eğik düz boyunlu; boyun-gövde geçişi yumuşak hatlı; hafif şişkin gövdeli ve oval dipli bir tipoloji sunmaktadır. Tamamlamayı mümkün kılan boyutları korunmuş ve bu sebeple net ölçüleri alınabilmektedir. 29 cm ağız çapına, 50 cm gövde çapına ve 88 cm yüksekliğe sahiptir. Cidar kalınlıkları ise boyun ve gövde de farklı olarak 1.2-1.7 cm aralığındadır (Şekil 3: Tip 2.2.2.2).

Tip 2.2.3 (Eski Makhmour/Tell Khirbet Salih Tipi) (Şekil 3: Tip 2.2.3): İki alt tipe sahiplerdir. Ayırt edici özellikleri içe eğik düz boyunlu yapılarıdır. Ağız yapılarına ve boyun yapılarının yüksekliklerine göre iki alt tipe ayrılabilmektedir.

Tip 2.2.3.1 (Eski Makhmour Tipi)[32]: İçten yuvarlatılarak dışa doğru sivriltilmiş, kalınlaştırılmış ve içe daralan ağızlı; kısa, içe eğik düz boyunlu; boyun-gövde geçişi hafif keskin; yuvarlak gövdeli ve hafif sivri dipli bir tipoloji sunmaktadır. Tamamlamayı mümkün kılan boyutları korunmuş ve bu sebeple net ölçüleri alınabilmektedir. 24 cm ağız çapına, 60 cm gövde çapına ve 80 cm yüksekliğe sahiptir. Cidar kalınlıkları ise boyun ve gövde de farklı olarak 1-1.5 cm aralığındadır (Şekil 3: Tip 2.2.3.1).

---

[28] Guillermo Algaze, Emily Hammer, ve Bradley Parker, "The Tigris-Euphrates Archaeological Reconnaissance Project: Final Report of the Cizre Dam and Cizre-Silopi Plain Survey Areas." *Anatolica* XXXVIII (2012):112-113, Fig. 28.13.

[29] Bu tip belirlenirken Resafa'dan ele geçip çizimi yapılmış ve yayınlanmış bir örnek dikkate alınmıştır. Ölçüler yayınlanmış örnek üzerinden saptanmıştır. Bu örnek için bkz. Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," Fig. 2c.

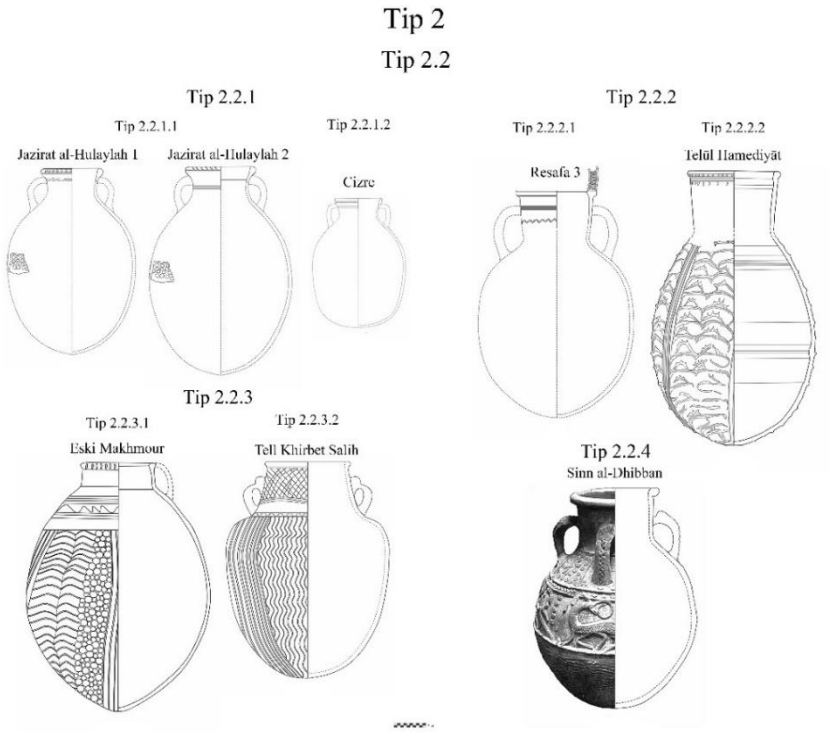
[30] Bu tip belirlenirken Telūl Hamediyāt'tan ele geçip çizimi yapılmış ve yayınlanmış bir örnek dikkate alınmıştır. Ölçüler yayınlanmış örnek üzerinden saptanmıştır. Bu örnek için bkz. Nováček, "The Sasanian to Islamic," Fig. 7a.

[31] St John Simpson son güncel çalışmasında aynı örneği, boyunsuz olarak yapılmış olabileceği şeklinde değerlendirmiştir. Bkz. St John Simpson, "Sasanian Pottery: Archaeological Evidence for Production, Circulation and Diachronic Change." in *Sasanian Archaeology: Settlements, Environment and Material Culture*, ed. St John Simpson (Oxford: Archaeopress Archaeology, 2022), 279, Fig. 22.6.

[32] Bu tip belirlenirken Eski Makhmour'dan ele geçip çizimi yapılmış ve yayınlanmış bir örnek dikkate alınmıştır. Ölçüler yayınlanmış örnek üzerinden saptanmıştır. Bu örnek için bkz. Karel Nováček vd., *Medieval Urban Landscape in Northeastern Mesopotamia* (Oxford: Archaeopress, 2016), Fig. 133; Nováček, "The Sasanian to Islamic," Fig. 7b.

Tip 2.2.3.2 (Tell Khirbet Salih Tipi)[33]: Tip 2.2.3.1'den farklı olarak boyun daha uzun yapılıdır. İçe daralan, dışa çekik ve dıştan yuvarlatılmış ağızlı; uzun, içe eğik düz boyunlu; boyun-omuz geçişi yumuşak hatlı; üst kısmında parmak yerleştirme alanı olan ve boynun ortasından omuza dikey bir şekilde inen kulplara sahip; dik omuzlu ve omuz-gövde geçişi oval; yuvarlak gövdeli ve oval dipli bir tipoloji sunmaktadır. Tamamlamayı mümkün kılan boyutları kısmen korunmuştur. 26 cm ağız çapına, 50 cm gövde genişliğine ve büyük olasılıkla 68 cm yüksekliğe sahiptir. Cidar kalınlıkları ise formun görseli üzerinden çizimi yapılması sebebiyle net olmasa da 1-1.2 cm aralığında olmalıdır (Şekil 3: Tip 2.2.3.2).

Tip 2.2.4 (Sinn al-Dhibban Tipi)[34]: Dışa çekik ve yuvarlak ağızlı; uzun, dikey ve düz boyunlu; boyun-gövde geçişi yumuşak hatlı; boynun ortasından omuza dikey bir şekilde inen üç kulplu; yuvarlak gövdeli ve oval dipli bir tipoloji sunmaktadır. Bütün halinde korunmuş olması sebebiyle net ölçüleri alınabilmektedir. 28 cm ağız çapına, 52 cm gövde çapına ve 70 cm yüksekliğe sahiptir. Cidar kalınlıkları ise formun görseli üzerinden çizimi yapılması sebebiyle net olmasa da 1-1.2 cm aralığında olmalıdır (Şekil 3: Tip 2.2.4).



Şekil 3: Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) Tip 2, 2.2 önerisi[35]

3. Bezeme

Mark Altaweel'e göre[36] Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'na (Honeycomb Ware) hem ismini veren hem de onu asıl tanımlayan bezeme şemasıdır ve her zaman gövde üzerinde yer almaktadır. Aksi takdirde parmak ucu ya da tırnak ile yapılmış çentik ve yalnızca ağız kenarlarının ruletlenmesi ile yapılmış bezemeli örnekler, Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) ile sıkça

[33] Bu tip belirlenirken Tell Khirbet Salih'te ele geçip fotoğraflanmış ve yayınlanmış bir örnek dikkate alınmıştır. Ölçüler yayınlanmış örnek üzerinden saptanmıştır. Bu örnek için bkz. Cinti-Luciani, "The Late Pottery of Tell Jikan," 281, 285, Pl. CXI.1.

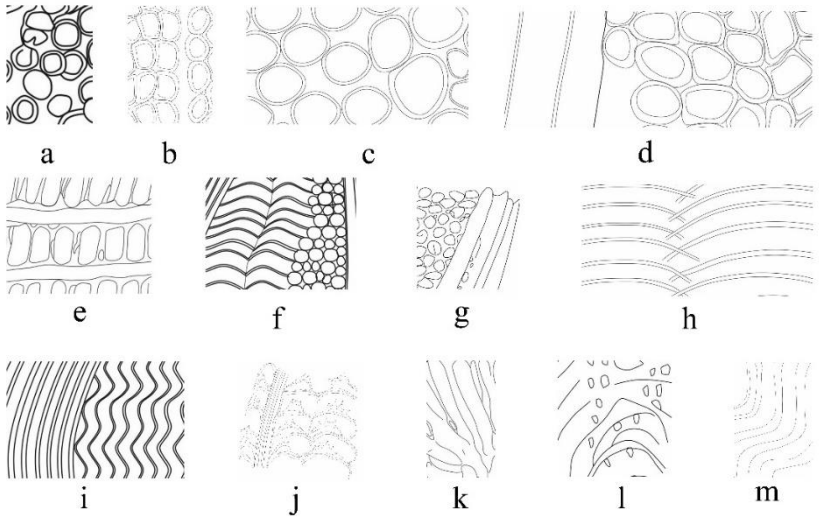
[34] Bu tip belirlenirken Sinn al-Dhibban'da ele geçip fotoğraflanmış ve yayınlanmış bir örnek dikkate alınmıştır. Ölçüler yayınlanmış örnek üzerinden saptanmıştır. Bu örnek için bkz. Reitlinger, "Unglazed relief pottery", Fig. 8.

[35] Mevcut yayınların görselleri üzerinden yeniden çizilmiş ve tüm olmayan örnekler de öneri olarak bu çizimler üzerinden tamamlanmıştır. Bkz. bu makalede dipnotlar 26-32.

[36] Mark Altaweel, "Excavations in Iraq: The Ray Jazirah Project, First Report", *Iraq* 68 (2006): 165.

karıştırılabilmektedir.[37] Ancak yine de bal peteğine benzeyen bu bezeme şeması, erken dönem kazılarında bulunup bu isimle adlandırılmış olmasından dolayı yalnızca bu dekor ile temsil edilmemektedir. Farklı yerleşimlerde ele geçen bulguların özellikle gövde parçaları üzerinde, bu bezeme ile birlikte düz, yatay ya da zikzak şeklinde yapılmış kanal ile yay şeklinde bezemeye sahip örneklerine de rastlanmıştır.

Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), hamur yaşken üzerine başparmakların bastırılmasıyla oluşturulan dikey düz (Şekil 4: d, f-g, i-k, m) ve zikzak kanal (Şekil 4: i), yatay kanal (Şekil 4: e, l-m) veya yay şeklinde bezeme (Şekil 4: f, h, j) ile birlikte parmak baskı yapılarak oluşturulmuş petek desenli (Şekil 4: a-g) bezeme bulunmaktadır.[38] Parmak baskı ile birlikte bazı örneklerde, bir alet yardımıyla dikey ve yatay yönlü oluk ile baskı yöntemiyle oluşturulmuş çukur şeklinde bezemelere de rastlanılabilmektedir (Şekil 4: l; 9: e). Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) yüzeyinde, petek desenden ziyade daha çok dikey kanal ve yay bezeme yoğunluktadır (Şekil 3: Tip 2.2.3).[39]



Şekil 4: Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) gövdede yer alan bezeme çeşitlerinden örnekler: a) Nineveh, b) Habur, c) Girdi Qala, d) Samarra, e) Tell Abu Sarifa, f) Eski Makhmour, g) Tell Abu Sarifa, h) Girdi Qala, i) Tell Khirbet Salih, j) Telūl Hamediyāt, k) Tell Abu Sarifa, l) Dara, m) Dara[40]

Ana bezemeyi oluşturan gövde üzerinde nadiren; aplike bir bant ve üzerinde parmak baskı (Şekil 5: a, c)[41], çentik (Şekil 5: d)[42], tarak ile yapılmış çoklu dalga yiv (Şekil 5: b, d)[43], kazıma ile yapılmış

[37] Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) ile sıkça karıştırılan örnekler için bkz. Warwick Ball, David Tucker ve Tony James Wilkinson, "The Tell al-Hawa Project: Archaeological Investigations in the North Jazira 1986-87", *Iraq* 51 (1989): 39, Fig. 27.1-4, 7-9; Altaweel, "Excavations in Iraq,", Fig. 11.2, 4, 8.

[38] Adams, "Tell Abū Sarīfa," 102, Fig. 10 aa-ac, ag-ai; 16 j, l; Northedge, "Planning Samarra," 121, 123, Fig. 4.1; Alastair Northedge ve Robin Falkner, "The 1986 Survey Season at Sāmarrā." *Iraq* 49 (1987): Pl. XXXa; Northedge, "Les Origines," 216; Kennet ve Krahl, *Sasanian and Islamic Pottery*, 80, 157, Fig. 33; Gavagnin, Iamoni, ve Palermo, "The Land of Nineveh Archaeological Project," Fig. 25.11; Mustafa Ahmad, "Girdi Qala, A Brief Overview of the Late Period's Ceramic," *Report on the Second Season of Excavations at Girdi Qala and Logardan*, ed. Régis Vallet (Paris: C.N.R.S. – University Of Paris 1, 2017), 135, Fig. 6-7; Simpson, "Sasanian Pottery: Archaeological Evidence for Production," 268, 279, Fig. 15.14, 22.6.

[39] Nováček ve Melčák, "The Medieval Urban Landscape," 102-103, Fig. 7. Hatta bazı örneklerde petek desen hiç yer almamakta ve yalnızca dikey ve yatay yönlü kanal gözlenmektedir. Bkz. Cinti-Luciani, "The Late Pottery of Tell Jikan," Pl. CXI.1.

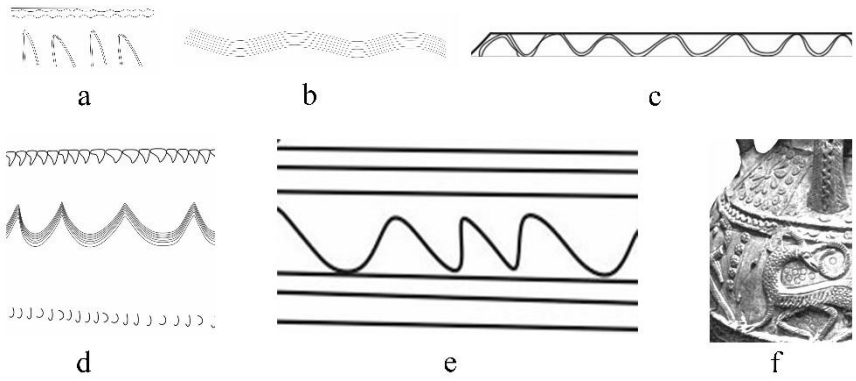
[40] Dara örnekleri dışındaki Şekil 4'te geçen tüm çizimler, mevcut yayımlanmış örneklerdeki görseller üzerinden yeniden çizilmiştir. Bkz. bu makalede dipnotlar 34-35. Dara örnekleri ise bu makalenin yazarı tarafından çizilmiştir.

[41] Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," Fig. 2a; Cinti-Luciani, "The Late Pottery of Tell Jikan," Pl. CXI.1.

[42] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," Fig. 1; Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," Fig. 2b.

[43] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," Fig. 1; Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," Fig. 2b.

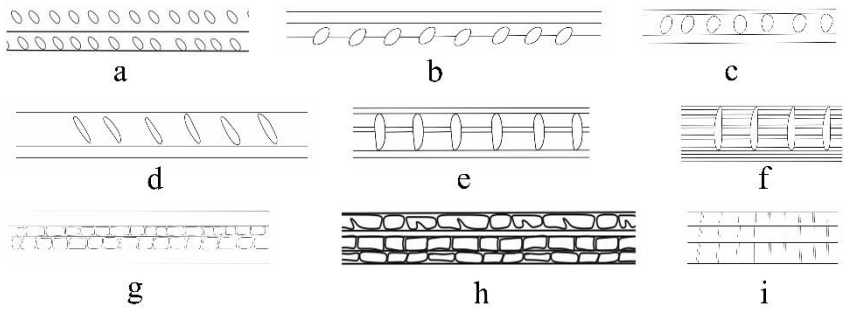
tek sıra yatay ve dalga yiv (Şekil 5: e)[44], kazıma ile yapılmış çift sıra oval yiv (Şekil 5: a)[45] ile hayvan, bitki ve geometrik desenli kalıp yapımı kabartmalı (Şekil 5: f)[46] gibi bezemeler de görülebilmektedir.



Şekil 5: Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nda (Honeycomb Ware) gövdenin üst kısmında ayrıca yer alan bezeme çeşitleri: a) Resafa, b) Dara, c) Tell Khirbet Salih, d) Resafa, e) Eski Makhmour, f) Sinn al-Dhibban[47]

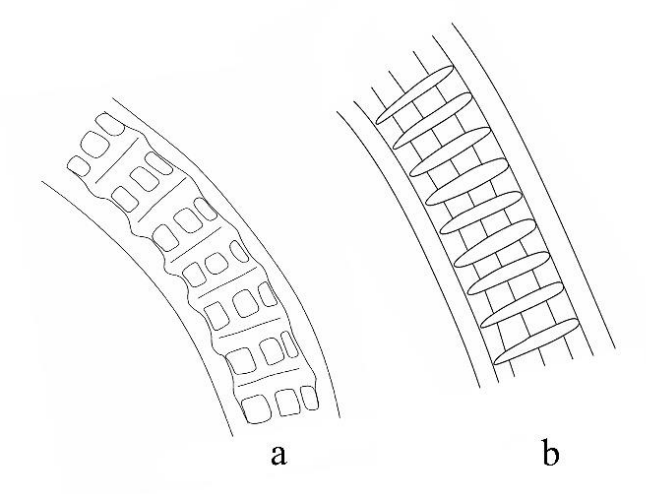
Tell Abu Sarifa ve Jazirat al-Hulaylah gibi yerleşimlerde bezemenin yalnızca gövde üzerinde değil aynı zamanda ağız kenarında da olduğu bilinirken, son yıllarda yapılan araştırmalar sayesinde Resafa, Dara, Cizre, Habur, Eski Makhmour ve Nineveh gibi yerleşimlerde de ağız kenarı bezemeli örneklere rastlanmıştır (Şekil 6). Tell Abu Sarifa (Şekil 6: a)[48] ve Jazirat al-Hulaylah'taki örneklerden bir tanesinde (Şekil 6: c)[49], kazıma yiv bezemeler arasında, bir alet yardımıyla oluşturulmuş yuvarlak çentik bezeme şeması Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'ndan (Honeycomb Ware) bilinmektedir. Cizre'de de bu bezeme şemasına benzeyen bir örneğe rastlanmıştır (Şekil 6: b).[50] Yine Jazirat al-Hulaylah'taki bir başka örnekte (Şekil 6: d), ağız kenarının hamur yaşken kazıma yatay yivler arasında bir alet yardımıyla birbirine yakın aralıklarla dikey şeritler ile bölündüğü çentik bezeme gözlenmiştir.[51] Benzer bezemeli başka örneklerine daha sonradan Eski Makhmour (Şekil 3: Tip 2.2.3.1)[52] ve Habur'da da (Şekil 6: e-f)[53] rastlanmıştır. Suriye, Irak ve Türkiye'de artan araştırmalar sonucunda; Resafa ve çevresi[54], Nineveh ve çevresi[55] ile Dara'da Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) ağız kenarlarında, bir alet yardımıyla oluşturulmuş dikdörtgen şeklinde çentik bezemeli örnekler, bezeme repertuarının genişlemesine yardımcı olmuştur (Şekil 6: g-i).

[44] Nováček vd., *Medieval Urban Landscape in Northeastern Mesopotamia*, Fig. 133; Nováček, "The Sasanian to Islamic," Fig. 7b.
[45] Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," Fig. 2a.
[46] Reitlinger, "Unglazed relief pottery", Fig. 8.
[47] Şekil 5a-e'de geçen tüm çizimler, mevcut yayımlanmış örneklerdeki görseller üzerinden yeniden çizilmiştir. Şekil 5f ise mevcut yayımlanmış örnek üzerinden ayrıntı olarak aynen alınmıştır. Bkz. bu makalede dipnotlar 37-42.
[48] Adams, "Tell Abū Sarīfa," Pl. 5, Fig. 10.ah
[49] Kennet, "Jazīrat al-Ḥulayla," 196-197, no. 49, Fig. 9.8.
[50] Algaze, Hammer, ve Parker, "The Tigris-Euphrates Archaeological Reconnaissance Project," 112-113, Fig. 28.13.
[51] Kennet, "Jazīrat al-Ḥulayla," 196-197, no. 49, Fig. 9.9.
[52] Nováček ve Melčák, "The Medieval Urban Landscape," Fig. 7.
[53] Müller-Wiener, "The Islamic Pottery," 44, Pl. 11.1-2.
[54] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," Fig. 1.
[55] Gavagnin, Iamoni, ve Palermo, "The Land of Nineveh Archaeological Project," 155-156, Fig. 25.10.



Şekil 6: Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) ağız kenarında yer alan bezeme çeşitleri: a) Tell Abu Sarifa, b) Cizre, c) Jazirat al-Hulaylah, d) Jazirat al-Hulaylah, e) Habur, f) Habur, g) Resafa/Dara, h) Nineveh, i) Dara[56]

Ağız kenarı yanı sıra ağız üstünde de bezemelerin olduğu yine son yıllarda Suriye'de gerçekleştirilen çalışmalar sonucunda ortaya çıkarılmıştır. Resafa'da görülen iki adet Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'ndan (Honeycomb Ware) birinin ağzın üst kısmında, rulet baskı bezeme ile bunları birbirinden ayıran dikey kazıma yivler görülmektedir (Şekil 7: a).[57] Diğerinde ise yatay kazıma yivler yanı sıra dikey çentiklerin birlikteliğini oluşturan bezeme söz konusudur (Şekil 7: b).[58]

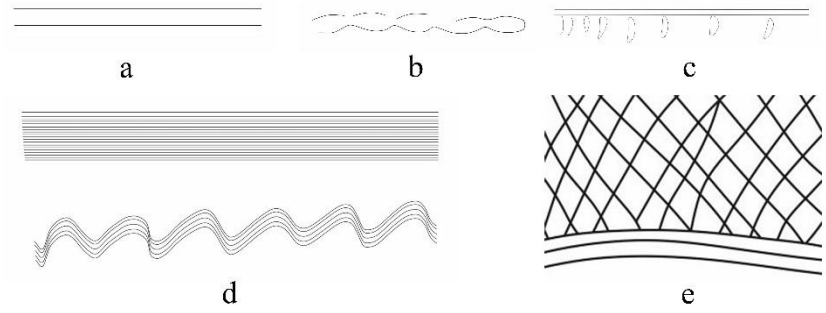


Şekil 7: Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) ağız üstünde yer alan bezeme çeşitleri: a-b) Resafa[59]

Uzun boyun yapısına sahip bazı Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) boyun kısımlarında da bezemelere rastlamak mümkündür. Bunlar genelde kazıma ile yapılmış yatay (Şekil 8: a, c-e)[60], dalga (Şekil 8: d)[61] ve çapraz (Şekil 8: e)[62] bir şekilde yapılmış yivler şeklindedir.

[56] Dara örnekleri dışındaki Şekil 6'da geçen tüm çizimler, mevcut yayımlanmış örneklerdeki görseller üzerinden yeniden çizilmiştir. Bkz. bu makalede dipnotlar 44-51. Dara örnekleri ise bu makalenin yazarı tarafından çizilmiştir.
[57] Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," Fig. 2a.
[58] Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," Fig. 2c.
[59] Şekil 7'de yer alan her iki çizimde, mevcut yayımlanmış örneklerdeki görseller üzerinden yeniden çizilmiştir. Bkz. bu makalede dipnotlar 53-54.
[60] Kennet, "Jazīrat al-Ḥulayla," 196-197, no. 49, Fig. 9.9; Cinti-Luciani, "The Late Pottery of Tell Jikan," Pl. CXI.1; Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," Fig. 2c; Nováček, "The Sasanian to Islamic," Fig. 7a.
[61] Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," Fig. 2c.
[62] Cinti-Luciani, "The Late Pottery of Tell Jikan," Pl. CXI.1.

Bunlara ek olarak aplike bir bant üzerine parmak baskı (Şekil 8: b)[63] ile çentik (Şekil 8: c)[64] bezemeli örneklerde, yine boyun üzerinde görülen örneklerdir.



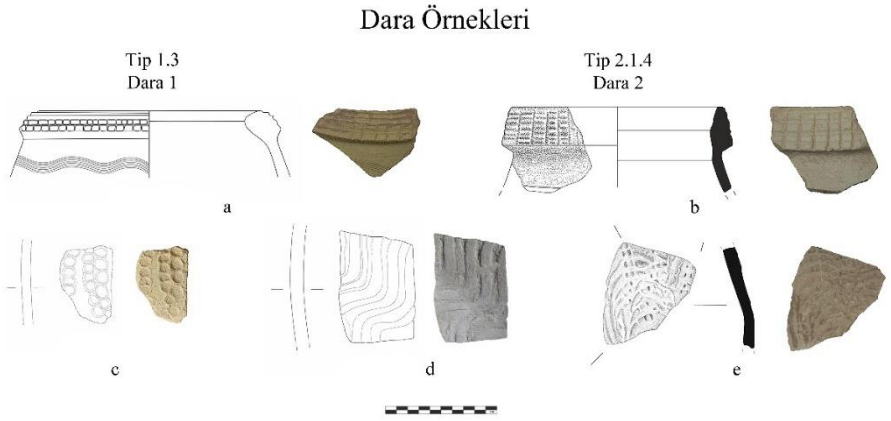
Şekil 8: Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) boyunda yer alan bezeme çeşitleri: a) Jazirat al-Hulaylah, b) Jazirat al-Hulaylah, c) Telūl Hamediyāt, d) Resafa, e) Tell Khirbet Salih[65]

4. Dokusal Özellikler ve Üretim

Samarra'nın batısında yer alan Qal'at 'Ana'daki kazılarda karşılaşılan Sasani Dönemi kaba seramiklerinin önceki dönem Parth kaba seramiklerinden ve sonraki dönem Abbasi kaba seramiklerinden daha yoğun taşçıklı bir dokuya sahip olduğu gözlenmiştir.[66] Bu gözlem Samarra'da da benzerdir[67]. Pers Körfezi'ne kıyısı olan Arap Yarımadası'ndaki Jazirat al-Hulaylah'ta açık devetüyü ve kirli beyaz ton renginde, yoğun kumlu, orta sertlikte dokuya sahip ve yoğun hava delikli örneklerine rastlanmıştır.[68] Bahreyn'deki Samahij kazısında ele geçen bulgularda yine benzer olarak devetüyü ve sarı renk hamurlu örnekleri gözlenmiştir.[69] Yine Pers Körfezi'nde Arap Yarımadası'nda yer alan Ras al-Khaimah'ta da benzer dokuya sahip Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'na (Honeycomb Ware) rastlanmış, yalnızca buradaki örneklerde daha net biçimde 2.5Y 8/4 soluk kahverengi hamur belirtilmiş ve dış yüzeyinin de astarsız olduğu aktarılmıştır. Genel olarak hamur özellikleri dikkate alınarak Mezopotamya kökenli olduğu, bilhassa da Irak merkezli üretimin gerçekleştirilmiş olduğu düşünülmektedir.[70] Buna karşın Orta-Kuzey Suriye'de yer alan Resafa'da ele geçen Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), çok farklı bilgiler içermektedir. Resafa'da belirli kontekstlerde toplanan ve neredeyse tamamen sırsız seramiklerin hemen hepsinde yoğun kireçli hamur göze çarpmaktadır. Hamur renkleri iki farklı çeşitlilik göstermektir. Bunlardan ilki açık kırmızıdan açık kahverengiye değişen birinci mal grubu, diğeri ise devetüyünden yeşilimsiye değişen ikinci mal grubudur. Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), bunlardan ikinci mal grubunu oluşturan devetüyünden yeşilimsiye değişen örneklerdir.[71] Bu iki çeşit seramiğin hamur dokusunda yapılan petrokimyasal analizler, bunların her ikisinin de iki alt gruptan oluştuğunu ortaya koymuştur. Her iki alt grupta ortak olarak; kalker, kuvars, çört, plajiyoklaz, bazalt, olivin ve piroksen gibi katkılara rastlanmış ve bu sonuç, Kuzey veya Kuzeydoğu Suriye'deki kil yataklarına işaret etmiştir. Bu durum Kuzey veya Kuzeydoğu Suriye'de de Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware)

[63] Kennet, "Jazīrat al-Ḥulayla," 196-197, no. 49, Fig. 9.8.
[64] Nováček, "The Sasanian to Islamic," Fig. 7a.
[65] Şekil 8'de yer alan tüm çizimler, mevcut yayımlanmış örneklerdeki görseller üzerinden yeniden çizilmiştir. Bkz. bu makalede dipnotlar 56-60.
[66] Alastair Northedge, Andrina Bamber, ve Michael Roaf, *Excavations at 'Āna, Qal'a island* (Warminster: Aris & Phillips, 1988), Group 1-2.
[67] Northedge, "Planning Samarra," 121.
[68] Kennet, "Jazīrat al-Ḥulayla," 195.
[69] Timothy Insoll vd., "Excavations at Samahij, Bahrain, and the implications for Christianity, Islamisation and settlement in Bahrain", *Arabian Archaeology and Epigraphy* 32 (2021): 10-12, Fig. 15.9.
[70] Kennet ve Krahl, *Sasanian and Islamic Pottery*, 80.
[71] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 415.

üretiminin yapılmış olabileceği yönünde düşünceyi doğurmuştur.[72] Ras al-Khaimah'ta ele geçen Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) ile Resafa'da ele geçen Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) hamuru neredeyse aynı renkte; fakat Resafa örnekleri daha yoğun kum katkılılardır.[73] Suriye'de Qasr al-Hayr al-Sharqi'de ele geçen Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), Resafa'da görülen hamur renginin aksine kırmızı ve kırmızımsı kahverengi tonlarında olup bu anlamda farklı bir atölyenin ürünü olabileceğine işaret etmektedir. Ancak bu yerleşimde ele geçen bulgular henüz analiz edilmemiştir.[74] Üretime ilişkin farklı bir ipucu, Musul'un 40 km kuzeybatısında yer alan Tell Khirbet Salih'te yüzeye yakın bir alanda ele geçen örnek sayesinde kısmen edinilmiştir. Burada ele geçen ve tüme yakın korunmuş olan örnekte dikkat çekici bir şekilde, yüzeyin bilinçli olarak aşındırıldığı ve bu sebeple ikincil bir kullanım ürünü olduğu anlaşılmıştır. Bu durum bu seramiğin farklı bir yerden taşınarak getirilmiş olsa dahi en azından yakın çevrede üretiminin olabileceği hususunda bir fikir verebileceği yönünde düşünülmüştür. Ancak bu bulgu üzerinden herhangi bir analiz verisi de paylaşılmamıştır.[75] Son olarak Dara'da ele geçen beş (5) adet örnekte yapılan incelemeler doğrultusunda bir tanesi 2.5Y 7/3 soluk kahverengi (Şekil 9: a), iki tanesi 2.5Y 7/4 soluk kahverengi (Şekil 9: b, e), bir tanesi 2.5Y 8/6 sarı (Şekil 9: c) ve bir tanesi de 2.5Y 7/1 açık gri (Şekil 9: d) hamur rengine sahiptir. Hiçbirinde astar gözlenmemiştir. Hamur yapısı hepsinde hava deliklidir ve yoğun kum, taşçık ile kireç katkılıdır. Hamur rengindeki farklılıklar ve dağılım alanının sınırları düşünüldüğünde, Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) mutlaka birkaç farklı atölyede üretildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda üretimin de Fırat ve Dicle yakınında bir merkez ya da merkezlerde olacağı sonucu olası görünmektedir.[76]



Şekil 9: Dara'dan (Anastasiopolis) Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware)[77]

5. Dağılım ve Tarihlendirme

Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) ilk belgelemesi, 1933 yılında Walter Andrea ve Heinrich Jacob Lenzen tarafından Assur kazılarındaki Parth seramikleri şeklinde yapılmıştır.[78] 1965 yılında Robert McCormick Adams ise bu seramikleri "Honeycomb Ware" olarak

[72] Petrokimyasal analizler Tübingen Üniversitesinden M. Kibaroğlu tarafından yapılmış ve bunun ilk sonuçları Martina Müller-Wiener tarafından kısa bir bilgi ve dipnot ile paylaşılmıştır. Bkz. Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 414, dipnot 4.
[73] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 415.
[74] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 416; Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," 50.
[75] Cinti-Luciani, "The Late Pottery of Tell Jikan," 281, 285, Pl. CXI.1
[76] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 416.
[77] Bu makalede ele alınan örnekler, 2019 yılı öncesine aittir. Seramik eserlerin yayın hakkı, dönemin Kazı Başkanı Eski Müze Müdürü Sayın Nihat Erdoğan'dan alınmıştır. Kendisine teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca Dara Kazısı'nın mevcut sorumlusu Dr. Hasan Menteşe'de de eski dönem çalışmalarının izni bulunmaktadır. Yine kendisi ile de güncel izinler konusunda görüş alış verişi yapılmıştır. Farklı birçok konudaki yardımlarından ötürü kendisine de ayrıca teşekkür ederim. Şekil 9: a, c-d'lerin çizim ve fotoları ile Şekil 9: b ve e'nin fotoları makalenin yazarı tarafından çizilmiş ve çekilmiştir. Şekil 9: b ve e'nin çizimleri ise Arkeolog Hamza Usta tarafından yapılmıştır. Kendisine de teşekkürü borç bilirim.
[78] Walter Andrae ve Heinrich J. Lenzen, *Die Partherstadt Assur: Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur* (Leipzig: Hinrichs, 1933), 102-104, Taf. 56h-k, n.

adlandırmış ve Sasani seramiği olarak tanıtmış; ancak Walter Andrea ve Heinrich Jacob Lenzen'e de gönderme yaparak, Sasani Dönemi öncesinde de kullanım görmüş olabileceğini aktarmıştır.[79] 1970 yılında Adams, Tell Abu Sarifa'daki tabakalanmayı oluştururken kazılarda ele geçen Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'ndan (Honeycomb Ware) çok azını 500 yılı öncesine tarihlenen II. evreye, birçoğunu da 500-650 yılları arasına tarihlenen III. evreye yerleştirmiş ve bu seramikleri özellikle Geç Sasani Dönemi ile ilişkili olarak yorumlamıştır.[80] Bu erken dönem çalışmalarını sunan Adams, genel olarak Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nı (Honeycomb Ware) Mezopotamya orijinli Sasani seramikleri kategorisinde değerlendirmiştir.[81] 1970'lerde İran'da Ivan-i Kharkeh'te yapılan araştırmalarda Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'na (Honeycomb Ware) rastlanmış, Mezopotamya dışında Batı İran'a kadar dağılımının olduğu ortaya çıkmış ve Adams'ın önermiş olduğu Geç Sasani Döneme tarihlemesi yapılmıştır.[82] Yine Batı İran'da Susa'da da II. ve III. tabakalarda Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'na (Honeycomb Ware) rastlanmış ve bunlar ağırlıklı olarak 8. yüzyıl sonlarına tarihlenen tabakalarda görülmüş[83]; ancak bazı örneklerin Post Akhaemenid Dönem tabakalarında da görülmüş olmasından dolayı bu durum netliğe kavuşturulamamıştır.[84] Irak'ta Tulul al-Ukhaydir'de 1970'lerde gerçekleştirilen kazılarda ilk kez 7. yüzyıl sonları ile 8. yüzyıl başlarına tarihlenen sikke bulguları ile birlikte Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) bir arada gözlenmiş ve bu seramiklerin Erken İslami Dönem ile de ilişkili olduğu anlaşılmıştır.[85] Özellikle Irak'ta Duhok'un kuzeyinde Tine[86], Bağdat'ın güneyinde Al-Madain[87] ile daha güneyde Uruk[88] gibi birçok yerleşimin Geç Sasani ve Erken İslami Dönem tabakalarında bu seramikler gözlenmiştir. Samarra'da bu seramikler ile ilk karşılaşıldığında üç (3) farklı Geç Sasani tabakasından yalnızca bir tanesinde[89] görülmesinden dolayı şüpheci bir yaklaşım ile ele alınarak, Geç Sasani/Emevi Dönemlerine tarihlenmiştir.[90] Ancak yine de Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) diğer bulgular ile birlikte tarihlenirken, Geç Sasani Dönem'de ortaya çıkmış mallar olarak tanıtılmıştır.[91] Daha sonra Samarra territoryumunda yer alan birçok İslami yerleşimde de bu seramikler ile karşılaşılınca, daha geç dönemlere tarihlenebileceği konusunda düşünceler artmıştır.[92] Bu düşüncenin oluşmasında yalnızca Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) Samarra'da İslami Dönem yerleşimlerinde görülmesi değil, Bağdat'ın batısında yer alan Sinn al-Dhibban'da ele geçen İslami Döneme özgü barbotin teknikli seramiklerin alt kısımlarında bal peteği benzeri parmak baskı bezemenin bir arada görülmesi de etkili olmuştur.[93] Qal'at 'Ana'daki kazılarda elde edilen veriler, bunların Geç Sasani ve Emevi Dönemleri ile ilişkili olduğunu göstermiştir.[94] Mevcut yayınları bir arada değerlendiren St John Simpson, özellikle Mezopotamya'da yer alan Choche yerleşimindeki bulguları dikkate alarak Sasani tabakalarında bu seramiklere rastlanmadığını belirtmiş, aksine İslami Dönem ile birlikte ortaya çıkmış olabileceğini ilk kez net olarak aktaran kişi olmuştur.[95] Kuzey Suriye'de Rakka yakınında yer alan Tall Aswad'da 796-808 yılları

[79] Adams, *Land Behind Baghdad*, 132, no. 12m, Fig. 14.12m.
[80] Adams, "Tell Abū Sarīfa," 102, 119, Fig. 10aa, ab, ac, ag, ah, ai; 16j, l.
[81] Robert McCormick Adams, *Heartland of Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 234.
[82] Robert John Wenke, "*Imperial Investments and Agricultural Developments in Parthian and Sassanian Khuzestan: 150 B.C. to A.D. 640*," Yayımlanmamış Doktora Tezi., (The University of Michigan, 1975), 134-135.
[83] Monique Kervran, "Les Niveaux Islamiques du Secteur Oriental de l'Apadana. II: Le Matériel Islamique", *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran (CDAFI)* VII (1977): 89.
[84] Rémy Boucharlat, "Les Niveaux post-achéménides a Suse, secteur nord. Fouilles de l'Apadana-Est et de la Ville Royale-ouest (1973-1978)", *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran (CDAFI)* XV (1987): Fig. 73.9.
[85] Barbara Finster ve Jürgen Schmidt, *Sasanidische und Frühislamische Ruinen Im Iraq* (Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1976), 148.
[86] Finster ve Schmidt, *Sasanidische und Frühislamische Ruinen Im Iraq*, Pl. 55a.
[87] Finster ve Schmidt, *Sasanidische und Frühislamische Ruinen Im Iraq*, Pl. 52e-f, 53h-i.
[88] Finster ve Schmidt, *Sasanidische und Frühislamische Ruinen Im Iraq*, Pl. 60b, 61a.
[89] Northedge, "Planning Samarra," 121.
[90] Northedge, "Planning Samarra," 118.
[91] Northedge, "Planning Samarra," 120.
[92] Northedge ve Falkner, "The 1986 Survey Season at Sāmarrā," 163.
[93] Reitlinger, "Unglazed relief pottery", Fig. 4, 7-8. Bunların Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) etkili seramikler olduğunu belirten çalışma için bkz. Northedge ve Falkner, "The 1986 Survey Season at Sāmarrā," dipnot 62.
[94] Northedge, Bamber, ve Roaf, *Excavations at 'Āna, Qal'a island*, Fig. 38.18.
[95] St John Simpson, *Aspects of the Archaeology of the Sasanian Period in Mesopotamia* (Oxford: University of Oxford Faculty of Oriental Studies, 1992), 296; St John Simpson, "From Tekrit to the Jaghjagh: Sasanian Sites, Settlement Patterns and Material Culture in Northern Mesopotamia," in *Continuity and Change in Northern Mesopotamia from the Hellenistic to the*

arasına tarihlenen tabakalarda, Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) parçaları ile karşılaşılmış ve Irak'ın batısında nadir görülen bu seramikler, tabaka verileri ışığında Erken İslami Dönem'e tarihlenen önemli kontekstlerden birisi olarak kabul edilmiştir.[96] Ardından Suriye'de gerçekleştirilen kazı ve yüzey araştırmalarında Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), Rakka'nın güneybatısında Resafa[97] ile Rakka'nın güneyindeki Qasr al-Hayr al-Sharqi'de[98] 8. yüzyıla tarihlenen kontekstlerde gözlenmiştir. Ayrıca Suriye'de Rakka'nın yakınında yer alan Madinat al-Far'da da bu seramiklere rastlanmış; ancak kontekst bulgular olmadığı için net olarak tarihlenememiştir.[99] Tüm bu Kuzey Suriye'de yer alan bulgular, bu seramiklerin görüldüğü en kuzeybatı sınırı teşkil etmektedir.[100] Suriye'nin en kuzeydoğu yerleşimlerinden birisi olan Tall Hamoukar'da da bu seramiklere rastlanmış; ancak yüzey bulgusu olması sebebiyle net bir şekilde tarihlenememiş, yalnızca benzer örnekler ışığında Erken İslami Döneme verilmiştir.[101] Birleşik Arap Emirlikleri'nde yer alan Geç Sasani ve İslami Dönem yerleşimlerinden Kush'ta yapılan arkeolojik kazı çalışmalarında bu örnekler 7.-8. yüzyıllara[102], daha sonra tabaka verileri ışığında 8. yüzyıl sonu- 9. yüzyıl başına[103] tarihlenmiş ve böylece Mezopotamya'dan Pers Körfezi'ne kadar bunların dağıldığı da anlaşılmıştır. Pers Körfezi'nde yer alan Arap Yarımadası'ndaki Umman'ın Sohar yerleşiminde, İslami Dönem öncesi tabakalarda ele geçmiş örneklerine de rastlanmıştır.[104] Bahreyn'deki Samahij kazısında ele geçen bulgularda 7.-8. ya da 9. yüzyıllara tarihlenmiştir.[105] Son yıllarda yapılan araştırmalarda halen Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) tarihlenmesine ilişkin sorunların devam ettiği anlaşılmaktadır. Kuzey Irak'ta Nineveh ve çevresinde gerçekleştirilen LoNAP projesinde ele geçen bulgular Sasani Dönemine tarihlenmiştir; [106] ancak yine de bu seramiklerin Erken İslami Dönem'de de kullanımının olduğu vurgulanmıştır.[107] Kuzeydoğu Irak'ta yer alan Süleymaniye'nin güneybatısında yer alan Girdi Qala'da gerçekleştirilen kazılarda, Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) ile karşılaşılmış[108] ve bunlar Geç Sasani Döneme tarihlenen damga bezemeli seramikler ile birlikte bulunmuştur.[109] Irak'ın kuzeydoğusunda yer alan Süleymaniye'nin batısındaki İran sınırına yakın Raniye ve Pshdar Ovalarında da yüzeyde Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'na (Honeycomb Ware) rastlanıldığı bilgisi edinilmiş; ancak bunlar kontekst örnekler olmadığı için genellikle Geç Sasani seramikleri kategorisinde değerlendirilmiştir.[110] Yeniden derlenen mevcut bulgular üzerinden yapılmış son güncel çalışmalarda da halen Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), Sasani

Early Islamic Period: Proceedings of A Colloquium Held at the Seminar für Vorderasiatische Altertumskunde (6th-9th April, 1994, Freie Universität Berlin), ed. Karin Bartl ve Stefan R. Hauser (Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1996), 100.

