

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ANADOLU SELÇUKLULARI

Ortaçağ Ortadoğusu'nda
Saray ve Toplum

Edtörler: A.C.S. Peacock - Sara Nur Yıldız

Çeviren: A. Salt Aykut



YKY

YAPI KREDİ YAYINLARI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Anadolu Selçukluları

Ortaçağ Ortadoğusu'nda Saray ve Toplum

A. C. S. Peacock St. Andrews Üniversitesi'nde Ortadoğu Tarihi dalında okutmandır ve doktorasını Cambridge Üniversitesi'nde yapmıştır. *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy* (2007), *Early Seljuq History* (2010) ve editörü olduğu *The Frontiers of the Ottoman World* (2009) gibi eserlerinin yanı sıra, özellikle Anadolu eksenli Ortaçağ İslam Tarihi üzerine çeşitli makaleleri vardır.

Sara Nur Yıldız İstanbul'daki Orient-Institut kurumuyla bağlantılı olarak St. Andrews Üniversitesi'nde araştırma asistanlığı görevini yürütmektedir. Doktorasını 2006 yılında *Mongol Rule in Thirteenth-century Seljuk Anatolia: the Politics of Conquest and History Writing, 1243-1282* başlıklı teziyle Chicago Üniversitesi'nde yapmıştır. Manchester Üniversitesi'nde ve Bilgi Üniversitesi'nde ders vermektedir.

Yrd. Doç. Dr. A. Sait (Abdulsait) Aykut 2015'te ABD'de Wisconsin - Madison Üniversitesi Asya Dilleri ve Kùltürleri Bölümü'nde doktorasını verdi. Başta Arap edebiyatı olmak üzere, İslam felsefesi, tasavvuf ve seyahat alanlarında araştırmaları yayınlanmış, ABD, Çin Halk Cumhuriyeti ve Katar'da düzenlenen uluslararası ilmi toplantılarda tebliğ vermiştir. İbn Sînâ, Cähiz, Cäbiri, Turtüşî, Se'älîbî, İbnü'l-Mukaffa', Ebü Hayyân Tevhidi ve İbn Arabî'den çevirileri vardır. *İbn Battûta Seyahatnâmesi* (YKY, 2004) başlıklı çevirisiyle Türkiye Yazarlar Birliği tarafından "2004 Yılı'nın En İyi Mütercimi" seçilmiş, 2010 yılında Arap seyahat edebiyatına yaptığı katkılardan ötürü Doha'da Katar Kùltür Bakanı'ndan "onur ödülü" almış, doktora eğitimi esnasında yürüttüğü özgün çalışmaları sebebiyle 2014 yılında Wisconsin Üniversitesi'nin "Rektörlük Bursu"na (Chancellor Scholarship) layık görölmüştür. Arapça, İngilizce, Farsça, Klasik Yunanca, Rusça ve Türki dilleri bilen Aykut şu anda İstanbul Medeniyet Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim dalı başkanıdır ve İstanbul Şehir Üniversitesi'nde de ders vermektedir.

Anadolu Selçukluları

Ortaçağ Ortadoğusu'nda Saray ve Toplum

Editorler

A. C. S. Peacock - Sara Nur Yıldız

Çeviren

A. Sait Aykut



YAPI KREDİ YAYINLARI

Yapı Kredi Yayınları - 5001

Tarih - 119

Anadolu Selçukluları - Ortaçağ Ortadoğusu'nda Saray ve Toplum

Özgün adı: THE SELJUKS OF ANATOLIA Court and Society in the Medieval Middle East

Editorler: A. C. S. Peacock - Sara Nur Yıldız

Çeviren: A. Sait Aykut

Kitap editörü: Pelin Aykut

Düzeltili: Filiz Özkan

Kapak ve sayfa tasarımı: Mehmet Ulusel

Grafik uygulama: Akgül Yıldız

Baskı: Asya Basım Yayın Sanayi Tic. Ltd. Şti

Tevfikbey Mah. Halkalı Cad. No: 162/7

Küçükçekmece / İstanbul

Tel: 0212 693 00 08

Sertifika No: 36150

Çeviriye temel alınan baskı: Londra – New York: I. B. TAURIS, 2013

1. baskı: İstanbul, Aralık 2017

2. baskı: İstanbul, Şubat 2018

ISBN 978-975-08-4127-9

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2016

Sertifika No: 12334

© 2013, 2017 A. C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız

Published by arrangement with I.B.Tauris & Co Ltd, London.

Bu kitabın telif hakları Akcalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla alınmıştır.

Bütün yayın hakları saklıdır.

Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Kapak fotoğrafı, "Anadolu Toprağının Hazinesi Çini, Rüçhan Arık - Oluş Arık, Kale Grubu Kültür Yayınları, s. 78, 2007, İstanbul" adlı eserden alınmıştır.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.

İstiklal Caddesi No: 161 Beyoğlu 34433 İstanbul

Telefon: (0212) 252 47 00 Faks: (0212) 293 07 23

<http://www.ykykultur.com.tr>

e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr

İnternet satış adresi: <http://alisveris.yapikredi.com.tr>

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık

PEN International Publishers Circle üyesidir.