[96] Peter A. Miglus, *Ar-Raqqa I: Die Frühislamische Keramik von Tall Aswad* (Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1999), 24.

[97] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 416; Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," 50.

[98] M. Müller-Wiener, Qasr al-Hayr al-Sharqi'de bulunan Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'na (Honeycomb Ware) ilişkin bilgiyi D. Genequand'dan aktarmaktadır. Bkz. Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 416; Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," 50.

[99] M. Müller-Wiener, Madinat al-Far'da bulunan Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'na (Honeycomb Ware) ilişkin bilgiyi C.-P. Haase'den aktarmaktadır. Bkz. Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 416; Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," 50.

[100] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 416; Müller-Wiener, "Processes of Regionalisation," 50. Resafa'da bazı kontekstlerde Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), Emevi ve Abbasi sikkeleri ile birlikte ele geçmiştir. Bkz. Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 415.

[101] Jason A. Ur, *Urbanism and Cultural Landscapes in Northeastern Syria: the Tell Hamoukar Survey, 1999-2001* (Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2010), 221, 294.

[102] Derek Kennet, "Kush: A Sasanian and Islamic-period Archaeological Tell in Ras al-Khaimah (U.A.E.)," *Arabian Archaeology and Epigraphy* 8 (1997), 295.

[103] Kennet ve Krahl, *Sasanian and Islamic Pottery*, 80.

[104] Monique Kervran ve Fredrik Hiebert, "Sohar pré-Islamique: Note Stratigraphique," in *Golf-Archäologie: Mesopotamien, Iran, Kuwait, Bahrain, Vereinigte Arabische Emirate und Oman*, ed. Klaus Schippmann, Anja Herling, Jean-François Salles (Buch am Erlbach: M.L. Leidorf, 1991), 342.

[105] Insoll vd., "Excavations at Samahij," 10.

[106] Gavagnin, Iamoni, ve Palermo, "The Land of Nineveh Archaeological Project," 155-156, Fig. 25.10-11.

[107] Gavagnin, Iamoni, ve Palermo, "The Land of Nineveh Archaeological Project," 155.

[108] Ahmad, "Girdi Qala," 135, Fig. 6-7.

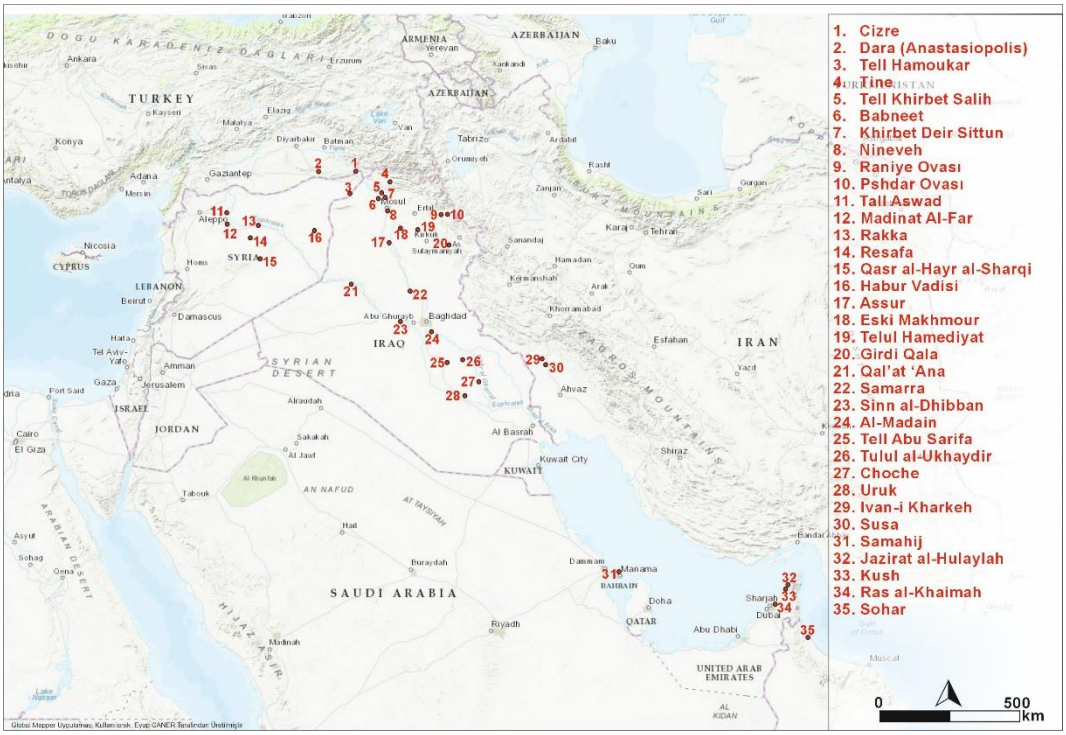
[109] Ahmad, "Girdi Qala," 135, Fig. 6-8.

[110] M. Ahmad'ın kişisel gözlemlerine dayanmaktadır. Bkz. Ahmad, "Girdi Qala," 135, dipnot 22.

Dönemi'nin son yüzyıllarında ortaya çıkıp Erken İslami Dönem'de de üretimine ve kullanımına devam edilmiş örnekler olduğu belirtilmektedir.[111]

Mevcutta en güncel buluntular olarak bu makale kapsamında ele aldığımız Dara'daki beş (5) adet bulgunun hepsi kentin güneyinde yer alan Stoa ve çevresinden ele geçmiştir.[112] 6. yüzyıl yapılarını en iyi gözlemlediğimiz bu alanda, 7. yüzyıl ortaları ile birlikte surların bir dönem kullanım dışı kaldığı kazı çalışmaları ile gözlenmiştir. 7. yüzyıl ortalarından sonra bazı mezarların stoada gözlenmesi ve bir burcun da asıl amacı dışında bir işlik olarak kullanım görmüş olması, bu durumu ispatlamaktadır.[113] Dara'da bahsi geçen alanlarda ele geçen Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), kazı çalışmalarında 6. yüzyıla tarihlenebilen kontekstlerin üst seviyesindeki yüzeye yakın ve kontekst dışı alanlarda ele geçmiştir. Bu sebeple bu seramikler, 7. yüzyıl ortalarından sonrasına ve çok büyük bir olasılıkla da 7. yüzyıl sonları ile 8. yüzyıla tarihlenmektedirler.

Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) ele geçtiği tüm yerleşimlere dikkat edildiğinde, üretimin büyük olasılıkla dağılımı kolaylaştıran Fırat ve Dicle Nehirlerine yakın bir yer(ler)de yapıldığı anlaşılmaktadır. Ardından önce nehir taşımacılığı ile nehre yakın yerleşimlere ve hatta Basra Körfezi üzerinden Arap Yarımadası'nın doğu kıyılarındaki yerleşimlerine dağıtıldığı ve nehre kıyısı olmayan ancak yakın konumda yer alan yerleşimlere ise kara taşımacılığı ile ihraç edilmiş olabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır (Şekil 10).



Şekil 10: Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) ele geçtiği başlıca yerleşimler (Harita, Öğr. Gör. Eyüp Caner tarafından Global Mapper programında hazırlanmıştır)

[111] Seth M. N. Priestman, "Bushehr, Dashtestan and Siraf: the Transformation of the Maritime Trade Network in the Middle Persian Gulf." in *Sasanian Archaeology: Settlements, Environment and Material Culture*, ed. St John Simpson (Oxford: Archaeopress Archaeology, 2022), 165-166, Fig. 7.l; Simpson "Sasanian Pottery: Archaeological Evidence for Production," 282.

[112] Bkz. bu makale içinde; Şekil 9a 2018 yılında CGF, Şekil 9b 2018 yılında CBY, Şekil 9c 2010 yılında BSE, Şekil 9d 2006 yılında BMD ve Şekil 9e ise 2018 yılında CEZ kodlu Stoa ve çevresindeki kontekst dışı alanlarda ele geçmiştir.

[113] Üst dolguya yakın bir alanda ortaya çıkarılan mezarlar ve bu mezarlardan bir tanesinden alınan karbon verisi ışığında, bahsi geçen alanın 7. yüzyıl ortalarında kullanım dışı olduğu anlaşılmıştır. Buna ek olarak bir burcun da işlik olarak kullanılmış olması da sur duvarlarının artık kullanım dışı kaldığını düşündürmektedir. Büyük olasılıkla 7. yüzyılda Dara'nın yoğun bir işgal sonucu, garnizon olma özelliğini yitirdiği ve daha küçük bir yerleşim birimi olarak tercih edildiği anlaşılmaktadır. Bu konu hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Murat Tosun, "Dara (Anastasiopolis) Roma ve Geç Antik Dönem (Parth-Sasani) Seramikleri," Yayımlanmamış Doktora Tezi., (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2020) 92, 110-111, 466, dipnot 1371.

6. Tartışma

Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'na (Honeycomb Ware) ilişkin erken yayınlarda bunlar, Irak merkezli üretimi yapılan ve İran'ın batısı ile Pers Körfezi'nin güneyindeki Arap Yarımadası'nın kıyı kesimine dağılmış seramikler olarak düşünülmüştür. 2000'ler boyunca ve 2010'lu yılların başında, Kuzey Suriye'de artan kazı çalışmaları ile yüzey araştırmaları sayesinde, bu seramiklerin Suriye'nin kuzeydoğusunda yoğun olarak gözlendiği ortaya çıkmıştır. Kuzey Suriye'de 6-7. yüzyıllarda ince seramiklerin ithal, kaba seramiklerin ise yerel/bölgesel özelliği, 7. yüzyıl sonları ile 8. yüzyılda değişime uğramış gibi görünmektedir.[114] Klasik kanal ve petek bezemenin tüm gövdeyi sardığı bezeme şemasına ek olarak, boyun-gövde geçiş yerlerinde altlı üstlü kazıma yivler ile yine kazıma ile yapılmış yatay dalga yiv bezemeler, Kuzey Mezopotamya'da sıkça görülen örnekler olmuştur.[115] Resafa'da ele geçen bir örnekte de, gövde üzerinde tek sıra çentik bezeme yanı sıra yine tek sıra kazıma tekniği kullanılarak tarak ile yapılmış yatay dalga yiv bezemeler etkileşimin varlığına işarettir.[116] Aynı örnekten bir tane de Dara'da gözlenmiştir.[117] Bu anlamda Kuzey Irak'taki Eski Makhmour'da görülen kazıma dalga yiv bezemenin Orta-Kuzey Suriye'deki Resafa'da görülen tarak ile yapılmış kazıma dalga yivler gibi bezemeli olması, teknik olarak dikkate değer bir ayrıntıdır. Bu seramiklerin bezemesine yönelik önemli veriler, Kuzey Mezopotamya'da Türkiye sınırlarında yer alan Dara'da da tespit edilmiştir. Dara'da ele geçen Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nda (Honeycomb Ware), parmak baskı ile yapılmış halka, parmak baskı ile yapılmış kanal ve bir alet yardımıyla şekillendirilmiş kanal ile yay birlikteliğinden oluşan bezemeler mevcuttur. Bu durum, Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nda (Honeycomb Ware) hem el hem de alet yardımıyla yapılmış bezeme unsurlarının bir arada olduğunu ortaya koymuştur. Bu da teknik olarak; çentik, kazıma, alet yardımıyla baskı ve elle baskı bezemelerin birlikteliğinin süreç içerisindeki etkileşimler ile gerçekleştiğini göstermektedir.[118] 7. yüzyıl sonları ile 8. yüzyılda yaşanan siyasi gelişmeler, Suriye'nin daha doğuda Irak ile ilişkilerinin geliştiğini ve bu sebeple Irak'ta halen baskın kültür olan Post-Sasani etkinin Suriye'nin materyal kültürüne de yansıdığını düşündürmektedir. Özellikle Resafa'dan ele geçen seramikler, doğuya doğru kültürel bir yönelimin olduğunu kanıtlar niteliktedir.[119] Büyük olasılıkla Irak'ta daha önceden üretimi olan Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) 7. yüzyıl sonları ile birlikte Suriye'de de kullanım görmeye başladığı ve bununla paralel bir şekilde M. Müller-Wiener'in de işaret ettiği gibi Kuzeydoğu Suriye'de de üretilmeye başlandığını belirtmek mümkün görünmektedir.[120] Özellikle bezeme olarak benzer olmasına karşın farklı tiplerde örneklerin Suriye'de daha fazla çeşitlilik sunması da bunu desteklemektedir ki Dara'da ele geçen her iki tipin de (Tip 1.3 ve 2.1.4) Suriye orijinli olduğu ortadadır.

Bazı araştırmalarda üretimin büyük olasılıkla Fırat ve Dicle kıyılarına yakın bir alanda yapılıyor olduğu ve nehirler sayesinde bu seramiklerin dağılımının gerçekleştirildiği düşünülmektedir.[121] Bu durumda nehrin akış yönünün kuzeyden güneye olmasından kaynaklı, üretimin de Kuzey Mezopotamya'da olması gerekmektedir. Fırat ve Dicle vasıtasıyla bu seramikler, tüm Mezopotamya ve güneyde Pers Körfezi kıyılarına kadar dağılabilmektedir. Bu durum üretimin M. Müller-Wiener'in belirttiği gibi, Kuzeydoğu Suriye'de olmasının çok daha mümkün olacağını göstermektedir. Ancak bu seramiklerin doğuda uzun kara taşımacılığına mecburiyeti olan Batı İran yerleşimlerinde de görülmesinden dolayı üretimin belirli bir merkezden ziyade birden çok yerde yapıldığına işaret etmektedir. Bunu destekleyen bir diğer unsur da hiç şüphesiz hamur renklerindeki çeşitliliktir. Bu da hem günümüz Irak hem de günümüz Suriye sınırlarında (büyük olasılıkla Resafa ve Fırat Nehri'nin bir kolu olan Habur Çayı arasındaki bölge) farklı atölyelerin olmasını muhtemel kılmaktadır.

[114] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 414.
[115] Nováček ve Melčák, "The Medieval Urban Landscape," Fig. 7.
[116] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," Fig. 1.
[117] Bkz. Tip 1.3.
[118] Nováček ve Melčák, "The Medieval Urban Landscape," Fig. 7; Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," Fig. 1; Dara'da ele geçen bir örnekte diğerlerinden farklı olarak elle şekillendirilen kanal bezeme yapıldıktan sonra, bir alet yardımıyla baskı bezeme de uygulanmıştır. Bkz. bu makalede Tip 2.1.4; Şekil 2: Tip 2.1.4; Şekil 4l; Şekil 9e.
[119] 8. yüzyıl Suriye-Irak arasındaki materyal kültürün benzeşmesine yönelik araştırma için bkz. Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 414-416.
[120] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 414.
[121] Müller-Wiener, "Material evidence for the transformation," 416.

Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), son yıllarda yapılan araştırmalar ışığında her ne kadar Erken İslami Dönem'e ait kontekstlerde ele geçiyor ve Erken İslami Dönemin bir ürünü olarak vurgulanıyor olsa da Irak merkezli Mezopotamya etkisini bariz bir şekilde yansıtmaktadır. Özellikle bezeme şeması, köken olarak en azından İslami Dönem öncesi Parth ve Sasani Dönemlere ait bazı seramiklerden köken alıyor olabilir. Bunu destekleyen bazı seramik bulgular, Dara'da (Anastasiopolis) az da olsa gözlenmiştir.[122] Henüz Mezopotamya'da seramik üretim atölyelerine ilişkin yeterli bir veri olmadığından, bu konuyu netliğe kavuşturmak oldukça güç görünüyor. Bu sebeple şu an için en azından Erken İslami Dönem'de bu seramiklerin revaçta olduğu ve Mezopotamya ile onun yakın çevresinde yer alan bir coğrafyaya dağılıp kullanım gördüğünü anlamak mümkündür. Ancak henüz doğrudan bir İslami Dönem ürünü olduğunu vurgulamak fazla iddialı bir yorum olacaktır. Çünkü depolama amaçlı kullanım görmüş bu seramikler (pithos, amphora ya da daha küçük boyutlu çömlek olarak), Sasani-İslami Dönemlerin geçiş sürecinde de (Sasani-Post Sasani) uzun süre kullanım görmüş olabilir. Bu düşünce ile bakıldığında 6. yüzyılda üretilmiş bir kabın, 7.-8. yüzyıllara ve hatta 9. yüzyıla kadar da kullanılmış olması ihtimal dâhilindedir. Bu da belirli bir kontekstte ele geçmiş olsa bile bu seramiklerin son kulanım gördüğü tarihi verecektir. Kesin sonuçlara ancak bu seramiklerin üretimini gösteren tarihlenebilir atölyelerin bulunması ile ulaşılması mümkündür.

Tipoloji konusunda şu ana kadar ele geçmiş bulgulardan yola çıkarak net bilgiler vermek oldukça güçtür. Bunun en büyük nedeni de hiç şüphesiz, çalışmaların bezeme şeması odaklı olmasındandır. Buna ek olarak geniş bir coğrafyada gözlenen bu seramiklerin, yine nadir olarak profil veren örneklerine rastlanması da bunda etkili olmuştur. Tüm örnekleri ele alan bir çalışma da ortaya konulamamıştır. Bu makale kapsamında toplu olarak ele alınan örneklerdeki tipoloji vurgusu da yine az sayıda profil veren örneklerin tamamlama önerisiyle oluşturulabilmiştir. Öneriler tüm ya da tümlenebilir örneklerin ağız, boyun, gövde ve dip kısımları hakkında bilgi veren az sayıdaki örnekler dikkate alınarak verilebilmiştir. Ayrıca ağız çapları ve cidar kalınlıkları gibi ölçülebilir unsurlar da dikkate alınarak, tahmini yükseklik ve gövde çaplarının hesaplaması da yapılmaya çalışılmıştır. Bu tür bir çalışmanın olası ele geçecek benzer ya da farklı tipleri içeren bulgulara ihtiyacı olduğu bir durum söz konusudur.

SONUÇ

Gövde üzerine hamur yaşken parmak baskı yapılarak oluşturulmuş ve bu şekli ile adeta bir bal peteği desenini almış seramikler, ilk kez 1930'lardaki yayınlarda dikkat çekmiş ve 1960'larda da "Honeycomb Ware" olarak isimlendirilmiştir. 1970'li ve 1980'li yıllarda da bu seramiklere kazılarda rastlanmaya devam edilmiştir. Ancak bal peteği deseni yanı sıra yine parmak baskı ile yapılmış kanal ve yay benzeri desenler de aynı gövde üzerinde tespit edilmiştir. Bu durum bu seramiklerdeki bezeme şemasının değişkenlik gösterdiğini ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte tarihlenebilir kontekstlerdeki yeni bulgular ile Geç Sasani Dönem'den Erken İslami Dönem içlerine kadar da kullanımda olduğu belirlenmiştir. Bezemenin yalnızca gövde üzerinde olmasından ve kazılarda tüm ya da tüme yakın örneklerinin de az bulunmasından dolayı bu seramiklerin ağız, boyun ve dip kısımlarına ait örnekleri nadiren tespit edilebilmiştir. Bu durum da bu seramiklerin tipolojisine ilişkin bilgiyi kısıtlamıştır. 1990'lardan günümüze değin tipolojisine ilişkin bilgi sahibi olmamıza yardımcı olan bazı örnekler her ne kadar tespit edilmiş olsa da halen tüm olarak korunmuş örnekleri nadiren bulunmaktadır. Bu makale kapsamında bugüne kadar yayınlanmış örneklerin ağız ve boyun yapıları dikkate alındığında, özellikle boyunsuz ve boyunlu olarak iki farklı tipini tespit etmek mümkün görünmektedir. Bununla birlikte boyunlu olan örneklerin de uzun ve kısa alt tipleri mevcuttur. Bunun dışında bu alt tipler içinde de ağız yapılarının birbirinden farklı örnekleri, bir diğer alt tipi oluşturmaktadır. Dip kısımlarına ilişkin çok az veri olsa da mevcutta var olan birkaç örnekten bu seramiklerin tamamlama önerisinde bulunmak mümkün olmuştur. Ancak elbette kesin veriler bu seramik tiplerinin tüm ya da tüme yakın örneklerinin bulunması ile sonuçlandırılabilecektir. Tipler arasında herhangi bir dönemsel farklılık belirtmek; yeterince kazı çalışmalarının olmaması, birçoğunun yüzey araştırmaları sırasında küçük parçalar halinde ya da profil vermeyen örnekler şeklinde ve kazılarda sınırlı sayıda kontekst bulgulardan ele geçmiş olması gibi sebeplerden mümkün görünmemektedir. Tarihsel kronolojide Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), ilk kez Samarra'da sınırlı sayıda ele geçmiş ve bu örneklerde Geç Sasani Dönem'e tarihlenmiştir. Ardından Geç Sasani Dönem seramikleri bağlamında ele alınmış ve farklı

[122] Tosun, "Dara (Anastasiopolis) Roma ve Geç Antik Dönem (Parth-Sasani) Seramikleri," 327-329, 335-336, Kat. No. 349-350, 353, 378-380.

kazılarda da yoğun bir şekilde gözlenmiştir. Ancak bunlardan pek azı Geç Sasani Dönem ile ilişkilendirilmiş ve pek çoğu da Erken İslam Dönem kontekstlerinde ele geçmiştir.

Irak geneli, İran'ın batısı ve Arap Yarımadası'nın doğusundaki Pers Körfezi'ne kıyısı olan yerleşimlerde sıkça karşımıza çıkan Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), ne tipolojik ne kronolojik ne de üretim merkezi olarak net bilgiler vermekten uzaktır. İlk kez bu makale kapsamında muhtemel bir tipoloji önerisi üzerinde durulmuştur. Ancak bu da mevcut veriler ışığında, birçoğu da tümlenebilir örneklerden yoksun bir şekilde yapılmaya çalışılmıştır. Tipoloji önerisinde bulunmak, tamamen bu konuda olası çalışmalara dikkat çekmek ve yeni bulgular eşliğinde yeni önerilerin yapılmasına da imkân sağlamak amaçlı ele alınmıştır. Şu anki mevcut bulgu ve belgeler, bu seramiklerin Geç Sasani Dönem ile birlikte ortaya çıkıp 9./10. yüzyıllara kadar (ağırlıklı olarak 7.-8. yüzyıllar) üretimi gerçekleştirilen örnekler olduğunu ortaya koymuştur. Buna ek olarak parmak baskı ile oluşturulmuş petek ve kanal bezeme yanı sıra farklı birçok kazıma ve çentik bezemelerin de seramiğin çeşitli yerlerine ek bezeme unsuru olarak kullanıldığı zaman içinde anlaşılmıştır. Son yıllarda Kuzey Suriye'de gerçekleştirilen araştırmalar, Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware) dağılımının Mezopotamya'nın batısına kadar yayıldığını göstermektedir. Ancak bu yayılım belli bir merkez(ler)den üretilip buraya ihraç edilmesiyle ilişkili değildir. Aksine İslamiyet'in etkisiyle oluşan yeni kültürel sürecin Suriye'nin materyal kültüründe de benimsenmiş olmasıyla ilişkilidir. Bu da Geç Sasani kültür ürünü olan Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları'nın (Honeycomb Ware) Post-Sasani süreçte, Suriye'de de benimsendiğini göstermektedir. Bal Peteği Dekorlu Depolama Kapları (Honeycomb Ware), zaman içinde Suriye'de de üretilmeye başlanmış ve kuzeydoğuda yer alan günümüz Türkiye sınırları içerisinde yer alan Dara'ya kadar da ihraç edilmiş olmalıdır.

KAYNAKÇA

Adams, Robert McCormick. *Land Behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

Adams, Robert McCormick. "Tell Abū Sarīfa: A Sassanian – Islamic Ceramic Sequence from South Central Iraq", *Ars Orientalis* 8 (1970): 87-119.

Adams, Robert McCormick. *Heartland of Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Ahmad, Mustafa. "Girdi Qala, A Brief Overview of the Late Period's Ceramic." in *Report on the Second Season of Excavations at Girdi Qala and Logardan*, ed. Régis Vallet, 131-138. Paris: C.N.R.S. – University Of Paris 1, 2017.

Algaze, Guillermo, Emily Hammer, ve Bradley Parker. "The Tigris-Euphrates Archaeological Reconnaissance Project: Final Report of the Cizre Dam and Cizre-Silopi Plain Survey Areas." *Anatolica* XXXVIII (2012): 1-115.

Altaweel, Mark. "Excavations in Iraq: The Ray Jazirah Project, First Report." *Iraq* 68 (2006): 155-181.

Andrae, Walter, ve Heinrich J. Lenzen. *Die Partherstadt Assur: Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur*, Leipzig: Hinrichs, 1933.

Ball, Warwick, David Tucker ve Tony James Wilkinson. "The Tell al-Hawa Project: Archaeological Investigations in the North Jazira 1986-87." *Iraq* 51 (1989): 1-66.

Boucharlat, Rémy. "Les Niveaux post-achéménides a Suse, secteur nord. Fouilles de l'Apadana-Est et de la Ville Royale-ouest (1973-1978)", *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran (CDAFI)* XV (1987): 145-312.

Cinti-Luciani, Simonetta. "The Late Pottery of Tell Jikan and Tell Khirbet Salih." in *Tell Karrana 3, Tell Jikan, Tell Khirbet Salih*, ed. Gernot Wilhelm ve Carlo Zaccagnini, 279-292. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1993.

Finster, Barbara, ve Jürgen Schmidt. *Sasanidische und Frühislamische Ruinen Im Iraq*. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1976.

Gavagnin, Katia, Marco Iamoni, ve Rocco Palermo, "The Land of Nineveh Archaeological Project: The Ceramic Repertoire from the Early Pottery Neolithic to the Sasanian Period." *American Schools of Oriental Research* 375 (2016): 119-169.

Insoll, Timothy, Robert Carter, Salman Almahari, ve Rachel MacLean, "Excavations at Samahij, Bahrain, and the implications for Christianity, Islamisation and settlement in Bahrain." *Arabian Archaeology and Epigraphy* 32 (2021): 1-27.

Kennet, Derek. "Jazīrat al-Ḥulayla: Early Julfār", *Journal of the Royal Asiatic Society* 4, Vol. 2 (1994): 163-212.

Kennet, Derek. "Kush: A Sasanian and Islamic-period Archaeological Tell in Ras al-Khaimah (U.A.E.)", *Arabian Archaeology and Epigraphy* 8 (1997): 284-302.

Kennet, Derek, ve Regina Krahl. *Sasanian and Islamic Pottery from Ras al-Khaimah: Classification, Chronology and Analysis of Trade in the Western Indian Ocean*. Oxford: Archaeopress, 2004.

Kervran, Monique. "Les Niveaux Islamiques du Secteur Oriental de l'Apadana. II: Le Matériel Islamique", *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran (CDAFI)* VII (1977): 75-161.

Kervran, Monique, ve Fredrik Hiebert. "Sohar pré-Islamique: Note Stratigraphique." in *Golf-Archäologie: Mesopotamien, Iran, Kuwait, Bahrain, Vereinigte Arabische Emirate und Oman*, ed. Klaus Schippmann, Anja Herling, Jean-François Salles, 337-348. Buch am Erlbach: M.L. Leidorf, 1991.

Miglus, Peter A. *Ar-Raqqa I: Die Frühislamische Keramik von Tall Aswad*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1999.

Müller-Wiener, Martina. "Material evidence for the transformation of Late-Umayyad economies: the case of pottery with applied and "honeycomb" decoration from Resafa (North Syria)." in *Proceedings of the 9th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East. Volume 2 (9-13 June 2014, Basel)*, ed. Rolf A. Stucky, Oscar Kaelin ve Hans-Peter Mathys, 413-424. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016.

Müller-Wiener, Martina. "The Islamic Pottery." in Pfälzner, Peter, ve Paolo Sconzo. "The Eastern Ḫabur Archaeological Survey in Iraqi Kurdistan: A Preliminary Report on the 2014 Season." in *Sonderdruck aus Zeitschrift für Orient-Archäologie Band 9*, ed. Ricardo Eichmann ve Margarete van Ess, 44-45, 10-69. Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag, 2016.

Müller-Wiener, Martina. "Processes of Regionalisation in Late Antique and Early Islamic Bilad al-Sham and al-Jazira: Material Culture and the Organisation of Space." in *Central Periphery? Art, Culture and History of the Medieval Jazira (Northern Mesopotamia, 8th-15th centuries), Papers of the Conference held at the University of Bamberg, 31 October-2 November, 2012*, ed. Lorenz Korn ve Martina Müller-Wiener, 37-69. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2017.

Northedge, Alastair. "Planning Samarra: A report for 1983-1984", *Iraq* 47 (1985): 109-128.

Northedge, Alastair. "Les Origines de la Ceramique A Glacure Polychrome dans le Monde Islamique." in *La Céramique Médiévale en Méditerranée: Actes du VIe Congrès de l'AIECM2, Aix-en-Provence (13-18 novembre 1995)*, ed. Gabrielle Démians d'Archimbaud, 213-223. Aix-en-Provence: Narration, 1997.

Northedge, Alastair, Andrina Bamber, ve Michael Roaf. *Excavations at 'Āna, Qal'a Island*, Warminster: Aris & Phillips, 1988.

Northedge, Alastair, ve Robin Falkner. "The 1986 Survey Season at Sāmarrā." *Iraq* 49 (1987): 143-173.

Nováček, Karel. "The Sasanian to Islamic Transition in Northeastern Mesopotamia: A Ceramological View." in *Exploring 'Dark Ages': Archaeological Markers of Transition in the Near East from the Bronze Age to the Early Islamic Period (Studia Chaburensia 10)*, ed. Raffaella Pierobon Benoit, Costanza Coppini, Rocco Palermo ve Raffaella Pappalardo, 129-145. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2022.

Nováček, Karel, Miroslav Melčák, Lenka Starková, Narmin Ali Muhammad Amin, Jan Petřík, ve Emily Neumeier. *Medieval Urban Landscape in Northeastern Mesopotamia*. Oxford: Archaeopress, 2016.

Nováček, Karel, ve Miroslav Melčák. "The Medieval Urban Landscape in Northeastern Mesopotamia (MULINEM): First Two Years of the Project." in *Proceedings of the 9th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East. Volume 1 (9-13 June 2014, Basel)*, ed. Rolf A. Stucky, Oscar Kaelin ve Hans-Peter Mathys, 95-105. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016.

Priestman, M. N. Seth. "Bushehr, Dashtestan and Siraf: the Transformation of the Maritime Trade Network in the Middle Persian Gulf." in *Sasanian Archaeology: Settlements, Environment and Material Culture*, ed. St John Simpson, 153-177, Oxford: Archaeopress Archaeology, 2022.

Reitlinger, Gerald. "Unglazed relief pottery from Northern Mesopotamia", *Ars Islamica* 15-16 (1951): 11-22.

Simpson, St John. *Aspects of the Archaeology of the Sasanian Period in Mesopotamia*. Oxford: University of Oxford Faculty of Oriental Studies, 1992.

Simpson, St John. "From Tekrit to the Jaghjagh: Sasanian Sites, Settlement Patterns and Material Culture in Northern Mesopotamia." in *Continuity and Change in Northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period: Proceedings of A Colloquium Held at the Seminar für Vorderasiatische Altertumskunde, (6th-9th April, 1994, Freie Universität Berlin)*, ed. Karin Bartl ve Stefan R. Hauser, 87-126. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1996.

Simpson, St John. "Sasanian Pottery: Archaeological Evidence for Production, Circulation and Diachronic Change." in *Sasanian Archaeology: Settlements, Environment and Material Culture*, ed. St John Simpson, 255-374, Oxford: Archaeopress Archaeology, 2022.

Tosun, Murat. "Dara (Anastasiopolis) Roma ve Geç Antik Dönem (Parth-Sasani) Seramikleri." Yayımlanmamış Doktora Tezi., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2020.

Ur, Jason A. *Urbanism and Cultural Landscapes in Northeastern Syria: the Tell Hamoukar Survey, 1999-2001*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2010.

Wenke, Robert John. "*Imperial Investments and Agricultural Developments in Parthian and Sassanian Khuzestan: 150 B.C. to A.D. 640*." Yayımlanmamış Doktora Tezi., The University of Michigan, 1975.

İnternet Kaynakları

Google. "British Museum Inv. No. 1988,0515.28, 1988,0515.37, 1988.0515.38, 1988,0515.39, 1988,0515.176." British Museum. Nisan 23, 2024. https://www.britishmuseum.org/collection/search?.

OAD
DOĞU VE BATININ ORTA ZAMANINA YOLCULUK
E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 408-422
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1636543
Araştırma Makalesi/Research Article

Kurtuba Martir Hareketinin Endülüs ve İspanya Hristiyanları Üzerindeki Etkileri

The Effects of the Qordoban Martyrdom Movement on the Christians of Andalucia and Spain

Murat YANMAZ

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dokt. Öğrencisi Murat YANMAZ

İstanbul Medeniyet Üniversitesi,

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: 0000-0001-6653-0272
e-mail: muratyanmaz0@gmail.com

Başvuru/Submitted: 10.02.2025
Kabul/Accepted: 30.05.2025

Atıf: Yanmaz, Murat, "Kurtuba Martir Hareketinin Endülüs ve İspanya Hristiyanları Üzerindeki Etkileri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 408-422.

Citation: Yanmaz, Murat, "The Effects of the Qordoban Martyrdom Movement on the Christians of Andalucia and Spain", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 408-422.

Lisans/License:

Öz - Bu çalışma, 9. yüzyılın ortalarında İber Yarımadası'nda bir grup Hristiyan'ın, yarımadada İslamiyet'i benimseyenlerin sayısının artması ve Arap gelenek göreneklerinin Hristiyan toplumu tarafından kabul edilmesine karşı çıkarak, kasten İslam'a ve Hz. Muhammed'e küfretmeleri ve bunun sonucunda idam edilmelerini kapsayan Kurtuba Martir Hareketi hakkındadır. Müslümanlar 711 yılında İber Yarımadası'na girmişler ve yarımadayı oldukça kısa bir sürede hâkimiyetleri altına almışlardır. 8. yüzyılın sonlarına doğru da yarımadadaki Müslüman egemenliği sağlamlaşmıştır. 9. yüzyılın başlarından itibaren ise yarımadadaki Hristiyan halk arasında İslamiyet'i kabul edenlerin sayısında bir artış meydana gelmeye başlamıştır. Bunun yanında, Hristiyan toplumdan bazı kişiler Müslümanlar gibi giyinmeye ve Arapça öğrenmeye başlamış, Arap gelenek göreneklerini benimsemişlerdir. 9. yüzyılın ortalarında, yarımadada Müslümanların yönetim merkezi olan Kurtuba şehrinde, çoğunluğunu din adamlarının oluşturduğu bir grup Hristiyan öne çıkarak, kendi kimliklerini ve dinlerini kaybetmeye başladıklarını ileri sürmüşlerdir. Ardından, İslam ve Hz. Muhammed hakkında aşağılayıcı ithamlarda bulunmuşlardır. Müslüman yönetimi altında yaşayan bu Hristiyanlar, hareketlerinin sonucunda öleceklerini bilerek, yani kasten böyle bir faaliyette bulunmuşlar ve Müslüman yöneticiler tarafından idam edilmişlerdir. İber Yarımadası'nda, Müslümanların yönetim merkezi olan Kurtuba şehrinde yaklaşık kırk sekiz Hristiyan'ın ölümü ile sonuçlanan ve Kurtuba Martir Hareketi olarak bilinen bu hareket, yarımadadaki bir grup Hristiyan'ın İslam ve Hz. Muhammed hakkındaki görüşlerini ortaya koyması bakımından oldukça mühimdir. Diğer taraftan, yarımadadaki Hristiyan toplumun çoğunluğu bu harekete destek vermemiştir. Kurtuba Martir Hareketi daha sonra da yarımadadaki Hristiyan toplum üzerinde büyük bir etkiye yol açmamış gibi görünmektedir.

Anahtar Kelimeler– *Kurtuba Martir Hareketi, Eulogius, İslâm, İslam Algısı.*

Abstract – This study examines the Cordoban Martyrdom Movement, during which a group of Christians in the mid-9th century Iberian Peninsula deliberately blasphemed Islam and the Prophet Muhammad in protest against the growing number of Muslim converts and the adoption of Arab customs by the Christian community. As a result of their actions, they were executed. Muslims entered the Iberian Peninsula in 711 and established control over the region within a relatively short period. Towards the end of the 8th century, Muslim rule in the peninsula was consolidated. From the early 9th century onwards, there was an increase in the number of converts to Islam among the Christian population of the peninsula. In addition, some members of the Christian community began to dress like Muslims, began learning Arabic, and started adopting Arab traditions. In the mid-9th century, in the city of Cordoba—the administrative center of Muslim rule in the peninsula—a group of Christians, mostly clergymen, publicly claimed that they were beginning to lose their religious and cultural identity. They then made derogatory insults against Islam and the Prophet Muhammad. These Christians, who lived under Muslim rule, deliberately carried out these acts with full awareness that they would be executed as a result. Known as the Cordoban Martyrdom Movement, this incident, which led to the execution of approximately forty-eight Christians in the city of Cordoba, the administrative center of Muslim rule in the Iberian Peninsula, is significant for understanding the perspectives of a group of Christians on Islam and the Prophet Muhammad. On the other hand, the majority of the Christian community in the peninsula did not support this movement. The Cordoban Martyrdom Movement does not seem to have made a significant long-term impact on the Christian community in the peninsula.

Keywords– *Cordoban Martyrdom Movement, Eulogius, Islâm, Perception of İslâm.*

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Muslim forces entered the Iberian Peninsula in 711 and dominated the peninsula from south to north in a very short time. The Muslims, who expanded their dominance by making agreements with the local lords in the Iberian Peninsula, consolidated their sovereignty in the peninsula towards the end of the 8th century. The direct rule of the Andalusian Umayyad emirs likely played a significant role in consolidating Muslim control over the region. The capital and administrative centre of the Andalusian Umayyad State was the city of Cordoba.

Muslims, Christians and Jews coexisted in the Iberian Peninsula for an extended period. In this context, religious communities engaged in various forms of interaction. Especially from the beginning of the 9th century, there was a noticeable increase in the number of Christian converts to Islam in the peninsula. In addition, some members of the Christian community tried to dress like Muslim Arabs, learned Arabic and adopted Arab customs and traditions. As this study will demonstrate, there were various underlying reasons for these developments.

In the mid-9th century, in the city of Cordoba, the administrative center of Muslim rule in the peninsula, a group of Christians—most of them clergymen—emerged as prominent figures. In response to the increasing number of conversions to Islam, they claimed that they were losing their religious and cultural identity and publicly blasphemed Islam and the Prophet Muhammad. This group of Christians, living in a city under Muslim rule, deliberately committed such an act, even though they knew that they would die as a result of their blasphemy, and were executed by the Muslim rulers. In addition to those who died for blaspheming Islam and the Prophet Muhammad, there were also Christians who were executed after conversion. This movement, which resulted in the death of approximately forty-eight Christians in the city of Cordoba, the administrative centre of Muslims in the Iberian peninsula, is known as the Cordoban Martyrdom Movement.

Our only sources for the Cordoban Martyrdom Movement come from the writings of Eulogius, a cleric who was the leader of the movement and who was executed in 859, and his lay friend Paulus Alvarus (d.861). Eulogius' writings are extremely important for understanding the Cordoban Martyrdom Movement. This study draws extensively on his works as primary sources. Although his writings present a biased point of view, they are very important in terms of revealing the views of a group of Christians in the peninsula about Islam and the Prophet Muhammad. Very little is known about the perception of Islam in Western Europe in the Middle Ages. Eulogius' writings are also of great importance in terms of reflecting the mentality of the period regarding Islam. However, it should be remembered that Eulogius consciously composed his writings to justify and defend those who were executed. In this context, what he wrote should be approached critically.

The Cordoban Martyrdom Movement seems to have received no help from the Christian community in the peninsula. The authorised Christian clergy in the city of Cordoba did not support the movement. Therefore, the movement does not encompass the views of all Christians in the peninsula. Moreover, it can be argued that this movement did not have a major impact on the peninsula afterwards. After the conquest of the Iberian Peninsula by the Muslims in the early 8th century, the first Christian kingdom established on the peninsula was the Kingdom of Asturias. The remains of Eulogius, who was executed in 859, were moved to the Kingdom of Asturias in the 880s. However, there seems to be no information about the Cordoban Martyrdom Movement either in the Kingdom of Asturias or in the other Christian kingdoms of the peninsula. It seems possible to reach this conclusion from the narratives written in the Kingdom of Asturias in the 880s with the aim of constructing an identity.

GİRİŞ

9. yüzyılın ortalarında İber Yarımadası'nda, Müslümanların yönetimi altındaki Kurtuba şehrinde yaşayan bir grup Hristiyan, gelenek göreneklerini, yaşam tarzlarını ve dini kimliklerini kaybetmeye başladıklarını ileri sürerek Müslümanların yönetimine tepki göstermişlerdir. Bu tepki sırasında, İslam ve Hz. Peygamber'e küfretmişler ve bunun sonucunda Müslüman yetkililer tarafından idam edilmişlerdir. Yaklaşık kırk sekiz Hristiyan'ın idamıyla sonuçlanan bu hareket Kurtuba Martir Hareketi olarak bilinmektedir. Hareketin bu isimle bilinmesinin nedeni, bir grup Hristiyan'ın yasak olduğunu bilmelerine rağmen kasten İslam'a ve Hz. Peygamber'e dair aşağılayıcı ithamlarda bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Hareket hakkında bildiklerimiz yalnızca iki kişinin yazdıklarından ileri gelmektedir. Bu anlatılar, Ortaçağ'da İber Yarımadası'ndaki bir grup Hristiyan'ın Müslümanlara dair bakış açısını ve İslamiyet hakkındaki görüşlerini yansıttığı için oldukça mühimdir.

Bu çalışmada ilk olarak, Müslüman kuvvetlerin 8. yüzyılın başlarında İber Yarımadası'na girmelerinden, Kurtuba Martir Hareketinin gerçekleştiği 9. yüzyılın ortalarına kadar yarımadanın siyasî ve demografik yapısı ele alınacaktır. Hareket hakkında bilgi vermeden önce yarımadanın siyasî yapısını incelemek hareketin neden gerçekleştiğini saptamak için oldukça mühimdir. İkinci bölümde, çalışmamızın ana konusu olan Kurtuba Martir Hareketinin ne olduğu ve yarımadada toplumun hangi kesiminden gelen kişilerin bu hareketi benimsediği birincil kaynaklara dayanılarak ele alınacaktır. Bu bölümde idam edilen Hristiyanlardan birkaçının yargılama ve infaz süreci hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca, Kurtuba'daki Hristiyan toplumun harekete karşı nasıl bir tavır aldığı da ikinci bölümde tartışılacaktır. Üçüncü bölümde, harekete dair Eulogius'un kaleme aldığı *Memoriale sanctorum* (*Azizlerin Hatırası*) ve *Epistolae (Mektuplar)* isimli eserler gibi birincil kaynaklar hakkında bilgi verilecek ve bu kaynaklarda yer alan anlatılardan örnekler sunularak, o dönemde İslam dininin nasıl algılandığına dair belli başlı çıkarımlar yapılacaktır. Son olarak ise Kurtuba Martir Hareketinin ardından yarımadada oluşturulan Hristiyan ve Müslüman anlatılarda harekete dair bir bilgi bulunup bulunmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ardından, Kurtuba Martir Hareketinin Müslümanların kültürünü, gelenek göreneklerini benimseyen Hristiyan toplumda ve İslam dinini benimseyenler arasında büyük bir etkiye yol açıp açmadığı saptanmaya çalışılacaktır.

1. 8. ve 9. Yüzyılda İber Yarımadası'daki Siyasî ve Demografik Yapı Nasıldı?

Müslüman kuvvetler 711 yılında Berberi kumandan Tarık bin Ziyad (ö.720) önderliğinde, Araplardan ve Berberilerden oluşan bir birlikle İber Yarımadası'na girmişler ve yarımadayı güneyden kuzeye doğru hızlı bir şekilde fethetmişlerdir. Müslüman kuvvetlerin yarımadaya girdiklerini haber alan Vizigot kralı Roderik (ö.711?), güneye doğru hareket etmiş ve Müslümanlarla yapılan savaşı kaybetmiştir. Bu yenilgiyle birlikte, yaklaşık iki yüzyıldan fazla bir süre bölgeye hükmeden Vizigot Krallığı, İber Yarımadası'ndaki egemenliğini kaybetmiştir. Araplar ve Berberilerden oluşan Müslüman kuvvetlerin yarımadanın büyük kısmını kısa zamanda hâkimiyet altına almaları dikkat çekicidir. Müslümanlar az sayıda kuvvet ile İber Yarımadası'na girmelerine rağmen Got yerel beyleriyle ve bölgedeki yöneticilerle anlaşmalar yaparak hâkimiyetlerini yarımadanın farklı bölgelerinde sağlamlaştırmışlardır.[1]

Müslümanların yarımadayı hızlı bir şekilde hâkimiyet altına almaları bazı kesimler tarafından Vizigot Krallığı zamanında yarımadanın kötü yönetilmesiyle ve düzensizlik içinde olmasıyla

[1] Bu beylerden en ünlüsü, İber Yarımadası'nın güneydoğusunda bulunan *Murcia* bölgesinde yedi şehri elinde tutan ve Müslüman egemenliğini kabul eden Got asıllı Kont Teodemir'dir (Tudmir). Teodemir, Müslümanlar ile yaptığı anlaşma çerçevesinde tabiiyet gösterip yıllık vergisini ödemiş ve karşılığında elinde tuttuğu şehirlerde yönetimine devam etmiştir. Roger Collins, *The Arap Conquest of Spain, 710-797* (United Kingdom: Blackwell Publishers Ltd, 1989). 39. Yarımadadaki yerel kontlar ve beyler, yarımadaya giren Müslüman kuvvetlere karşı savaşmaktan ziyade biat edip konumlarını korumuşlardır. A. Barbero ve M. I. Loring, "The Catholic Visigothic Kingdom" içinde *The New Cambridge Medieval History: Volume I c.500-c.700* ed. Paul Fouracre (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 370.

açıklanmaktadır.[2] Ayrıca, Müslüman kuvvetler 711 yılında yarımadaya girdiklerinde son Vizigot kralı olarak bilinen kral Roderik'in, yarımadanın kuzeyindeki isyanı bastırmakla meşgul olduğu bilinmektedir.[3] Bu bağlamda, yarımadada ikamet eden halkın ve bölge yöneticilerinin yeni gelen Müslüman kuvvetlere karşı çok büyük bir direnç göstermedikleri düşünülebilir. Yarımadadaki yerel beyler, Müslümanlarla anlaşmalar yaparak bulundukları konumu korumuşlardır. Dahası, İber Yarımadası'ndaki Müslüman yöneticiler, İslam hukuku çerçevesinde, fethettikleri bölgelerde *cizye*[4] vergisini ödedikleri takdirde yarımadada farklı dinden olan kimselere günlük yaşamlarını rahatsız edilmeden sürdürme hakkı tanımışlardır.[5]

8. yüzyılın başlarındaki fethi takiben yüzyılın sonlarına doğru Müslümanlar yarımadadaki egemenliklerini tam olarak kurabilmişlerdir. 9. yüzyılın başlarında ise özellikle Müslümanların yönetim merkezi olan Kurtuba şehri ve çevresinde, yerli Hristiyan halktan İslamiyet'i benimseyenlerin sayısında artış meydana gelmiştir.[6] Bu artışın ardında, Hristiyanların siyasî yönetim kadrosunda bulunma isteği veya Hristiyan halktan bazı kesimlerin cizye vergisinden muaf olmak istemeleri gibi nedenler yatıyor olabilir. Ayrıca, yerli halkın İslamiyet'i benimseme nedenlerinden biri de muhtemelen toplumda tam anlamıyla sosyal ve yasal bir statüye sahip olmak istemeleridir.[7] Amerikalı tarihçi Richard W. Bulliet (1940-), topladığı veriler ışığında yaptığı önemli çalışmasında, yarımadada başlarda az kişinin din değiştirdiğini fakat bu durum artış gösterince diğerlerinin de aynı şeyi yapma olasılığının arttığını ileri sürmüştür.[8] Böylece, yarımadada İslamiyet'i benimseyenlerin sayısı arttıkça Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki temas artmış ve dolayısıyla gayrimüslimlerin de din değiştirmelerinde bir artış meydana gelmiştir.[9] Bu süreç, herhangi bir merkezî zorlama olmaksızın, toplumsal etkileşimler aracılığıyla doğal bir şekilde ilerlemiştir.[10] Dahası, yarımadada sıklıkla isyanların baş gösterdiği Vizigot Krallığı döneminin tersine, Müslüman yöneticilerin yarımadaya belli ölçüde düzen ve istikrar getirmiş olduğu söylenebilir.[11] Bu düzen ve istikrar ortamı, muhtemelen yarımadada İslamiyet'i benimseyenlerin sayısındaki artışı açıklamaktadır.

9. yüzyılın başlarından itibaren İber Yarımadası'nda İslamiyet'i benimseyenlerin sayısında artış söz konusu olduğu gibi Müslümanların ve Arapların yaşam kültürünü, dillerini, gelenek ve göreneklerini benimseyenlerin sayısında da bir artış olmuştur. Yarımadadaki Hristiyan toplumdan bazı kesimler Araplar gibi giyinmeye ve konuşmaya başlamış ve kendi kimliklerinden uzaklaşmışlardır.[12] İslamiyet'i benimsememelerine rağmen Arap kültürünü ve dilini kabul eden bu kişiler Müsta'rib (*Mozarap)*[13] olarak

[2] Vizigot Krallığı'nın hakimiyeti altında İber Yarımadası'nda zaman zaman isyanlar meydana gelmiştir. Özellikle Vizigot kralı Witiza'nın (ö.710?) ölümünün ardından yarımadada bir iç isyan ve anlaşmazlık ortamı olmuştur. Roger Collins, *Visigothic Spain 409-711* (United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2004), 113.

[3] A. Barbero ve M. Vigil, *Sobre los origenes sociales de la Reconquista* (Barselona: Ariel, 1984). 67. Yarımadanın kuzey bölgelerinde yaşayan Asturias ve Bask gibi halklar kabile geçmişlerinin özelliklerini korumuşlar ve ara sıra Gotlara yenilmelerine rağmen tam olarak itaat altına alınamamış ve Vizigot Krallığı'nın son zamanlarına kadar da düşman olarak kalmışlardır. A. Barbero, "The Catholic", 350-351.

[4] Cizye, "kâfi gelmek; karşılığını vermek, ödemek" manasındaki "ceza" mastarından türemiş bir isimdir. İslam literatüründe tebaadan olan gayri müslimlerin ödedikleri vergiye bu ad verilmiştir. Mehmet Erkal, "CİZYE" *TDV İA,* Cilt: 8 (1993), 42-45.

[5] Robert Portass, "Early medieval Spain, 800-1100: the Christian kingdoms and al-Andalus" içinde *Debating medieval Europe: The early Middle Ages, c. 450-c. 1050* ed. Stephen Mossman (Manchester: Manchester University Press, 2020), 177.

[6] Janina M. Safran, "Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus" *Speculum,* 76 (3), (2001): 573-598. 585. İngiliz tarihçi Hugh N. Kennedy (1947-), birincil kaynak eksikliğini dikkate alarak, 9. yüzyılın ortalarında çok sayıda Endülüslü Hristiyan'ın İslamiyet'i benimsediğini ifade etmektedir. Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus* (New York: Routledge, 2014), 67.

[7] Jessica A. Coope, "Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad" *Journal of World History*, 4 (1), (1993): 47-68. 51.

[8] İber Yarımadası'nda, Hristiyanların İslamiyet'i benimsemesi konusunda Amerikalı tarihçi Richard W. Bulliet'in (1940-) topladığı veriler ışığında yaptığı önemli çalışma için bkz: Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (United States of America: Harvard University Press, 1979), 114-128.

[9] Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 33-35.

[10] Feridun Bilgin, "Hıristiyan Fedâiler: Dokuzuncu yüzyıl Endülüs İslâm Toplumunda Bir Muhâlif Hareket" *History Studies International Journal of History*, 8 (4), (2016): 19-32. 22.

[11] Lütfi Şeyban, *Endülüs: Cihat, Reconquista, Convivencia* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022). 72-73.

[12] Dario Fernandez Morera, *The Myth of the Andalusian Paradise: Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain* (Wilmington: ISI Books, 2016), 54-55.

[13] Ortaçağ'da İspanya'da Müslüman yönetimi altında yaşayan Hristiyanlara *Mozarap* denilmektedir. Terim, Arap ırkından olmadığı halde zamanla Araplaşan ya da Araplaşmış olan anlamlarına gelen Arapça *musta'rib* kelimesinden gelmektedir. İslam

nitelendirilmektedirler.[14] Bunun yanı sıra, Endülüs sınırlarında, Müsta'riblerden ayrı olarak, Hristiyan tebaa içerisinde kendi dinlerini ve geleneklerini muhafaza edenler ve Müslümanlaşan mühtedîler[15] de bulunmaktadır.

9. yüzyılda Endülüs'te yaşamış yazar ve şair Paulus Alvarus (ö.861), Hristiyan halkın kendi kültürünü ve gelenek göreneklerini kaybetmesini *Indiculus Luminosus* (*Yolu Aydınlatan İşaretler*) isimli eserinde şu sözlerle dile getirmektedir: "*Hristiyanlar, Arapların şiirlerini ve kıssalarını okumaya bayılıyor. Arap ilahiyatçılar ve felsefeciler üzerine çalışıyorlar. Üstelik bunu, onları çürütmek amacıyla değil, fasih bir Arapçaya sahip olmak için yapıyorlar. Buna karşılık, Kitab-ı Mukaddes'in Latince şerhlerini okuyan, İncilleri, peygamberleri ve havarileri araştıranlar nerede? Heyhat! Tüm yetenekli Hristiyan gençler, Arapça kitapları şevkle okuyup inceliyor; büyük masraflar yaparak muazzam kütüphaneler oluşturuyor; Hristiyan edebiyatını hakir görüyor, dikkate değer bulmuyor. Hristiyanlar kendi dillerini unuttular. Bir dostuna Latince mektup yazabilen her bir kişiye karşılık, kendisini kusursuz bir şekilde Arapça ifade edebilen ve bu dilde Araplardan bile daha güzel şiir yazan bin kişi var*."[16]

Paulus Alvarus'un literatürde çok iyi bilinen bu sözleri 9. yüzyılın ortasında İber Yarımadası'ndaki toplumsal ve sosyal duruma adeta ayna tutmaktadır. Onun belirttiği gibi, yarımadadaki Hristiyan toplumun kimliğini kaybetmeye başlaması, yüzyılın ortalarında bir grup Hristiyan'ın Kurtuba'da direniş göstermesine neden olmuştur. Kurtuba Martir Hareketi olarak bilinen bu olay bir grup Hristiyan'ın yarımadadaki yönetime ve sosyal değişime karşı bakış açısını gözler önüne sermesi bakımından dikkate değerdir.

2. Kurtuba Martir Hareketi nedir? Ve Hristiyan Toplumdan Hangi Kesim Bu Harekete Katılmıştır?

Kurtuba Martir Hareketi, 850 ile 859 yılları arasında Kurtuba şehrinde yaklaşık kırk sekiz Hristiyan'ın, İslam dinine ve Hz. Peygamber'e yönelik aşağılayıcı ithamlarda bulunup küfretmeleri ve din değiştirip irtidad[17] etmeleri sonucu idam edilmelerine verilen isimdir. Bu harekete dair birkaç önemli husus bulunmaktadır. İlk olarak, idam edilen kişilerin yaşamları ve ölümlerine dair elimizde iki kaynak bulunmaktadır. Bunlar; hareketin lideri olarak kabul edilen ve 859 yılında idam edilen Kurtubalı din

hukuku uyarınca Mozarapların ayrı dini kimliklerini korumalarına ve Müslüman yönetimini tanımaları ve *cizye* vergisi ödemeleri karşılığında mülklerini ellerinde tutmalarına izin verilmiştir. Böyle bir anlaşmaya tabi olan Hristiyanlar, Müslümanlar tarafından *zimmî* olarak adlandırılmışlardır. Kenneth B. Wolf, "MOZARABS" içinde *Medieval Iberia: An Encyclopedia* ed. E. Michael Gerli (New York: Routledge, 2013), 590-591.

[14] Mozarap teriminin anlamı ve kapsamı hakkında daha geniş çapta bilgi almak için bkz. Enes Şanal, "Arapça Konuşan Hıristiyanlar: Mozaraplar'ın Endülüs Bilim Hayatına Katkıları (X. Asır)" *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 38 (2) (2023): 719-750.

[15] İhtida, "doğru yolu bulmak, yol göstermek" anlamlarına gelen hüdâ kökünden türemiştir ve "gerçeğe ulaşmak" demektir. Terim, başka bir dine mensupken veya inançsız iken İslam dinini benimsemeyi ifade eder. İhtida eden kimseye ise mühtedi adı verilir. Ali Köse, "İHTİDA", *TDV İA*, Cilt: 21 (2000), 554-558.

[16] Paulus Alvarus'un bu ünlü sözü Maria R. Menocal'ın Türkçeye çevirilen eserinden alınmıştır. Maria Rosa Menocal, *Dünyanın İncisi: Endülüs, Orta Çağ İspanyasında Ortak Yaşama Kültürü* çev. Sinan Coşkun (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 79. Bu alıntının Latincesi için bkz: *"...Sic et dum illorum sacramenta inquirimus et filosoforum, immo filocomporum sectas scire non pro ipsorum conuinciendos herrores, set pro elegantjam leporis et locutjonem luculenter dissertam neglectis sanctis lectjonibus congregamus, nicil aliut quam numerum nominis eius in cuuiculo nostro qvasi idola conlocamus. Quis, rogo, odie sollers in nostris fidelibus laycis inuenitvr, qui scripturis sanctis intentus uolumina quorumquumque doctorum Latine conscripta respiciat? Quis euangelico, quis profetico, quis qpostolico ustus tenetur amore? Nonne homnes iubenes Xpiani uultu decori, lingue disserti, habitu gestique conspicui, gentilici < a > eruditjoni preclari, Harabico eloquio sublimati uolumina Cldeorum haudissime tractant, intentissime legunt, ardentissime disserunt et ingenti studio congregantes lata constrinctaque lingua laudando diuulgant, eclesiasticam pulcritudinem ignorantes et eclesiae flumina de paradiso manantja quasi uilissima contemnentes? Heu pro dolor, legem suam nesciunt Xpiani et linguam propriam non aduertunt Latini, ita ut omni Xpi collegio uix inueniatur unus in milleno hominum numero qui salutatorias fratri possit ratjonauiliter dirigere litteras ...*" *Corpus scriptorum Muzarabicorum I*, ed. Juan Gil (Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1973), 314-315.

[17] "Dönmek; geri çevirmek, kabul etmemek" anlamlarındaki redd kökünden türeyen ridde ve irtidad, Müslüman birinin kendi iradesiyle İslam dininden çıkmasını ifade eder. Kur'an-ı Kerim'de iman ettikten sonra küfre girenlerin doğru yoldan sapmış oldukları, yaptıkları amellerin dünyada ve ahirette elem verici bir azaba çarptırılacakları ifade edilir; ancak irtidadın dünyadaki cezai müeyyidesinin ne olduğu belirtilmez. Bu suç ve cezanın içeriğine dair farklı dönemlerde farklı görüşler ileri sürülmüştür fakat klasik dönem İslam hukukçuları arasında irtidad eden erkeğin cezasının ölüm olduğu hususunda görüş birliği vardır. İrfan İnce, "RİDDE", *TDV İA*, Cilt: 35 (2008), 88-91.

adamı Eulogius[18] ile onun ruhban zümresinden olmayan yakın dostu Paulus Alvarus'un yazdıklarıdır.[19] Paulus Alvarus ve özellikle Eulogius, anlatılarını idam edilen Hristiyanları şehitlik mertebesine çıkarmak ve onları savunmak amacıyla kaleme almışlardır. Onların yazdıkları Ortaçağ'da İber Yarımadası'nda Müslüman-Hristiyan ilişkileri hakkında da önemli bilgiler sunmasına rağmen bu anlatıların tamamen hareketi meşrulaştırmak isteyen Hristiyan bir din adamının ve onun arkadaşının perspektifinden yazıldığı unutulmamalıdır. Hareket hakkındaki diğer önemli husus ise şudur ki Kurtuba'da yaşayan Hristiyan toplum, bu hareketi farklı şekilde yorumlamış ve genel olarak harekete destek vermemiştir. Son olarak ise idam edilen Hristiyanların büyük bir kısmı İslam'a ve Peygamber'e küfrederek bilinen yasakları kasten çiğnemişler ve suçlarının cezası olarak idam edilmişlerdir.

İlk idam edilen kişi Perfectus (ö.18 Nisan 850) isimli Hristiyan bir din adamıdır. Perfectus'un idam edilme sürecine giden olay Eulogius'un *Memoriale sanctorum* (*Azizler'in Hatırası*) isimli eserinde anlatılmaktadır. Perfectus, bir gün yolda yürüdüğü sırada bir grup Müslüman tarafından durdurulmuştur. Kendisine Hz. İsa ve Hz. Peygamber hakkındaki görüşleri sorulmuş, o da Hz. İsa hakkında görüşlerini belirtmiş fakat Hz. Peygamber hakkında konuşmaktan kaçınmıştır. Bunun üzerine, Müslümanlar, onu herhangi bir şekilde suçlamayacaklarını temin etmişler ve görüşünü sormuşlardır. Ardından Perfectus, Peygamber ile eşi Hz. Hatice (ö.619) arasındaki münasebet hakkında konuşmuş ve onun yanlış biri olduğunu ileri sürmüştür. Müslümanlar o gün için verdikleri sözü tutmuş olsalar bile ertesi günlerde Perfectus'u söylemleri yüzünden suçlamışlardır. Hapse giren Perfectus, söylediklerinin arkasında durunca idam cezasına çarptırılmıştır.[20] Böylece, Eulogius'un anlatısından, Perfectus'un idam edilmesinde Müslümanların da rolü olduğu sonucu çıkmaktadır.

Perfectus'un ölümü Hristiyan toplumda büyük bir etkiye yol açmamış gibi görünmektedir; çünkü bir sonraki idam, 3 Haziran 851 yılında gerçekleşmiştir. Perfectus'un ardından yaklaşık bir yıl sonra idam edilen kişi Hristiyan bir din adamı olan Isaac'tir. Aslında, yarımadadaki Hristiyan din adamları, Müslüman kuvvetler yarımadaya girdiklerinden itibaren Hristiyan halk ve Müslüman yöneticiler arasındaki iletişimi sağlamakla görevli olmuşlardır.[21] Bu din adamları, muhtemelen yarımadanın yeni hâkimleri karşısında sahip oldukları konumları kaybetmek istememişler ve iki taraf arasında iletişimi sağlayıp arabuluculuk görevi üstlenmişlerdir. Kurtuba'daki Hristiyanları temsil eden ve Müslümanların hükümetinde önemli bir pozisyonda çalışan Isaac de bu din adamlarından biridir.[22] Eulogius, *Memoriale sanctorum* isimli eserinde Isaac'ı, idari bir pozisyonda görev yapan biri olarak nitelemiştir (*exceptor reipublicae*).[23] Isaac, Kurtuba'daki sarayın önüne gelerek yetkili Müslümanlardan biriyle görüşme talep etmiştir. Ardından Hz. Peygamber ve İslam hakkında yanlış ve hatalı konuşmaya başlayınca Müslümanlar önce onun sarhoş olduğunu sanmışlar fakat o tutumunu sürdürmeye devam edince yetkililer tarafından idam cezasına çarptırılmıştır. Perfectus'un tersine Isaac'in idamı toplumda yankı uyandırması açısından önemlidir çünkü onun hemen ardından birkaç Hristiyan daha aynı suçtan idam edilmişlerdir. Bu bağlamda, 850 ile 859 yılları arasında işlenen suçların ve meydana gelen idamların bir düzen içerisinde gerçekleştiği söylenemez. Diğer taraftan, Perfectus ve Isaac İslam dinine karşı suç işledikleri için idam edilmiş olsalar da Eulogius'un anlatısında vurguladığı şekliyle, Isaac bu hareketi kasten, yani Müslümanlardan bir tahrik olmadan yapmıştır. Fakat Perfectus olayında, Müslümanlar onu kışkırtan kişiler olarak sunulmaktadırlar. Bu durum Isaac'i, Eulogius'a göre özel bir kategoriye sokmaktadır, zira aslında o kendi idam sürecini kendi hazırlamıştır. Bu yüzden hareketin ilk şehidi

[18] Kurtuba Martir Hareketinin lideri konumunda olan Eulogius'un hayatı hakkında pek fazla bilgi yoktur. Eğitiminin bir kısmını St. Zoylus'un başrahibi Speraindeo'dan almıştır. Önce diyakoz, sonra rahip olduğu ve Pamplona'ya kadar yarımadanın kuzeyine seyahat ettiği bilinmektedir. John Tolan, "Eulogius of Cordova" içinde *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume 1 (600-900)* ed. David Thomas ve Barbara Roggema (Leiden: Brill, 2009), 679. Eulogius hakkında ayrıca bkz. Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España: deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes* (Madrid: Establecimiento Tipográfico de la Viuda e Hijos de M. Tello, 1897-1903). 381-399.

[19] Kati Ihnat, "The Martyrs of Cordoba: Debates around a curious case of medieval martyrdom" *History Compass*, 18 (1) (2019): 1-15. 1-2.

[20] *Corpus scriptorum Muzarabizorum II*, ed. Juan Gil (Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1973), 398-400.

[21] Kenneth Baxter Wolf, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain* (Liverpool: Liverpool University Press, 1990), 25.

[22] Aaron T. Hollander, "Blazing Light and Perfect Death: The Martyrs of Cordoba and the Growth of Polemical Holiness" içinde *Contested Spaces, Common Ground: Space and Power Structures in Contemporary Multireligious Societies* ed. Ulrich Winkler, Lidia Rodriguez Fernandez ve Oddbjorn Leirvik (Leiden: Brill, 2016), 204.

[23] *Corpus scriptorum Muzarabicorum II*, 402.

olarak Isaac de görülebilmektedir.[24] Isaac'ın ölümünün ardından kırk sekiz saat içerisinde altı Hristiyan'ın daha aynı suçtan idam edilmesi Müslüman yetkililerin ve Kurtuba'daki Hristiyanların şaşkınlığına yol açmış olmalıdır.[25]

859 yılına kadar farklı tarihlerde idamlar birbirini izlemiştir. 11 Mart 859 tarihinde ise Eulogius'un kendisi idam edilmiştir. Onun idam nedeni, Müslüman bir aileden gelen Leocritia isimli genç bir kızın din değiştirmesini teşvik etmek ve kızı yetkililerden saklamaktır. Eulogius bu hareketi nedeniyle tutuklandığında arayan herkese inancın ışığını yaymaktan başka seçeneği olmadığı gerekçesiyle kendini savunmuştur.[26] 14-15 Mart 859 tarihinde idam edilen Leocritia, hareket kapsamında infaz edilen son kişidir. İdam gerekçesi ise İslam'ı terk etmesidir.

Kurtuba Martir Hareketi adı altında idam edilen Hristiyanların suç nedenleri büyük oranda benzerlik taşımaktadır. Bu nedenler, İslam'a veya Peygamber'e karşı ağır ithamlarda bulunup küfretmek ve dinden dönmektir. Hareket kapsamında idam edilen Hristiyanların yarısından fazlasını rahip ve rahibeler oluşturmaktadır.[27] Yukarıda belirttiğimiz gibi, idam edilenler hakkındaki bilgilerimiz Eulogius'un anlatılarına dayanmakta ve o da idam edilen Hristiyanların çoğunluğunun ruhban zümresinden olduğunu belirtmektedir. İdam edilenler sadece din adamları değildir. Bunlar arasında farklı dini benimseyen ailelerin/çiftlerin çocukları da bulunmaktadır ve hareket ortaya çıktığı sırada farklı yapıdaki aileler içerisinde kargaşa yaşanmış olması da oldukça muhtemeldir.[28] İdam edilenlerden sonuncusu olan Leocritia isimli kız, Müslüman bir aileden gelmesine rağmen din değiştirdiği için idam edilmiştir. Harekete katılan Hristiyanların tutumları, yarımadanın büyük kısmını yaklaşık bir buçuk asır yöneten Müslüman kuvvetler tarafından düzeni sarsma ve ayrılıkçı hareketlere yol açma olarak yorumlanmış olmalıdır.

Kurtuba Martir Hareketine karşı şehirdeki Hristiyan kesimin çoğunluğunun tavrı da dikkate değerdir. Aslında alıntı yaptığımız Paulus Alvarus'un sözleri dikkate alındığında, başlangıçta yarımadada herhangi bir sürtüşme ortamının var olduğunu söyleyemeyiz. Bu bağlamda hareket, Kurtuba'daki pek çok Hristiyan tarafından toplumsal uyumun istenmeyen bir şekilde bozulması anlamına gelmektedir.[29] Kurtuba'daki yetkili Hristiyan din adamları da hareketin taraftarı olmamıştır. Kurtuba Kilisesi, idam edilenlere karşı olumsuz bir tavır sergilemiş ve hareketin bastırılmasına yardımcı olmuştur.[30] Dahası, Paulus Alvarus'un kendi eserinde ifade ettiğine göre, Kurtuba piskoposu Reccafredus, hareketin lideri konumundaki Eulogius'u ve destekçilerini tutuklatıp hapse attırmıştır.[31] Böylece, Kurtubalı Hristiyanların çoğunluğu sorun çıkaran fanatikler olarak gördükleri bu kişilere düşmanca yaklaşmışlardır.[32] Kurtuba'daki yetkili din adamlarının, hareketin destekçisi olmaması ve hareketi kınamaları, Hristiyan halkın çoğunluğunun harekete karşı olumsuz bir tavır göstermesi bakımından oldukça mühimdir. Kurtuba'nın ileri gelen din adamları, muhtemelen konumlarının risk altında olduğunu fark edip Müslüman yöneticilerle aynı safta yer almışlar ve Hristiyan-Müslüman ilişkilerini sekteye uğratacak bu hareketi, toplumda karışıklığa ve sürtüşmeye neden olabileceği için lanetlemişlerdir.[33] Sonuç olarak Kurtuba Martir Hareketi Hristiyan toplumundan bile destek görmemiştir.

[24] Richard Fletcher, *Moorish Spain* (Berkeley: University of California Press, 1993), 38.
[25] Kenneth Baxter Wolf, *The Eulogius Corpus* (Liverpool: Liverpool University Press, 2019), 20-21. Amerikalı tarihçi Kenneth Baxter Wolf (1957-), belirtilen eserinde Eulogius'un anlatılarını ve Paulus Alvarus'un Eulogius hakkında kaleme aldığı *Vita Eulogii* (*Eulogius'un Hayatı*) isimli eserini açıklamalı bir şekilde İngilizceye çevirmiştir.
[26] Wolf, *The Eulogius*, 65.
[27] İdam edilen Hristiyanların kimlikleri ve ölüm nedenlerine dair bkz. Wolf, *The Eulogius*. 370-375.
[28] Jessica A. Coope, *The Martyrs of Cordoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion* (United States of America: University of Nebraska Press, 1995). 28-29, Jessica Coope, belirtilen çalışmasında farklı dinden olan aileleri incelemiştir.
[29] Charles L. Tieszen, "From Invitation to Provocation: "Holy Cruelty" as Christian Mission in Ninth-Century Cordoba", *Al-Masaq*, 24 (1), (2012): 21-33. 23.
[30] Ann Christys, "St-Germain des-Pres, St Vincent and the martyrs of Cordoba" *Early Medieval Europe*, 7 (2) (1998): 199-216. 205-206.
[31] *Corpus scriptorum Muzarabicorum I*, 332.
[32] Tolan, "Eulogius", 679.
[33] Hollander, "Blazing Light", 205.

3. Kurtuba Martir Hareketine Dair Geriye Kalan Kaynaklar İslam Algısı Üzerine Neler Söyler?

Ortaçağ'da Batı'daki İslam algısı hakkında, özellikle Pirene Dağları'nın kuzeyinde, 11. yüzyılın sonlarına kadar bildiklerimiz kısıtlıdır. Dahası, bir din olarak İslam hakkında tutarlı bir yaklaşım 13. yüzyılın başlarına kadar oluşmamış ve Fransa'nın kuzeyindeki önemli düşünce merkezlerinin teologları için İslam, yabancı ve soyut bir fenomen olarak kalmıştır.[34] Muhtemelen, Birinci Haçlı Seferi sonucunda Batı dünyasının Müslümanlar ile etkileşimin ivme kazanmasıyla iki taraf da birbirini daha yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Kutsal Topraklarda kurulan Hristiyan kontluklar ve krallıklar aracılığıyla da Müslüman dünyası ile Hristiyan dünyası arasındaki etkileşim artış göstermiştir.

İber Yarımadası'nda ise Müslümanlar ve Hristiyanlar 8. yüzyılın başlarından itibaren uzun süre bir arada yaşamışlardır. Eulogius anlatılarını her ne kadar taraflı bir bakış açısıyla yazmış olsa da onun İslam ve Hz. Peygamber hakkındaki görüşleri 9. yüzyılın ortasında Kurtuba'da en azından bir grup Hristiyan'ın İslam'a dair görüşlerini yansıtması bakımından dikkate değerdir. Ayrıca bu bakış açısının o dönemin bir ürünü olduğu da unutulmamalıdır. Eulogius'un en uzun eseri ve Kurtuba Martir Hareketinin anlaşılabilmesi için en önemli kaynak *Memoriale sanctorum*'dur *(Azizlerin Hatırası)*. Eulogius, *Memoriale sanctorum* isimli eserini öncelikle idam edilen Hristiyanların hikayelerini anlatmak ve onları savunmak için yazmıştır. Ayrıca o, eserinde İslam ve Hz. Peygamber hakkındaki düşüncelerini de dile getirmiştir. Eulogius, Hz. Peygamberi insanları yanlış yola sürükleyen yalancı biri olarak görmekte ve onu büyücü olarak niteleyip, cennetin güzel kadınlarla dolu olduğunu kendi toplumuna öğrettiğini dile getirmektedir.[35] Cennet tasviri üzerinden İslam dinine karşı yapılan saldırılar, Hristiyan din adamlarının sıklıkla başvurdukları ve kullandıkları bir araçtır.[36] Eserin farklı sayfalarında bu olumsuz anlatı devam etmektedir.