İÇİNDEKİLER

Görseller Listesi • 7

Teşekkür • 8

İmlâ ve Transliterasyona Dair • 9

Katkıda Bulunanlar Listesi • 10

Birinci Kısım Giriş
A. C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız • 13

Birinci Bölüm Hanedan Kimliği ve Büyük Selçuklu Mirası

İkinci Kısım Divriği’de Mengücek Sülâlesi:
12. Yüzyılın Sonunda Hanedan
Kimliğinin İnşa Tarzları
Oya Pancaroğlu • 33

Üçüncü Kısım “Doğunun ve Batının Hükümdarı”:
Müslüman ve Hristiyan Kaynaklarında Selçuklu
Hanedanlığına Dair Kavram ve Unvanlar
Dimitri Korobeinikov • 64

Dördüncü Kısım Sultan İçin Bir Nedim:
Râvendî ve Anadolu Selçukluları
Sara Nur Yıldız • 79

İkinci Bölüm Saray Halkı

Beşinci Kısım Harem Hristiyanlığı:
Selçuklu Şehzâdelerinin Bizanslı Kimliği
Rustam Shukurov • 97

6 Anadolu Selçukluları

- Altıncı Kısım** Kâğıt, Taş, Makas:
Alâeddin Keykubâd, İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn
ve Selçuklu Tarih Yazımı
Scott Redford • 121
- Üçüncü Bölüm** Saray ve Toplumda Sufiler *
- Yedinci Kısım** Sultanların Yakınında:
Mecdüddin İshak, İbn Arabî ve Selçuklu Sarayı
Sara Nur Yıldız ve Haşim Şahin • 139
- Sekizinci Kısım** Moğol Anadolu'su'nda Sufiler ve Selçuklu Sarayı:
Celâleddin Rumî ve Sultan Veled'in Eserlerinde
Siyaset ve Hamilik
A.C.S. Peacock • 162
- Dokuzuncu Kısım** 13. Yüzyıl Rûm (Anadolu) ve
Ermenistanı'nda Fütüvvet:
Selçuklu Taşrasında Reform Hareketleri ve
Çoklu İttifakların İdaresi
Rachel Goshgarian • 178
- Onuncu Kısım** Sonuç:
Anadolu Selçuklularına Dair Araştırmalar,
Gelenen Son Seviye Üzerine Bazı Yorumlar
Gary Leiser • 203
- Anadolu Selçuklu Sultanlarının Şeceresi* • 213
- Terimler Sözlüğü* • 214
- Seçilmiş Bibliyografya* • 221
- Dizin* • 229

GÖRSELLER LİSTESİ

- 1.1 I. Alâeddîn Keykubâd Döneminde (1219-1237) Anadolu Haritası.
- 2.1 Kale Camii, Divriği; genel görünüm.
- 2.2 Kale Camii, Divriği; ana kapı.
- 2.3 Sitti Melik Kûmbeti, Divriği; genel görünüm.
- 2.4 Sitti Melik Kûmbeti, Divriği; ana kapı.
- 2.5 Sitti Melik Kûmbeti, Divriği; yan niş.
- 2.6 Sitti Melik Kûmbeti, Divriği; friz kitabenin bir bölümü.
- 2.7 Sitti Melik Kûmbeti, Divriği; kitabe taşı.
- 2.8 Alay Han, Aksaray; kitabe taşı.
- 2.9 Alay Han, Aksaray; ana kapı.
- 2.10 Sultan Melik Türbesi, Kemah; genel görünüm.
- 2.11 Kameruddîn Kûmbeti, Divriği; genel görünüm.
- 6.1 İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn kitabesi, Uluborlu.
- 6.2 Muğîsüddîn Tuğrulşâh'ın dinarı, önyüz.
- 6.3 Muğîsüddîn Tuğrulşâh'ın dinarı, arka yüz

TEŞEKKÜR

•

Bu eserdeki bölümlerin ana fikirleri, İstanbul'da German Orient-Institut'te Ekim 2009'da düzenlenen "Selçuklu Anadolu'sunda Saray ve Toplum" başlıklı atölye çalışmasındaki tartışmalardan doğmuştur. Çalışma, Gerda Henkel Stiftung tarafından desteklenmiş olup onun mali yardımları minnet ve şükran hissiyle kabul edilmiştir. Ayrıca, iştirakleriyle Selçuklu Anadolu'su hakkındaki düşüncelerimizi şekillendirmeye yardımcı olan; ancak, yer darlığı sebebiyle bildirilerini buraya dâhil edemediğimiz diğer atölye katılımcılarına da teşekkür etmek isteriz. I.B. Tauris'teki editörümüz Maria Marsh ve tashihçimiz Ian McDonald'ın yardımlarına minnettarız. Bu eser, Gerda Henkel Stiftung'un üretim maliyetlerine yaptığı yardım ile yayımlanabilmiştir.

İMLÂ, TRANSLİTERASYON VE METİN DIŞI AÇIKLAMALARA [...] DAİR

1. Arapça, Farsça ve Rumca aslıyla yazılan bütün cümle, ifade, özel isim ve tabirler orijinal harfleriyle aynen dizilmiştir.
2. Kitapta Arapça, Farsça ve tarihî Türkçe kelimelere uygulanan transliterasyon doğal olarak Anglosakson ilim dünyasına hitap etmekteydi. Esasen tüm dünyada geçerli tek bir *Romanizasyon* standardı yoktur. Biz de *DİA*'nın (*Diyanet İslam Ansiklopedisi*) tarzına yakın durduk. Fakat kitabın muhatapları sadece ilim adamları ve profesyonel tarihçilerden ibaret olmadığı için *DİA* standartlarındaki tüm detayları almadık.
3. Arapça ve Farsça kelimelerde uzun vokal (medd) olarak kullanılan Elif (ا) , Yâ (ي) ve Vâv (و) harfleri â, î ve û olarak yansıtılmıştır. Kalın "K" yani Kaf (ك) harfinden sonra gelen meddlerde ise inceltme yapılmasın diye â, û, î işareti kullanılmıştır.
4. Elif (ا) , Yâ (ي) ve Vâv (و) harfleri Türkçe kelimelerde vokal yerine kullanılmışsa â, î ve û şeklinde çevrilmemiş, en yakın sesi yansıtacak harf konmuştur. Meselâ Qilich Arslân ve Qilij Arslân şeklinde transliterasyon ameliyesine tabi tutulabilecek قلچ أرسلان ismi, Türkçe metinde Kılıçarslan olarak yansıtılmıştır.
5. Ayn (ع : el-Ayn) harfi için sağa dönük tırnak (') işareti umumiyetle kelime ortasında geçen aynlarda kullanılmasına karşın, Türkçede iyi bilinen kelimelerde, özellikle de kelime başındaki aynlar için kullanılmamıştır. Hemze (ء) için de ekstra bir işaret kullanılmamıştır. Meselâ, İngilizce metinde 'Alâ' al-Dîn (aslı: علاء الدين) ve 'Alâ'iya (aslı: علانية) şeklinde transliterasyona uğrayan kelimeler Türkçeye Alâeddin ve Alâiyye olarak yansıtılmıştır.
6. Kitap sonunda verilen tarihî ve kültürel terimlerin Arapça Farsça, Rumca, Ermenice orijinalleri de konmuş, bazı terimlere köşeli parantez [...] içinde çok kısa fakat zaruri açıklamalar eklenmiştir.