Eulogius'un diğer eseri, idam edilecek olan Hristiyanların harekete sadık kalmalarını amaçlayan ve öğütler içeren *Documentum martyriale (Şehitlik Öğretisi)* isimli kitabıdır. Eser, Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlara kötü muamelede bulunduğu dönemlerde Tertullian (240?) ve Origen (ö.253) gibi kilise liderleri tarafından yazılan öğüt verici anlatıların bir örneğidir.[37] *Documentum martyriale* isimli eserde Hz. Peygamber, şeytanın hizmetkarı ve ölümün ve mahvoluşun oğlu olarak sunulmaktadır.[38] Hz. Peygamberi şeytan ile ilişkilendirmek, Batı'da daha sonraki dönemlerde de onu nitelerken başvurulan yöntemlerden biri olacaktır.[39]

Eulogius, *Liber apologeticus martyrum* (*Şehitleri Müdafaa*) isimli anlatısında ise irtidad edip dini kimliklerini reddeden Rudericus (13 Mart 857) ve Salomon (13 Mart 857) isimli iki Hristiyan'ı anlatmaktadır. Eserin önemli olarak görülen tarafı, Hz. Peygamberin bilinen en eski Latince biyografisi olan *Istoria de Mohameth*'in (*Muhammed'in Tarihi*) Eulogius tarafından kitaba dahil edilmesidir. *Istoria de Mohameth*, Peygamberin kötü bir tasvirinin sunulduğu, anonim olarak yazılan Batı'daki en erken tarihli metinlerden biridir. Eulogius'un 850 yılında yarımadanın kuzeyine seyahati sırasında Navarra'daki Leyre Manastırı'nda bulduğu *Istoria de Mohameth*, bağımsız bir metin olarak günümüze

[34] Brian A. Catlos, *Muslims of Medieval Latin Christendom, c.1050-1614* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2014), 326.
[35] *Corpus scriptorum Muzarabicorum II*, 414.
[36] Örneğin, İber Yarımadası'nda doğan ve vefat eden Dominiken rahip Ramon Marti (ö.1285), Hz. Peygamberin hayatına kısaca yer verdiği "*De Seta Machometi o De origine, Progressu, et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*" isimli eserinde, Hz. Peygamber'e odaklanıp onu sahte bir peygamber olarak göstermeye çalışmakta ve Hristiyanlıktaki cennet tasviri ile İslamiyetteki cennet tasvirini karşılaştırıp, bunun üzerinden olumsuz bir anlatı ortaya koymaktadır. Ramón Martí, "De Seta Machometi o De origine, Progressu, et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius", ed. ve çev. Joseph Hernando I Delgado, *Acta Historica et Archaeologica Medievalia* 4, (1983): 9-63. 30.
[37] Wolf, *The Eulogius*, 297.
[38] *Corpus scriptorum Muzarabicorum II*, 469.
[39] Doğu'ya yaptığı seyahatlerle tanınan İtalyan keşiş ve misyoner Ricoldus a Monte Crucis (1242-1320), Müslümanlar hakkında yazdığı *Liber contra legem Sarracenorum* isimli eserinde Hz. Peygamber'i şeytan ile ilişkilendirmektedir. Eserde Hz. Peygamber, Ricoldus'un saldırısının odak noktasını oluşturmaktadır. Michelina Di Cesare, "Riccoldo of Monte di Croce, Letters to the Triumphant Church; Against the Law of the Saracens; Book of the Pilgrimage" içinde *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory* (Berlin: De Gruyter, 2012), 381-382, 390.

ulaşmamış, ancak daha sonra iki metne dahil edilmiştir.[40] Bu metinler, Eulogius'un *Liber apologeticus martyrum*'u ve 883 yılında Asturias Krallığı'nda yazılan *Crónica Prophetica* (*Kehanet Kroniği*) 'dir.

Istoria de Mohameth isimli anlatı, Peygamber'in hayatı ile başlamaktadır. O, eserde sahte bir peygamber ve Deccal'in habercisi olarak sunulmaktadır. Metinden, yazarın Hz. Peygamber'in hayatına aşina olduğu anlaşılmaktadır çünkü eserde Hz. Peygamber'in yetim ve tüccar olduğu, dul hamisiyle evlendiği ve orduları savaşa götürdüğü gibi bilgiler yer almaktadır.[41] Metindeki biyografik taslağın içeriği ve Kur'an hakkındaki imalar çoğunlukla Bizanslı vakanüvis Theophanes (ö.818?) ve Şamlı Yuhanna'nın (ö.749) Yunanca yazılarında bulunur, dolayısıyla *Istoria de Mohameth* de büyük olasılıkla Bizans kaynaklarından derlenmiştir.[42] Dahası, 8. yüzyılın ortalarında İber Yarımadası'nda yazıldığı düşünülen ve yarımadanın Müslümanlar tarafından fethinde önemli kaynaklar olarak öne çıkan *741 Kroniği* ve *754 Kroniği* isimli anlatılardaki ilk olaylar, Bizans İmparatoru Heraklius'un (ö.641) tahta geçmesiyle başlamaktadır.[43] Her iki anlatıda da Peygamber'in ortaya çıkışı Heraklius'un zamanına tarihlendirilmektedir. Bu durum *Istoria de Mohameth* için de geçerlidir. Bu bağlamda, eserin 8. yüzyıldan sonra İber Yarımadası'nda yazıldığı veya yarımada kökenli biri tarafından kaleme alınmış olabileceği söylenebilir. [44]

Yukarıda belirttiğimiz gibi Eulogius, *Istoria de Mohameth*'i kendi eserine eklemiştir, bu da Eulogius'un anlatıları arasında Hz. Peygamber hakkındaki en olumsuz tasvirlerin *Liber apologeticus martyrum'*da bulunduğunu göstermektedir. Eserde, Hz. Peygamber'e tefecilik suçlaması yapılmakta ve şehvet konusunda Hz. Peygamber'e dair olumsuz ifadeler bulunmaktadır.[45] Diğer eserlerde olduğu gibi bu eserde de Hz. Peygamber, şeytan ile ilişkilendirilmekte ve şeytanın kışkırtmasıyla yeni bir batıl inanç mezhebi kuran kişi olarak nitelendirilmektedir.[46] Eulogius'un anlatılarının hemen hepsi Hz. Peygamber'i karalama üzerinden şekillenmektedir. Onun Paulus Alvarus'a ve Pamplona piskoposu Wiliesindus'a yazdığı mektuplarından oluşan *Epistolae* isimli eseri de Peygamber'den az bahsetmekle beraber içeriği itibariyle aynı çerçevededir.

Eulogius, yazdıklarında doğrudan İslam hakkında görüşlerini dile getirmekten ziyade özellikle Hz. Peygamber'in kişiliği, yaptıkları ve eşi üzerinden olumsuz bir anlatıya başvurmuştur. Bunu da Hz. Peygamberi şeytan ile ilişkilendirerek ve onu yanlış ve yalancı biri olarak göstererek yapmıştır. Eulogius'un düşüncelerini Kurtuba'daki ya da yarımadadaki tüm Hristiyanların görüşleriyle bağdaştırmak elbette doğru değildir. Martir hareketi bile toplumda kendine yer bulmamıştır. Fakat onun yazdıkları, İslam ve Peygamber'e dair dönemin ve dar bir kesimin düşünce yapısını göstermesi bakımında önemlidir.

4. Kurtuba Martir Hareketinin Yarımadadaki Yansıması Nasıl Olmuştur? Ve Hareketin Ardından Din Değiştirme Eğiliminde Ölçülebilir Bir Değişiklik Olmuş Mudur?

11 Mart 859 yılında idam edilen Eulogius'un kalıtları, 884 yılında Asturias Krallığı'na[47] taşınmıştır.[48] Asturias Krallığı, Müslüman hâkimiyetinden sonra, 8. yüzyılın başlarında yarımadada

[40] John Tolan, "Istoria de Mahomet" içinde *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume 1 (600-900)* ed. David Thomas ve Barbara Roggema (Leiden: Brill, 2009), 722.
[41] Kenneth Baxter Wolf, "Falsifying the Prophet: Muhammad at the Hands of His Earliest Christian Biographers in the West" içinde *Character Assassination throughout the Ages,* ed. Martijn Icks ve Eric Shiraev (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 107.
[42] Robert G. Hoyland, "Istoria de Mahomet" içinde *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (United States of America: Gorgias Press, 2019), 400.
[43] *741 Kroniği* ve *754 Kroniği*'nin başlangıcındaki olaylar hakkında bkz. *Corpus scriptorum muzarabicorum I*, 8, 16.
[44] Hoyland, "Istoria", 400-401. *Istoria de Mohameth* isimli eserin İber Yarımadası'nda yazıldığına dair başka bir görüş için bkz. Ann Christys, *Christians in al-Andalus (711-1000)* (New York: Routledge, 2002), 63-64.
[45] *Corpus scriptorum Muzarabicorum II*, 484.
[46] *Corpus scriptorum Muzarabicorum II,* 487.
[47] İber Yarımadası'nın kuzeyinde, Müslüman kuvvetler ile Hristiyanlar arasında 718 yılında gerçekleşen Covadonga Savaşı, yarımadadaki ilk Hristiyan krallık olan Asturias Krallığı'nın kuruluşuna yol açmıştır. Roger Collins, *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000* (London: Macmillan, 1983), 184.
[48] 883 yılında Asturias kralı III. Alfonso (848-910) ve Endülüs Emiri I. Muhammed (ö.886) arasında bir barış anlaşması imzalanmış ve Asturias'a gönderilen bir din adamı, yanında Eulogius'un kalıtlarını da götürmüştür. John V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia University Press, 2002), 98.

kurulan ilk Hristiyan krallıktır.[49] 880'li yıllarda Asturias Krallığı'nda bir kimlik inşa etmek amacıyla ve muhtemelen Asturias kralı III. Alfonso'nun (848-910) himayesinde *Chronica Adefonsi tertii regis* (*Kral III. Alfonso Kroniği*), *Crónica Albeldense* (*Albelda Kroniği*) ve *Crónica Prophetica* (*Kehanet Kroniği*) isimli anlatılar kaleme alınmıştır. Bu anlatılardan *III. Alfonso Kroniği,* Vizigot Krallığı ile Asturias Krallığı'nda yaşanan gelişmeleri konu almaktadır. Kronikte, Asturias kralları hakkında bilgi verilmekte ve her kralın döneminde yaşanan olaylar sırasıyla aktarılmaktadır. Kroniğin kapsadığı zaman aralığı ise 7. yüzyılın sonlarından 9. yüzyılın sonlarına kadardır. *III. Alfonso Kroniği*'nde, Eulogius veya harekete dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. *Albelda Kroniği*'nde ise 9. yüzyılın sonlarına kadar İber Yarımadası'na hükmedenlerin tarihi kısaca anlatılmakta ve Asturias kralları ile yarımadadaki Müslüman yöneticiler hakkında bilgi verilmektedir. Ancak *Albelda Kroniği*'nde de harekete dair bilgi bulunmamaktadır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, *Istoria de Mohameth*'den eklemeler yapılan ve 883 yılında yazılan *Kehanet Kroniği*'nde (*Crónica Prophetica*) ise Müslümanların yakında yarımadadan atılacakları öngörülmekte ve genellikle Müslümanlar hakkında bilgi verilmektedir. Ancak, *Kehanet Kroniği* zaten Eulogius'un kalıntılarının Asturias Krallığı'na taşınmasından önce kaleme alınmıştır. Aslında, Asturias Krallığı'nda yazılan üç anlatı da benzer özellikler taşımalarına rağmen bu anlatılarda Eulogius'a ya da Kurtuba Martir Hareketine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Eulogius'un kalıntıları Asturias Krallığı'na hareketin üzerinden yirmi beş yıl geçtikten sonra taşınmasına rağmen krallıkta yazılan anlatılarda hareket hakkında bilgiye yer verilmemesi mühimdir.[50] Yarımadanın kuzeyinde bulunan Oviedo Katedrali'ne taşınan Eulogius'un anlatıları, 16. yüzyılda keşfedilene kadar nispeten dikkat çekmeden kalmıştır.[51]

Ortaçağ'da İber Yarımadası hakkında Arap seyyahların ve yazarların anlatıları da yarımadanın tarihi açısından önemlidir. Bu anlatılarda Eulogius ve harekete dair bilgi olup olmadığı hareketin kapsamı ve sonradan yarımadadaki yansımaları açısından araştırılmaya değerdir. Ortaçağ'da İber Yarımadası tarihi için mühim eserlerin başında *Ahbar Mecmua* gelmektedir. Eser, Tarık bin Ziyad'ın 711 yılında yarımadaya girmesinden Emevi Halifesi III. Abdurrahman (890-961) devrine kadar yarımadada yaşanan gelişmeleri aktarmaktadır.[52] Anonim olan eserde Eulogius'a veya Kurtuba Martir Hareketine dair bilgi bulunmamaktadır.

Endülüslü tarihçi İbnü'l-Kûtiyye de (ö.977) yarımadadaki Müslüman hâkimiyetinin ilk 250 yılını anlatan bir tarih eseri kaleme almıştır.[53] Fakat bu eserde de harekete dair malumat bulunmamaktadır. Ortaçağ'da İber Yarımadası'nın tarihi hakkında yazan bir başka tarihçi Tunuslu İbnü'l-Kerdebus'tur (ö.1179?). Yazar, fetihten kendi dönemine kadar yarımada hakkında yazmıştır[54] fakat Kardabus'un eserinde de hareketten bahsedilmemektedir. Son olarak, Endülüs tarihi hakkında yazan ve önemli bir kaynak olarak görülen Cezayirli tarihçi Ahmed el-Makkarî'nin (1577-1632) eserinde[55] de harekete dair bilgi bulunmamaktadır.

Asturias Krallığı'nda yazılan anlatılarda ve inceleyebildiğimiz birkaç Arap seyyahın ve tarihçinin yazdıkları eserlerde Kurtuba Martir Hareketi ve Eulogius hakkında bilgi bulunmaması, hareketin büyük bir etkiye yol açmadığını bir kere daha ortaya koymaktadır. Yarımadanın kuzeyindeki ve güneyindeki anlatılar hareket hakkında sessiz kalmaktadırlar. Arap tarihçilerin eserlerinde harekete dair bilgi bulunmaması anlaşılabilirdir çünkü ele aldığımız eserler hareketten yaklaşık bir asır veya daha fazla bir

[49] Roger Collins, "Spain: The Northern Kingdoms and The Basques, 711-910" içinde *The New Cambridge Medieval History: Volume II c.700-c.900* ed. Rosamond McKitterick (United Kingdom: Cambridge University Press, 1995). 272-290. 275. İlk bölümde ele aldığımız, Müslüman hakimiyeti altındaki bölgelerde yaşayan ve Müslümanlarla iletişim halinde olan Hristiyan tebaadan ve mühtedilerden farklı olarak, Asturias Krallığı'nda yaşayan Hristiyanlar bulunmaktadır.

[50] Asturias Krallığı'nda yazılan üç anlatıya da ulaşmak için bkz. *Crónicas asturianas* ed. Juan Gil Fernandez (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985).

[51] Ihnat, "The Martyrs of Cordoba", 2-3.

[52] Ahbar Mecmua isimli eser yazar David James tarafından İngilizceye çevrilmiştir. David James, *A History of Early Al-Andalus: The Akhbar majmu'a* (United Kingdom: Routledge, 2012).

[53] İbnü'l-Kûtiyye'nin eseri de David James tarafından İngilizceye çevrilmiştir. David James, *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiya* (United Kingdom: Routledge, 2009).

[54] Ibnü'l-Kerdebus'un eseri İspanyol tarihçi Felipe Maillo Salgado (1944-) tarafından İspanyolcaya çevrilmiştir. Ibnü'l-Kerdebus, *Historia de al-Andalus* çev. Felipe Maillo Salgado (Madrid: Akal, 1986).

[55] Ahmed Ibn Muhammed Al-Makkarī, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, Vol. 2 of 2: Extracted from the Nafhu-T-Tib Min Ghosni-L-Andalusi-R-Rattíb Wa Tárikh Lisánu-D-Dín Ibni-L-Khattíb*, çev. Pascual de Gayangos (United States of America: Johnson Reprint Corporation, 1964).

zaman sonra yazılmışlardır. Ancak, Asturias Krallığı'nda yazılan anlatıların sessiz kalması dikkat çekicidir. Şaşırtıcı bir şekilde gerek Asturias Krallığı'ndaki anlatılarda gerek yarımadada sonraki yazarlar tarafından kaleme alınan eserlerde hareket hakkında neredeyse hiç bahsedilmemiştir.[56] Hareket muhtemelen merkez olarak görülen Kurtuba'da dar bir Hristiyan kitle tarafından benimsenmiştir. Bu çerçevede, yukarıda ortaya konulmaya çalışıldığı gibi, Kurtuba Martir Hareketinin yarımadadaki Hristiyan toplum ve İslamiyeti benimseyen Hristiyanlar üzerinde büyük bir etkiye yol açmadığı söylenebilir.

SONUÇ

İber Yarımadası'ndaki Müslümanların yönetim merkezi olan Kurtuba şehrinde 9. yüzyılın başlarından itibaren İslamiyet'i kabul edenlerin sayısında artış meydana gelmiştir. Bunun yanında, yarımadadaki Hristiyan halktan bazıları da Müslüman Araplar gibi giyinmeye, Arapça öğrenmeye ve Arap gelenek göreneklerini benimsemeye başlamışlardır. Bu duruma karşılık, yarımadadaki Hristiyan toplumdan dar bir kesim öne çıkıp kendi kimliklerini kaybetmeye başladıklarını ileri sürmüşlerdir. Bu tepki sırasında, İslam dinine ve Peygamber'e kasten küfredip hakaret etmişler ve bunun sonucunda da Müslüman yöneticilerin emriyle idam edilmişlerdir. 850 ile 859 yılları arasında yaklaşık kırk sekiz Hristiyan'ın İslam dinine ve Peygamber'e hakaret etmeleri ve irtidad etmeleri yüzünden idam edilmeleriyle sonuçlanan bu hareket Kurtuba Martir Hareketi olarak bilinmektedir.

Harekete dair bildiklerimiz, kendisi de 859 yılında idam edilen Eulogius isimli bir din adamının ve onun ruhban zümresinden olmayan dostu Paulus Alvarus'un yazdıklarına dayanmaktadır. Bu anlatılar taraflı bir bakış açısı ile yazılmış olsalar da Ortaçağ'da İber Yarımadası'nda bir grup Hristiyan'ın İslam ve Hz. Peygamber hakkındaki görüşlerini yansıtmaları bakımından önemlidirler. Eulogius'un kaleme aldığı anlatılarda Peygamber'e dair olumsuz ifadeler yoğun şekilde görülmektedir. Değerlendirdiğimiz kaynaklarda Hz. Peygamber, büyücülükle, yalancılıkla, şehvetle, şeytanla, tefecilikle ilişkilendirilmektedir. Aslında bu tasvirlere Ortaçağ'da Batı'da Hz. Peygamber hakkında sıklıkla başvurulmuştur. Eulogius da kendi döneminin görüşlerini anlatılarına yansıtmıştır.

Hristiyan toplumda bir tepki yaratmak amacıyla ortaya çıkan Kurtuba Martir Hareketi, Kurtuba'daki Hristiyan toplum tarafından destek görmemiş ve Kurtubalı Hristiyanların büyük bir kısmı sorun çıkaran fanatikler olarak gördükleri bu kişilerle aralarına mesafe koymuşlardır. Dahası, Kurtuba piskoposu, hareketin lideri olan Eulogius'u ve destekçilerini hapse attırmıştır. Hareket, Müslümanların ve Hristiyanların bir arada yaşadığı bir toplumda, kargaşaya yol açması nedeniyle lanetlenmiştir. Sonuç olarak Kurtuba Martir Hareketi, yarımadadaki Hristiyan toplumdan destek görmemiştir. Dahası, Eulogius ve Paulus Alvarus'un anlatıları dışında, hareket hakkında doğrudan bilgi içeren kaynak da bulunmamaktadır. 859 yılında idam edilen Eulogius'un kalıtları 884 yılında Asturias Krallığı'na taşınmıştır. Fakat, gerek 880'li yıllarda Asturias Krallığı'nda kaleme alınan anlatılarda gerekse daha sonra İber Yarımadası'nda yazılan eserlerde harekete ve Eulogius'a dair bilgi bulunmamaktadır. Bu konu hakkında kaynakların sessiz kalması, hareketin sonradan da sönük kaldığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Kurtuba Martir Hareketinin yarımadadaki Hristiyan toplumda ve İslamiyeti benimseyenler arasında herhangi bir etkiye yol açmadığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

Al-Makkari, Ahmed Ibn Muhammed. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, Vol. 2 of 2: Extracted from the Nafhu-T-Tib Min Ghosni-L-Andalusi-R-Rattíb Wa Tárikh Lisánu-D-Dín Ibni-L Khattíb*. Çev. Pascual de Gayangos, United States of America: Johnson Reprint Corporation, 1964.

Crónicas asturianas. Ed. Juan Gil Fernandez, Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985.

Corpus scriptorum Muzarabicorum I-II. Ed. Juan Gil, Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1973.

[56] Tolan, *Saracens,* 100.

James, David. *A History of Early Al-Andalus: The Akhbar majmu'a.* United Kingdom: Routledge, 2012.

James, David. *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiya.* United Kingdom: Routledge, 2009.

İbnü'l-Kerdebus. *Historia de al-Andalus.* Çev. Felipe Maillo Salgado, Madrid: Akal, 1986.

Ramón Martí. "De Seta Machometi o De origine, Progressu, et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius". Ed. ve Çev. Joseph Hernando i Delgado. *Acta Historica et Archaeologica Medievalia* 4, (1983): 9-63.

Araştırma Eserleri

Barbero, A. ve M. Vigil. *Sobre los origenes sociales de la Reconquista*. Barselona: Ariel, 1984.

Barbero, A. ve M. I. Loring, "The Catholic Visigothic Kingdom" içinde *The New Cambridge Medieval History: Volume I c.500-c.700*. Ed. Paul Fouracre. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Bilgin, Feridun. "Hıristiyan Fedâiler: Dokuzuncu yüzyıl Endülüs İslâm Toplumunda Bir Muhâlif Hareket" *History Studies International Journal of History,* 8 (4), 2016. 19-32.

Bulliet, Richard. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History.* United States of America: Harvard University Press, 1979.

Catlos, Brian A. *Muslims of Medieval Latin Christendom, c.1050-1614*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2014.

Christys, Ann. *Christians in al-Andalus (711-1000)*. New York: Routledge, 2002.

Christys, Ann. "St-Germain des-Pres, St Vincent and the martyrs of Cordoba" *Early Medieval Europe*. 7 (2), 1998. 199-216.

Collins, Roger. *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*. London: Macmillan, 1983.

Collins, Roger. "Spain: The Northern Kingdoms and The Basques, 711-910" içinde *The New Cambridge Medieval History: Volume II c.700-c.900*. Ed. Rosamond McKitterick. United Kingdom: Cambridge University Press, 1995.

Collins, Roger. *The Arap Conquest of Spain, 710-797*.United Kingdom: Blackwell Publishers Ltd, 1989.

Collins Roger. *Visigothic Spain 409-711*. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2004.

Coope, Jessica A. "Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad" *Journal of World History*. 4 (1), 1993. 47-68.

Coope, Jessica A. *The Martyrs of Cordoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*. United States of America: University of Nebraska Press, 1995.

Di Cesare, Michelina. "Riccoldo of Monte di Croce, Letters to the Triumphant Church; Against the Law of the Saracens; Book of the Pilgrimage" içinde *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*. Berlin: De Gruyter, 2012.

Erkal, Mehmet. "Cizye" *TDV İA.* Cilt: 8, 1993. 42-45.

Fletcher, Richard. *Moorish Spain*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Hollander, Aaron T. "Blazing Light and Perfect Death: The Martyrs of Cordoba and the Growth of Polemical Holiness" içinde *Contested Spaces, Common Ground: Space and Power Structures in Contemporary Multireligious Societies.* Ed. Ulrich Winkler, Lidia Rodriguez Fernandez ve Oddbjorn Leirvik. Leiden: Brill, 2016.

Hoyland, Robert G. "Istoria de Mahomet" içinde *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. United States of America: Gorgias Press, 2019.

Ihnat, Kati. "The Martyrs of Cordoba: Debates around a curious case of medieval martyrdom" *History Compass*. 18 (1), 2019. 1-15.

İnce, İrfan. "Ridde". *TDV İA*. Cilt: 35, 2008. 88-91.

Kennedy, Hugh. *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*. New York: Routledge, 2014.

Köse, Ali. "İhtida". *TDV İA*. Cilt: 21, 2000. 554-558.

Menocal, Maria Rosa. *Dünyanın İncisi: Endülüs, Orta Çağ İspanyasında Ortak Yaşama Kültürü.* Çev. Sinan Coşkun. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Morera, Dario Fernandez. *The Myth of the Andalusian Paradise: Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*. Wilmington: ISI Books, 2016.

Portass, Robert. "Early medieval Spain, 800-1100: the Christian kingdoms and al-Andalus" içinde *Debating medieval Europe: The early Middle Ages, c. 450-c. 1050*. Ed. Stephen Mossman. Manchester: Manchester University Press, 2020.

Safran, Janina M. "Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus" *Speculum*. 76 (3), 2001. 573-598.

Simonet, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes de España: deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes.* Madrid: Establecimiento Tipográfico de la Viuda e Hijos de M. Tello, 1897-1903.

Şanal, Enes. "Arapça Konuşan Hıristiyanlar: Mozaraplar'ın Endülüs Bilim Hayatına Katkıları (X. Asır)" *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 38 (2), (2023): 719-750.

Şeyban, Lütfi. *Endülüs: Cihat, Reconquista, Convivencia*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

Tieszen, Charles L. "From Invitation to Provocation: "Holy Cruelty" as Christian Mission in Ninth-Century Cordoba". *Al-Masaq*, 24 (1), 2012. 21-33.

Tolan, John. "Eulogius of Cordova" içinde *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume 1 (600-900)*. Ed. David Thomas ve Barbara Roggema. Leiden: Brill, 2009.

Tolan, John. "Istoria de Mahomet" içinde *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume 1 (600-900)*. Ed. David Thomas ve Barbara Roggema. Leiden: Brill, 2009.

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

Wolf, Kenneth B. "MOZARABS" içinde *Medieval Iberia: An Encyclopedia.* Ed. E. Michael Gerli. New York: Routledge, 2013.

Wolf, Kenneth Baxter. *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*. Liverpool: Liverpool University Press, 1990.

Wolf, Kenneth Baxter. "Falsifying the Prophet: Muhammad at the Hands of His Earliest Christian Biographers in the West" içinde *Character Assassination throughout the Ages.* Ed. Martijn Icks ve Eric Shiraev. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Wolf, Kenneth Baxter. *The Eulogius Corpus*. Liverpool: Liverpool University Press, 2019.

E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 423-428
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1633837
Kitap İnceleme/Book Review

Dimitri Korobeinikov, Bizans ve XIII. Yüzyılda Türkler, Oxford: Oxford University Press, 2014.

Dimitri Korobeinikov, Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century, Oxford: Oxford University Press, 2014.

Saffet ÖZTÜRK

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dkt. Öğrencisi Saffet ÖZTÜRK

Koç Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: 0000-0003-0812-4625
e-mail: saffetozturk21@ku.edu.tr

Başvuru/Submitted: 05.02.2025
Kabul/Accepted: 24.03.2025

Atıf: Öztürk, Saffet, "Dimitri Korobeinikov, Bizans ve XIII. Yüzyılda Türkler, Oxford: Oxford University Press, 2014", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 423-428.

Citation: Öztürk, Saffet, "Dimitri Korobeinikov, Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century, Oxford: Oxford University Press, 2014", *Ortaçag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 423-428.

Lisans/License:

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

BYZANTIUM and the TURKS in the THIRTEENTH CENTURY

Dimitri Korobeinikov's book, "*Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century*", consists of an introduction, seven main chapters, and a conclusion. In his book, he thoroughly investigates the complex relationships between the Byzantines and the Turks during the period 1204 and 1304/5 and the political affairs in the triangle of the Byzantine Empire, Anatolian Seljuks, and Mongols in the chaotic atmosphere of the 13th century.

In the Introduction section (pp. 1–6), Korobeinikov discusses the turbulent nature of the 13th century, including the unprecedented and aggressive Mongolian expansion into the continent of Asia, the destruction of states and most pre-existing urban settlements. He also examines the extermination of many human populations by the Mongols, whose massive expansion made cultural exchange possible. Their expansion enabled expeditious diffusion and transfer of cultural exchanges (e.g., ideas, the arts, etc.) and commercial activities in the 1200s, as Marco Polo epitomizes. Afterward, he discusses the historical and political position of the Byzantine Empire throughout the tumultuous conditions of the 13th century. Although there was a noteworthy political body in the Levant, the Byzantine Empire subjugated significant sections of the Balkan and Anatolian Peninsulas. The existing situation altered in the following years. The glorious Empire was replaced by the one constantly vanquished and diminished as its borders expeditiously shrunk. Naturally, it caused the Empire to weaken against various Balkan nations that avariciously set their eyes on its territories. Two devastating historical events shook the Empire's foundations. These included the Crusader annexation of Constantinople in 1204 and the conquest of Byzantine lands by the Anatolian Seljuks in 1304. Notwithstanding the recapture of their capital back in 1261, the Byzantines could not alter their inauspicious trajectory. As for the general studies in this field, he stresses the lack of investigations into the 13th-century Byzantine Empire. Existing studies only treat the Byzantine vanquishments in Anatolia. The difficult nature of the subject (e.g the need for proficiency in multiple languages) also plays a significant role in investigating the relevant topic. At this point, he emphasizes key conceptual distinctions between terms such as "*Turks–Turkish*", "*Seljuks–Seljuk*", and "*Mongol–Mongolian*", referring to "*nation*" and "*political unit*". The latter denotes a combination of a specific nation and exceptionally diverse ethnic groups. It is slightly different from the former context, which conceptually constitutes the backbone of his research. Hence, he clearly and carefully distinguishes these terms to avoid ambiguity for the reader. Later, he sets certain thematic and temporal limits on the scope of his research subject to probe into it healthily. Finally, he briefly points out the primary sources he utilizes in his inquiry.[1]

In Chapter 1 (pp. 7–39), Korobeinikov draws on a wide range of primary sources written in Classical Greek, Persian, Arabic, and Ottoman Turkish. He states that nomadism was an indispensable component of the Turks' lifestyle in the 1200s Unfortunately, the Turks did not produce a written tradition in Asia Minor during that period. Their initial infiltration, marked by the emergence of Anatolian *beylik*s (i.e., principalities), began towards the end of the 11th century. For this reason, the primary sources regarding the Turkish annexation of Asia Minor in the 1200s were mostly written in Classical Greek, Persian, and Arabic rather than Turkish. He categorizes the sources providing historical information on Byzantine-Turkish relations into two main groups: Byzantine and Oriental. He further discusses their distinct historiographical characteristics. The Byzantine historiography, as the Byzantine models were few, was fundamentally modeled on or emulated the works of two prominent Ancient Greek historians: Herodotus of Halicarnassus (d. c. 425 BC) and Thucydides (d. c. 400 BC). In his parlance, this gave rise to a genre known as "*classicizing history*." In contrast, Oriental historiography, including Persian, Arabic, and Ottoman Turkish sources, emerged in a more recent historical context than its Byzantine counterpart. Indeed, the earliest Arabic and Persian works date back only to the 8th or 9th centuries. As he puts it, Oriental historiography lacked an "*antiquarian*

[1] Dimitri Korobeinikov, *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 1–6.

system of genres and models." He cites Ibn al-Bībī, Āqsarāyī, Ibn al-Athīr, Al-Nasawī, Yahşı Fakih, and Âşıkpāşāzāde as prominent figures in Oriental historiography, while George Akropolites, George Pachymeres, and Nikephoros Gregoras represent the Byzantine tradition. After outlining the fundamental differences between the two historiographical traditions, Korobeinikov conducts a detailed comparison. Chapter 1 also highlights the author's credibility and scholarly rigor in evaluating the primary sources, including their problematic aspects.[2]

In Chapter 2 (pp. 40–80), Korobeinikov discusses the Asia Minor-based Nicaean Empire (1204–1261), founded in the wake of the Fourth Crusade (1202–1204) and the Latin annexation of Constantinople at the outset of the 1200s. According to him, although the Nicaean Empire was a significant power, it was an anomaly, as it represented a contradictory continuation of the Byzantine legacy, especially in light of the existence of the Despotate of Epiros and the Empire of Trebizond. He points out that former Byzantine domains were divided shortly after the disintegration of the Byzantine Empire in 1204. Consequently, new Greek states emerged, such as the Nicaean Empire, the Despotate of Epiros, and the Empire of Trebizond. Each claimed to be the rightful heir to the Byzantine Empire, although their international standing remained weak compared to the pre-1204 Empire. He states that Theodore I Laskaris (r. 1205–1221) received military support from the Anatolian Seljuks, defeated his rivals, gradually became a significant military power, and managed to unify the fragmented Byzantine territories in Asia Minor, despite limited support from his own people. Thus, as the founder of the Nicaean Empire, he reestablished a Byzantine-like political entity after a long and difficult process. Despite several failed attempts (such as Papal rejection), Laskaris sought to gain international recognition for his empire and succeeded in obtaining acknowledgment from the Seljuks. The imperial success of the Laskarid dynasty—of which Theodore I Laskaris was a key figure—was rooted in several factors: **(i)** the support of the Byzantine aristocracy, **(ii)** the integration of prominent noble families into the administration while maintaining a balance with newly emerging elites, and **(iii)** the preservation of the Komnenian governmental structure. These factors collectively contributed to the stability of the Empire. In brief, the "*Nicaean Paradox*" refers to how the Empire asserted its legitimacy, strove for hegemony, and used its resources to restore order in a chaotic political environment. More precisely, it describes a period in which the Nicaean Empire—though reluctantly—had to align with one of its rivals, the Seljuks. At the same time, it sought to reconnect with the remnants of the former Byzantine society and reclaim the grandeur of the pre-1204 Empire.[3]

In Chapter 3 (pp. 81–110), Korobeinikov analyzes how the Seljuk Sultanate of Rūm existed, its relations with its surrounding political entities, the ethnic variegation it embodied, and how it ideologically defined itself through meticulously crafted titles, including "*sultan*" for legitimacy. In other words, he offers a comprehensive analysis of its complex dynamics within the 13th-century geographical and political landscape. According to his historical overview the Sultanate of Rūm was established shortly after the Seljuks' decisive victory over the Byzantine army at the Battle of Manzikert (1071) and had an opportunity to experience a rapid territorial expansion. Consequently, it expeditiously incorporated small-scaled Turkish *beylik*s and prior Byzantine possessions in Asia Minor into its imperial body. One key factor behind the Sultanate's rapid territorial expansion was its deliberate policy of cooperating with local rulers and aristocracies to maintain internal stability through mutual benefit. Eventually, the Sultanate of Rūm could control disparate ethnic groups, but he mentions internal struggles in the Sultanate's post-partition period. These crises intensified as internal instability overlapped with external pressures. He also remarks on the existing military and political situation that directed the Sultanate's fate. Diplomatic relations, political marriages, and military alliances between the Seljuks and the Nicaeans are also indispensable components of his account.[4]

[2] Korobeinikov, *Byzantium and the Turks*, 7–39.

[3] Korobeinikov, *Byzantium and the Turks*, 40–80.

[4] Korobeinikov, *Byzantium and the Turks*, 81–110.

In Chapter 4 (pp. 111–169), Korobeinikov probes into the convoluted relations ranging from political and military affairs to diplomatic and cultural ones between the Nicaean Empire and the Seljuk Sultanate of Rūm in the 13th century. Two key events shaped these relations. The first was the Fourth Crusade (1202–1204), which resulted in the Latin conquest of Constantinople in 1204. The second was the Mongol defeat of the Seljuks at the Battle of Köse Dağı in 1243, which marked the beginning of Mongol invasions in the mid-1240s. He begins by outlining the historical background of their relations, dating back to the 1160s. Manuel I Komnenos (r. 1143–1180) was the first Byzantine emperor to establish formal relations with the Seljuks. Korobeinikov provides a comprehensive historical account of how their relations proceeded in the 13th century. Theodore I Laskaris received military support from the Seljuks to consolidate his rule and defeat rival claimants, shortly after the Byzantine Empire fragmented into three Greek successor states, including the Nicaean Empire. Initially, their relations were amicable and based on mutual interests. The Seljuks recognized the Nicaean Empire and its Patriarch both diplomatically and culturally, even signing a peace treaty based on shared interests. In this way, Laskaris barely managed to unify the previous Byzantine possessions in Asia Minor. However, this alliance deteriorated after the Battle of Antioch-on-the-Meander in 1211, where Nicaean forces defeated the Seljuks. Nevertheless, diplomatic ties were soon restored through a new agreement. In the following years, however, the Nicaean Empire launched a military campaign against the Sultanate of Rūm between 1225 and 1231. During this period, the Nicaeans conducted successful military operations and captured key strategic locations, reflecting the shifting nature of their interest-based relationship. The emergence of the Mongol threat in the mid-1240s, which significantly altered the balance of power in Asia Minor, led to a renewed alliance between the two sides. Following their victory over the Seljuks at the Battle of Köse Dağ in 1243, the Mongols established dominance over Asia Minor. The Nicaean Empire maintained its alliance with the Seljuks, seeing the Mongols as a common external threat to its interests. To conclude, the Nicaean Empire adapted to the shifting political climate by tactically maintaining its alliance with the Seljuks and preserving a degree of strategic flexibility. Ultimately, Korobeinikov presents a detailed account of how Nicaean-Seljuk relations evolved throughout the 13th century and how the Nicaean Empire managed its position *vis-à-vis* both the Seljuks and, after 1243, the Mongols in an increasingly unstable political environment.[5]

In Chapter 5 (pp. 170–216), Korobeinikov inquires into the Mongols' invasion of the Seljuk Sultanate of Rūm, their relations with the Seljuks, how they, including the Nicaean Empire, radically altered the political and geopolitical landscape of 13th century Asia Minor and how this historical process caused the ascent of the Ottoman *beylik* in the post-1243 period. He provides a comprehensive account of power structure in Asia Minor and of what transpired between the two powers before the Mongol invasion. Accordingly, the Seljuks realized the potential Mongol threat despite the border conflicts with the Nicaean Empire between 1225 and 1229. In light of this threat, they signed a peace treaty with the Nicaean Empire in 1232. Meanwhile, the Mongols pursued a vigorous expansionist policy under Chinggis Khān's administration. Between 1219 and 1221, they invaded the Khwārazmian Empire, signaling the Mongol occupation of the Islamic world and then Asia Minor. Shortly after the decline of the Khwārazmians, the Seljuks were directly confronted with the Mongol danger. With the Battle of Köse Dağı in 1243, the Seljuks became a vassal state by the Mongol vanquishment. Afterward, they forged a strategic alliance with the Nicaean Empire against the common threat, but the primary sources do not verify whether this alliance turned into a military action. Although the Seljuks attempted to pursue a middle course with the Mongols to assure their Sultanate's (autonomous) political survival, the Mongols' unchanging political stand refused to allow this and worsened the Seljuks' position. Ultimately, it paved the way for various rebellions among the Turkish tribes (*beylik*s), one of which was Osmanoğulları, facilitating the appearance of new power structures in Asia Minor. Meanwhile, the Nicaean Empire adroitly navigated diplomatic ties with the Mongols in a period when the Turks increasingly raided the Byzantine borders.[6]

[5] Korobeinikov, *Byzantium and the Turks*, 111–169.

[6] Korobeinikov, *Byzantium and the Turks*, 170–216.