KATKIDA BULUNANLAR

Rachel Goshgarian Pensilvanya Eyaleti'nde Lafayette College'da tarih dalında yardımcı doçenttir. Doktorasını 2008'de Harvard Üniversitesi'nden tamamlamış, Krikor and Clara Zohrab Information Center'ın yöneticiliğini yapmıştır. 2010-2011 döneminde Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi'nde uzman olarak görev yapmıştır.

Dimitri Korobeinikov Moskova Rus Bilimler Akademisi, Genel Tarih Enstitüsü, Bizans ve Doğu Hıristiyanlığı Çalışmaları Bölümü'nde uzmandır. Doktora tezini kitaplaştırdığı *Byzantium and the Turks* adlı eseri Oxford Üniversitesi tarafından yayımlanacaktır. Başlıca çalışma alanı 11.-15. yüzyıllar arasında Bizans-Türk ilişkileri, özellikle siyasî tarih, devlet inşası ve mezhepler arası ilişkilerdir.

Gary Leiser emekli devlet memurudur. Doktorasını 1976'da George Makdisi danışmanlığında, Pennsylvania Üniversitesi'nde Ortadoğu tarihi üzerine yaptı. Başlıca ilgi alanı 12. ve 13. yüzyıllarda Doğu Akdeniz dünyasıdır. M. F. Köprülü'nün en önemli tarih çalışmalarını Türkçeden İngilizceye tercüme etmiştir.

Oya Pancaroğlu'nun araştırmaları Anadolu ile Orta Asya arasındaki toprakların Ortaçağ'daki görsel ve edebî mirası ile ilgilidir. Moğol öncesi ve sonrası Anadolu mimarisi, Abbasi maddî kültürünün çevreye sirayeti, İran seramik kitabelerinin görünüş ve gelişimi, Ortaçağ mimari ve sanatlarında antik kült ve ritüellerin güzergâhı; tüm bunlar, onu aynı ölçüde cezbetmektedir. Düzenli meşguliyeti olan metodoloji tartışmaları, onun Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde verdiği derslere sıklıkla yansımaktadır. Bu kitap için araştırma yapma ve kendi bölümünü yazma tecrübesi, onda 1190'ların siyaset ve sanat panoramasına yönelik yeni araştırmalar yapma isteği doğurmuştur.

A. C. S. Peacock Doktorasını Cambridge Üniversitesi'nde tamamlayan Peacock, St. Andrews Üniversitesi'nde Ortadoğu Tarihi dalında okutman olarak görev yapmaktadır. *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy* (2007), *Early Seljuq History* (2010) ve editörü olduğu *The Frontiers of the*

Ottoman World (2009) gibi eserlerinin yanı sıra, özellikle Anadolu eksenli Ortaçağ İslam Tarihi üzerine çeşitli makaleleri vardır.

Scott Redford Koç Üniversitesi Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü'nde öğretim üyesi ve Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi'nin yöneticisidir. Ortaçağ Anadolu ve Doğu Akdeniz sanatları, mimarisi ve arkeolojisi üzerine üç kitabı ve birçok makalesi vardır. Bilkent Üniversitesi'nce yürütülen Kinet Höyük kazılarının Ortaçağ'ı ilgilendiren bölümleri ve Sinop ve Bayburt kalelerindeki Selçuklu yazıtları hakkında yayınlar hazırlamaktadır.

Haşim Şahin Geç Ortaçağ Anadolu'nun dinî tarihi konusunda uzmandır. Doktorasını Marmara Üniversitesi'nde yapmıştır ve Sakarya Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim görevlisidir. *Orta Zaman Türkleri: Ortaçağ İslâm ve Türk Tarihine Dair Yazılar* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011) başlıklı, denemelerden oluşan bir kitabı vardır.

Rustam Shukurov Moskova Devlet Üniversitesi'nde Bizans ve Şark Araştırmaları doçentidir. Akademik ilgi alanı geç Bizans döneminde Bizans Dünyası ile Doğu ülkeleri arasındaki ilişkileri kapsamaktadır. *The Grand Komnenoi and the Orient 1204-1461* başlığı altında Rusça bir monografisi bulunmaktadır. (St Petersburg: Alateia, 2001.)

Sara Nur Yıldız İstanbul'daki Orient-Institut kurumuyla bağlantılı olarak St. Andrews Üniversitesi'nde araştırma asistanlığı görevini yürütmektedir. Doktorasını 2006 yılında *Mongol Rule in Thirteenth-century Seljuk Anatolia: the Politics of Conquest and History Writing, 1243-1282* başlıklı teziyle Chicago Üniversitesi'nde yapmıştır. Manchester Üniversitesi'nde ve Bilgi Üniversitesi'nde ders vermektedir.

BİRİNCİ KISIM

GİRİŞ

A. C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız

“Türkiye krallığı gayet meşhur ve çok zengindi. ¹ [Orada] kaleler, kasabalar ve konaklardan başka yüz kadar da şehir vardı. Mallar öylesine boldu ki tek bir emîr, kış nasıl geçerse geçsin, otlakları haricindeki arpa ile 10.000 koç besleyebiliyordu. Aynı emîr, otlakları ve haraları [çiftlikleri] haricindeki arpa ile 10.000 adet de at besliyordu. Ayrıca, sultanın kendi topraklarında, her biri günde 10.000 soldani ² kazandıran altı –ya da bazılarına göre– on gümüş [madeni] bulunmaktadır. Lebeña’daki gümüş [madeninin] günde üç rota saf gümüş kazandıracak değerde olduğu söyleniyor. Bu miktar, işçilerin ücreti ödendikten sonra 3.000 soldaniye eşittir. O halde sultanın topraklarının kazancı günde 4.000 hyperberi ³ demektir; yani 57.000 gümüş mark. Buna ilâveten, orada üç bakır madeni ve daha da fazla demir madeni vardır. Sivas’ın hemen yanında, bir gümüş [madeni] değerinde bir alüminyum madeni bile vardır. ⁴

Konya diyarında lâciverd taşı madeni keşfedildi, ama üstü tamamen toprakla örtülüdür. Orada koyunyününe ilâveten en iyi kalitede keçi yünü de mevcuttur. Bundan yapılan başlıklar Fransa ve İngiltere’ye satılmaktadır. Dolayısıyla, Türk sultanı 50.000 askerinin her birine rahatlıkla yılda bin byzantici ⁵ ödeyebilecek durumdadır. Ayrıca, –haznedarlarından birinin dediğine göre– sultanın Kayseri’de ikisi drahmi, biri hyperberi dolu üç hazine dairesi vardır.” ⁶

1 Bu metnin tercümesi için Peter Maxwell-Stuart’a minnettarız.

2 Soldani, “Sultani” diye bilinen para olabilir. Anadolu Selçuklularında gümüş paralara Rum Akçesi ve Sultani denmekteydi. Ancak bu kelimenin “Solidus”tan gelme ihtimali de var. Solidus, Geç Roma İmparatorluğu’nda darbedilen nispeten saf altın sikkedir. Bu sikke, ilk defa tedavüle sokulduğu İmparator Konstantin zamanında takriben 4,5 gramlık bir ağırlığa sahipti. (ç. n.)

3 Hyperberi, hyperpyron (Yunanca ὑπερπύρον) Geç Ortaçağ’da Bizans İmparatorluğu’nun altın sikkeleri olarak solidus yerine kullanılmıştır. 1092 yılında, İmparator Aleksios Komnenos (1081-1118) Bizans sikke sisteminde ciddi bir revizyona girişti ve yeni hyperpyronu tedavüle koydu. Bu yeni versiyon, daha az altın içermekle beraber solidus ile aynı standart ağırlıkta –4.45 gram– olmuştur. (ç. n.)

4 Latince metinde dizgi hatası var. *Alumnis* yerine *aluminis* okunmalıdır.

5 Byzantici, Bezant olmalıdır. Bu, altın sikke anlamında bir Ortaçağ terimidir. Ortaçağ’da Bizans İmparatorluğu tarafından üretiliyordu. Yunanca Byzantium’dan türetilmiştir. Daha sonra Latinler kelimenin kapsamını genişleterek Ortaçağ’da Araplar tarafından darbedilen altın sikkeler için de kullanmışlardır. (ç. n.)

6 Simon de Saint-Quentin, *Histoire des Tartares*, Jean Richard (ed.) (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1965), XXXI.142, XXXII.143, s. 66, 68-70.

Dominiken keşiş Simon de Saint-Quentin'in 1246'daki ziyaretine dayanarak yaptığı Anadolu tasviri, Selçuklu sultanının servet ve nüfuzuna dair ayrıntılarla bizi etkiler. Anadolu'nun doğal maden kaynakları ve hayvanlar için geniş otlaklar, sultana, ürünlerini kuzey Avrupa'ya kadar ihraç edilebildiği, büyük bir orduyu besleyecek servetini sağlıyordu. Simon'un "Türkiye krallığı" (*Turquie regnum*) deyişi –ki bu terimin en erken kullanımlarındandır– Selçuk hükümlerinin, Bizans idaresi altında geniş ölçüde Hristiyan –özellikle Rum ve Ermeni– olan Anadolu'yu güçlü bir Müslüman-Türk terkibine dönüştürmedeki muazzam etkisini akla getirmektedir. Bu durum Bizanslıların 1071'de Büyük Selçuklu hükümdarı Alparslan'a Malazgirt'te yenilip bölgenin büyük bölümünü kaybetmesinin akabinde gerçekleşmiştir.