In Chapter 6 (pp. 217–281), Korobeinikov investigates the complicated relations among the Nicaean Empire, the Seljuk Sultanate of Rūm, and the rising Turkish *beylik*s within the turbulent atmosphere of the 13th century. He also examines the challenges the Nicaean Empire faced during the final years of the century. After providing a comprehensive background on Nicaean-Seljuk relations, he then outlines their contemporary interactions. The Seljuks experienced internal problems leading to fragmentation, which benefited the Nicaean Empire. Afterwards, the disintegration of the Seljuks allowed the Turkish tribes to gradually establish political entities. The Nicaean Empire continuously strengthened its fortifications. It placed utmost importance on deploying a formidable military force in Asia Minor, as this was crucial for its stability and survival. Despite taking strategic measures against the Seljuks, the Nicaean Empire began to experience some external problems. Due to intense pressure from the Mongols in the east, the Turkish tribes began raiding the Nicaean Empire excessively, which weakened its defense system. This situation enabled tribes to settle adjacent to this region. Notably, the period between 1292 and 1305 was critical for the Nicaean Empire, as it suffered military defeats by the Turks, enabling them to infiltrate Byzantine territories On the other hand, newly emerging Turkish *beylik*s also accelerated the disintegration of the Nicaean Empire across its various regions. Despite the defensive and other measures taken, the Nicaean Empire reacted passively rather than proactively. This passive approach caused severe losses in Asia Minor. As a result, the Nicaean Empire continuously lost territory despite some isolated successes. Due to the newly arisen internal problems, such as intra-aristocratic struggles and the rebellions between aristocracy and military figures, combined with these military failures, crises deepened the Nicaean Empire more. Korobeinikov provides an enlightening insight into how internal and external factors shaped the trajectory of the Nicaean Empire in the late 13th century.[7]

In Chapter 7 (pp. 282–288), Korobeinikov examines the challenges (including the Catalan mercenaries, who contributed to the Nicaean decline in Asia Minor) the Nicaean Empire encountered in Asia Minor from 1303 onwards, along with how Asia Minor gradually became a Turkish stronghold. He states that the turning point occurred in 1303, when Andronikos II Palaiologos hired costly Catalan mercenaries to eliminate the Turkish presence in Asia Minor. Meanwhile, the situation deteriorated further as the Turks intensified their incursions into the Byzantines' most significant possessions by 1304. The mercenaries, the emperor's last hope, militarily succeeded against the Turks, but everything reversed when Michael IX Palaeologus assassinated their leaders in 1305. Consequently, the mercenaries intemperately protested this action and started plundering the Byzantine lands under a new leader leading to accelerating Turkish expansion. Despite suffering severe losses to the Turks, the Empire was barely able to retain control over key cities such as Ephesos, Magnesia, and Sardis, particularly along the western coast of Asia Minor. Korobeinikov states that, despite attempts at reforming the remnants of the Byzantine army, the emperors were generally unable to take decisive action due to severe financial constraints. These led to mounting Turkish raids, the instability of the Empire, and the internal conflicts among various factions. Byzantine diplomatic efforts to engage the Mongols against the Turks also proved ineffective due to the Mongols' indifference and their prioritization of regional interests. Meanwhile, the Turkish incursions enabled a sizeable Turkish population to settle in the newly conquered Byzantine domains by simultaneously displacing a large portion of the Greek population, which radically altered the demographic pattern in Asia Minor. To conclude, he offers insight into the internal and external challenges faced by the Nicaean Empire and how the Turks gradually transformed previously Byzantine-held regions into their own homeland.[8]

In the Conclusion section (pp. 289–297), Korobeinikov points out that a pure decline narrative of the Byzantine Empire does not mark the period under investigation. Instead, the 13th century illustrates how the Empire navigated diplomatic relations with other power structures of its time despite being

[7] Korobeinikov, *Byzantium and the Turks*, 217–281.

[8] Korobeinikov, *Byzantium and the Turks*, 282–288.

doomed to catastrophic military failures and internal strife. He principally explores the relations between diplomatic affairs and the military failures of the Empire. He argues that the devastating military defeats in the volatile political and geopolitical landscape of 13th-century Asia Minor unfortunately eclipsed the Empire's diplomatic achievements. Consequently, this situation damaged the Empire's absolute sovereignty.[9]

A few key aspects can be highlighted for the critical evaluation of the book. First of all, Korobeinikov stands out as a scholar with a high degree of analytical sensitivity, transparency, and objectivity in his treatment of the primary sources related to the 13th century. He makes extensive use of a wide variety of primary sources and presents their problematic aspects (i.e., limitations, biases, etc.), which also mirrors his methodological approach. He provides a comprehensive and nuanced picture of the events that transpired in the 13th century. Secondly, for his book to be original, **i-)** he treats the convoluted interplays between the Byzantines and Turks, particularly in the 13th-century, since the scholars neglect in their historiography concerning the Byzantine Empire, Anatolian Seljuks, and Mongols; **ii-)** he sifts through primary sources and furnishes readers with an analytical account of what transpired in the 13th century. All of these points indicate that the book is original. Thirdly, he describes the convoluted interplay between the Nicaean Empire and Anatolian Seljuks in the 13th century as "*cooperation* and *conflict*" to indicate their relations. His significant contribution to the relevant literature is his comprehensive, in-depth analysis of their interactions in many different areas, such as social, political, military, diplomatic, and cultural spheres. He also demonstrates how all these events forged the general landscape of Asia Minor in the same century. Ultimately, Korobeinikov opens new horizons for fledgling historians and offers fresh perspectives on the complexities of 13th-century Asia Minor.

BIBLIOGRAPHY

Korobeinikov, Dimitri. *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century.* Oxford : Oxford University Press, 2014.

[9] Korobeinikov, *Byzantium and the Turks*, 289–297.

E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025), 8/1 (2025): 429-441 Çeviri Makalesi/Translated Article
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.1618837

Makrîzî'nin Yönetimin Türk Memlüklerinden Çerkez Memlüklerine Geçiş Anlatısı: İnancın Gölgesinde Tarih*

Al-Maqrīzī's Account of The Transition From Turkish to Circassian Mamluk Sultanate: History in The Service of Faith

Nurcan Gül ARSLAN

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Arş. Gör. Nurcan Gül ARSLAN

Erciyes Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Kayseri, Türkiye

ORCID: 0000-0002-4824-6021
e-mail: ngularslan@erciyes.edu.tr

Başvuru/Submitted: 13.01.2025
Kabul/Accepted: 11.06.2025

Atıf: Aslan, Nurcan Gül, "Makrîzî'nin Yönetimin Türk Memlüklerinden Çerkez Memlüklerine Geçiş Anlatısı: İnancın Gölgesinde Tarih", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Haziran 2025): 429-441.

Citation: Aslan, Nurcan Gül, "Al-Maqrīzī's Account of The Transition From Turkish to Circassian Mamluk Sultanate: History in The Service of Faith", *Ortacag Arastirmalari Dergisi*, 8/1 (June 2025): 429-441.

Lisans/License: CC BY NC

Öz- *Bu makale, Memlük tarih yazımının önde gelen isimlerinden Makrîzî'nin, Memlük Devleti'nde yönetimin Çerkez Memlüklerine geçiş sürecine dair anlatısını ele almaktadır. Çalışmada, Makrîzî'nin Memlükler Dönemi tarihçileri arasındaki ayırt edici özelliği olan eleştirel üslubu ve bu üslubun tarihsel olayların aktarımında nasıl bir rol oynadığı incelenmiştir. Makrîzî'nin özellikle toplumsal bozulma ve kötü yönetimle ilgili açık sözlü ve yer yer sert eleştirileri, tarihçilik anlayışının önemli bir parçasıdır. Bu bağlamda, Makrîzî, dönemindeki sultanlar ve önde gelen devlet adamlarına yönelik doğrudan tenkitlerde de bulunabilen bir tarihçidir. Makale, özellikle Çerkez Memlükleri döneminin ilk sultanı Melikü'z-Zâhir Berkuk'un iktidara geliş sürecinde yaşanan siyasi çekişmelerin Makrîzî'nin tarih anlatısında nasıl yer bulduğunu tartışmaktadır. Berkuk'un, sultan olmadan önce Memlük yönetimi içinde önemli görevlerde bulunduğu, ayrıca sultanlık hedefi doğrultusunda aktif bir strateji izlediği bilinmektedir. Bu bağlamda, Berkuk'un Çerkez kökenli bir emir olarak, Türk kökenli memlükleri sistemli biçimde tasfiye ettiği ve böylece bir "Çerkez Devleti" kurma hedefi taşıdığı yönündeki iddialar, Makrîzî'nin ve diğer tarihçilerin nakilleri ışığında değerlendirilmiştir. Bu noktada, Memlükler döneminde yaşanan yönetimsel dönüşümün temel dinamiğinin etnik kimlik olup olmadığı sorusu tartışılmıştır. Bununla birlikte, Makrîzî'nin anlatısına damgasını vuran sert ve didaktik üslubun arka planı da makalede çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda, İslam siyaset düşüncesinde ulemaya verilen konum ve ulemanın yöneticilere karşı sahip olduğu eleştirel misyon, Makrîzî'nin tarihçilik tarzı ile ilişkilendirilmiştir. Ayrıca, Orta Çağ İslam tarihçiliğinde tarihe yüklenen ahlaki ve öğretici rolün, Makrîzî'nin tarih yazımı üzerindeki etkisi de göz önüne alınmıştır. Bu çerçevede, Makrîzî'nin tarih anlayışı, dönemin siyasi ve toplumsal bağlamında çok katmanlı bir şekilde yorumlanmış ve onun tarihçiliğindeki eleştirel perspektifin arka planı aydınlatılmıştır.*

Anahtar Kelimeler– *Memlükler, Çerkez, Berkuk, Makrîzî,*

Abstract *– This article examines the narrative of al-Maqrīzī, one of the leading figures in Mamluk historiography, concerning the transition of power to the Circassian Mamluks in the Mamluk Sultanate. The study focuses on al-Maqrīzī's distinctive critical style among Mamluk-era historians and analyzes how this style shaped his account of historical events. Al-Maqrīzī's outspoken and sometimes harsh criticisms, particularly regarding social decay and poor governance, constitute a key aspect of his historical approach. The article primarily investigates how the political struggles surrounding the rise to power of Barqūq, the first sultan of the Circassian Mamluk period, are reflected in al-Maqrīzī's historical narrative. Before becoming sultan, Barqūq held key administrative roles within the Mamluk state and actively pursued his goal of ascending the throne. The claim that Barqūq, as a Circassian emir, systematically eliminated the Turkish Mamluks to establish a "Circassian state" is his time's political and social dynamics evaluated in this context. The article further explores whether the political transformation of the Mamluk Sultanate was primarily driven by ethnic rivalry, as suggested by some interpretations of al-Maqrīzī's texts. Moreover, the study seeks to uncover the background of al-Maqrīzī's sharp and didactic tone. This aspect is analyzed about the position of the ʿulamāʾ in Islamic political thought and their critical role in holding rulers accountable. Additionally, the article considers history's moral and didactic function in medieval Islamic historiography and its impact on al-Maqrīzī's writing. Ultimately, al-Maqrīzī's historical approach is interpreted as a multi-layered response to his time's political and social dynamics.*

Keywords– *Mamluks, Circassian, Barqūq, Maqrīzī.*

* Bu çalışma, Amalia Levanoni, "Al-Maqrīzī's Account of The Transition From Turkish to Circassian Mamluk Sultanate: History in The Service of Faith",TheHistoriography of Islamic Egypt (c. 950-1800), 93-105. künyesiyle kitap bölümü olarak yayınlanmıştır.

Yayım Tarihi	26 Haziran 2025
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Date of Publication	26 June 2025
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Al-Maqrīzī stands out as one of the most prominent historians of the Mamluk era, offering invaluable contributions to the historiographical tradition of the period. His prolific authorship and distinctive historical methodology distinguish him from his contemporaries. Al-Maqrīzī's historiographical approach combines the meticulous documentation of reports (akhbār) with critical and often overtly moralistic commentary. His interpretative interventions, especially in the context of political developments, frequently adopt a highly polemical and censorious tone. Al-Maqrīzī does not refrain from offering scathing critiques of the political and social decline he perceived in his time, thereby positioning himself as both a chronicler and a moral arbiter. A key factor that enabled such independence in his historical writing was his deliberate withdrawal from official scholarly and administrative posts. This decision granted him considerable freedom in critiquing ruling elites. This study argues that al-Maqrīzī's pronounced critical posture sometimes led to interpretive exaggerations and ideological distortions, particularly when narrating politically sensitive episodes. A case in point is his account of the power transition from the Turkish Mamluks to the Circassian Mamluks. In 784/1382, Barqūq, a Circassian emir, ascended to the sultanate following a period of substantial influence over previous sultans. Al-Maqrīzī frames this transition as the culmination of a premeditated and strategically orchestrated plan. However, cross-examination of contemporary sources, as well as a broader contextual reading of the period, reveals significant discrepancies that cast doubt on the accuracy of this portrayal. In particular, the claim that Barqūq deliberately pursued the establishment of a "Circassian polity" to displace the Turkish faction lacks substantial corroboration from other contemporary chronicles. Based on such discrepancies, this article posits that al-Maqrīzī's animosity toward Barqūq introduced polemical bias into his historical narrative, coloring his depiction of events and intentions. This interpretive tendency is further contextualized within the broader intellectual and

religious framework of Mamluk historiography, wherein scholars, particularly in the absence of a politically empowered caliphate, assumed the role of moral watchdogs over political authority. Al-Maqrīzī's critical stance thus reflects not only personal convictions but also a broader scholarly ethos that charged ulema with the responsibility of holding rulers accountable to ethical and religious standards. Moreover, his historiographical intervention extended beyond the political elite to encompass public admonition and the articulation of corrective measures, positioning al-Maqrīzī as a public intellectual engaged in the moral reform of society. This article offers a critical reassessment of al-Maqrīzī's historiographical method by closely reading his narrative on Barqūq's accession, situating this analysis within the larger context of medieval Islamic historiography. In doing so, it also explores how the moral and didactic functions ascribed to historians in pre-modern Islamic intellectual culture shaped the content and tone of historical writing in the Mamluk period.

GİRİŞ

Memlük tarihi üzerine önemli çalışmalar yapmış olan Amalia Levanoni'nin, Makrîzî'nin Türk Memlüklerinden Çerkez Memlüklerine geçiş sürecine dair anlatısını incelediği makalesini Türkçeye kazandırmaktan büyük bir memnuniyet duymaktayız. Bu çalışma, Makrîzî'nin tarih yazım yöntemine dair önemli bir değerlendirme sunmaktadır. Ayrıca, ona atfedilen eleştirel tarihçilik anlayışı ve sert üslubu hakkında değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Yazar, Makrîzî'nin tarih yöntemini Berkuk'un Çerkez kökenli bir hükümdar olarak Memlük Devleti'nde iktidara yükseliş sürecine dair rivayetler çerçevesinde tespit edip değerlendirmiştir. Okuyucular, bu makale aracılığıyla Makrîzî'nin anlatısının yanı sıra, yönetimin el değiştirme sürecine dair temel meseleler hakkında da genel bir perspektif kazanacaklardır. Çeviri sürecinde, Amalia Levanoni'nin üslubuna mümkün olduğunca sadık kalmaya özen gösterdik. Ancak, Türkçedeki ifadesel akıcılığı sağlamak adına, bazı cümleler arasında bağlaçlar eklemek durumunda kaldık. Ayrıca, İngilizcede "miş'li geçmiş zaman" kipinin bulunmamasından kaynaklanan anlam kaymalarını önlemek için zaman kiplerinde küçük müdahaleler yaptık. Bunun yanı sıra, yazarın değerlendirmelerine dair bazı açıklamalarımızı dipnotlar aracılığıyla sunma gereği hissettik. Bu çevirinin, Memlük tarihi alanında çalışan araştırmacılar ve konuya ilgi duyan okuyucular için faydalı bir katkı sağlamasını umut ediyoruz.

I

Ahmed b. Ali el-Makrîzî (760/1359-845/1441)[1], çağdaşı ve modern tarihçilerin Türk Memlüklerinden Çerkez Memlüklerine geçiş dönemi olarak adlandırdığı Sultan Zâhir Berkuk (784/1382-791/1389; 791/1389-801/1399) dönemi olaylarına bizzat şahit olmuş önde gelen Memlük tarihçilerinden biridir.[2] Makrîzî'nin çalışmaları, çağdaşları ve ilerleyen dönem Memlük devri yazarları tarafından birinci el kaynak olarak kabul edilmiştir. Örneğin; on beşinci yüzyıl müelliflerinden olan Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî (ö. 906/1500) tabakâtında Makrîzî'nin tarihyazıcılığına dair şu sözleri kaydetmiştir: *"O gözlemledikleri ve işittikleri üzerinden hiçbir kitaba benzemeyen (hiçbir kitaptan nakledilmeyen) bir eser yazdı.* Yusuf b. Tağrîberdî (ö. 874/1470) Makrîzî'nin tarihe orijinal katkısını şu sözlerle ifade eder*: "O ölümüne kadar olayların sağlam ve dikkatli bir gözlemcisi olma özelliğini hiç kaybetmedi."*[3] Dahası, Makrîzî yaşadığı dönemde ilmî çevrelerde önemli bir tarih otoritesi olarak meşhur oldu *"ve o Kahire'de kendisini tarih eserleri yazmaya adadı böylece büyük bir ün ve saygınlık kazandı."* [4] İbn Tağrîberdî, onun tarih alanında hem yaşamında hem de öldükten sonra bir otorite olarak örnek teşkil ettiğini söyler.[5]

Bu nedenle Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)[6], İbn Tağrîberdî[7], es-Sehâvî[8], Takiyüddin b. Kādî Şühbe (ö. 851/1448)[9], İbrahim b. Muhammed b. Dokmak (ö. 809/1407)[10] Ali b.

---

[1] Çağdaş müellifler Makrîzî'nin doğum tarihi hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, c. 2 (Beyrut: Daru mektebeti'l-hayat, 1966), 21.

[2] Bkz. David Ayalon, "The Circassians in the Mamluk Kingdom", *Journal of the American Oriental Society*, sy 69 (1949); Priscilla Soucek, "Ethnicity in the Islamic Figural Tradition: The Case of the 'turk'", *Ta'rîkh* 2 (1992): 73-103; Muhammad Muhammad, es-Seyyâd, "Ahvâlu Misru'l-iktisâdiyye ve'l-içtimâiyye kemâ Savvarahâ el-Makrîzî", içinde *Dirâsât ani'l-Makrîzî* (Kahire, 1971); Hakîm Emin Abdüsseyyid, *Kıyâmu devleti'l-Memâlikî's-sâniye* (Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1966); Ira Marvin Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, (Cambridge 1967), s. 26.

[3] Ebu'l-Mehâsin Yusuf İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfî.*, thk. Muhammed Muhammed Emîn, c.1 ; (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 1986), 420.

[4] es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 2:22.

[5] İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfî.*, 1:417; Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-ʿumr.*, thk. Muhammed Abdülmu'îd Hân (Haydarabad: Matbaatu meclis dâiratü'l-meârifü'l-Osmâniyye, 1967), 3; Ebü'l-Mehâsin Yusuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kāhire.*, thk. Cemal Muhammed Mihriz ve Fehim Muhammed Şeltut, c. 14 (Kahire: el-Müessetü'l-Mısriyyeti'l-âmme, 1963), 336.

[6] İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-ʿumr.*, 1:3.

[7] İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Ḳāhire.*, 11:290-294,373.

[8] es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 1:146; 3:9-12.

[9] İbn Kādî Şühbe, *Târihu İbn Kādî Şühbe*, thk. Adnan Derviş, c.3 (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1977), 167, 196, 224, 306, 352, 562, 597.

[10] Takiyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde fî terâcimî a'yâni'l-müfîde*, thk. Muhammed Kemâleddin İzzeddîn, c. 2 (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1992), 163.

Dâvûd es-Sayrafî (ya da Cevherî) (ö. 900/1495)[11] gibi Memlük tarihçilerinin hepsinin çalışmalarında çoğunlukla Makrîzî'nin *Kitâbu'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hıtat ve'l âsâr*[12] *ve Kitâbu's-sülûk li-ma'rifeti düvelü'l-mülûk'*una[13] dayanmaları şaşırtıcı değildir.

Makrîzî, Memlükler döneminde ilmî olarak merkezi bir rol oynamıştır. Ayrıca Memlük tarihçiliğinin güvenirliğini etkileyen, iktidarın Türk Memlüklerinden Çerkez Memlüklerine geçiş sürecine ilişkin, Sultan Berkuk ve Çerkezler aleyhine konuşabilmesi Makrîzî'yi diğer müelliflerden ayıran bir unsur olmuştur. Öncelikli olarak bu makalenin konusu Makrîzî'nin Memlük yönetiminin Berkuk zamanındaki dönüşüm sürecine dair duruşunu analiz etmektir. Ayrıca Makrîzî'nin tarihçiliğindeki etik yaklaşım ışığında bu etnik dönüşüm hakkındaki ahlaki görüşü irdelenmeye çalışılacaktır. Daha sonra idarenin Türk Memlüklerinden Çerkez Memlüklerine geçtiği dönemi inceleyen ilim adamlarının karşılaşabileceği problemleri tespit edeceğim.

II

Makrîzî, Memlük Sultanlığı'nda Türklerin iktidarının çöküşünü, Berkuk'un iktidara geçmesinden iki sene önce meydana gelen hadiseye dayandırmaktadır. Bu hadise, Sultan Ali el-Mansûr (778/1376-783/1381) zamanında yönetimi ellerinde bulunduran *atâbeku'l-'asâkir*[14] Berkuk ve *emîru'l-meclis*[15] Berke'nin koalisyonunun parçalanmasına neden olan savaştır. Bu savaş 7-10 Rebîülevvel 782/11-14 Haziran 1380'de gerçekleşmiş ve Berkuk saltanat için rakipsiz bir konuma yükselmiştir. Makrîzî bu olayı aşağıdaki cümlelerle özetler:

" *..ve Türklerin hakimiyetinin tamamen sonu geldi. Onların ileri gelenleri takip edildi, infaz edildi, sürüldü ve hapsedildi. Çerkezler kendi aralarında bu olaylar olmadan önce büyük bir fitne çıkacağını sonra bu fitnenin yatışacağını, daha sonrasında Türkler ile aralarında anlaşmazlık çıkacağını ve onlar üzerinde hakimiyet kuracaklarını söyleyip durmakta idiler… İnal'ın isyanı sırasında bu sözleri açıktan ve utanmadan söylediler, Çerkezlerden büyük küçük demeden herkes bu iddiayı yaydı. Daha önce zikredildiği gibi oldu…."*[16]

Berkuk'un Berke'ye karşı zaferinde İbn Kādî Şühbe bazı yerlerde Makrîzî'nin rivayetini takip etmiştir.[17] Makrîzî'nin İbn Tağrîberdî üzerinde etkisi ise oldukça belirgindir.[18]

Hiç şüphe yok ki, yukarıdaki alıntı Makrîzî'nin *Kitâbü's-sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*[19] adlı eserinde sıkça rastlanan retroperspektif (geriye dönük) anlatımına bir örnektir. Makrîzî, bu hacimli eseri Şam'dan Kahire'ye döndüğü 820/1417 yılından sonra kaleme almıştır. Bu durum da müellifin Berkuk'un idareyi ele almasına yol açan hadiseler hakkında düşünüp taşınacak yeterli vaktinin olduğunu göstermektedir. Ayrıca işaret edilen husus Makrîzî'nin gerçekte Berkuk'un ne yaptığını sonuçlarıyla birlikte sunabildiğini de ortaya koymaktadır. Makrîzî sadece bu olayları kaydetmemiştir; ayrıca Berkuk'a karşı hem kişisel hem de grupsal (mezhepsel, hizipsel) gerekçelerle ahlaki bir tutum

[11] Nureddin Ali b. Davud b. İbrâhim Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fi tevârîhi'z-zamân.*, thk. Hasan Habeşî, c. 1 (Matbatu dâru'l-kütüb, 1970), 51, 110, 121, 213, 326, 331, 393, 394, 420.

[12] Takiyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbu'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hıtat ve'l âsâr*, 1-2 c. (Kahire, 1987).

[13] Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 1-4 c. (Kahire : Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1973).

[14] Memlüklerde saltanat naibliğinden sonraki en yüksek görevdir. Bu unvan Mısır'daki ordunun kumandanı olanlar için ve derecesi yükseltilmek istenen yüzler emirlerine tazim amaçla verilirdi. Bkz:Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler (1250-1517)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 92.

[15] Bu görevi yürüten kişi sultanın katılacağı toplantılar için ön hazırlık yapmakta, gündemi tespit etmekteydi. Bkz: Ayaz, 92-93.

[16] Takıyyüddin Ahmed b Ali el-Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk,* c. 3/1:385. **Çev. Notu:** Melikü'z-Zâhir Berkuk, hakkında bazı hususların belirtilmesi de gerekmektedir. Berkuk, saltanata giden süreçte sadece emir Berke ile mücadele etmemiştir. O, Yelboğâvîyye memlükleri grubuna mensuptur. Bir dönem gözden düşen Yelboğaviyye memlükleri Melikü'l-Eşref Şaban'ın (1363-1376) bu memlük grubunu affetmesiyle devlet kademelerinde ilerleme imkanı bulmuşlardır. Bu süreçte önemli görevlere getirilen Berkuk, kendisine rakip olan Aynbek el-Bedrî, Taştemur el-Alâî gibi Yelboğavî memlüklerini de tasfiye etmiş, hatta bu mücedelelerinde emir Berke ile birlikte hareket etmiştir. Ayrıntılı bilgi için Bkz: M.C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk devrinde Memlük Sultanlığı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1961), 42-48.

[17] İbn Kādî Şühbe, *Târihu İbn Kādî Şühbe*, 3:26.

[18] İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kāhire*, 11:179.

[19] Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 3/1:386-88.

takınmıştır. Bunun yanında Berkuk'a savaştan sonra Türk Memlüklerine zulüm (baskı) girişimini āāā(niyetini) atfetmiştir. Hatta Makrîzî, Çerkez Memlüklerini, Türklere karşı uzun vadeli ve planlı bir etnik meydan okumayı başlatmakla suçlamış ve bu girişimin başarılı olacağına inandıkları için harekete geçtiklerini iddia etmiştir.

Bununla birlikte, Berkuk'un mücadele öncesinde ve sonrasında emirler ve Berke'nin Memlükleri ile olan ilişkileri, Makrîzî ve diğer kronikçilerin aktardıkları doğrultusunda detaylı bir şekilde analiz edildiğinde, Makrîzî'nin yukarıda belirtilen iddiasının gerçeği yansıtmadığı ortaya çıkmaktadır. Makrîzî'nin analizi Berkuk'un güç kazanmak için hesaplanmış bir şekilde hareket ettiğini göstermektedir. Fakat Berkuk'un niyetinin Makrîzî'nin ona atfettiğinden oldukça farklı bir doğası vardır. Nitekim askeri gücü zayıf olan Berkuk ilk önce geniş alana yayılmış olan memlük grubuna lider olmayı hedeflemiştir. Savaşa zemin oluşturan aylarda Berkuk, pek çok provokasyona direnerek rakibi Berke ile herhangi bir çatışmaya girmekten dikkatle kaçınmıştır. Savaştan sonra da rakibi Berke'nin memlüklerini tasfiye etme girişimi olmamıştır; bunun yerine memlükleri yerlerinde bırakarak karşı saldırıları minimize etmeyi tercih etmiş; hatta bunun ardından onları orduda terfi ettirmiştir.

Ayrıca savaştan altı ay önce Berkuk'un Berke'den kurtulma fırsatı olduğu halde bunu kullanmaması dikkate değer bir husustur. Bu fırsat Silahdâr İnal el-Yûsufî'nin (ö. 794/1391-92) 24 Şa'bân 781/5 Ekim 1379'daki başarısız başkaldırı girişimi sırasında Berkuk'un eline geçmiştir. Bu isyanın amaçları arasında İnal'ın Berke'yi saf dışı bırakıp Berkuk'un yönetimi altında kendi konumunu yükseltme niyeti gösterilmekteydi. Bu isyandan önce İnal, Berkuk'u Berke'ye karşı kışkırtmayı denemiş ama başarılı olamamıştır. Berkuk bu isyanı öğrendiğinde Kahire'ye dönmüş ve bazı zorluklarla birlikte bu girişimi bastırmıştır. Daha sonrasında İnal ve takipçileri yakalanıp hapsedilmiştir. Ayrıca Berkuk, Berke'ye isyan girişimini bildirip Kahire'ye ikinci dönüşünde ikisi arasındaki abartılı arkadaşlık gösterisi için avantaj sağlamıştır.

Kaynaklarda, İnal el-Yûsufî'nin kökeni hakkında iki farklı rivayet mevcuttur. Tarihçi Muhammed b. Abdirrahîm b. Furât'a (ö. 807/1404) göre; İnal Türk kökenlidir. İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre ise; İnâl, Berkuk'un akrabasıdır ve Çerkez kökenlidir. İbnü'l-Furât Kahire kökenli olup bu olaylara bizzat şahit olmuştur; İbn Haldûn ise Kahire'ye bu olaylardan sadece iki yıl sonra gelmiş ve Memlük ileri gelenleri arasına karışmıştır. İbnü'l-Furât'ın kendisinin de kabul ettiği gibi o devlet adamlarından gelen bir haber kaynağına sahip değildir. Bu nedenle İbnü'l-Furât, devlet büyükleri ile hemhal olan tarihçilere güvenmek zorundadır.[20]

Her halükârda, İbn Haldûn, birincil kaynak olarak Altunboğa el-Çobanî'den (ö. 792/1390) alıntı yapmaktadır. Berkuk'un hükümdarlığı sırasında Altunboğa üst düzey idari görevlerde bulunmaktaydı ve aynı zamanda İbn Haldûn'un da en yakın arkadaşlarından biri idi.[21] İbn Haldûn, Altunboğa'nın referansı sayesinde, 786/1384 yılında Mısır'da Malikî kâdılkudâtlığına seçilmişti.[22] Altunboğa'nın yüksek devlet kademelerinde bulunması İnal el-Yûsufî ile tanışmasını kolaylaştırmıştı. Bu ikisi

[20] Muḥammad b. Abdirrahîm İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, thk. Konstantin Zureyk ve Necla İzzeddin, c. 9-1 (Beyrut: Matbaatu emîru kâine, 1936), 52. **Çev. Notu:** Burada yazarın İbn Haldûn'un rivayetini tercih etme nedeni İbnü'l-Furât'ın 791/1389 yılında yaşanan hadiselere dair anlatısında Devâdâr Emîr Telektemur ile Reis-i nevbe Şeyh Hasan arasında bir akrabalık bulunduğuna dair rivayeti, devlet ileri gelenleri ile hemhal olan tarihçilerin nakillerine dayandırmasıdır. Yazar, İbnü'l-Furât'ın bu beyanından ötürü genel rivayet tercihini devlet ileri gelenleri ile yakın olan tarihçilerden yana kullandığı çıkarımını yapmıştır. Bu çıkarımın doğruluk payı olmakla birlikte işaret edilen beyanın Memlükler dönemi tarihçiliği için temel kaynaklardan biri olan İbnü'l-Furât rivayetine karşılık Mısırlı olmayıp söz konusu olaylara da bizzat şahit olmayan İbn Haldûn'un rivayetini ön plana çıkarmak için kullanılması kanaatimizce İbnü'l-Furât rivayetinin kapsamını bir nebze aşmaktadır. Ayrıca yazar, İbnü'l-Furât'ın devlet kademelerinde görev almamasını devlet adamları ile ilgili rivayetlerde müellifin ikincil konuma düşürülmesine gerekçe olarak sunmuş gözükmektedir. Fakat Sami G. Massoud'un bu konudaki değerlendirmesi İbnü'l-Furât rivayetlerinin önceliği hakkında farklı düşünmeye de kapı aralar gözükmektedir. *"İbnü'l-Furât devlet kademelerinde görev almamış olsa da köklü bir aileden geldiği için dönemin politik ve dini atmosferini yakından gözlemleme imkanına sahipti."* Massoud, 2007, s.53-54.

[21] Walter J. Fischel, "İbn Khaldûn's Autobiography in the Light of External Arabic Sources", içinde *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, c. 2 (Roma: Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente, 1956), 298.

[22] İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-ʿumr.*, 2:158; İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'ü'l-isr an kudâti Mısr*, thk. Hâmid Abdülmecid (Kahire: Matbaatü'l-âmîriyye, 1957), 2:344.

reîsu'l-nevbe[23] (Altunboğa) ve *amîru's-silâh*[24] (İnâl el-Yusuf) olarak Berke'nin saf dışı edilmesine hizmet etmişlerdir. Sonra, 20 Safer 792/1 Şubat 1390 tarihinde her ikisi de Berkuk tarafından devletin üst kademelerine getirilmiştir. İnâl *atabetu'l-'asâkir* olurken Altunboğa *reîsu'n-nevbetu'l umerâ* ve *atabek* olmuştur.[25]

İbn Haldun'un İnâl el-Yûsufî'nin kökeni ile ilgili rivayeti ve Berkuk ile ilişkisi, müttefik ya da rakip memlük grupları arasında art arda çıkan pek çok krizin arkasında Berkuk'un devleti ele geçirme stratejisinin bulunduğu ile ilgili varsayımla açıklanabilirdi. Nitekim Berkuk, ayakta kalmasının, rakibi Berke ile kuracağı sağlam bir iş birliği ile mümkün olacağını bildiğinden İnal isyanından sonra kan bağı olan bir yandaşını feda etme pahasına onunla ilişkisini güçlendirmeyi tercih etmiş olabilirdi. Bu, Makrîzî'nin Berkuk'un stratejisini etnik köken üzerinden belirlediğine dair teziyle çok da uyuşmaz. Berke uzaklaştırıldığında bile Berkuk etnik siyaseti geri plana atıp İnal'ı yakınında tutma stratejisini uygulamıştır. İnal'a yüksek kademedeki görevleri yalnızca kendisine uyduğunda vermiştir; Tripoli[26] naibliği ve sonrasında Haleb naibliği gibi.[27] İnal en sonunda Safer 792/Şubat 1390'da Berkuk tarafından Kahire'de üst düzey idarî kademeye yükseltilmek için geri çağırılmıştır.[28]

Makrîzî, İnâl'ın isyanından sonra Berkuk ile Berke arasındaki ilişkinin kötüye gittiğini söyler. Berke, Berkuk'un sadık adamlarından biri olup adı İnal'ın isyanı ile birlikte anılan Emir Ayıtmış el-Bicâsî'nin iadesini talep etmiştir. Bu isteği kabul etmenin taraftarlarının gözünde prestijini kaybettireceğine inanan Berkuk, bu talebi çeşitli bahanelerle reddetmiştir. Fakat Berke'yi iknaya gücü yetmeyince bu sorunu çözmek için şaşmaz bir yöntem olan dinî liderlerin hakemliğine sığınmıştır. Sûfî büyüklerinden Şeyh Ekmeleddin er-Rûmî el-Bâbiratî (ö. 786/1384) ve Şeyh Emînüddîn el-Halvî (ö. 789/1387) iş birliğinde Ayıtmış 17 Safer/23 Mayıs'ta (781/1379) Berke'ye gitmiştir ve sonrasında Berke'nin onu ödüllendirmekten başka bir seçeneği kalmamıştır.[29]

Fakat iki gün sonra Berke isteğini yineleyince Berkuk da yeniden dinî liderleri yardıma çağırmıştır. İki rakip emir arasındaki gerilimin azalması için bu sefer dört mezhebin kâdılkudâtları yönetimin etkin bir biçimde Kalavun hanedanına devredilmesi önerisinde bulunmuşlardır. Bir kez daha Berke'nin Berkuk'un önerisini kabul etmekten başka seçeneği kalmamıştır. Makrîzî'nin Berkuk'a karşı olumsuz tutumu bu hadisenin anlatımında Berkuk'un kadıları hile ile kandırdığını[30] ifade etmesi ile kendini gösterir. Şu da söylenilmelidir ki; Makrîzî Berke'nin Ayıtmış'a dair suçlamalarının ispatlanamadığını [31] eklemesine rağmen müellifin bu hadiseye dair nakillerinde Berkuk'un bu olayı başlattığı intibaı görülmektedir.

Berkuk ve Berke arasındaki kritik savaş 17 gün sonra, 7 Rebîülevvel 782/11 Haziran 1380 Pazartesi günü patlak vermiştir. O gün, Berke'nin yakın adamlarından olan *Emîr-i saray* er-Recebî, Berkuk'u, Berke'nin onu Cuma namazında öldürme planı yaptığına dair uyarmıştır. Akabinde Berke'nin üç yakın adamı tesadüfen Berkuk'un oğlunun doğumunun kutlamasına gittiklerinde tutuklanmış ve askerî birlikler Berke'nin evinin vurulması için onun evinin yanında bulunan Hasan Camiî'ne gönderilmiştir. Çatışmanın üçüncü günü olan 9 Rebîülevvel/13 Haziran'da Berke'nin

[23] Bu görevli sultan memlüklerinin genel kumandanıdır. Sultan ile memlükleri arasındaki iletişimi sağlar. Bkz:Ayaz, *Memlükler (1250-1517)*, 98.

[24] Bu göreve seçilen kişi sultana ait dairelerin, depoların ve silahların kontrolünden sorumludur. Bkz: Ayaz, 93.

[25] Takiyüddîn Ahmed b. Ali Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, c. 3/2:707.

[26]Lübnan'ın kuzey kıyılarında bulunan bir liman kenti. Antik kaynaklarda adı Tripolis olarak geçmektedir. Bu şehir Hz. Osman (25/646) döneminde Müslümanlar tarafından fethedilmiştir. Bkz: Cengiz Tomar, "Trablusşam", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2012), 292-93.

[27] Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 3/1:389,396.

[28] Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 3/2:707.

[29] Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 3/1:379; İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-ʿumr*, 2:2.; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kāhire*, 11:174;

[30] Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 3/1:379.

[31] Makrîzî, 3/1:379; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kāhire.*, 11:179; İbn Kādî Şühbe, *Târihu İbn Kādî Şühbe*, 3:22; Bedreddîn el-Aynî, "Ikdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân" (İstanbul, t.y.), 66R, Topkapı Sarayı.

kuvvetleri profesyonel ve dirençli olmalarına rağmen yenilmeye oldukça yakındılar. İbn Kādî Şühbe bu yenilgi halinin Berke'nin pek çok memlüğünün kusurundan kaynaklandığını ifade etmektedir.[32]

Berkuk, Berke'nin adamlarına Mısır dışında herhangi bir bölgenin idareciliğini seçmelerini söylemişti. Bu cömert teklifin Berke'nin terk edilmesine neden olacağı açıkça ortadaydı. Nitekim 10 Rebî'u'l-evvel/14 Haziran tarihinde Berke yakalanıp daha sonra öldürüleceği yer olan İskenderiyye hapishanesine gönderilmiştir.[33]

Her ne kadar Berke'nin memlükleri yenilmiş olsa da Berkuk'a "*yenilmez bir muzaffer*" olarak davranılmasına izin vermediler. Berke'nin ölüm haberi Kahire'ye ulaştığında Berke'nin memlükleri 5 Recep/5 Ekim'de (782/1380) isyan girişiminde bulundular. Bu nedenle, Berkuk, Emir Yunus el-Nevruzî'yi Berke'nin ölümünün etrafındaki olayları araştırmak için göndermek zorunda kaldı.[34] Yunus el-Nevruzî İskenderiyye'ye vardığında Berke'nin mezarının açılmasını emretmiştir. Berke şiddete uğramış bir biçimde ölü bulunmuş, kefensiz ve temel ritüellerden biri olan yıkama işlemi yapılmadan gömülmüş halde idi. Berke'nin çığırdan çıkmış memlüklerinin huyuna gitmek amacıyla Berke için yeni ve ritüellere uygun bir cenaze töreni düzenlenmiştir. Ayrıca İskenderiyye valisi Halil b. Arrâm Berke'nin ölümünden sorumlusu ilan edilip tutuklanmış ve Kahire'ye getirilmiştir, Berke'nin memlüklerinin onu paramparça etmelerine izin verilmeden önce o alem-i ibret kılınmıştır. İbn Arrâm'ın Berkuk'un apaçık talimatlarını uyguladığına dair söylemleri bütün ilgililer tarafından göz ardı edilmiştir. En azından Berke'nin memlükleri Berkuk'un bu eylemleri ile tatmin olmuş gözükmektedir.