Selçuklu Anadolu'su, –Simon'un ziyaretinden kısa süre önce 1243'teki Köseadağ Savaşı'nı takiben Moğol imparatorluğuna resmen katılmış olsa da– Batı'da hâlâ bir zenginlik ve kudret diyarı olarak görülüyordu. Ancak bu görüntü bizim kullandığımız İslam kaynaklarına yansımamıştır. Anadolu, Ortaçağ İslam dünyasının kalbi olan Irak, Suriye veya Mısır'ın tarih ve coğrafyasında nadiren önemli roller oynamıştır. Oynadığında ise keşişimizin o mamur, mutlak güce sahip krallığını pek andırmaz. Faslî İbn Sa'îd'in, 13. yüzyılda, Simon'un ziyaretinden belki on yıl kadar sonra yaptığı tarife bakınız. İbn Sa'îd, gümüş ve demir madenlerinin varlığından kısaca bahsederken, göçebe Türkmenlerin muazzam sayısından daha çok etkilenmiştir: Denizli yakınlarında 200.000, Ankara yakınlarında 30.000 ve Kastamonu yakınlarında 10.000 aile. Simon'un Selçuklu diyarında var olduğunu iddia ettiği yüz büyük şehre karşı, İbn Sa'îd daha güvenilir biçimde sadece 24 şehirden bahseder. Türkmen halıcılık sektörünün varlığına işaret ederken, bahsetmeye değer bulduğu diğer ürün, Anadolu'da bol miktarda yetişen meyvedir. Ayrıca, 36.000'i harap olmuş 400.000 tarım arazisi (*dî'a*) olduğunu belirtir. Selçuklu başkenti Konya'da, hükümdar ve yüksek tabakanın evleri mermer kaplamalıyken diğer evler kerpiçtendir. Sultanın gelirinden hiç bahsedilmemektedir.⁷ Yani, Simon'un servet, debdebe ve güç gördüğü yerde İbn Sa'îd göçebeler, yıkılmış tarım arazileri ve meyve bulmuştur. İkisi arasındaki fark, şüphesiz beklentilerle ilgilidir. Simon'a göre Selçuklu toprakları egzotik doğu diyarı ve değerli lüks malların Avrupa'ya gelişi yoluken, Ortadoğu ve geniş İslam dünyasının bakış açısından Anadolu vahşi batıydı; güçlükle İslamlaşmış, az sayıda âlim veya edip çıkarmış bir sınır bölgesiydi.⁸

7 İbn Sa'îd, *Kitābu'l-cuğrâfiyye*, neşr. İsmâ'il el-Ârabi, (Beyrut: el-Mektebu't-Ticârî, 1970), s. 184-187, 195.

8 Anadolu'nun "Vahşi Batı" olarak algılanması hususunda bkz.: Charles Melville, "Anatolia under the Mongols", Kate Fleet (ed.), *The Cambridge History of Turkey i: Byzantium to Turkey, 1071-1453* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 517.

Kuşkusuz İran ve Arap diyarından birçok sığınmacı ve göçmenin yaptığı gibi burada da servet aranabiliirdi; ama kültürel, coğrafi ve tarihî açıdan burası bambaşka bir dünyaydı.

Geniş İslam dünyasından böylesine keskin bir şekilde ayrışma durumu, bizim kaynaklarımıza da yansımış veya kaynak eksikliği şeklinde kendini göstermiştir. Selçukluların çağdaşlarının hâkimiyetindeki merkezî İslam topraklarında sıkça rastlanan tarih yazımının aksine, Anadolu Selçuklu Sultanlığı'nda çok az vakayiname yazarı vardı. Dönemin İslam dünyasının geri kalanının büyük kısmında (ya da en azından gelişmiş merkezlerdeki) durumun aksine, hiçbir *tabakât* kitabı [biyografi sözlüğü] Anadolu ulemasının hayat ve öğretilerini kaydetmemiş; hiçbir eser Konya veya diğer Anadolu şehirlerinin faziletlerini (*fadâil*) dile getirmemiştir. Eyyûbileri, Memlukleri ve İran'daki Büyük Selçukluları bolca öven methiye şairleri, Anadolu hükümdarlarına gelince büyük ölçüde sessizleşmektedir. Anadolu'daki Müslüman hükümdarlar 12. yüzyılın ikinci yarısına kadar epigrafik ve nümizmatik kanıt da bırakmamıştır. Dolayısıyla, İslam tarihinin geleneksel kaynakları bile Anadolu hususunda büyük ölçüde sessizdir.

Şu halde Anadolu'nun eşsizliği, tarihçinin İslam dünyasının diğer alanlarını incelenmesinde yaygın olarak kullanılanlardan farklı yöntemler benimsemesini gerektirmektedir. Yazılı kaynakların ya da en azından vakayinamelerin nispeten yetersizliği, başka alanlar için zorunlu olmayıp tali sayılan arkeoloji ve mimariden elde edilen somut kanıtları, ayrıca epigrafi ile nümizmatigi, Anadolu'nun geçmişini yorumlamakta hayati öneme sahip araçlar haline getirmiştir. Günümüze ulaşmış yazılı birincil kaynakların lisan bakımından sergilediği çeşitlilik –Arapça, Ermenice, Yunanca, Farsça ve Süryanice temel dillerdir, ayrıca Gürcüce, Latince ve Türkçe de faydalıdır– çok az kişinin altından kalkabileceği bir engel oluşturmaktadır. Bu sebeple, farklı disiplinlerden gelen âlimler arasında işbirliği zorunlu olsa da, bugüne kadar bu konuda çok az şey yapılmıştır.⁹

İstanbul'da 2009 yılında yapılan bir konferanstan doğan bu kitap, Ermeni araştırmalarından İslam arkeolojisine kadar çeşitli altyapılara sahip âlimleri buluşturmaktadır. Özellikle 12. yüzyıl sonları ile 13. yüzyıl sonları arasındaki devreye; Selçuklu Devleti'nin Anadolu'da I. Alâeddin Keykubâd (1219-1237) saltanatında kısa bir süre en parlak devrini yaşamasının ardından, 13. yüzyılın ortasından itibaren Moğol hâkimiyetinin getirdiği zillete tanıklık eden kargaşa dolu değişim zamanına odaklandık. Bu dönemde, İran, Bizans, Eyyûbî ve ortak Doğu Akdeniz unsurlarından yararlanan rafine bir kültür gelişirken Selçuklu Sarayı, Anadolu'nun siyaset, sanat ve kültür merkezi

9 Bir Batı dilinde Selçuklu Anadolu'su'nu ele alan diğer yegâne makale derlemesi, Gary Leiser editörlüğünde neşredilen şudur: *The Seljuks of Anatolia* (Ménages 25-6, 2005).

haline gelmişti. Aynı dönemde, hem Hristiyan hem Müslüman toplumlar din ve kültür alanındaki gelişmelerden beraberce etkilenmişlerdi. Sufi grupların bazen sarayın hamiliği, bazen de muhtemelen, büyük cazibeleri sayesinde yükselişi, İslam'ın daha geniş bir kitleye yayılmasına yol açmış olabilir. Daha kesin konuşmak gerekirse tarikat temelli Sufizm, 13. yüzyıl sonlarında Anadolu'da şehir hayatına hâkim olan, dinden esinlenmiş bir tür lonca ve sosyal yapı hüviyetindeki *Fütüvvet* teşkilatını etkilemiştir. Selçukluların içinde bulunduğu dinî ve etnik çeşitliliğe sahip cemiyet hayatı, saray ve hâkim hanedan üyelerine yansırken sarayın açıkça desteklediği Pers-İslam kültürü ve dini, Konya'nın seçkin Müslüman çevrelerinin ve az sayıdaki büyük Müslüman Anadolu şehrinin daha da ötesinde yankı buluyordu.

Bugüne kadar hâkimiyetini sürdürmüş saf siyasî tarih anlayışının ötesine geçmek amacıyla, saray ve toplumun birbirleriyle nasıl etkileşime girdiğini ve birbirlerini nasıl şekillendirdiğini keşfetmekteyiz. Ayrıca Anadolu'nun siyasî, etnik ve dinî çeşitliliğini de göstermeye çalıştık. Selçuklular 13. yüzyılın önde gelen Müslüman hanedanıydı, fakat yegâne değildiler ve –çoğunlukla göz ardı edilse de,– kuzeydoğudaki Mengücekler gibi kimi zaman rakipleri, kimi zaman müttefikleri olan diğer hanedanlar da Anadolu tarihinde rol oynamıştır. Okurlarımızın, kitabın sahaya sunduğu katkıları değerlendirebilmesi için, Selçuklu Sarayı'nı ve nasıl yönetildiğini anlatmadan önce, bu alanla ilgili tarih yazıcılığının günümüze kadarki gelişme düzeyini özetleyeceğiz. Ardından, giriş bölümünün sonunda, bu kitaptaki başlıkları inceleyerek sözümüzü sonlandıracağız.

ANADOLU SELÇUKLU SULTANLIĞI: KAYNAKLAR VE YAKLAŞIMLAR

Anadolu, İslam dünyasınca genel olarak bilindiği için, Rum [Anadolu] Selçuklu Sultanlığı (1081-1308) ile İran, Irak ve Orta Asya'da hüküm sürmüş Büyük Selçuklu Sultanlığı'nı (1040-1194) birbirinden ayırmak gerekir. Selçuklu sülâlesinin Anadolu kolunun, meşru liderlik çatışmalarından dolayı ilişkilerinin gergin olduğu kuzenleriyle pek ilgisi yoktu. 1071'de Bizanslılarla yaptığı Malazgirt Savaşı'nı –geleneksel olarak Anadolu'da Türk hâkimiyetinin kuruluşuna işaret ettiği kabul edilen olay– kazanan Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan, tüm bölgeyi fethetme niyetinde görünmemektedir. Savaştan 40 yıl kadar önce, otlak arayan göçmen Türk grupları Küçük Asya'ya sızmıştı ve Bizanslıların onlarla başa çıkacak gücünün olmadığı anlaşılmıştı. Ne Alparslan ne de halefi Melikşâh, Anadolu Selçuklu Sultanlığı'nın kurulmasında etkin



Harita 1.1. Anadolu haritası, I. Alâeddîn Keykubâd dönemi (1219-1237).

bir rol oynamıştı. Üstelik Melikşâh'ın hâkimiyetini batıya doğru genişletme çabaları uzun vadede sonuçsuz kalmıştı.¹⁰

Anadolu Selçukluları, Büyük Selçuklu Sultanlığı'nın yıkılışından uzunca bir süre sonra dahi onlarla paylaştığı ortak [Selçuklu] adının itibarından yararlanmayı sürdürse de, bu iki devlet, birçok yönden birbirlerinden farklıydı. Yine de yaygın eğilim, aralarında belli bir özdeşlik bulunduğunu ya da en azından kurum ve kültürlerinin yorum yapmaya değmeyecek kadar az farklılığa sahip olduğunu kabul etme yönündeydi. Bu paralellik varsayımı kısmen Anadolu Selçukluları hakkındaki kaynakların kısıtlı oluşuna karşı doğal bir tepkiydi. 13. yüzyıl gibi erken bir tarihte, bir Müslüman tarihçi tarihsel bilginin yokluğuna hayıflanıyordu. Selçuklu Sultanlığı'nın tarihine ilişkin başlıca kaynağımız olan, Fars dilinde yazılmış ve 1282'de tamamlanmış *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye* adlı vakayinamenin yazarı İbn Bibî, önceki dönemlere dair malumat olmadığından, eserine I. Gıyâseddîn Keyhusrev (hük. 1192-1196 ve 1205-1211) ile başlamak zorunda kaldığını söylemiştir. (Bkz. Pancaroğlu'nun yorumları, s. 33-34).¹¹ Diğer başlıca İslâmî kaynaklarımız da Farsçadır ve Selçuklu hanedanının ölümünden sonra yazılmıştır: Aksarayî'nin sadece Moğol hâkimiyeti dönemini ayrıntılı olarak anlatan *Müsâmeretü'l-Ahbâr* adlı eseri ve 14. yüzyılın başından ortasına kadar Konya'da muhtemelen birkaç kişi tarafından yazılmış isimsiz bir vakayinâme. Ayrıca Niğdeli Ahmed tarafından 1333'te yazılan ve Selçuklu hanedanı tarihinin kısaltılmış bir versiyonunu barındıran *el-Veledüş-Şefîk* adlı eseri de burada sayabiliriz.¹² Ancak *el-Veledüş-Şefîk*, hanedan tarihine dair verdiği yeni bilgilerden ziyade, yazarın kendi memleketi Niğde hakkında verdiği malumat kırıntıları açısından değerlidir. Bunları saymazsak, büyük ölçüde Irak ve Suriye'de yazılmış İbnü'l-Esir'in *el-Kâmil fi't-Târih* (1222) adlı eserine veya anonim *Târihu'l-Mansûri* gibi Arapça vakayinamelerde ara sıra rastlanan referanslara bağlıyız.