Berke'nin ölümü etrafında dönen bu olaylar Berke'nin memlüklerinin yıkılmaktan uzak olduğunu açıkça göstermekteydi. Bu memlük grubu hala inandırıcı bir isyan tehdidi oluşturmaktaydı. Berke'nin emirlerinin ve memlüklerinin böyle bir tehdit oluşturduğunun göstergesi, Berkuk'un yenilgilerinden sonra Berke'nin memlüklerine yönelik uzlaşmacı tutumudur.

Bize anlatılana göre; 17 Rebîülevvel/16 Haziran'da olan savaştan birkaç gün sonra Berkuk, Berke'nin memlüklerini gözden geçirip onlardan istediklerini kendi memlüklerine katmıştır.[35] İbn Tağrîberdî Mısırlı kronikçilere dayanarak Berkuk'un çıkarmasından sonra *"..Berkuk'un Berke'nin memlüklerini yeniden toplayıp onların ileri gelenlerini kendi hizmetine aldığını*" nakletmiştir.[36]

Makrîzî'nin anlatısına göre, savaştan hemen sonra Berke'nin emirleri arasından tutuklananlar olmuştur. Fakat bir ay sonra 26 Cemâziyelevvel/29 Ağustos'ta Berkuk dört ileri gelen emir olan Berke, Yelboğa en-Nâsirî (ö. 793/1391), Kara Demurdaş (ö.794/1382), Beydemur el-Havârezmî (ö. 789/1387) dışında bütün tutukluları serbest bırakmıştır.[37] Sonrasında ise, emirleri organize edip el-Mansûr Alî'nin (O dönem çoğunlukta olan Kalavun hanedanın kukla sultanı) hapisteki dört kişiden üçünün serbest bırakıp sadece Berke'nin hapiste bırakmasını sağlamıştır. Daha öncesinde değinildiği gibi, Berke bu hapishanede öldürülecektir.[38]

Savaştan sonra hapsedilen emirlerle ilgili bir çalışma yirmi sekiz kişiden on altısının önemli idarî görevlere yeniden atandığını göstermektedir. Bunlardan en az beşinin Türk, birinin de Türkmen olması dikkat çekicidir. Söz konusu emirlerden on biri Mısır'da kalmış, beşi Suriye'ye gönderilmiştir. Mısır'da kalanlardan dördü yüzlük emir ve binlik emir, ikisi kırklık emir idi ve ikisi rakamlarla ifade edilmeyen makam olan Nâibu'l-Bîra olarak peş peşe görevlendirilmiştir.

Buna ek olarak isimleri tutuklananlar arasında gözükmeyen Berke'nin memlükleri olarak belirtilen diğer dokuz emir de Berkuk'un makamlarına katılmış ve bunlardan altısı Türk'tür. Bunlardan üç emir yüzlerin emiri ve binlerin kumandanı idi, dördü kırkların emiri idi, diğer ikisi de Safed valisi ve Aşağı Mısır'ın yöneticisi idi.

---

[32] İbn Kādî Şühbe, *Târihu İbn Kādî Şühbe*, 25.

[33] Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 3/1:383-84.

[34] Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 3/1:396-98.

[35] Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 3/1:386; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kāhire.*, 11:180.

[36] İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kāhire.*, 11:180.

[37] Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 3/1:394.

[38] Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 3/1:399.

Makrîzî'nin Berkuk'a karşı bir diğer suçlaması da onun kasıtlı olarak orduda Çerkez Memlüklerini kullandığı ve onları yüksek pozisyonlara yerleştirdiğidir. Ancak, kaynaklar Berkuk'un büyük oranda o zamanki köle pazarlarının durumuna bağlı olduğunu göstermektedir. Makrîzî, kendisi Altın Orda'nın başındaki Aydaku'nun (ö. 814/1411) bu bölgeden gelen çocukların satılmasına izin vermediğini aktarmıştır. Sonuç olarak; Türk Memlüklerinin Mısır ve Suriye'ye satılması belirgin bir şekilde azalmış.[39] diğer yandan köle pazarları çok sayıda Çerkez memlükü ile doludur.

Berkuk'un başa geçtiği 784/1382'den 801/1399'daki ölümüne kadar görevlendirilen emirlerin biyografileri hakkında yapılan dikkatli bir çalışma yaklaşık yüz kadar Türk emirin pek çoğunun yüzler emiri ve binler emiri olduğu ve yüksek pozisyonlarda bulunduklarını gösterir.

Makrîzî'nin Berke ve Berkuk arasındaki hizib mücadelesine dair geriye dönük sunumu en azından kaynaklarda gösterilen "tarihi gerçekler" ile uyuşmaz. Bu onun Memlük Devleti'nde Türk hakimiyetinin düşüşünden duyduğu üzüntüyü yansıtır. Bunu Çerkez Memlüklerinin yönetimi ele alması ile ilgili vicdani değerlendirmesinden öğreniyoruz.

Berkuk'un ölümünün anlatısına Makrîzî Abdullah es-Saksayavî[40]'nin (ö. 801/1398-1399) rüyasını katmayı gerekli görmüştür. es-Saksayavî, Makrîzî'nin babasına rüyasında Hâkimî Camii'ne[41] bir maymunun tırmandığını gördüğünü anlatmıştır. Bu maymun Cuma hutbesini verdikten sonra namazı kıldırma niyeti ile mihraba çıkmıştır. O namazı kıldırırken insanlar ona karşı çıkmışlar ve onu mihraptan indirmişlerdir.

Makrîzî okuyucularını rüyanın yorumlanması konusunda hiç sıkıntıya sokmaz ve şöyle tamamlar: *"ve Berkuk'un insanların önüne geçmesi ve onun tırmanması da gücü ele geçirmesi olarak bu rüyanın yorumudur, çünkü o cimrilik, başkasının malına göz dikme, ahlaki çöküntü ve rezillik gibi ahlaki değerlerde bir maymun türü olan apelere benzedi*."[42]

Ek olarak Makrîzî Berkuk'a Memlük Sultanlığı'ndaki üç kötülüğü nisbet eder: homoseksüellik, rüşvet ve pazarlardaki durgunluk.[43] İbn Tağrîberdî'nin Makrîzî'nin bu üç kötülük ile ilgili iddialarının Berkuk'un başa geçmesinden önce de var olduğuna (yaygın) dair uzun açıklama girişimine de değinmek gerekir. İbn Tağrîberdî bu durumu Makrîzî'nin tarihçinin sorumluluğu olan doğruluktan sapma olarak görür ve onu kınama fırsatı olarak kullanır. Şu sözlerle bu durumu ifade eder: *"ve şeyh Takiyüddin (Makrîzî) ... arada bir bazı bilgileri tahrif etmekteydi."*[44]

Makrîzî'nin bir etnik grup olarak Çerkezleri aşağılamasının, onların dönemine dair düşüncesini de etkilediğine değinmek gerekir. Makrîzî açıkça Çerkezlerin kötü yönetimlerini etnik kökenlerine bağlamakta ve Memlük ordusunun düşüşünü Çerkezlerin başa geçmesi ile ilişkilendirmekteydi. Aşağıdaki pasajda betimlendiği gibi:

"Ve satılan Memlükler, kendi memleketlerinde olduğu gibi denizcilik yapar oldular ve bahçelere su ve bazı şeyler taşıyan insanlar haline geldiler ....çoğunluğu dinden sapmıştı. Onların aralarında bir maymundan daha zânî, bir fareden daha eşkıya, bir kurttan daha ahlaksız olanlar vardı. Hakikaten Nil'in ağzından Fırat yatağına kadar Mısır ve Suriye toprağı düşüncesiz yönetimler, idarecilerin büyük umursamazlıkları ve baştakilerin kötü yönetimi ile ıssız/başıboş bırakılmıştı."[45]

---

[39] Makrîzî, *el-Makrizi ve Kitabihi "Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde fî terâcimi'l-a'yâni'l-müfîde*, 5:521; İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-ʿumr.*, 2:325.

[40] Mağrib'ten göç etmiş bir alim, bir müddet Dımaşk'te Malikî kadılığı yapmış, gittiği hac yolculuğunda öldürülmüştür. Bkz: İbn Kādî Şühbe, *Târîhu İbn Kādî Şühbe*, 4:49.

[41] Bu cami 380-394/990-1003 yılları arasında Fâtımî Halifesi el-Hâkim tarafından Kahire'de inşa ettirilmiştir. Fâtımîlerin yıkılışına (567/1171) kadar da Cuma camisi olmuştur..

[42] Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 3/2:619.

[43] Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 3/2:618.

[44] İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kāhire.*, 11:292; Ayrıca Bkz. İbn Tağrîberdî, 15:89.

[45] Makrîzî, *Kitâbu'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hıtat ve'l âsâr*, 2:214; Takiyüddîn Ahmed b. Ali Makrîzî, *Mamluk economics : a study and translation of al-Maqrizi's Ighathah.*, çev. Adel Alouche, ; (Salt Lake City : University of Utah Press, 1994), 23,24. **Çev. Notu:** Alıntılanan bu bölüm Makrîzî'nin eserinde memlük sisteminin tarihçesi bağlamında aktarılmıştır. Söz konusu pasajın eleştirdiği nokta aslında memlük sisteminin kötüleşmesi ve devletin düştüğü durumdur. Alıntılanan paragrafın öncesinde Berkuk'un 791/1389 yılından sonraki iktidarında sistemin bozulmaya başladığı çünkü memlüklere kale dışında (şehirde) yaşama ve halktan biri ile evlenme izninin verildiği ifade edilmektedir. Alıntılanan

III

Daha sonraki Orta Çağ ilim çevreleri, hiç şüphesiz, Memlük idaresi[46] hakkında ima yollu ya da açık eleştiride bulunma pozisyonundadırlar. Çünkü onlar hem Memlüklerin zorla mallarını alıkoyma politikalarının ivedi kurbanları olmakta hem de bürokrasi ile yakın ilişki içindeydiler. Sonraki Memlük tarihçiliği açıkça Çerkez Memlüklerine[47] karşı alimlerin bu eleştirel tutumunu yansıtır. Ama yine de Makrîzî kullandığı kışkırtıcı üslup ve tarihyazımındaki kişisel ilgisi ile kendi dönemindeki kronikçiler arasında tektir. Pek çok kronikçi eleştirilerinde bir nebze kibarlığı sürdürürken, Makrîzî kendi devrinde, eleştirdiği konularda takındığı sert üslubu ile kötü bir üne sahiptir.

Sehâvî, Makrîzî'nin ilim çevrelerindeki merkezi konumunu, onun sert eleştirilerinden kaçınmak amacıyla cömert bağışlarda bulunan yöneticiler ve dalkavuk idareciler sayesinde elde ettiğini iddia etmektedir: *"Çok sayıda insan aldatmaca olması dışında onun kaleminden ve vaazından korktukları için onu övdü."*[48]

Makrîzî'nin, özellikle devlet yöneticilerine yönelik ağır ithamlarının temelinde, İslam'ın ulemaya yüklediği topluma rehberlik etme görevine olan güçlü bağlılığının yattığı söylenebilir. Makrîzî çocukluğundan itibaren sağlam bir dinî eğitim almıştır; Şâfiî bir babanın oğlu ve iki tanınmış alimin torunu olarak yetişmiştir. Anne tarafından dedesi iyi bir dilbilimci ve Hanefi fakihi olan İbnü's-Sâ'iğ (ö. 776/1375) ve baba tarafından dedesi Hanbelî Abdülkâdir b. Muhammed (ö. 733/1332) idi.[49] Böyle bir ailenin içinde yetişen Makrîzî dinî ve idarî görevlerde yer almasını sağlayacak yetkinlikleri de bu eğitim sürecinde edinmiştir. Nitekim Kahire'de yardımcı bir yargı görevi olan muhtesiblik, Fustat'ta Amr Camii'nde vaizlik, Hâkim Camii'nde başyönetici, Müeyyed Medresesi'nde de hadis müderrisi olarak görev yapmıştır. Suriye'de 810/1408 yılının başından itibaren on yıl kalmış ve Eşrefiyye ve İkbaliye medreselerinde müderrislik, Kalânisiyye ve Büyük Nuri Hastanesi'nde mali yöneticilik görevlerini üstlenmiştir. Makrîzî, bu tatmin edici olmayan idarî kariyeri bırakıp bütün zamanını tarih yazmaya ayırmaya karar verdiğinde Kahire'ye geri dönmüştür.[50] Ancak Makrîzî gibi bağımsız bir pozisyondan gelen dik başlı ve deneyimli radikal bir alim, Memlük rejiminin geleneksel Müslüman siyasî teoriden sapmasını rahatlıkla eleştirebilirdi.

İslam siyaset düşüncesinde, hilafetin kuruluşundan itibaren doğru liderlik kavramı, ulemanın önemli tartışma konularından biri olmuştur. Onuncu yüzyıldan beri dinî ve siyasî güçlerin düşüşü ve köleler ve bedevi şeflerin yönetime geçmesi sonucunda Sünnî İslam alimleri sultanların gücünü ve halifenin ahlakî otoritesini kat malikleri (müşterek hakimiyet, koalisyon) gibi tasarlayan bir İslamî idare sistemi ortaya attılar. Abbasi Hilafeti'nin 656/1258 yılında Bağdat'ta yıkılmasının ardından hilafetin gerçek bir siyasî güçten yoksun olarak Memlük askerî idaresi altında Kahire'de yeniden tesis edilmesi, âlimleri siyasî gerçekliklere uygun bir tavır almaya zorlamıştır. Bu çerçevede, alimler İslam idare teorisine danışma (şûrâ/müşavere) gerekliliğini, yöneticileri denetleyerek uyarmayı ve şeriat kurallarının uygulanmasını sağlamayı politikaya dahil etme eğiliminde olmuşlardır. Radikal ilahiyatçılardan olup Memlük döneminde siyasî girişimleri ile ünlü olan Ahmed b. Teymiyye (661/1263-728/1328), ulemayı askeri idareciler olan Memlük sultanlarına onaylanmış İslamî kurallar üzerinden dini öğütler verme hususunda ve Müslüman topluma doğru kuralları öğretme konusunda

bölüm bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde Makrîzî'nin eleştirisinin Berkuk'a ya da Çerkez Memlüklerine yönelik olmaktan çok bozulan memlük sistemine ve devlet idaresine yönelik olduğu görülmektedir.

[46] İbn Tağrîberdî'nin Memlük yönetimine dair eleştirisi için bkz. İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kāhire.*, 8:228.

[47] Bu konu hakkında bkz. Carl F. Petry, *Protectors and Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Wanning as a Great Power* (New York: State University of New York Press, 1994), 102-90; Bernadette Martel-Thoumian, *Les Civils et l'administration Dans l'État Militaire Mamlūk(IXe/XVe siècle)* (Şam, 1991), 171-79.

[48] es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi [li-ehli'l-karni't-tâsi']*, 2:24; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî zeyli's-Sülûk.*, thk. Ahmed Bey Zekî (Kahire-Bulak: al-Matbaatü'l-emīriyye, 1896), 24.

[49] İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, thk. Muhammed Seyyid Cadelhak, c. 2 (Kahire: Darü'l-kütübi'l-hadise, t.y.), 391.

[50] Franz Rosenthal, "al-Makrîzî", içinde *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Encyclopaedia of Islam (Brill, t.y.), 6:193..

sorumlu tutmuştur. Bu anlayış, zamanla Sünnî siyaset teorisinde, sultan ve alimi, İslam siyaset düzeninin kilit aktörleri olarak konumlandıran bir yaklaşıma dönüşmüştür.[51]

Sünnî siyasî teorinin bu yansıması, Makrîzî'nin tarih anlayışında da açıkça hissedilmektedir. İlmiye sınıfının bir mensubu olarak Makrîzî, Müslüman toplumunu yönlendirme görevinin ulemâ için hayati önemde olduğunu savunur.[52] Nitekim, diğer modern öncesi Müslüman tarihçilerde olduğu gibi, Makrîzî de tarihe, Allah'ın nihai otoritesine ve İslam'ın yegâne hak din olduğuna işaret eden bir anlam yüklemektedir.[53] Bu iki fikir Müslüman Orta Çağ tarihçilerinin tarih metinlerini, topluma kendi dinî bakış açılarını yansıtmak için bir araç olarak kullanmayı meşru kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Buna göre, Makrîzî'nin Zâhir Berkuk'a yönelik olumsuz propagandası ve dinî-siyasî bir devlet formu olan Çerkezlere yönelik hiddetli eleştirisi esasen halkın dikkatini çekmek içindir.

Söz konusu durum, Makrîzî'nin Berkuk'un ölümünden (801/1399) sonra yirmi yıl süren iç savaşın oluşturduğu boşluk döneminde derlediği *İġāsetü'l-ümme bi-keşfi'l-ġumme* adlı eserinde daha açıktır. Bu risalede Makrîzî, yazım amacının halkın refahına duyduğu kaygı olduğunu açıkça ifade eder. Ona göre, Allah tarafından toplumu yönlendirmekle görevlendirilen bir âlim olarak,[54] ülkedeki krizin sebeplerini ve bu krizden çıkış yollarını yöneticilere göstermek, kendi ilmî ve ahlakî sorumluluğudur:

"*Böylece, ben bu felaketin nedenlerini ve bu korkunç felaketin ülkede nasıl devam ettiğini ve insanları nasıl etkilediğini göstermeye karar verdim. Allah'tan kendisine bir toprak ya da ülke üzerinde güç verilen kişilerin durumlarını düzeltmesi ve insanların refahını sağlamasını umarak ben bu felaketi ortadan kaldırma araçlarına ve felaketin ortadan kaldırılmasını sağlamak için günümüzdeki fiyatlara ve geçmiş dönemdeki enflasyonlara ve belalara işaret ederek sözlerimi bitireceğim.*"[55]

IV

Makrîzî'nin tarih metinlerindeki öğretici ve uyarıcı arka plan —ki bu, Orta Çağ tarih teorisi bağlamında meşru ve anlaşılabilir bir yaklaşımdır— ve onun tarih yazıcılığının sonraki kronikçiler üzerindeki derin etkisi, özellikle yönetimin Türk Memlüklerinden Çerkez Memlüklerine geçiş sürecinin doğası üzerine önemli tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, aşağıdaki sorular tarihçiler açısından tartışmaya değer olmuştur:

1-Etnik faktör gerçekten Zâhir Berkuk'un güç mücadelesinde önemli bir rol mü oynadı? Yoksa etnik rekabet kendi içinde önemsiz olup sadece bireysel ilgiler üzerinden bir araya gelen gruplar arasındaki temel çıkar çatışmalarının arkasına mı gizlendi?

2-Berkuk'un başa geçmesi Türk bir Memlük ordusundan Çerkez bir orduya geçişin nedeni miydi yoksa bu dönüşümün bir sonucu muydu? Başka bir ifadeyle, Berkuk gerçekten Memlük ordusunun etnik bileşiminde köklü bir dönüşüm başlatmış mıdır, yoksa onun iktidara gelişi, Memlük elitleri içerisindeki Çerkez unsurların uzun vadede ve aşamalı olarak artış göstermesinin bir sonucu mudur?

KAYNAKÇA

Abdüsseyyid, Hakîm Emin. *Kıyâmu devleti'l-Memâlikî's-sâniye*. Kahire: ed-Dârü'l-kavmiyye, 1966.

Ayalon, David. "The Circassians in the Mamluk Kingdom". *Journal of the American Oriental Society*, sy 69 (1949).

Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler (1250-1517)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Aynî, Bedreddîn. "Ikdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân". İstanbul, t.y. Topkapı Sarayı.

[51] İslam siyasi düşüncesi için bkz. Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 181-84.

[52] Makrîzî, *Mamluk economics*, 24 ayrıca bkz. 23.

[53] Makrîzî, *Kitâbü's-süluk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Mustafa Ziyade, c. 1/1-2 :7-8.

[54] Makrîzî, *Mamluk economics*, 23.

[55] Makrîzî, *Mamluk economics*, 24.

Fischel, Walter J. "İbn Khaldûn's Autobiography in the Light of External Arabic Sources". İçinde *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, 2:287-308. Roma: Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente, 1956.

Hatîb el-Cevherî, Nureddin Ali b. Davud b. İbrâhim. *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârîhi'z-zamân.* Tahkik Hasan Habeşî. Matbatu dâru'l-kütüb, 1970.

İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. Tahkik Muhammed Seyyid Cadelhak. Kahire: Darü'l-kütübi'l-hadise, t.y.

———. *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-ʿumr.* Tahkik Muhammed Abdülmu'îd Hân. Haydarabad: Matbaatu meclis dâiratü'l-meârifü'l-Osmâniyye, 1967.

———. *Ref'ü'l-isr an kudâti Mısr*. Editör Hâmid Abdülmecid. Kahire: Matbaatü'l-âmîriyye, 1957.

İbn Kādî Şühbe. *Târihu İbn Kādî Şühbe*. Tahkik Adnan Derviş. Dımaşk: Dımaşk (Damas) : Institut Français de Damas, 1977.

İbn Tağrîberdî, Ebu'l-Mehâsin Yusuf. *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfî.* Tahkik Muhammed Muhammed Emîn. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 1985.

———. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kāhire.* Tahkik Cemal Muhammed Mihriz ve Fehim Muhammed Şeltut. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-âmme, 1963-1972.

İbnü'l-Furât, Muhammed b. Abdirrahîm. *Târîhu İbni'l-Furât*. Tahkik Konstantin Zureyk ve Necla İzzeddin. Beyrut: Matbaatu emîru kâine, 1936.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

———. "Muslim Cities in The Later Middle Ages", Cambridge: Cambridge University, 1967.

Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Ali b Abdülkadir. *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde fî terâcimi'l-'ayâni'l-ferîde*. Tahkik Muhammed Kemâleddin İzzeddîn. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1992.

———. *Kitâbu'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hıtat ve'l âsâr*. Kahire, 1987.

———. *Kitâbü's-süluk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. Tahkik Muhammed Mustafa Ziyade-Saîd-A. Âşûr. Kahire : Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1956-1973.

———. *Mamluk economics : a study and translation of al-Maqrizi's Ighathah.* Çeviren Adel Alouche. ; Salt Lake City : University of Utah Press, 1994.

Martel-Thoumian, Bernadette. *Les Civils et l'administration Dans l'État Militaire Mamlūk(IXe/XVe siècle)*. Şam, 1991.

Massoud, Sami G. *The chronicles and annalistic sources of the early Mamluk : Circassian period.* C. XIII, 477 s. Islamic history and civilization; 67. Leiden : E.J. Brill, 2007.

Petry, Carl F. *Protectors and Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Wanning as a Great Power*. New York: State University of New York Press, 1994.

Rosenthal, Franz. "al-MAKRIZI". İçinde *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Encyclopaedia of Islam. Brill, t.y.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn b. Muhammed b. Abdirrahmân. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Daru mektebeti'l-hayat, 1966.

———. *et-Tibrü'l-mesbûk fî zeyli's-Sülûk.* Tahkik Ahmed Bey Zekî. Kahire-Bulak: el-Maṭbaʿatü'l-Emîrîyye, 1896.

Seyyâd, Muhammed Muhammed es-. "Ahvâlü Misru'l-iktisâdiyye ve'l-içtimâiyye kemâ Sawwarahâ el-Makrîzî". İçinde *Dirâsât ani'l-Makrîzî*. Kahire, 1971.

Soucek, Priscilla. "Ethnicity in the Islamic Figural Tradition: The Case of the 'turk'". *Ta'rîkh* 2 (1992): 73-103.

Tekindağ, M. C. Şehabeddin. *Berkuk devrinde Memluk Sultanlığı :* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1961.

E-ISSN: 2667-4882
ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ, 8/1 (2025): 442-445
DOI: https://doi.org/10.48120/oad.0000000000

Düzeltme Makalesi /// Correction/Erratum Article

Düzeltme Yapılacak:

Makalenin Künyesi: Serdar Dinçer, Pınar; Doğandor, Emre "Bizans Yollarında Unutulmuş Bir Yerleşim: Korniaspa", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (Haziran 2024): 62-82, DOI: ***https://doi.org/10.48120/oad.1374604***

Makale URL Adresi: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/oad/issue/85454/1374604**

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi 2024/Haziran dönemi sayısında (Cilt: 7, Sayı: 1) yer alan ve yukarıda künye bilgileri verilen 4 sıra numaralı makale için yazarlar tarafından düzeltme talebinde bulunulmuştur.

Makale metninde " 2. Geographical Evidence of Korniaspa" adlı alt başlığın 74 nolu sayfasının güncellenmesi gerektiği yazarlar tarafından makale yayınından sonra tespit edilmiştir.

Görsel 1. Metnin Eski Hali

In French's work (Fig. 7), reproduced by Tabvla Peutingeriana, the road from Tavium to Zela can be followed by numbers 15-16. The route mentioned in the author's map, which he gathered from the relevant historical document, can be seen roughly on the map where Mercator was inspired by Ptolemy in 1584 (Fig. 8); Tavium (Tauium)- Aegonne (Etonia), Pleuramis (Ptemari?), Zela.

If the author has localized Ptemari (Karkenes/Kerkez/Kökenez Ruins) to Pleuramis, the distance to Tavium follows a 50-kilometre bird's-eye path. Thus, it would be a very appropriate inference for the description of Korniaspa, which we see on Foss's map, between Tavium and Ptemari, on the Galatia-Cappadocia border. This description is also compatible with the map prepared in the TIB project.



Figure 7: Routes in Cappadocia[47]



Figure 8: Ptolemy's Map of Asia Minor in Mercator Atlas (1584)[48]

In French map depicting the roads of the Hellenistic and Roman periods, it indicates that Korniaspa could be in Kızıltepe -as can be seen in the TIB map (Fig. 9), northeast of the provincial centre, and the distance between the village and the city of Yozgat is approximately 10 km in a straight line. Between the village of Kızıltepe and the city of Yozgat, there is Çeşka Castle and an underground city. It is believed that the castle has been inhabited since the Bronze Age up to the present day. Surface surveys have revealed pottery from the Phrygian, Roman, and Byzantine periods, as well as rock tombs in the area. Could this underground city be the Korniaspa for which we are searching?

REFERENCES

Sayfa 81

Cuntz, Otto, *Imperatoris Antonini Augusti itineraria provinciarum et maritimum (Itineraria Romana 1, 1-85),* Leipzig: B. G. Teubner, 1929.

Digital Atlas of Roman Empire, Erişim Harizan 26, 2023 https://imperium.ahlfeldt.se/

Sayfa 82

Ramsay, William Mitchell, "The historical geography of Asia Minor", *Royal Geographical Society Supplementary Papers*, 4, (1890), 264-315.

Sims-Williams, Patrick, *Ancient Celtic Place-Names in Europe and Asia*, Oxford: Blackwell, 2006.

[47] French, *Roman Roads,* 30.

[48] David Rumsey Historical Map Collection, "Map of Asia Minor".

Yazarlar tarafından ilgili kısım aşağıdaki gibi (Görsel 2) yeniden düzenlenmiştir. Ayrıca yapılan güncellemeye bağlı olarak makalenin "REFERENCES", kısmında da (sayfa 81 ve 82) düzenleme yapılmıştır.

Görsel 2. Metnin Yeni Hali

In French's work (Fig. 7), reproduced by Tabvla Peutingeriana, the road from Tavium to Zela can be followed by numbers 15-16. The route mentioned in the author's map, which he gathered from the relevant historical document, can be seen roughly on the map where Mercator was inspired by Ptolemy in 1584 (Fig. 8); Tavium (Tauium)- Aegonne (Etonia), Pleuramis (Ptemari?), Zela.

If the author has localized Ptemari (Karkenes/Kerkez/Kökenez Ruins) to Pleuramis, the distance to Tavium follows a 50-kilometre bird's-eye path. Thus, it would be a very appropriate inference for the description of Korniaspa, which we see on Foss's map, between Tavium and Ptemari, on the Galatia-Cappadocia border. This description is also compatible with the map prepared in the TIB project.



Figure 7: Routes in Cappadocia[47]



Figure 8: Ptolemy's Map of Asia Minor in Mercator Atlas (1584)[48]

In French map depicting the roads of the Hellenistic and Roman periods, it indicates that Korniaspa could be in Kızıltepe -as can be seen in the TIB map (Fig. 9), northeast of the provincial centre, and the distance between the village and the city of Yozgat is approximately 10 km in a straight line. Between the village of Kızıltepe and the city of Yozgat, there is Çeşka Castle and an underground city. It is believed that the castle has been inhabited since the Bronze Age up to the present day. Surface surveys have revealed pottery from the Phrygian, Roman, and Byzantine periods, as well as rock tombs in the area. Could this underground city be the Korniaspa for which we are searching?

Although we propose a different localization of Korniaspa based on literary and topographical sources, it should be noted that an alternative hypothesis has identified Korniaspa in the vicinity of Çeşka Castle and its surrounding archaeological features. This interpretation was developed as part of the research project titled "Yozgat İli ve İlçelerinde Arkeolojik Yüzey Araştırması" (Project No: 6602b-FEF/18-179[D6]), and was published both as an academic article[49] and in an online entry[50].

[47] French, *Roman Roads,* 30.

[48] David Rumsey Historical Map Collection, "Map of Asia Minor".

[49] Sancaktar, H. ve Sezgin, K., "Yozgat İli Geç Demir Çağından Geç Antik Çağ'a Kadar Kaleler ve Savunma Yapıları", *MASROP E-Dergi*, 14.1–2, 2020, s. 60.

[50] "Çeşka Kalesi (Piskurunuwa - Korniaspa)", *Türkiye Turizm Ansiklopedisi*, 2020, https://turkiyeturizmansiklopedisi.com/ceska-kalesi-piskurunuwa-korniaspa (erişim: 30.05.2025).

REFERENCES

Sayfa 81

Cuntz, Otto, *Imperatoris Antonini Augusti itineraria provinciarum et maritimum (Itineraria Romana 1, 1-85),* Leipzig: B. G. Teubner, 1929.

"Çeşka Kalesi (Piskurunuwa - Korniaspa)", *Türkiye Turizm Ansiklopedisi*, 2020, https://turkiyeturizmansiklopedisi.com/ceska-kalesi-piskurunuwa-korniaspa (son erişim: 30.05.2025).

Digital Atlas of Roman Empire, Erişim Harizan 26, 2023 *https://imperium.ahlfeldt.se/*

Sayfa 82

Ramsay, William Mitchell, "The historical geography of Asia Minor", *Royal Geographical Society Supplementary Papers*, 4, (1890), 264-315.

Sancaktar, Hacer ve Sezgin, Kudret (2020). "Yozgat İli Geç Demir Çağından Geç Antik Çağ'a Kadar Kaleler ve Savunma Yapıları." *MASROP E-Dergi*, 14(1-2): 47–91.

Sims-Williams, Patrick, *Ancient Celtic Place-Names in Europe and Asia*, Oxford: Blackwell, 2006.

Hakkında

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi (e-ISSN: 2667-4882), Aralık 2018 tarihinde yayımlanmaya başlayan hakemli bir e-dergidir. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, Orta Çağ olarak adlandırılan zaman dilimindeki siyasi, kültürel, ekonomik, felsefi ve dini ve sosyal hususların araştırılması, incelenmesi, belgelenmesi ve korunmasıyla ilgili araştırmaları kapsar. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi amacı, Orta Çağ alanıyla ilgili Türkçe ve İngilizce dillerinde hazırlanmış özgün araştırma makalesi ve kitap incelemesi türlerindeki çalışmaları yayımlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bu alandaki bilginin artmasına ve paylaşımına katkıda bulunmaktır. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi hedef kitlesi, Orta Çağ alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi; açık erişimli, gayrı ticari bilimsel yayıncılığı benimsemiştir. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan makaleler, yazarı tarafından üniversitesinin kurumsal arşivinde, konulu arşivlerde veya istenilen diğer arşivlerde ambargo süresi olmaksızın erişime açılabilir. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, Crossref üyesidir. Yayınlanan tüm makalelere, kalıcı makale tanımlayıcısı olarak DOI atanır (DOI Ön Ek: 10.55709/oad). Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, makalelerin kaynakçasını açık erişim olarak sunarak Open Citations I4OC inisiyatifini desteklemektedir. Böylece yayınlarımıza herkes ücretsiz olarak hemen erişebilir.

Amaç

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nin amacı, Orta Çağ alanıyla ilgili Türkçe ve İngilizce dillerinde hazırlanmış özgün araştırma makalesi ve kitap incelemesi türlerindeki çalışmaları yayımlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bu alandaki bilginin artmasına ve paylaşımına katkıda bulunmaktır.

Kapsam

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, Orta Çağ olarak adlandırılan zaman dilimindeki siyasi, kültürel, ekonomik, felsefi ve dini ve sosyal hususların araştırılması, incelenmesi, belgelenmesi ve korunmasıyla ilgili araştırmaları kapsar.

Konu Kategorisi

Sosyal Bilimler

- LC Kategorisi: Sosyal Bilimler (Genel)
- LC Kategorisi: Felsefe. Psikoloji. Din
- Kültür Araştırmaları (Ortaçağ Kültürü)
- Arkeoloji, Bölge Çalışmaları, Kültür Araştırmaları, Sosyal Bilimlerin Diğer Konuları

Beşeri Bilimler

- Tarih (Ortaçağ Tarihi)
- Edebiyat (Ortaçağ Edebiyatı)
- Felsefe (Ortaçağ Felsefesi)
- Sanat (Ortaçağ Sanatı)
- Mantık (Ortaçağ Mantık Çalışmaları ve Yansımaları)
- Arkeolojisi (Roma-Bizans ve Ortaçağ Arkeolojisi)

- Din (Ortaçağ İslam Tarihi ve İlişkili Bilimlere Dair Araştırmalar)

Kongre Kütüphanesi/LCC Konu Kategorisi: Tarih ve Avrupa Tarihi, Tarihe Yardımcı Bilimler (Genel)

Bilim Alanı

Orta Çağ Tarihi Araştırmaları, Orta-Çağ Türk-İslam Tarihi, Orta Çağ Avrupa Tarihi, Orta Çağ Felsefesi, Orta Çağ Edebiyatı, Orta Çağ Arkeolojisi, Orta Çağ Kültürü, Orta Çağ'da Sosyal Hayat, Orta Çağ Antropolojisi, Orta Çağ Döneminde Eğitim ve Eğitim Kurumları ve Bizans Tarihi Araştırmaları

Anahtar Kelimeler

Ortaçağ, Din, Felsefe. Tarih, Sosyoloji-Psikoloji, Edebiyat, Sanat Tarihi, Arkeoloji, Ortaçağ Tarihi (Diğer), İslam Tarihi ve Medeniyeti, Türk İslam Düşünce Tarihi, Türk İslam Devletleri Tarihi, Selçuklu Tarihi, Geç Dönem Roma Tarihi, Ortaçağ Kentleri, Ortaçağ Halk Kültürü, Ortaçağ Avrupa Tarihi, Ortaçağ Asya Tarihi, Bizans Tarihi, Orta Asya Tarihi, Türk Bozkır Kültürü, İslam Öncesi Türk Tarihi, Ortaçağ Arkeolojisi, İslam Coğrafyası Arkeolojisi, Selçuklu Arkeolojisi, Yunan ve Roma Dönemi Arkeolojisi, Ortaçağ Felsefesi, Türk İslam Düşüncesi, İslam Felsefesi, Mantık, Toplum ve Kültür, Hrıstiyanlık Araştırmaları, Yahudilik Araştırmaları, Ortaçağ Doğu ve Batı Edebiyatı

Yayın Periyodu

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda bir cilt iki sayı yayımlanır.

Hedef Kitlesi

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nin hedef kitlesi, Orta Çağ alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.

Telif Hakkı

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, Ortaçağ Araştırmaları Dergisi tarafından Creative Commons Atıf-Gayrı Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlamasına izin verirler.

Ücret Politikası

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nde makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

Yayın İlkeleri

- Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.
- Makale kelime sınırlaması bulunmamaktadır.
- Makaleler, Chigaco 17 Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmış olmalıdır.
- Makaleler, elektronik aramayı kolaylaştırmak için 150-250 kelimelik özet ve 5-8 arası anahtar kelime içermelidir.

- Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işlemleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.
- Makale yayınlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez, yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.
- Bu dergi, incelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını kontrol eder.

Açık Erişim

Açık Erişim, yayınların çevrimiçi olarak herkese ücretsiz olarak ve yeniden kullanımla ilgili birkaç kısıtlamayla erişilebilir olmasıdır. Araştırmanın sınırsız bir şekilde yayılması özellikle yazarlar, okuyucular ve fon sağlayanlar için önemlidir.

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonu'nu imzalamıştır.

https://www.budapestopenaccessinitiative.org/translations/turkish-translation
http://www.budapestopenaccessinitiative.org/list_signatures/

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, Yeşil Yol Açık Erişim ile Altın Yol Açık Erişimi desteklemektedir. Yeşil Yol Açık Erişim/Green Open Access: Açık erişimin bu çeşidi, yazarların kendi çalışmalarını kendileri veya fon sağlayıcıları tarafından kontrol edilen bir web sitesinde veya bağımsız bir platformda arşivlemelerine olanak tanır. Makalenin arşivlenen versiyonu yayımlanan nihai metin olabilir veya olmayabilir. Açık Erişim Altın Yolunun aksine, bazı dergiler altı ila on iki ay arasında değişebilen bir ambargo süresi talep edebilmektedir. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan makaleler, yazarı tarafından Üniversitesinin kurumsal arşivinde, konulu arşivlerde veya diğer her türlü arşivde ambargo süresi olmaksızın erişime açılabilir. Böylece bu yayına herkes ücretsiz olarak hemen ulaşabilir. Altın Yol Açık Erişim/Gold Open Access: Açık erişimin bu çeşidinde makaleler, Creative Commons Lisansları (CC) kapsamında lisanslanmıştır; bu, diğer kişilerin bunlara dayalı olarak kendi çalışmalarını oluşturabilmeleri için özgürce dağıtılabileceği ve paylaşılabileceği anlamına gelmektedir. Telif hakkı genellikle yazarlarındır. Açık erişim yayınlar, ücret ödenerek erişilebilen makalelerle hakem süreci gibi aynı iş akışını izler, tek fark bu tür yayınların içeriğine ücretsiz erişim sağlanmasıdır. Bir yayının kalitesiyle bu yayına erişim şekli arasında bir ilişki yoktur. Açık erişim veya ücretli olması, o yayının kaliteli veya kalitesiz olduğunu göstermez. Yayının kalitesi, editoryal süreçlerin ve hakem incelemesinin kalitesine bağlıdır.

	Altın Yol Açık Erişim	**Yeşil Yol Açık Erişim**
Seçenekler	Açık erişimli bir dergide veya açık erişimi destekleyen bir dergide yayınlayın.	Makalenize URL bağlantısı verin. Açık arşiv içeren bir dergi seçin. Makalenizin bir sürümünü kendi kendinize arşivleyin.
Erişim	Genel erişim, yayınlanan makaleye yöneliktir. Yayım anında hemen erişim sağlanır.	Makalenizin bir sürümüne ücretsiz erişim. Zaman gecikmesi uygulanabilir (ambargo süresi).
Ücret	Açık erişim ücreti istenmesi hâlinde yazar tarafından veya yazar adına, örneğin kurumları veya finansman kuruluşları tarafından ödenir.	Yayın masrafları istenmesi hâlinde bu ücretler kütüphane abonelikleri tarafından karşılandığından yazar tarafından herhangi bir ücret ödenmez.
Kullanım	Yazarlar ticari ve ticari olmayan kullanıcı lisansı arasında seçim yapabilir.	Yazarlar, makalelerini çok çeşitli amaçlar için yeniden kullanma hakkını saklı tutar.