İslam kaynaklarının nispeten yetersizliği düşünüldüğünde, Hristiyan kaynaklar daha büyük önem kazanmaktadır. Onlar olmasaydı, 12. yüzyıl Anadolu'sundaki Selçuklu Sultanlığı ve Müslüman çağdaşları hakkında neredeyse hiç bilgi sahibi olamayacaktık. Bu kaynaklar ayrıca sonraki dönemler için Farsça ve Arapça kaynaklarımıza da faydalı bir takviye sunmaktadır. Yine de belirli bir açıdan sorunludurlar: Selçukluların Yunanca yazılmış belgelerden

10 Bkz. A. C. S. Peacock, *Early Seljuq History: A New Interpretation* (Londra: Routledge, 2010).

11 İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye*, upkibasım versiyonunu hazırlayan: Adnan Sadık Erzi, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956), s. 11.

12 Bu tür anlatı kaynakları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Charles Melville, "The early Persian historiography of Anatolia", Judith Pfeiffer, Sholeh A. Quinn ve Ernest Tucker (ed), *History and Historiography of Post-Mongol Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), s. 135-166; A. C. S. Peacock, "Ahmad of Niğde's *Al-Walad al-Shafiq* and the Seljuk past", *Anatolian Studies*, 54 (2004), s. 99-107.

oluşan bir arşivi olabilir,¹³ ama günümüze ulaşan tüm Yunanca vakayinameler Bizans'ta veya Panaretos'un Trabzon vakayinamesi gibi sonraki devletlerin başkentlerinde yazılmıştır. Ermenice ve Süryanice vakayinameler Selçuklu diyarında yazılmışsa da saray hayatından uzaktırlar ve vakanüvisler Selçuklu emirlerinin faaliyetlerinden ziyade, Ermeni kilisesinin politikalarıyla daha fazla ilgilidirler. Rachel Goshgarian bu kitapta yazdığı bölümde, Erzincan ve civarında kaleme alınan Ermenice metinlerin bolluğuna mukabil, bu şehrin Mengücek beylerine işaret eden Ermenice referansların cidden az olduğunu dikkat çekmektedir.

Yine de Selçuklu tarih anlatısının temel dokusunu bize sağlayan, işte bu Müslüman ve Hristiyan vakayinameleridir. Bunların ciddi bir şekilde mahdud oluşu, Selçuklu tarihi araştırmalarının neden son 40 yılda bazı yönlerde hiç ilerlemediğini açıklayabilir. Önceden bilinmeyen kronikler gibi yeni 'kanıtlar' olmadıkça, sorunlu hipotezlerine karşın bu alana hâkim olan iki eserin ötesine geçmek muhtemelen zordur. Bunların ilki 1968 yılında meşhur Fransız Ortaçağ uzmanı Claude Cahen tarafından yazılan (Osmanlılardan Önce Anadolu) *Pre-Ottoman Turkey* başlıklı kitaptı. Cahen'in, büyük ölçüde 1940'larda yürüttüğü çalışmalara dayanan eser, Selçuklulara ve çağdaşlarına genel bir bakış sağlamakta olup günümüze kadar Batı'da standart metin olarak kalmıştır (referanslar içeren gözden geçirilmiş 1988 tarihli Fransız baskısı tercih edilse de).¹⁴ Kısa süre sonra, Osman Turan'ın 1971'de yayımlanan *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye, 1071-1318* adlı eserinde, Türkçe konuşan kitle için ayrıntılı bir kronolojik araştırma sunulmaktadır. Esasen Fars, Arap ve Latin dillerindeki rivayet kaynağına ilaveten, Cahen ve Turan arada bir nümizmatik ve epigrafik kanıtlardan da yararlanmıştır. Turan'ın eseri, ayrıntı ve derinlik açısından Cahen'in öncü eserinden üstündür. Bununla beraber, her iki eser de adlarından da anlaşılacak olan belli bir varsayım ile kısıtlanmıştır: Anadolu tarihinin Türkiye tarihiyle eş olduğu. Simon de Saint-Quentin ve diğer Ortaçağ Latin yazarlarının "Turquie" terimini kullanmasına karşın, İslamî kaynaklarımızda bunun karşılığı yoktur: Selçuklu Sultanlığı, Anadolu, Yunanlılar ve Bizanslılar hep aynı "Rûm" (Roma anlamında) terimiyle ifade edilmektedir ve Anadolu Selçuklu hükümdarı,

13 Dimitri Korobeinikov'un bu kitaptaki makalesine bkz. "The King of the East and the West: The Seljuk Dynastic Concept and Titles in the Muslim and Christian Sources" / "Doğunun ve Batının Hükümdarı: Müslüman ve Hristiyan Kaynaklarında Selçuklu Hanedanlığına dair Kavramlar ve Unvanlar", Kitabın İngilizce aslında s. 76-77.

14 Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey: A general survey of the material and spiritual culture and history c. 1071-1330* (Londra: Sidgwick and Jackson, 1968); aynı yazar, *La Turquie pré-ottomane* (İstanbul: Institut Français d'Études Anatoliennes, 1988). Ayrıca Fransızcasından ikinci bir İngilizce versiyon üretilmiş, ilkinin bu kadar değerli kılan notların çoğu atlanmıştır, bkz. aynı yazar, *The Formation of Turkey: The Seljukid Sultanate of Rum; Eleventh to Fourteenth Century*, çev. ve nesr: P.M. Holt (Londra: Longman, 2001).