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan makaleler, Creative Commons Atıf-Gayrı Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanır. Ortaçağ Araştırmaları

Dergisi, 2018 yılında yayımladığı ilk sayısından itibaren tüm akademik makaleleri CC BY-NC 4.0 lisansı kapsamında yayınlamaya başlamıştır. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, açık erişimin etkili bir şekilde çalışması için lisanslama yoluyla kullanıcı haklarının ve telif hakkı sahipliğinin açık olması gerektiğine inanmaktadır.

CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

CC BY-NC 4.0: https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Lisans şartları yerine getirildiği sürece, lisans sahibi aşağıda belirtilenleri iptal edemez. Özgürce şunlar yapılabilir:

Paylaş: Eseri her ortam veya formatta kopyalayabilir ve yeniden dağıtabilirsiniz.

Uyarla: Karıştır, aktar ve mevcut eserin üzerine inşa et. Yalnız şu şartlara uyulmalıdır:

Atıf: Uygun referans vermeli, lisansa bağlantı sağlamalı ve değişiklik yapıldıysa bilgi vermelisiniz. Bunları uygun bir şekilde yerine getirebilirsiniz fakat bu, lisans sahibinin sizi ve kullanım şeklinizi onayladığını göstermez.

Gayri Ticari: Bu materyali ticari amaçlarla kullanamazsınız.

Ek sınırlamalar yoktur: Lisansın sağladığı izinlerin kullanımını kanunen kısıtlayacak yasal koşullar ya da teknolojik önlemler uygulayamazsınız.

Arşiv Politikası

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi yayınlanan makaleler LOCKSS ve CLOCKSS'da dijital olarak arşivlenir. Ayrıca yayımlanan makaleler, yazarı tarafından çalıştığı üniversitenin kurumsal arşivinde (DSpace, AVESİS vb.), konulu arşivlerde veya diğer her türlü arşivde ambargo süresi olmaksızın erişime açılabilir. Böylece bu yayına herkes ücretsiz olarak hemen ulaşabilir.

- Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayınlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir.
- Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır.
- Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir.
- Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.
- Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, kalıcı arşivler oluşturulmasına izin vermek için LOCKSS sistemi kullanmaktadır. Stanford Üniversite Kütüphanelerine dayanan LOCKSS Programı, kütüphanelere ve yayıncılara kalıcı ve yetkili sayısal içeriğe erişimi sağlamak için ödüllü, düşük maliyetli, açık kaynak dijital koruma araçları sunar. LOCKSS Programı, "çok sayıda kopyanın güvenliğini sağlama" ilkesi üzerine kurulmuş, kütüphanenin liderliğindeki bir dijital koruma sistemidir. LOCKSS Programı, açık kaynaklı uç uca dijital koruma yazılımı kullanarak kütüphaneleri geliştirir ve destekler.

Dergide Yayımlanan Versiyon

- **Yayım Türü:** Açık Erişim
- **LOCKSS:** https://dergipark.org.tr/tr/pub/oad/lockss-manifest
- **CLOCKSS:** https://dergipark.org.tr/tr/pub/oad/clockss-manifest

- **RSS:** https://dergipark.org.tr/tr/pub/oad/rss-feeds
- **Ambargo Süresi:** Ambargo süresi yoktur.
- **Açık Erişim Lisansı:** CC BY-NC 4.0
- **Telif Hakkı Sahibi:** Yazar(lar) telif hakkını korur.
- **Arşiv Yeri:** Crossref, Dergi Web Sitesi, Yazarın Kişisel Web Sitesi, Halka Açık ve/veya Ticari Konu Tabanlı Arşivler.
- **Politika Koşulları:** Atıf ve alıntı standartlarına uyularak dergiye atıf yapılmalıdır. DOI ile yayıncı
  sürümüne bağlanmalıdır.

Hakem Süreci Sonunda Kabul Edilen Versiyon
Ambargo Süresi: Yok
Arşiv Yeri: Dergi Web Sitesi, Yazarın Kişisel Web Sitesi, Halka Açık ve/veya Ticari Konu Tabanlı Arşivler.
Telif Hakkı Sahibi: Yazar(lar) telif hakkını korur.

Dergiye Gönderilen İlk Metin
Ambargo Süresi: Yok
Arşiv Yeri: Dergi Web Sitesi, Kurumsal Site, Yazarın Kişisel Web Sitesi, Halka Açık ve/veya Ticari Konu Tabanlı Arşivler.

Oluşturulma: 20 Kasım 2023
Güncellenme: 20 Aralık 2023

Araştırma ve Yayın Etiği
Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir.Ayrıca Türkiye Editörler Çalıştayı Kararlarına da uymayı taahhüt eder.
a) Basın Kanunu, www.mevzuat.gov.tr
b) Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu, www.mevzuat.gov.tr
c) Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, www.yok.gov.tr
d) Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri, https://doi.org/10.24318/cope.2019.1.12
e) Türkiye Editörler Çalıştayı Kararları, www.editorlercalistayi.com

İncelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını iThenticate yazılımı kullanılarak kontrol edilir. Benzerlik oranın %20'den az olması beklenir. Benzerlik oranında asıl ölçü, yazarın atıf yapma ve alıntılama kuralların uymasıdır. Benzerlik oranı %1 göründüğü hâlde atıf ve alıntı usulünce yapılmamışsa yine intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır.
Atıf/Dolaylı Aktarma: Bir kaynaktaki düşünce, tartışma veya tespite atıf yapılıyorsa ve atıf yapılan görüş atıf yapan araştırmacının kendi kelimeleri ile satıra dökülüyorsa cümlenin sonuna dipnot işareti [(1)] konulmalıdır. Yapılan atıf, eserin belli bir sayfasına ya da sayfa aralığına ise sayfa numarası verilmelidir. Şayet çalışmanın tümüne bir atıf varsa yani okuyucunun çalışmanın tümünü incelemesini gerektirecek bir boyutta atıf yapılmışsa dipnotta "Bu konuda bk.", "Bu görüş ile ilgili bk.", "Bu tartışma hakkında bk." veya sadece "bk." ifadesinden sonra kaynak belirtilmelidir.
Alıntı/İktibas: Eğer müracaat edilen kaynaktan ilgili kısım aynen, noktası ve virgülüne dokunulmadan, olduğu gibi alınıyorsa alıntılanan kısım "çift tırnak içinde verilir" ve sonuna dipnot numarası1 verilerek kaynağı belirtilir. Doğrudan alıntılanan metin içerisinde var olan alıntılar ise 'tek tırnak' kullanılarak

yazılır. Doğrudan alıntılanan kısım üç satırdan uzun ise (kırk kelimeden fazla ise) ayrı bir paragraf hâlinde gösterilir. Uzun alıntıların ana metinden ayırt edilmesi için normal metin boyutundan bir küçük yazı tipi boyutunda ve paragrafın tamamının soldan satır başı hizasında girintili olarak yazılması tercih edilmelidir. Doğrudan aktarılan metinde, anlamı değiştirmemek şartıyla, bazı kelime, cümle ve paragraflar çıkarılabilir. Çıkartılan kısımların yerine üç nokta (…) konulur. Bir kaynaktan aynen alıntılanan kısmın "çift tırnak" içine alınmadan yazılması ve sadece sonunda kaynağın yazılması ile yetinilmesi doğru olmaz. Bu kurallara uyulmadığı takdirde yazar, yayın etiği ihlali (İntihal/Plagiarism) suçlamasına muhatap olabilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık, veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.
Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:
İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmaktır.
Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermektir.
Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmektir.
Tekrar Yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmaktır.
Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmaktır.
Haksız Yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmektir.
Diğer Etik İhlali Türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmaktır (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

İntihali Önleme

Okuyucu *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* (e-ISSN 2667-4882) dergisinde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editoryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman ortcagarastirmalaridergisi@gmail.com adresine e-posta göndererek şikayette bulunabilir. Gelişmemiz içinfırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılarız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

Çıkar Çatışması

- Makalenin yazar/yazarları, çalışma kapsamında herhangi bir kişisel ve finansal çıkar çatışması olmadığını bildirmek zorundadır. Bu bildirimi makalenin sonunda "Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest" başlığı altında belirtmelidirler. Hakemler, değerlendirdikleri makalede herhangi bir çıkar çatışması olduğundan şüphelendiklerinde değerlendirme süreci ile ilgili olarak dergi editörlüğüne bilgi vermeli ve gerekirse makale değerlendirmesini reddetmelidirler. Çıkar çatışmasını engellemek için makale yazarlarının görev yaptığı kurumlardaki Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak taranır.

- İntihal kontrolünden sonra uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.
- Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme çift taraflı kör hakemlik ile değerlendirmeye gönderilir.
- Yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında Yayın Kurulu tarafından verilir.
- Makale gönderiminden yayınına kadar ortalama 22 hafta beklemek gerekir.
- Yazar, araştırma ve yayın eğitine uymalıdır.
- Yazar, aynı çalışmayı birden fazla dergide yayımlamaya teşebbüs etmemelidir.
- Yazar, makalenin yazımında istifade ettiği eserleri eksiksiz olarak kaynakçada belirtmelidir.

Editörün Sorumlulukları

- Editör yazıları yazarların etnik kökeni, cinsiyeti, vatandaşlığı, dini inancı veya siyasi düşüncesine bakmaksızın bilimsel içerik açısından değerlendirir.

kişiler, makale için hakemlik yapamazlar. Editörlerin, yazarlarla kişisel veya mali açıdan çıkar çatışması da olmamalıdır.

Makale Değerlendirme Politikası

- Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.
- Editör, yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift-kör hakem değerlendirmesini yapar ve gönderilen makalelerle ilgili tüm bilgilerin yayınlanmadan önce gizli tutulmasını sağlar.
- Editör, hakemlere yazıların gizli bilgi olduğunu ve bunun ayrıcalıklı bir etkileşim olduğunu bildirir. Hakemler ve yayın kurulu, yazıları başka kişilerle tartışamaz. Hakemlerin anonimliği sağlanmalıdır. Belirli durumlarda editör, belirli bir noktayı netleştirmek için bir hakemin incelemesini diğer hakemlerle paylaşabilir.
- Yayının içeriğinden ve genel kalitesinden editör sorumludur. Gerektiğinde düzeltme notu yayınlamak veya geri çekme işlemi uygulamak da onun sorumluluğundadır.
- Editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında herhangi bir çıkar çatışmasına izin vermez. Sadece hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve yazıların dergide yayınlanmasına ilişkin nihai karardan Yayın Kurulu sorumludur.

Hakemlerin Sorumlulukları

- Hakemlerin araştırma, yazarlar ve/veya araştırma fon sağlayıcıları ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması olmamalıdır.
- Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır.
- Hakemlerin kullandıkları dil ve üslûp, yazarı rencide edici olmamalıdır.
- Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalıdır.
- Hakemler inceledikleri çalışmada telif hakkı ihlali veya intihal fark etmeleri durumunda bunu editöre bildirmelidir.
- Bir makaleyi gözden geçirme konusunda kendini yetersiz hisseden veya belirlenen sürede incelemeyi yetiştiremeyeceğini düşünen bir hakem, inceleme sürecinden çekilmelidir.
- Hakem süreci sırasında hakemlerin şu hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir: Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu? / Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu? / Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı? / Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu? / Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi? / Dil kalitesi yeterli mi?
- *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* dergisinde kullanılan "Ön İnceleme Formu", "Makale Değerlendirme Formu" ve "Kitap İncelemesi Değerlendirme Formu", dergi web sitesinden incelenebilir: https://dergipark.org.tr/tr/pub/oad

Makale Değerlendirme Süreci: Çift Taraflı Kör Hakemlik

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.

Baş Editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir.

Hakemler gerekli görürse yazar tarafından değişiklik yapılır. Yayın Kurulu, yazar tarafından düzeltilen metnin yayınlanıp yayınlanmayacağına karar verir.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecinden çıkarılmasını istemelidir.

Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, Word programında "Değişiklikleri İzle" özelliği açık olacak şekilde tashihlerini yapar veya değişiklikleri kırmızı renk ile belirtir. Tashih ettiği metni alan editörüne sunar. Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır. Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır. Hakkında iki hakem tarafından da "yayımlanabilir" kararı verilen çalışmaların yazarlarından makalelerin öz/abstract kısmını 350-400 kelime olacak şekilde genişletilmesi istenir. Hakem sürecinden geçen çalışmalar Türkçe Dil Editörü ve Baş Editör tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır. Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. İngilizce dil editörünün kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır. Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu'nda incelenerek yayımlanıp yayımlanmayacağı ile yayımlanacaksa hangi sayıya dahil edileceği karara bağlanır. Kurul, oy çokluğu ile karar verir. Eşitlik olması durumunda nihai karar editörün kararı yönünde verilir. Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir ve incelenmek üzere yazarına gönderilir. Bu aşama en fazla 15 gün sürer. Yayınlanan tüm makalelere, kalıcı makale tanımlayıcısı olarak DOI atanır. Yayımlanan sayıya ait veri ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.

Ön İnceleme ve İntihal Taraması

Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve Chicago 17 Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. Ön inceleme en fazla 15 gün içinde tamamlanır. İntihal benzerlik oranının %20'ten az olması gereklidir. Benzerlik oranı %1 göründüğü hâlde atıf ve alıntı usulünce yapılmamışsa yine intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır:

Atıf/Dolaylı Aktarma: Bir kaynaktaki düşünce, tartışma veya tespite atıf yapılıyorsa ve atıf yapılan görüş atıf yapan araştırmacının kendi kelimeleri ile satıra dökülüyorsa cümlenin sonuna dipnot işareti [(1)] konulmalıdır. Yapılan atıf, eserin belli bir sayfasına ya da sayfa aralığına ise sayfa numarası verilmelidir. Şayet çalışmanın tümüne bir atıf varsa yani okuyucunun çalışmanın tümünü incelemesini gerektirecek bir boyutta atıf yapılmışsa dipnotta "Bu konuda bk.", "Bu görüş ile ilgili bk.", "Bu tartışma hakkında bk." veya sadece "bk." ifadesinden sonra kaynak belirtilmelidir.

Alıntı/İktibas: Eğer müracaat edilen kaynaktan ilgili kısım aynen, noktası ve virgülüne dokunulmadan, olduğu gibi alınıyorsa alıntılanan kısım "çift tırnak içinde verilir" ve sonuna dipnot numarası1 verilerek kaynağı belirtilir. Doğrudan alıntılanan metin içerisinde var olan alıntılar ise 'tek tırnak' kullanılarak yazılır. Doğrudan alıntılanan kısım üç satırdan uzun ise (kırk kelimeden fazla ise) ayrı bir paragraf hâlinde gösterilir. Uzun alıntıların ana metinden ayırt edilmesi için normal metin boyutundan bir küçük yazı tipi boyutunda ve paragrafın tamamının soldan satır başı hizasında girintili olarak yazılması tercih edilmelidir. Doğrudan aktarılan metinde, anlamı değiştirmemek şartıyla, bazı kelime, cümle ve paragraflar çıkarılabilir. Çıkartılan kısımların yerine üç nokta (…) konulur. Bir kaynaktan aynen alıntılanan kısmın "çift tırnak" içine alınmadan yazılması ve sadece sonunda kaynağın yazılması ile yetinilmesi doğru olmaz. Bu kurallara uyulmadığı takdirde yazar, yayın etiği ihlali (İntihal/Plagiarism) suçlamasına muhatap olabilir.

Alan Editörü İncelemesi

Ön İnceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir. Bu inceleme en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme)

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az üç dış hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, en az iki iç hakemin (ilgili alan editörlerinin ve/veya yayın kurulu üyelerinin) değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

Tashih Aşaması

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, Word programında "Değişiklikleri İzle" özelliği açık olacak şekilde tashihlerini yapar veya metinde değişiklikleri kırmızı renk ile belirtir. Tashih ettiği metni alan editörüne sunar.

Alan Editörü Kontrolü

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

Hakem Kontrolü

Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Öz ve Abstract Kısmının Genişletilmesi

Hakkında iki hakem tarafından da "yayımlanabilir" kararı verilen çalışmaların yazarlarından makalelerin öz/abstract kısmını 150-250 kelime olacak şekilde genişletilmesi istenir.

Türkçe Dil Kontrolü

Hakem sürecinden geçen çalışmalar Türkçe Dil Editörü ve Baş Editör tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

İngilizce Dil Kontrolü

Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. İngilizce dil editörünün kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Yayın Kurulu İncelemesi

Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu'nda incelenerek yayımlanıp yayımlanmayacağı ile yayımlanacaksa hangi sayıya dahil edileceği karara bağlanır. Kurul,
oy çokluğu ile karar verir. Eşitlik olması durumunda nihai karar editörün kararı yönünde verilir.

Dizgi ve Mizanpaj Aşaması

Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir ve incelenmek üzere yazarına gönderilir. Bu aşama en fazla 15 gün sürer.

DOI Tahsisi

Tetkik dergisi Crossref üyesidir. Yayınlanan tüm makalelere, kalıcı makale tanımlayıcısı olarak DOI atanır (DOI Ön Ek: 10.55709/*oad*). *Tetkik*, makalelerin kaynakçasını açık erişim olarak sunarak Open Citations I4OC insiyatifini desteklemektedir.

Ulusal ve Uluslararası İndekslere Veri Gönderimi

Yayımlanan sayıya ait veri ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.

Makale Gönderimi

Gönderim sırasında yazardan elektronik ortamda aşağıdaki taahhüt alınır:

- Bu çalışmayı derginize göndermek için yetkiliyim/ortak yazarlar tarafından yetkilendirildim.
- Makale orijinaldir, başka bir hakemli dergide resmi olarak yayınlanmamıştır, başka bir dergi tarafından değerlendirmeye alınmamıştır ve mevcut herhangi bir telif hakkı veya diğer üçüncü taraf haklarını ihlal etmemektedir.
- Makalenin editoryal olarak yayımlanmak üzere kabul edilmesi halinde, Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) lisansı altında lisanslanacağını kabul ediyorum/ediyoruz.
- Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işvereninin telif ve fikri mülkiyet hakları saklıdır. Yazar(lar), telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda yayıncının hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun kendilerine ait olduğunu taahhüt eder(ler).
- Yazar(lar), makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt eder(ler).

Yazar Rehberi

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'ne orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış çalışmalar kabul edilir. Makale kelime sınırlaması, bulunmamaktadır.

Makaleler, **Chicago 17** Atıf Sistemine göre hazırlanmış olmalıdır. Bilim dalında, dipnotlu veya metin içi sistemden hangisi yaygın kullanılıyor ise o tercih edilebilir.

Makaleler, elektronik aramayı kolaylaştırmak için 150-250 kelimelik özet ve 5-8 arası anahtar kelime içermelidir.

Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işlem ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Makale sonunda, kaynakçadan önce, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına aşağıdaki tabloya uygun olarak belirtilmelidir. Beyan tablosunu da içeren *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* makale Word şablonunu https://dergipark.org.tr/tr/pub/oad/writing-rules indirebilirsiniz.

Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken çalışmalar/makaleler için alınması zorunludur. Kurul onayı aşağıdaki etik beyan tablosunda ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı numarası ile belirtilmelidir. Makalenin yöntem kısmında veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır. Onay belgesi sisteme ek dosya olarak eklenmelidir.

İntihal Taraması	**Bu makale intihal taramasından geçirildi.**
Plagiarism Detection	This paper was checked for plagiarism.
Yayın Etiği	*Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. Ayrıca Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open

	Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan uluslararası etik yayıncılık ilkelerini benimsemiştir. Dergimiz Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri'nde açıklanan yönergelere de tabidir.
Publication Ethics	*Ortacag Arastirmalari Dergisi* is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on https://doi.org/10.24318/cope.2019.1.12
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Finansman	Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
Grant Support	The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması	Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
Conflict of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Yazarların Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%55), Yazar-2 (%45) Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50) Veri Analizi: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40) Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%90), Yazar-2 (%10)
Authors Contributions	Conceiving the Study: Author-1 (%55), Author-2 (%45) Data Collection: Author-1 (%50), Author-2 (%50) Data Analysis: Author-1 (%60), Author-2 (%40) Submission and Revision: Author-1 (%90), Author-2 (%10)
Etik Komite Onayı	.... Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelerine bağlı kalınmıştır.
Ethical Approval	An application for ethical approval was made to .... University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.

Açık Erişim Lisansı	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
Open Access License	This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
Telif Hakkı	Yazar(lar)
Copyright	Author(s)

MAKALE YAZIM KURALLARI

Metin İçi (Dipnot) ve Kaynakça Gösterim Formatları

Tek Yazarlı Kitap

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Kitap:

Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı, 1914-1918: Propagandadan Milli Kimlik İnşasına* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 35.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerlerde Kitap:

Köroğlu, *Türk Edebiyatı*, 23.

Kaynakçada Kitap:

Köroğlu, Erol. *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı, 1914-1918: Propagandadan Milli Kimlik İnşasın.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

İki ve Üç Yazarlı Kitap

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Kitap:

İnci Enginün ve Zeynep Kerman, *Bütün Eserleri/Ahmet Haşim* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 25.

Jessica Gullion, John, Smith, ve Abigail Tilton, *Researching With: A Decolonizing Approach to Community-Based Action Research* (Boston: Brill Publishers, 2020), 56.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerlerde Kitap:

Enginün ve Kerman, *Ahmet Haşim*, 23.

Gullion, Smith ve Tilton, *Researching With: A Decolonizing Approach to Community-Based Action Research,* 56.

Kaynakçada Kitap:

Enginün, İnci, ve Zeynep Kerman. *Bütün Eserleri/Ahmet Haşim.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.

Gullion, Jessica, Smith, John, ve Abigail Tilton. *Researching With: A Decolonizing Approach to Community-Based Action Research*, Boston: Brill Publishers, 2020.

Dört ve Daha Fazla Yazarlı Kitap

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Kitap:

Günay Kut ve Diğerleri, *Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü Astronomi Astroloji Matematik Yazmaları Kataloğu* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2007), 104.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerlerde Kitap:

Kut vd., *Kandilli Rasathanesi*, 125.

Kaynakçada Kitap:

Kut, Günay, Üçer, Cumhure, Şahin, Ayşe ve Fatma Büyükkarcı, *Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü Astronomi Astroloji Matematik Yazmaları Kataloğu,* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Tek Yazarlı Makale

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Makale:

Köksal Seyhan, "Yunus Emre'nin Bir Şiirinde Şehir Alegorisi", *Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi* 24, S. 2 (Haziran 2000): 240-252.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerlerde Makale:

Seyhan, "Yunus Emre," 242.

Kaynakçada Makale:

Seyhan, Köksal. "Yunus Emre'nin Bir Şiirinde Şehir Alegorisi", *Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi* 24, S. 2 (Haziran 2000): 231-280.

İki ve Üç Yazarlı Makale

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Makale:

Ay Mustafa ve Züleyha Pingov, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi." *Hitit İlahiyat Dergisi* 21, S.1 (Ocak 2021): 105–132.

Black Ryan, Rachel Schutte, ve Timothy Johnson, "Trying to Get What You Want: Heresthetical Maneuvering and U.S. Supreme Court Decision Making." *Political Research Quarterly* 66, No. 4 (Aralık 2013): 826, https://doi.org/10.1177/1065912913482757.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerlerde Makale:

Ay ve Pingov, "İmam Hatip Lisesi," 107.

Black, Schutte, ve Johnson, "Trying to Get What You Want," 826.

Kaynakçada Makale:

Ay, Mustafa, ve Züleyha Pingov. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi." *Hitit İlahiyat Dergisi* 21, S.1 (Ocak 2021): 105–132.

Black, Ryan, Rachel Schutte, ve Timothy Johnson. "Trying to Get What You Want: Heresthetical Maneuvering and U.S. Supreme Court Decision Making." *Political Research Quarterly 66*, No. 4 (Aralık 2013): 819-830. https://doi.org/10.1177/1065912913482757.

Dört ve Daha Fazla Yazarlı Makale

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Makale:

Zeynep Sümeyye Yılmaz vd., "Dindarlık ile Eşler Arası Uyum Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Kahramanmaraş Örneği," *Amasya İlahiyat Dergisi* 12, S.2 (Temmuz 2021): 617-648.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerlerde Makale:

Yılmaz vd., "Dindarlık ile Eşler," 619.

Kaynakçada Makale:

Yılmaz, Zeynep Sümeyye, Halil Apaydın, Ömer Korkmaz, ve Büşra Nur Yüksel. "Dindarlık ile Eşler Arası Uyum Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Kahramanmaraş Örneği." *Amasya İlahiyat Dergisi* 12, S.2 (Temmuz 2021): 617-648.

YAYIMLANMAMIŞ TEZLER

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde:

Barry C. Hosking, "*The Control of Gastro-intestinal Nematodes in Sheep with the Amino-acetonitrile Derivative, Monepantel with a Particular Focus on Australia and New Zealand*," Yayımlanmamış Doktora Tezi., (Ghent Üniversitesi, 2010).

Dipnotta Sonraki Geçen Yerlerde:

Barry C. Hosking, "The Control of Gastro-intestinal Nematodes." 33.

Kaynakçada:

Hosking, Barry C. "*The Control of Gastro-intestinal Nematodes in Sheep with the Amino-acetonitrile Derivative, Monepantel with a Particular Focus on Australia and New Zealand*." Yayımlanmamış Doktora Tezi., Ghent Üniversitesi, 2010.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Ansiklopedi Maddesi:

Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* C. 2, TDV Yayınları, Ankara 1989, 416.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerlerde Ansiklopedi Maddesi:

Akün, "Âlî Mustafa Efendi", *DİA,* II, 416.

Kaynakçada Ansiklopedi Maddesi:

Akün, Ömer Faruk, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2, TDV Yayınları, Ankara 1989, 416-418.

SÖZLÜK

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Sözlük:

Muhammed Fuâd Abdülbâkî, "ecl", *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,* y.y., Beyrut 1364/1945, 332.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerde Sözlük:

Abdülbâkî, "ecl", *el-Muʿcemü'l-müfehres,* 345.

Kaynakçada Sözlük:

Abdülbâkî Muhammed Fuâd, "ecl", *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,* y.y., Beyrut 1364/1945.

EDİTÖRLÜ KİTAP

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Editörlü Kitap:

Henry David Thoreau, "Walking," içinde *The Making of the American Essay*, ed. John D'Agata (Minneapolis: Graywolf Press, 2016), 177–78.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerde Editörlü Kitap:

Thoreau, "Walking," 182.

Kaynakçada Editörlü Kitap:

Thoreau, Henry David. "Walking." içinde *The Making of the American Essay*, ed. John D'Agata, Minneapolis: Graywolf Press, 2016.

TAHKİKLİ KİTAP

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Tahkikli Kitap:

Ebu Mansur el-Maturidi, "*Kitabu't Tevhid*," thk. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Bilge Yayınları, 2003), 87-88.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerde Tahkikli Kitap:

Maturidi, "*Kitabu't Tevhid*," 90.

Kaynakçada Tahkikli Kitap:

Maturidi, Ebu Mansur, "*Kitabu't Tevhid*." thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.

KİTAP BÖLÜMÜ

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Kitap Bölümü:

Ayşe Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu," içinde *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 29-50.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerde Kitap Bölümü:

Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu," 30.

Kaynakçada Kitap Bölümü:

Durakbaşa, Ayşe. "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu." içinde *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler,* ed. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, 29-50. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.

ÇEVİRİ KİTAP

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Çeviri Kitap:

Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Bilge Yayınları, 2003), 109.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerde Çeviri Kitap:

Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, 90.

Kaynakçada Çeviri Kitap:

Maturidi, Ebu Mansur. *Kitabu't Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.

AYET

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Ayet:

Nebe, 78:10.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerlerde Ayet:

Nebe, 78:10.

Kaynakçada Ayet:

Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*,* 2009.

KUTSAL KİTAPLAR

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Kutsal Kitap:

Kitabı Mukaddes, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003, Yaratılış, 1:12.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerlerde Kutsal Kitap:

Yaratılış, 1:13.

Kaynakçada Kutsal Kitap:

Kitabı Mukaddes, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.

HADİS

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Hadis:

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu's Saḥîḥ*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, Dâru Tavki'n-Necât, b.y. 1422/2001, "Menâḳıb", 24 (3437).

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerlerde Hadis:

Buhari, "Edeb", 27 (45).

Kaynakçada Hadis:

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiʿu's Saḥîḥ*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, Dâru Tavki'n-Necât, b.y. 1422/2001.

NOT: Dipnotta; Buhârî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Tirmizî, Nesâî ve Dârimî'nin hadis kitaplarından biri kaynak gösterilirken ilk geçtiği yerde baskı bilgisi ve sonrasında "Kitap Adı" ve Bâb numarasına yer

verilir. İstenmesi hâlinde parantez içinde hadis numarası da yazılabilir. Sonraki geçen yere misal; Buhari, "İman", 5 (126), II, 27.

Müslim ve İmam Mâlik'in hadis kitapları kaynak gösterilirken ilk geçtiği yerde baskı bilgisi sonra ise "Kitap Adı" ve sonrasında hadis numarası belirtilir. Hadis numarasından sonra parantez içinde cilt ve sayfa numarası da yazılabilir.

Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned adlı eseri ile Kütüb-i Sitte dışındaki diğer hadis kitaplarına cilt ve sayfa numarası belirtilerek atıf yapılır. İstenilmesi hâlinde sayfa numarasından sonra parantez içinde hadis numarası da belirtilebilir. Sonraki geçen yere misal;

Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 56 (2546).

YAZMA ESER

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Yazma Eser:

Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî el-Keşşî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevḥîd,* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1153, 77b.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerlerde Yazma Eser:

Keşşî, *et-Temhîd* (Şehit Ali Paşa, 1153), 77b.

Kaynakçada Yazma Eser:

Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevḥîd,* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1153, 1a-217b.

GÖRÜŞME

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Görüşme:

Halil İnalcık, "Fatih Sultan Mehmed", Görüşmeci: İlber Ortaylı, Video Kaydı, Mart 3, 1985.

Dipnotta Sonraki Geçtiği Yerlerde Görüşme:

İnalcık, görüşme.

Kaynakçada Görüşme:

İnalcık, Halil, "Fatih Sultan Mehmed", Görüşmeci: İlber Ortaylı, Video Kaydı, Mart 3, 1985.

İNTERNET SİTESİ

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde İnternet Sitesi Kaynağı:

"Privacy Policy," Privacy & Terms, Google, Nisan 17, 2017, https://www.google.com/policies/privacy/.

Dipnotta Sonraki Geçen Yerlerde İnternet Sitesi Kaynağı:

Google, "Privacy Policy."

Kaynakçada İnternet Sitesi Kaynağı:

Google. "Privacy Policy." Privacy & Terms. Nisan 17, 2017. https://www.google.com/policies/privacy/.

TEBLİĞ (SEMPOZYUM)

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Tebliğ (Sempozyum/Kongre):

Gary Templin, "Creation stories of the Middle East," (Northwestern Konferansı, Evanston, Nisan 26 2000), 17.

Dipnotta Sonraki Geçen Yerlerde Tebliğ (Sempozyum/Kongre):

Templin, "Creation stories of the Middle East," 21.

Kaynakçada Tebliğ (Sempozyum/Kongre):

Templin, Gary. "Creation stories of the Middle East." Northwestern Konferansı'nda bildiri olarak sunulmuştur, Evanston, Nisan 26 2000.

YAZAR ADI OLARAK BİR KURUM

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde Kurum:

World Health Organization, *WHO Editorial Style Manual* (Geneva: World Health Organization, 1993), 34.

Dipnotta Sonraki Geçen Yerlerde Kurum:

World Health Organization, *WHO Editorial Style*, 34.

Kaynakçada Kurum:

World Health Organization. *WHO Editorial Style Manual.* Geneva: World Health Organization, 1993.

YAZAR ADI OLMADIĞI DURUMLARDA (Kitap)

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde:

New York Public Library American History Desk Reference (New York: Macmillan, 1997), 87.

Dipnotta Sonraki Geçen Yerlerde:

New York Public Library American History Desk Reference, 89.

Kaynakçada:

New York Public Library American History Desk Reference. New York: Macmillan, 1997.

YAZAR ADI OLMADIĞI DURUMLARDA (İnternet Yoluyla Erişilen Kaynak)

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde:

Penn Group, "3D Technologies and Services for Sculptors," 29 Nisan 2011 tarihinde erişildi, http://www.sculptor.org/3D/default.htm

Dipnotta Sonraki Geçen Yerlerde:

Penn Group, "3D Technologies and Services."

Kaynakçada:

Penn Group. "3D Technologies and Services for Sculptors." 29 Nisan 2011 tarihinde erişildi, http://www.sculptor.org/3D/default.htm.

RAPORLAR

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde:

Turnitin, *What's Wrong with Wikipedia?: Evaluating the Sources Used by Students* (Oakland: iParadigms, LLC, 2013).

Dipnotta Sonraki Geçen Yerlerde:

Turnitin, *What's Wrong with Wikipedia?: Evaluating the Sources Used by Students,* 5.

Kaynakçada:

Turnitin. *What's Wrong with Wikipedia?: Evaluating the Sources Used by Students*. Oakland: iParadigms, LLC, 2013.

BROŞÜR

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde:

Hazel V. Clark, *Mesopotamia: Between Two Rivers* (Mesopotamia, OH: End of the Commons General Store, 1957).

Dipnotta Sonraki Geçen Yerlerde:

Clark, *Mesopotamia.*

Kaynakçada:

Clark, Hazel V. *Mesopotamia: Between Two Rivers*. Mesopotamia, OH: End of the Commons General Store, 1957.

GAZETE (YAZARLI)

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde:

Sandra Blakeslee, "A Pregnant Mother's Diet May Turn the Genes Around," *New York Times*, Ekim 7, 2003. http://web.lexis-nexis.com/ (9 Mayıs 2005 tarihinde erişildi).

Dipnotta Sonraki Geçen Yerlerde:

Blakeslee, "A Pregnant Mother's."

Kaynakçada:

Blakeslee, Sandra. "A Pregnant Mother's Diet May Turn the Genes Around." *New York Times.* Ekim 7, 2003. http://web.lexis-nexis.com/ (9 Mayıs 2005 tarihinde erişildi).

GAZETE (YAZARSIZ)

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde:

Companies Fail the Test: Junk Food Marketing Aimed at Kids Faulted, The Gazette (Montreal), Mart 10, 2010, Canadian Newsstand.

Dipnotta Sonraki Geçen Yerlerde:

Companies Fail the Test: Junk Food Marketing Aimed at Kids Faulted, 3.

Kaynakçada:

Companies Fail the Test: Junk Food Marketing Aimed at Kids Faulted. The Gazette (Montreal), Mart 10, 2010. Canadian Newsstand.

ARŞİV BELGELERİ VE RESMİ YAYINLAR

Bu tür atıflarda önce varsa arşivin tam adı, ardından arşiv belgesinin mahiyetini bildiren açıklamalar; belge tarihi, varsa dosya, sayfa numaraları ve diğer açıklamalar yazılır.

Dipnotta İlk Geçtiği Yerde:

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Mektubi Kalemi (DH.MKT), Dosya No: 83, Gömlek No: 1 (83/1), Tarih: 13 Şevval 1308/17 Mayıs 1891.

Dipnotta Sonraki Geçen Yerlerde:

Dahiliye Mektubi Kalemi, BOA. 83/1.

Kaynakçada:

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Mektubi Kalemi (DH.MKT), Dosya No: 83, Gömlek No: 1 (83/1), Tarih: 13 Şevval 1308/17 Mayıs 1891.

About

Ortacag Arastirmalari Dergisi (e-ISSN: 2667-4882) is a refereed e-journal that started to be published in December 2018. Ortacag Arastirmalari Dergisi includes research on the examination, documentation and preservation of political, cultural, economic, philosophical and religious and social issues in the time period called the Middle Ages. The aim of the Ortacag Arastirmalari Dergisi is to contribute to the increase and sharing of knowledge in this field at the national and international level by publishing original research articles and book reviews prepared in Turkish and English on the Middle Ages. The target audience of the Ortacag Arastirmalari Dergisi is professionals who continue their research in the field of the Middle Ages and students, readers and institutions interested in this field. Ortacag Arastirmalari Dergisi is published twice a year, in June and December. The copyrights of the works published in the Ortacag Arastirmalari Dergisi belong to their authors. Ortacag Arastirmalari Dergisi; has taken on open access, non-commercial scientific publishing. Articles published in the Ortacag Arastirmalari Dergisi can be made accessible by the author in the institutional archives of his university, subject archives or other archives as requested, without an embargo period. Ortacag Arastirmalari Dergisi is a member of Crossref. All published articles are assigned a DOI as a permanent article identifier (DOI Prefix: 10.55709/oad). Ortacag Arastirmalari Dergisi supports the Open Citations I4OC initiative by making the bibliography of articles available as open access. This way, everyone can access our publications immediately, free of charge.

Aim

The aim of the Ortacag Arastirmalari Dergisi is to contribute to the increase and sharing of knowledge in this field at the national and international level by publishing original research articles and book reviews on the Middle Ages in Turkish and English.

Scope

Ortacag Arastirmalari Dergisi covers research on the research, examination, documentation and preservation of political, cultural, economic, philosophical and religious and social issues in the time period called the Middle Ages.

Category of Subject

Social Science

• LC Category: Social Sciences (General)

• LC Category: Philosophy, Psychology, Religion

• Cultural Studies (Medieval Culture)

• Archaeology, Local Studies, Cultural Studies, Other Subjects of Social Sciences

Humanities

• History (Medieval History)

• Literature (Medieval Literature)

• Philosophy (Medieval Philosophy)

• Art (Medieval Art)

• Logic (Medieval Logic Studies and Reflections)

• Archeology (Roman-Byzantine and Medieval Archaeology)

• Religion (Research on Medieval Islamic History and Related Sciences)

Library of Congress/LCC Subject Category: History and European History, Sciences Allied to History (General)

Scientific Field

Medieval Historical Research, Medieval Turkish-Islamic History, Medieval European History, Medieval Philosophy, Medieval Literature, Medieval Archaeology, Medieval Culture, Social Life in the Middle Ages, Medieval Anthropology, Education and Educational Institutions in the Medieval Period and Byzantine History Research

Key Words

Middle Ages, Religion, Philosophy, History, Sociology-Psychology, Literature, Art History, Archeology, Medieval History (Other), Islamic History and Civilization, History of Turkish Islamic Thought, History of Turkish Islamic States, Seljuk History, Late Roman History, Medieval Cities , Medieval Folk Culture, Medieval European History, Medieval Asian History, Byzantine History, Central Asian History, Turkish Steppe Culture, Pre-Islamic Turkish History, Medieval Archaeology, Islamic Geographic Archeology, Seljuk Archeology, Greek and Roman Archeology, Medieval Philosophy, Turkish Islamic Thought, Islamic Philosophy, Logic, Society and Culture, Christianity Studies, Judaism Studies, Medieval Eastern and Western Literature

Period of Publishing

Ortacag Arastirmalari Dergisi is published in one volume and two issues per year, in June and December.

Target Audience

The target audience of the Ortacag Arastirmalari Dergisi is professionals who continue their research in the field of the Middle Ages and students, readers and institutions interested in this field.

Copyright

The copyrights of the works published in the Ortacag Arastirmalari Dergisi belong to their authors. Authors allow the intellectual work they submit to be published by the Ortacag Arastirmalari Dergisi under the Creative Commons Reference-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Fee Policy

Article publication and article processing in the Ortacag Arastirmalari Dergisi are not subject to a fee. No processing fees or submission fees are charged for articles sent to the journal or accepted for publication.

Publishing Principles

• Original, unpublished articles that are not in the evaluation process in another journal and whose content and submission have been approved by each author are accepted for evaluation.

• There is no article word limit.

• Articles must be prepared in accordance with the Chigaco 17 Citation System.

• Articles should contain a 150-250 word abstract and 5-8 keywords to facilitate electronic searching.

• Article publication and article processing in the journal are not subject to a fee. There is no processing fee or submission fee for articles sent to the journal or accepted for publication.

• After the article is sent to the journal for publication, the name of any of the authors cannot be deleted from the author list, a new name cannot be added as an author, and the order of authors cannot be changed without the written permission of all authors.

• This journal checks whether there is plagiarism in the studies submitted for review.

Open Access

Open Access is when publications are available to anyone online, free of charge and with few restrictions on reuse. The unrestricted dissemination of research is especially important for authors, readers and funders.

Ortacag Arastirmalari Dergisi has signed the Budapest Open Access Declaration.

https://www.budapestopenaccessinitiative.org/translations/turkish-translation
http://www.budapestopenaccessinitiative.org/list_signatures/

Ortacag Arastirmalari Dergisi supports Green Path Open Access and Golden Path Open Access. Green Path Open Access: This form of open access allows authors to archive their own work on a website or independent platform controlled by them or their funders. The archived version of the article may or may not be the final published text. Unlike the Open Access Golden Path, some journals may request an embargo period that can range from six to twelve months. Articles published in the Ortacag Arastirmalari Dergisi can be made accessible by the author in the institutional archives of the University, subject archives or any other archives without an embargo period. Thus, everyone can access this publication immediately, free of charge. Gold Open Access: In this type of open access, articles are licensed under Creative Commons Licenses (CC); This means that they can be freely distributed and shared so that others can create their own works based on them. Copyright generally belongs to the authors. Open access publications follow the same workflow, such as the referee process, as articles that can be accessed for a fee, with the only difference being that the content of such publications is provided free of charge. There is no relationship between the quality of a publication and the way it is accessed. Being open access or paid does not indicate whether that publication is of high quality or poor quality. The quality of publication depends on the quality of editorial processes and peer review.

	Gold OA	**Green OA**
Options	Publish in journal with an open access or a journal that supports open access.	Provide a URL link to your article. Choose a journal with an open archive. Self-archive a version of your article.
Access	Public access is to the published article. Immediate access is provided at the time of publication.	Free access to a version of your article. Time delay may apply (embargo period).
Fee	If requested, the open access fee is paid by the author or on behalf of the author, for example by their institution or funding agency.	If publication costs are requested, the author does not pay any fees as these fees are covered by library subscriptions.
Use	Authors can choose between commercial and non-commercial user license.	Authors reserve the right to reuse their articles for a wide variety of purposes.

Articles published in the Ortacag Arastirmalari Dergisi are published as open access under the Creative Commons Reference-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license. The Ortacag Arastirmalari Dergisi has started to publish all academic articles under the CC BY-NC 4.0 license since its first issue published in 2018. Ortacag Arastirmalari Dergisi believes that for open access to work effectively, user rights and copyright ownership must be clear through licensing.

The CC BY-NC 4.0 license allows the work to be shared, copied, reproduced, and adapted, including remixing, transforming, and building on the work, in any size and format, except for commercial use, provided that the original work is properly cited.

CC BY-NC 4.0: https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

As long as the license conditions are met, the licensee cannot revoke the following. You can freely:

Share: You may copy and redistribute the work in any medium or format.

Adapt: Mix, transfer, and build on existing work. Only the following conditions must be observed:

Attribution: You must give appropriate credit, provide a link to the license, and inform if changes have been made. You may comply with these requirements, but this does not indicate that the licensee approves of you and your use.

Non-Commercial: You may not use this material for commercial purposes.

No additional restrictions: You may not impose legal conditions or technological measures that would legally restrict the use of permissions granted by the license.

Archive Policy

Articles published in the Ortacag Arastirmalari Dergisi are digitally archived in LOCKSS and CLOCKSS. In addition, published articles can be made accessible by the author in the institutional archives of the university where he/she works (DSpace, AVESIS, etc.), subject archives or any other archive without an embargo period. Thus, everyone can access this publication immediately, free of charge.

• Ortacag Arastirmalari Dergisi permits authors to use the final published version of an article (publisher pdf) for self-archiving (author's personal website) and/or archiving in an institutional repository after publication.

• Authors may self-archive their articles in public and/or commercial subject-based archives. There is no embargo period, but the published source must be cited and a link must be set to the journal home page or DOI of the articles.

• Authors can download the output of the article as a PDF document. Authors may send copies of the article to colleagues without any embargo.

• Ortacag Arastirmalari Dergisi allows all versions of articles (Submitted version, accepted version, published version) to be deposited without embargo in an institutional or other repository of the author's choice.

• Ortacag Arastirmalari Dergisi uses the LOCKSS system to allow the creation of permanent archives. Based at Stanford University Libraries, the LOCKSS Program provides libraries and publishers with award-winning, low-cost, open-source digital preservation tools to ensure access to permanent and authoritative digital content. The LOCKSS Program is a library-led digital preservation system built on the principle of "ensuring the security of large numbers of copies." The LOCKSS Program develops and supports libraries using open source end-to-end digital preservation software.

Version Published in the Magazine

• **Publication Type**: Open Access

• **LOCKSS**: https://dergipark.org.tr/tr/pub/oad/clockss-manifest

• **CLOCKSS**: https://dergipark.org.tr/tr/pub/oad/clockss-manifest

• **RSS**: https://dergipark.org.tr/tr/pub/oad/rss-feeds

• **Embargo Period**: There is no embargo period.

• **Open Access License**: CC BY-NC 4.0

• **Copyright Holder**: The author(s) maintains the copyright.

• **Archive Location**: Crossref, Journal Website, Author's Personal Website, Public and/or Commercial Subject-Based Archives.

• **Policy Conditions**: The journal must be cited in accordance with citation and citation standards. It must be linked to the publisher version by DOI.

Version Accepted at the End of the Referee Process

Embargo Period: None

Archive Location: Journal Website, Author's Personal Website, Public and/or Commercial Subject-Based Archives.

Copyright Holder: The author(s) retains copyright.

First Text Sent to the Journal

Embargo Period: None

Archive Location: Journal Website, Corporate Site, Author's Personal Website, Public and/or Commercial Subject-Based Archives.

Created: November 20, 2023

Updated: December 20, 2023

Research and Publication Ethics

Ortacag Arastirmalari Dergisi adheres to national and international standards on research and publication ethics. It complies with the Press Law, the Law on Intellectual and Artistic Works and the Directive on Scientific Research and Publication Ethics for Higher Education Institutions. Ortacag Arastirmalari Dergisi has adopted the International Ethical Publishing Principles published by the Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) and World Association of Medical Editors (WAME). Also Turkey It also undertakes to comply with the Decisions of the Editors' Workshop.

a) Press Law, www.mevzuat.gov.tr

b) Law on Intellectual and Artistic Works, www.mevzuat.gov.tr

c) Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive, www.yok.gov.tr

d) Transparency and Best Practice Principles in Academic Publishing, https://doi.org/10.24318/cope.2019.1.12

e) Türkiye Editors' Workshop Decisions, www.editorlercalistayi.com

The studies submitted for review are checked for plagiarism using iThenticate software. The similarity rate is expected to be less than 20%. The main criterion in the similarity rate is that the author complies with the rules of citation and quotation. Even though the similarity rate appears to be 1%, if citation and quotation are not made properly, plagiarism may still occur. In this respect, citation and quotation rules should be known by the author and applied carefully.

Citation/Indirect Citation: If a reference is made to an idea, discussion or determination in a source and the cited opinion is put into words in the citing researcher's own words, a footnote mark (1) should be placed at the end of the sentence. If the reference is to a specific page or page range of the work, a page number should be given. If there is a reference to the entire study, that is, if it is cited in a way that requires the reader to examine the entire study, the source should be stated in the footnote after the words "See this subject", "See this opinion", "See this discussion" or just "See".

Quotation/Excerpt: If the relevant part from the referenced source is taken exactly as it is, without touching the dot and comma, the quoted part is given in double quotes and the source is stated by giving footnote number 1 at the end. Quotations within the directly quoted text are written using 'single quotes'. If the directly quoted part is longer than three lines (more than forty words), it is shown as a separate paragraph. In order to distinguish long quotations from the main text, it should be preferred to write them in a font size one smaller than the normal text size and the entire paragraph should be indented from the left at the beginning of the line. Some words, sentences and paragraphs can be omitted from the directly quoted text, provided that it does not change the meaning. Three dots (…) are placed in place of the removed parts. It would not be right to write the part quoted verbatim from a source without enclosing it in "double quotes" and to just write the source at the end. If these rules are not followed, the author may be accused of violation of publication ethics (Plagiarism). Plagiarism, duplication, false authorship, data fabrication, article slicing, publication by slicing, copyright infringement and hiding

conflict of interest are considered unethical behavior. All articles that do not comply with accepted ethical standards are removed from publication. This includes articles containing possible irregularities or improprieties detected after publication.

Actions against science research and publication ethics are as follows:

Plagiarism: Presenting the ideas, methods, data, applications, writings, figures or works of others as one's own work, in whole or in part, without attributing them to their owners in accordance with scientific rules.

Forgery: Producing data that is not based on research, editing or changing the presented or published work based on unreal data, reporting or publishing these, and pretending that research has not been conducted.

Distortion: Falsifying research records and data obtained, presenting methods, devices and materials that were not used in the research as if they were used, not evaluating data that do not comply with the research hypothesis, tampering with data and results to fit the relevant theory or assumptions, falsifying research results in line with the interests of the people and organizations receiving support.

Republication: Presenting multiple works containing the same results of a research as separate works in associate professor exam evaluations and academic promotions.

Slicing: Presenting the results of a research as separate works in associate professorship exam evaluations and academic promotions by dividing them into parts in an inappropriate manner, in a way that disrupts the integrity of the research, and by publishing multiple publications without citing each other.

Unfair Authorship: Adding people who have not contributed to the list of authors, not including people who have contributed to the list of authors, changing the author order in an unjustified and inappropriate way, removing the names of those who contributed from the work during publication or in subsequent editions, and having their names included among the authors by using their influence even though they have no active contribution.

Other Types of Ethical Violation: Not clearly stating the supporting persons, institutions or organizations and their contributions to the research in the publications of research conducted with support, and not complying with ethical rules in research conducted on humans and animals, not respecting patient rights in their publications, sharing the information contained in a work that they have been assigned to review as a referee with others before it is published, using the resources, places, facilities and devices provided or allocated for scientific research for purposes other than their intended purpose, and making completely unfounded, unfounded and intentional accusations of ethical violations. (YÖK Scientific Research and Publication Ethics Directive, Article 8).

Plagiarism Prevention

When the reader notices a significant error or inaccuracy in an article published in the Ortacag Arastirmalari Dergisi (e-ISSN 2667-4882) or has any complaint (plagiarism, duplicate articles, etc.) regarding the editorial content, he or she can make a complaint by sending an e-mail to ortcagarastirmalaridergisi@gmail.com. We welcome complaints as they provide an opportunity for us to improve, and we aim to respond quickly and constructively.

Conflict of Interest

• The author(s) of the article must declare that there is no personal or financial conflict of interest within the scope of the study. They should state this declaration under the heading "Conflicts of Interest" at the end of the article. When referees suspect that there is a conflict of interest in the article they are evaluating, they should inform the journal editorship about the evaluation process and, if necessary, reject the article evaluation. In order to prevent conflict of interest, the articles submitted and passed the preliminary check in the institutions where the article authors work are scanned using iThenticate software.

• After the plagiarism check, the eligible articles are evaluated by the editor-in-chief in terms of originality, methodology, importance of the subject covered and compatibility with the scope of the journal.

• Selected articles are sent to at least two national/international referees for evaluation by double-blind refereeing.

• The publication decision is made by the Editorial Board after the arrangements made by the authors in line with the requests of the referees and the referee process.

• It is necessary to wait an average of 22 weeks from article submission to publication.

• The author must comply with research and publication training.

• The author should not attempt to publish the same study in more than one journal.

• The author must fully state in the bibliography the works he used in writing the article.

Editor's Responsibilities

• The editor evaluates articles in terms of scientific content, regardless of the authors' ethnicity, gender, citizenship, religious belief or political thought.

Individuals cannot serve as referees for the article. Editors should not have any personal or financial conflict of interest with the authors.

Article Evaluation Policy

• Articles that have not been published before or are not yet under evaluation in another journal and are approved by each author are accepted for evaluation.

• The editor conducts a fair double-blind peer review of articles submitted for publication and ensures that all information regarding the submitted articles is kept confidential before publication.

• The editor informs the referees that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. Referees and the editorial board cannot discuss the articles with other people. The anonymity of referees must be ensured. In certain cases, the editor may share a reviewer's review with other reviewers to clarify a particular point.

• The editor is responsible for the content and general quality of the publication. It is also his responsibility to issue a correction note or retract when necessary.

• Editor; It does not allow any conflict of interest between authors, editors and referees. Only the Editorial Board has full authority to appoint referees, and the Editorial Board is responsible for the final decision regarding the publication of articles in the journal.

Responsibilities of Referees

• Reviewers should not have any conflict of interest regarding the research, authors and/or research funders.

• Referees' evaluations must be objective.

• The language and style used by the referees should not be offensive to the author.

• Referees must ensure that all information regarding submitted articles remains confidential until the article is published.

• If referees notice copyright infringement or plagiarism in the work they review, they must notify the editor.

• A referee who feels inadequate to review an article or who thinks that he cannot complete the review within the specified time should withdraw from the review process.

• During the referee process, referees are expected to make their evaluations by taking into account the following issues: Does the article contain new and important information? / Does the abstract clearly

and neatly describe the content of the article? / Is the method described in a complete and understandable manner? / Are the interpretations and conclusions substantiated by the findings? / Are sufficient references given to other studies in the field? / Is the language quality sufficient?

• The "Preliminary Review Form", "Article Evaluation Form" and "Book Review Evaluation Form" used in the Journal of Medieval Studies can be reviewed on the journal website: https://dergipark.org.tr/tr/pub/oad

Article Evaluation Process: Double Blind Refereeing

Articles that have not been previously published or are not yet under evaluation in another journal and are approved by each author are accepted for evaluation. Submitted articles that pass the preliminary check are scanned for plagiarism using iThenticate software. After the plagiarism check, suitable articles are evaluated by the editor-in-chief in terms of originality, methodology, importance of the subject covered and compatibility with the scope of the journal.

The Editor-in-Chief evaluates articles independently of the authors' ethnicity, gender, nationality, religious beliefs and political philosophy. It ensures that articles submitted for publication are fairly evaluated by double-blind referees. Selected articles are sent to at least two national/international referees for evaluation.

If the referees deem necessary, changes are made by the author. The Editorial Board decides whether the text corrected by the author will be published or not.

Chief editor; It does not allow conflict of interest among authors, editors and referees. It has full authority to appoint arbitrators.

If the referee does not feel qualified about the subject of the article or does not seem able to provide timely feedback, he/she should notify the editor of this situation and request to be removed from the referee process.

Referees and editorial board members cannot discuss articles with other people. Care should be taken to keep the identity of the referees confidential.

The author is given the right to object and defend his/her opinions if he/she disagrees with the referee's opinions. The field editor ensures mutual communication between the author and the referee while maintaining confidentiality. If both referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal to consider its publication. If one of the two referees has a negative opinion, the study is sent to a third referee. Studies can be published with the positive decision of at least two referees. If the referees request corrections in the text they review, the relevant reports are sent to the author and he is asked to correct his work. It is requested that the correction be completed within 10 days at most. The author makes corrections in the Word program with the "Track Changes" feature turned on or indicates the changes in red. He submits the corrected text to the field editor. The field editor checks whether the author has made the requested corrections in the text. The checking process is completed within 7 days at most. The referee who requests correction checks whether the author has made the requested corrections in the text. The control process is completed within 15 days at most. Authors of studies deemed "publishable" by two referees are asked to expand the abstract part of their articles to 350-400 words. The works that pass the referee process are examined by the Turkish Language Editor and the Editor-in-Chief, and if necessary, corrections are requested from the author. The control process is completed within 15 days at most. Studies that pass Turkish language control are examined by the English Language Editor and, if necessary, corrections are requested from the author. The checking process of the English language editor is completed within a maximum of 15 days. Articles that pass technical, academic and linguistic reviews are examined by the Editorial Board and it is decided whether they will be published and, if so, in which issue they will be included. The Board decides by majority vote. In case of a tie, the final decision is made by the editor. The works decided to be published by the Editorial Board are typed and layouted, made ready for publication, and sent to the author for review. This phase lasts a maximum of 15 days. All published articles are assigned a DOI as a permanent article identifier. The data of the published issue is transmitted to the relevant indexes within 15 days.

Preliminary Review and Plagiarism Screening

Research; It is reviewed by the editor for compliance with the journal publishing principles, academic writing rules and the Chicago 17 Citation System, and is scanned for plagiarism using the iThenticate program. The preliminary review is completed within 15 days at most. The plagiarism similarity rate must be less than 20%. Even though the similarity rate appears to be 1%, if citation and quotation are not made properly, plagiarism may still occur. In this respect, citation and quotation rules should be known by the author and applied carefully:

Citation/Indirect Citation: If a reference is made to an idea, discussion or determination in a source and the cited opinion is put into words in the citing researcher's own words, a footnote mark (1) should be placed at the end of the sentence. If the reference is to a specific page or page range of the work, a page number should be given. If there is a reference to the entire study, that is, if it is cited in a way that requires the reader to examine the entire study, the source should be stated in the footnote after the words "See this subject", "See this opinion", "See this discussion" or just "See".

Quotation: If the relevant part from the referenced source is taken exactly as it is, without touching the dot and comma, the quoted part is given in double quotes and the source is stated by giving footnote number 1 at the end. Quotations within the directly quoted text are written using 'single quotes'. If the directly quoted part is longer than three lines (more than forty words), it is shown as a separate paragraph. In order to distinguish long quotations from the main text, it should be preferred to write them in a font size one smaller than the normal text size and the entire paragraph should be indented from the left at the beginning of the line. Some words, sentences and paragraphs can be omitted from the directly quoted text, provided that it does not change the meaning. Three dots (…) are placed in place of the removed parts. It would not be right to write the part quoted verbatim from a source without enclosing it in "double quotes" and to just write the source at the end. If these rules are not followed, the author may be accused of violation of publication ethics (Plagiarism).

Field Editor Review

The work, which goes through the Preliminary Examination and Plagiarism Screening phase, is examined by the relevant field editor in terms of problematic and academic language-style. This review is completed within a maximum of 15 days.

Referee Process (Academic Evaluation)

The study, which is reviewed by the field editor, is presented to the evaluation of at least three external referees who have a doctoral thesis, book or article on the subject. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-blind arbitration. The referee is requested to state his/her views and opinions about the study he/she reviewed either in the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form. The author is given the right to object and defend his/her opinions if he/she disagrees with the referee's opinions. The field editor ensures mutual communication between the author and the referee while maintaining confidentiality. If both referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal to consider its publication. If one of the two referees has a negative opinion, the study is sent to a third referee. Studies can be published with the positive decision of at least two referees. Book and symposium evaluations and publication of doctoral thesis summaries are decided upon the evaluation of at least two internal referees (relevant field editors and/or editorial board members).

Correction Phase

If the referees request corrections in the text they review, the relevant reports are sent to the author and he is asked to correct his work. It is requested that the correction be completed within 10 days at most. The author makes corrections in the Word program with the "Track Changes" feature turned on or indicates the changes in the text in red. He submits the corrected text to the field editor.

Field Editor Control

The field editor checks whether the author has made the requested corrections in the text. The checking

process is completed within 7 days at most.

Referee Control

The referee who requests correction checks whether the author has made the requested corrections in the text. The control process is completed within 15 days at most.

Expansion of the Abstract Section

Authors of studies deemed "publishable" by two referees are asked to expand the abstract part of their articles to 150-250 words.

Turkish Language Control

The works that pass the referee process are examined by the Turkish Language Editor and the Editor-in-Chief, and if necessary, corrections are requested from the author. The control process is completed within 15 days at most.

English Language Check

Studies that pass Turkish language control are examined by the English Language Editor and, if necessary, corrections are requested from the author. The checking process of the English language editor is completed within a maximum of 15 days.

Editorial Board Review

Articles that pass technical, academic and linguistic reviews are examined by the Editorial Board and it is decided whether they will be published and, if so, in which issue they will be included. Board,

decides by majority vote. In case of a tie, the final decision is made by the editor.

Typesetting and Layout Stage

The works decided to be published by the Editorial Board are typed and layouted, made ready for publication, and sent to the author for review. This phase lasts a maximum of 15 days.

DOI Allocation

Tetkik magazine is a member of Crossref. All published articles are assigned a DOI as a permanent article identifier (DOI Prefix: 10.55709/oad). The audit supports the Open Citations I4OC initiative by making the bibliography of articles available as open access.

Data Sending to National and International Indexes

The data of the published issue is transmitted to the relevant indexes within 15 days.

Article Submission

During submission, the following commitment is received from the author electronically:

• I am authorized/authorized by the co-authors to submit this work to your journal.

• The article is original, has not been formally published in another peer-reviewed journal, has not been reviewed by another journal, and does not infringe any existing copyright or other third party rights.

• I/we acknowledge that if the article is accepted for editorial publication, it will be licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

• Copyright and intellectual property rights of the author(s) or, if applicable, the author(s)'s employer are reserved. The author(s) undertake(s) that the publisher has no liability for claims or lawsuits to be filed by third parties due to copyright infringement, and that all responsibility belongs to them.

• The author(s) undertake(s) that there is no criminal element or illegal statement in the article, and that no illegal materials or methods were used during the research.

Author Guide

Original, unpublished studies that are not in the evaluation process in another journal and whose content and submission have been approved by each author are accepted into the Ortacag Arastirmalari Dergisi. There is no article word limit.

Articles must be prepared according to the Chicago 17 Citation System. In the field of science, footnote or in-text system, whichever is commonly used, may be preferred.

Articles should contain a 150-250 word abstract and 5-8 keywords to facilitate electronic searching.

Article publication and article processing in the journal are not subject to a fee. No processing fees or submission fees are charged for articles sent to the journal or accepted for publication.

After the article is sent to the Journal for publication, the name of any of the authors cannot be deleted from the author list, a new name cannot be added as an author, and the order of authors cannot be changed without the written permission of all authors.

At the end of the article, before the bibliography, the contribution rate statement of the researchers, the support and acknowledgment statement, if any, and the conflict statement should be stated in accordance with the table below. Including declaration table

You can download Ortacag Arastirmalari Dergisi article Word template from https://dergipark.org.tr/tr/pub/oad/writing-rules.

It is mandatory for studies/articles that require data collection from individuals using scales, surveys, interviews and other data collection tools. Board approval must be stated with the board name, date and issue number on the first page of the ethics declaration table below. Data collection start and end dates should be written in the method section of the article. The approval document must be added to the system as an additional file.

İntihal Taraması	Bu makale intihal taramasından geçirildi.
Plagiarism Detection	This paper was checked for plagiarism.
Yayın Etiği	*Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. Ayrıca Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan uluslararası etik yayıncılık ilkelerini benimsemiştir. Dergimiz Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri'nde açıklanan yönergelere de tabidir.
Publication Ethics	*Ortacag Arastirmalari Dergisi* is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on https://doi.org/10.24318/cope.2019.1.12

Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Finansman	Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
Grant Support	The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması	Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
Conflict of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Yazarların Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%55), Yazar-2 (%45) Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50) Veri Analizi: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40) Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%90), Yazar-2 (%10)
Authors Contributions	Conceiving the Study: Author-1 (%55), Author-2 (%45) Data Collection: Author-1 (%50), Author-2 (%50) Data Analysis: Author-1 (%60), Author-2 (%40) Submission and Revision: Author-1 (%90), Author-2 (%10)
Etik Komite Onayı	.... Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelerine bağlı kalınmıştır.
Ethical Approval	An application for ethical approval was made to .... University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.
Açık Erişim Lisansı	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
Open Access License	This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
Telif Hakkı	Yazar(lar)

Copyright	Author(s)

ARTICLE WRITING RULES

In-Text (Footnote) and Bibliography Indicate Formats

Single Author Book

The first mention of the book in the footnote:

Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı, 1914-1918: Propagandadan Milli Kimlik İnşasına* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 35.

The same book is mentioned again in footnotes:

Köroğlu, *Türk Edebiyatı*, 23.

How should the book be cited in the bibliography:

Köroğlu, Erol. *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı, 1914-1918: Propagandadan Milli Kimlik İnşasın.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Book with Two or Three Authors

How the book should be indicated when it is first mentioned in the footnote:

İnci Enginün ve Zeynep Kerman, *Bütün Eserleri/Ahmet Haşim* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 25.

Jessica Gullion, John, Smith, ve Abigail Tilton, *Researching With: A Decolonizing Approach to Community-Based Action Research* (Boston: Brill Publishers, 2020), 56.

Enginün ve Kerman, *Ahmet Haşim*, 23.

Next Occurrences in Footnotes How the book should be indicated:

Gullion, Smith ve Tilton, *Researching With: A Decolonizing Approach to Community-Based Action Research,* 56.

How should a book be cited in the bibliography:

Enginün, İnci, ve Zeynep Kerman. *Bütün Eserleri/Ahmet Haşim.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.

Gullion, Jessica, Smith, John, ve Abigail Tilton. *Researching With: A Decolonizing Approach to Community-Based Action Research*, Boston: Brill Publishers, 2020.

Books with Four or More Authors

How should the book be indicated when it is first mentioned in a footnote:

Günay Kut ve Diğerleri, *Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü Astronomi Astroloji Matematik Yazmaları Kataloğu* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2007), 104.

Next Occurrences in Footnotes How should the book be indicated:

Kut vd., *Kandilli Rasathanesi*, 125.

How should a book be cited in the bibliography:

Kut, Günay, Üçer, Cumhure, Şahin, Ayşe and Fatma Büyükkarcı, *Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü Astronomi Astroloji Matematik Yazmaları Kataloğu,* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Single Author Article

How the article should be indicated where it is first mentioned in the footnote:

Köksal Seyhan, "Yunus Emre'nin Bir Şiirinde Şehir Alegorisi", *Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi* 24, S. 2 (June 2000): 240-252.

Next Places in the Footnote How the article should be indicated:

Seyhan, "Yunus Emre," 242.

How should the article be indicated in the bibliography:

Seyhan, Köksal. "Yunus Emre'nin Bir Şiirinde Şehir Alegorisi", *Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi* 24, S. 2 (June 2000): 231-280.

Article with Two and Three Authors

How the article should be indicated where it is first mentioned in the footnote:

Ay Mustafa ve Züleyha Pingov, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi." *Hitit İlahiyat Dergisi* 21, S.1 (January 2021): 105–132.

Black Ryan, Rachel Schutte, ve Timothy Johnson, "Trying to Get What You Want: Heresthetical Maneuvering and U.S. Supreme Court Decision Making." *Political Research Quarterly* 66, No. 4 (December 2013): 826, https://doi.org/10.1177/1065912913482757.

Next Places in the Footnote How the article should be indicated:

Ay ve Pingov, "İmam Hatip Lisesi," 107.

Black, Schutte, ve Johnson, "Trying to Get What You Want," 826.

How should the article be indicated in the bibliography:

Ay, Mustafa, ve Züleyha Pingov. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi." *Hitit İlahiyat Dergisi* 21, S.1 (January 2021): 105–132.

Black, Ryan, Rachel Schutte, ve Timothy Johnson. "Trying to Get What You Want: Heresthetical Maneuvering and U.S. Supreme Court Decision Making." *Political Research Quarterly 66*, No. 4 (December 2013): 819-830. https://doi.org/10.1177/1065912913482757.

Article with Four or More Authors

How the article should be indicated where it is first mentioned in the footnote:

Zeynep Sümeyye Yılmaz vd., "Dindarlık ile Eşler Arası Uyum Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Kahramanmaraş Örneği," *Amasya İlahiyat Dergisi* 12, S.2 (July 2021): 617-648.

Next Places in the Footnote How the article should be indicated:

Yılmaz vd., "Dindarlık ile Eşler," 619.

How should the article be indicated in the bibliography:

Yılmaz, Zeynep Sümeyye, Halil Apaydın, Ömer Korkmaz, ve Büşra Nur Yüksel. "Dindarlık ile Eşler Arası Uyum Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Kahramanmaraş Örneği." *Amasya İlahiyat Dergisi* 12, S.2 (July 2021): 617-648.

UNPUBLISHED THESES

How should it be indicated when it is first mentioned in a footnote:

Barry C. Hosking, "*The Control of Gastro-intestinal Nematodes in Sheep with the Amino-acetonitrile Derivative, Monepantel with a Particular Focus on Australia and New Zealand*," Yayımlanmamış Doktora Tezi., (Ghent Üniversitesi, 2010).

How should it be indicated in Next Places in the Footnote:

Barry C. Hosking, "The Control of Gastro-intestinal Nematodes." 33.

How to indicate in the bibliography:

Hosking, Barry C. "*The Control of Gastro-intestinal Nematodes in Sheep with the Amino-acetonitrile Derivative, Monepantel with a Particular Focus on Australia and New Zealand*." Yayımlanmamış Doktora Tezi., Ghent Üniversitesi, 2010.

ENCYCLOPEDIA ARTICLE

How should the Encyclopedia Article be indicated when it is first mentioned in a footnote:

Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* C. 2, TDV Yayınları, Ankara 1989, 416.

How should the Encyclopedia Article be indicated in the next occurrences in the footnote:

Akün, "Âlî Mustafa Efendi", *DİA,* II, 416.

How should an Encyclopedia Article be indicated in the bibliography:

Akün, Ömer Faruk, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2, TDV Yayınları, Ankara 1989, 416-418.

DICTIONARY

How should the dictionary be indicated when it is first mentioned in a footnote:

Muhammed Fuâd Abdülbâkî, "ecl", *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,* y.y., Beyrut 1364/1945, 332.

How should the dictionary be indicated at the next occurrence in the footnote:

Abdülbâkî, "ecl", *el-Muʿcemü'l-müfehres,* 345.

How should the Dictionary be shown in the bibliography:

Abdülbâkî Muhammed Fuâd, "ecl", *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,* y.y., Beyrut 1364/1945.

EDITED BOOK

How should a book with editor be shown when it is first mentioned in a footnote:

Henry David Thoreau, "Walking," içinde *The Making of the American Essay*, ed. John D'Agata (Minneapolis: Graywolf Press, 2016), 177–78.

How should the book with editor be indicated in the footnote at the next occurrence:

Thoreau, "Walking," 182.

How should a book with editor be shown in the bibliography:

Thoreau, Henry David. "Walking." içinde *The Making of the American Essay*, ed. John D'Agata, Minneapolis: Graywolf Press, 2016.

INVESTIGATED BOOK

How should an Investigated Book be shown when it is first mentioned in a footnote:

Ebu Mansur el-Maturidi, "*Kitabu't Tevhid*," thk. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Bilge Yayınları, 2003), 87-88.

How should the Investigated Book be shown next in the footnote:

Maturidi, "*Kitabu't Tevhid*," 90.

How should an Investigated Book be shown in the bibliography:

Maturidi, Ebu Mansur, "*Kitabu't Tevhid*." thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.

BOOK SECTION

How should the Book Chapter be shown when it is first mentioned in a footnote:

Ayşe Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu," içinde *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 29-50.

How should the Book Chapter be shown next in the footnote:

Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu," 30.

How should the Book Chapter be shown in the bibliography:

Durakbaşa, Ayşe. "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu." içinde *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler,* ed. Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, 29-50. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.

TRANSLATED BOOK

How the Translated Book should be indicated when it is first mentioned in the footnote:

Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Bilge Yayınları, 2003), 109.

Next Place in Footnote Translation How should the book be indicated:

Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, 90.

How should the Translated Book be shown in the bibliography:

Maturidi, Ebu Mansur. *Kitabu't Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.

VERSE

How should the verse be indicated when it is first mentioned in a footnote:

Nebe, 78:10.

How should the verse be indicated in its next occurrences in the footnote:

Nebe, 78:10.

How should the verse be shown in the bibliography:

Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

THE HOLY BOOKS

How should the Bible be shown when it is mentioned first in a footnote:

Kitabı Mukaddes, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003, Yaratılış, 1:12.

How should the Bible be shown in its next occurrences in footnotes:

Yaratılış, 1:13.

How should the Bible be cited in the bibliography:

Kitabı Mukaddes, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.

HADITH

How should the Hadith be shown when it is first mentioned in the footnote:

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ Saḥîḥ*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, Dâru Tavki'n-Necât, b.y. 1422/2001, "Menâḳıb", 24 (3437).

How should the Hadith be shown in its next occurrences in the footnote:

Buhari, "Edeb", 27 (45).

How should the Hadith be shown in the bibliography:

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiʿu'ṣ Saḥîḥ*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, Dâru Tavki'n-Necât, b.y. 1422/2001.

NOTE: In the footnote; When citing one of the hadith books of Bukhari, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Tirmidhi, Nesâî and Dârimî, the edition information is given first, followed by the "Book Name" and Chapter number. If desired, the hadith number can also be written in parentheses. For example, in the next place; Bukhari, "İman", 5 (126), II, 27.

When citing the hadith books of Muslim and Imam Malik, the edition information is stated first, followed by the "Book Name" and then the hadith number. The volume and page number can also be written in parentheses after the hadith number.

Ahmed b. Hanbel's work called al-Musnad and other hadith books other than Kutub-i Sitte are cited by indicating the volume and page number. If desired, the hadith number can also be stated in parentheses after the page number. For example, in the next place;

Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 56 (2546).

MANUSCRIPT WORK

How should the Manuscript be shown where it is first mentioned in the footnote:

Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî el-Keşşî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevḥîd,* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1153, 77b.

How should the Manuscript be shown in the Next Places in the Footnote:

Keşşî, *et-Temhîd* (Şehit Ali Paşa, 1153), 77b.

How should the Manuscript be shown in the bibliography:

Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevḥîd,* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1153, 1a-217b.

INTERVIEW

Interview where it is first mentioned in the footnote:

Halil İnalcık, "Fatih Sultan Mehmed", Interviewer: İlber Ortaylı, Video Record, Marc 3, 1985.

How should the interview be shown in the next occurrences in the footnote:

İnalcık, interview.

How should the Interview be shown in the bibliography:

İnalcık, Halil, "Fatih Sultan Mehmed", Interviewer: İlber Ortaylı, Video Record, Marc 3, 1985.

WEBSITE

How should the Website Source be shown when it is first mentioned in the footnote:

"Privacy Policy," Privacy & Terms, Google, April 17, 2017, https://www.google.com/policies/privacy/.

How should the Website Source be shown in the Next Places in the Footnote:

Google, "Privacy Policy."

How should the Website Source be shown in the bibliography:

Google. "Privacy Policy." Privacy & Terms. April 17, 2017. https://www.google.com/policies/privacy/.

COMMUNIQUE (SYMPOSIUM)

How should the Paper (Symposium/Congress) be shown when it is first mentioned in the footnote:

Gary Templin, "Creation stories of the Middle East," (Northwestern Conference, Evanston, April 26

2000), 17.

How should the Paper (Symposium/Congress) be shown in the following places in the footnote:

Templin, "Creation stories of the Middle East," 21.

How should the Paper (Symposium/Congress) be shown in the bibliography:

Templin, Gary. "Creation stories of the Middle East." Presented as a paper at the Northwestern Conference, Evanston, April 26 2000.

AN INSTITUTION AS THE NAME OF THE AUTHOR

How should the institution be shown when it is first mentioned in a footnote:

World Health Organization, *WHO Editorial Style Manual* (Geneva: World Health Organization, 1993), 34.

How should the institution be shown in the next places in the footnote:

World Health Organization, *WHO Editorial Style*, 34.

How should the institution be shown in the bibliography:

World Health Organization. *WHO Editorial Style Manual.* Geneva: World Health Organization, 1993.

WHEN THERE IS NO AUTHOR NAME (Book)

How it should be indicated when it is first mentioned in a footnote:

New York Public Library American History Desk Reference (New York: Macmillan, 1997), 87

How it should be indicated in Next Places in the footnote:

New York Public Library American History Desk Reference, 89.

How to indicate in the bibliography:

New York Public Library American History Desk Reference. New York: Macmillan, 1997.

WHEN THERE IS NO AUTHOR NAME (Source Accessed Via the Internet)

How it should be indicated when it is first mentioned in a footnote:

Penn Group, "3D Technologies and Services for Sculptors," accessed on April 29, 2011, http://www.sculptor.org/3D/default.htm

How it should be indicated in Next Places in the footnote:

Penn Group, "3D Technologies and Services."

How to indicate in the bibliography:

Penn Group. "3D Technologies and Services for Sculptors." accessed on April 29, 2011, http://www.sculptor.org/3D/default.htm.

REPORTS

How it should be indicated when it is first mentioned in a footnote:

Turnitin, *What's Wrong with Wikipedia?: Evaluating the Sources Used by Students* (Oakland: iParadigms, LLC, 2013).

How it should be indicated in Next Places in the footnote:

Turnitin, *What's Wrong with Wikipedia?: Evaluating the Sources Used by Students,* 5.

How to indicate in the bibliography:

Turnitin. *What's Wrong with Wikipedia?: Evaluating the Sources Used by Students*. Oakland:

iParadigms, LLC, 2013.

BROCHURE

How it should be indicated when it is first mentioned in a footnote:

Hazel V. Clark, *Mesopotamia: Between Two Rivers* (Mesopotamia, OH: End of the Commons General Store, 1957).

How it should be indicated in Next Places in the footnote:

Clark, *Mesopotamia.*

How to indicate in the bibliography:

Clark, Hazel V. *Mesopotamia: Between Two Rivers*. Mesopotamia, OH: End of the Commons General Store, 1957.

NEWSPAPER (WITH AUTHOR)

How it should be indicated when it is first mentioned in a footnote:

Sandra Blakeslee, "A Pregnant Mother's Diet May Turn the Genes Around," *New York Times*, October 7, 2003. http://web.lexis-nexis.com/ (accessed on May 9, 2005).

How it should be indicated in Next Places in the footnote:

Blakeslee, "A Pregnant Mother's."

How to indicate in the bibliography:

Blakeslee, Sandra. "A Pregnant Mother's Diet May Turn the Genes Around." *New York Times.* October 7, 2003. http://web.lexis-nexis.com/ (accessed on May 9, 2005).

NEWSPAPER (WITHOUT AUTHOR)

How it should be indicated when it is first mentioned in a footnote:

Companies Fail the Test: Junk Food Marketing Aimed at Kids Faulted, The Gazette (Montreal), Marc 10, 2010, Canadian Newsstand.

How it should be indicated in Next Places in the footnote:

Companies Fail the Test: Junk Food Marketing Aimed at Kids Faulted, 3.

How to indicate in the bibliography:

Companies Fail the Test: Junk Food Marketing Aimed at Kids Faulted. The Gazette (Montreal), March 10, 2010. Canadian Newsstand.

ARCHIVE DOCUMENTS AND OFFICIAL PUBLICATIONS

In such references, first the full name of the archive, if any, followed by explanations stating the nature of the archive document; Document date, file, page numbers and other explanations, if any, are written.

How to show the first occurrence in a footnote:

Presidential State Archives Ottoman Archives (BOA), Internal Epistolary Pen (DH.MKT), Documentary No: 83, Dust Jacket No: 1 (83/1), Date: 13 Shawwal 1308/17 May 1891.

How to show Next Places in a footnote:

Internal Epistolary Pen, BOA. 83/1.

How to indicate in the bibliography:

Presidential State Archives Ottoman Archives (BOA), Internal Epistolary Pen (DH.MKT), Documentary No: 83, Dust Jacket No: 1 (83/1), Date: 13 Shawwal 1308/17 May 1891.