Rum Sultanı olarak tanınmaktaydı. Rum diyarını oluşturan topraklar, asla belirgin biçimde tanımlanmamışsa da, kesinlikle modern Türkiye'nin sınırlarıyla aynı değildi. Rumî Selçuklu Sultanlığı'nın hayatiyeti süresince (tarihler alışıldık biçimde 1081-1308 arası olarak gösterilse de gerçek çok daha karmaşıktır) batı, kuzeydoğu ve güney Anadolu'nun geniş bölgeleri Hristiyan hükümdarlarının elindeydi. Önce Bizans, sonra (1204'ten itibaren) onun halefi olan İznik ve Trabzon'daki devletler ve (12. yüzyılın sonundan itibaren) Kilikya Ermeni Krallığı söz konusudur. Şimdiki Türkiye'nin doğusunda bulunan toprakların büyük bir kısmı hiçbir zaman Selçuklulara ait olmadı; ya da çok kısa süreliğine Selçuklu hâkimiyeti altındayken, güneydoğu kısmı Suriye ve Irak'la yakın bağlar kuruyor, kuzeydoğu ise önemli ölçüde Ortaçağ Kafkasyası ve İran arazisinin bir parçasını oluşturunuyordu.

Dolayısıyla, "Türkiye" teriminin Ortaçağ'daki Müslüman Anadolu'ya uyarlanması anakronistik bir yaklaşımdır. Dahası, 15. yüzyıl "Osmanlı hanedan miti"nin iddia ettiği gibi Selçuklular ve Osmanlılar arasındaki süreklilik de kesin değildir.¹⁵ Osmanlı Beyliği, Anadolu'nun uzak batı kenarında, Selçuklu sultanlarının muhtemelen otoritelerini nadiren sergilediği ve 1300'lerde Osman Gazi'nin yükselişi sırasında neredeyse hiç iktidar olmadığı bir "uç" bölgesinde ortaya çıktı. Osmanlı İmparatorluğu Asya'dan önce Avrupa'da büyük bir güçtü ve Orta Anadolu'nun güneyi gibi önemli Selçuklu bölgeleri, Selçukluların çöküşünden yüz elli yıl sonrasına kadar Osmanlı Devleti'ne bağlanmamıştı. Konya bile Fatih Sultan Mehmet tarafından 1468'de alınabilmişti. Üstelik Selçukluların Anadolu'nun büyük bölümü üzerindeki hâkimiyeti, 13. yüzyılın ilk yarısında nispeten kısa süreli bir durumdu. 1220'lere kadar Selçuklular Anadolu'yu diğer Türk, Müslüman ve Hristiyan hanedanlarla paylaşıyordu. Kuzeydoğuda Erzincan, Koloneia (Şebinkarahisar) ve Divriği Mengüceklere bağlıydı, 12. yüzyılın sonlarına kadar Orta Anadolu'nun kuzeyi Danişmendlilerin hâkimiyeti altındaydı. 12. yüzyılda Saltukluların egemenliğindeki Erzurum, 13. yüzyılın başında kısa bir süre Konya'daki akrabalarıyla kavgalı olan rakip bir Selçuklu prensinin yönetimine girdi. 13. yüzyılın ikinci yarısında başlayan Moğol hâkimiyeti Selçuklu devletini giderek zayıflattı ve küçük yaştaki sultanlar, Moğol hükümdarların himayesinde siyasi nüfuzlarını pekiştiren emirlerin boyunduruğuna girdi. 13. yüzyılın son çeyreğinde Selçuklu Sultanlığı tarihî bir kalıntıdan başka bir şey değildi ve 14. yüzyılın başında tamamen ortadan kalkışı çoğu kaynakta gözden kaçır: Gerçekten de, çöküş tarihi bile tartışmalıdır.¹⁶ Bu kitabın sınırları, tüm bu karmaşık ve iyi anlaşılamayan dinamiklerin uzun

15 Colin Imber, "The Ottoman dynastic myth", *Turcica* 19, (1987), s. 7-27.

16 Bkz. A. C. S. Peacock, "Seljuq legitimacy in Islamic history" Christian Lange ve Songül Mecit (ed.) *The Seljuqs: History, Politics and Culture* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), s. 79-95.

uzadıya tartışılmasını engellese de, Müslüman Anadolu'nun otomatik olarak Selçuklu Rum'a eşit olmadığını ve ikincisinin tek parça, merkezileştirilmiş bir devletten çok uzak olduğunu hatırlamak faydalı olacaktır.

Turan ve Cahen'in başyapıtlarının ardından Türkiye'de Selçuklular üzerine birçok eser yayımlandı. Bunların çoğu yetersizdir ve Turan ve Cahen'in çalışmalarına nadiren ekleme (ya da çıkarma) yapabilmişlerdir. Selçuklu Anadolu'sunun Anadolu Türkiye'si ile özdeşliği varsayımı ve Selçukluların, Osmanlıların apaçık öncülü olduğu tahmini büyük ölçüde rakipsizliğini sürdürmektedir. Bu paradigma, Selçukluları, İç Asya'daki İslam öncesi Türk politik yapılanmalar ile başlayıp, Osmanlı imparatorluğu ve modern Türkiye Cumhuriyeti ile kemale eren büyük Türk devletleri zincirine yeni bir halka olarak sorunsuz biçimde yerleştirir ve 1922 yılında Ziya Gökalp'in *Türk Devletinin Tekâmülü* eserinde ilk kez dile getirilişinden itibaren bozulmadan kalmıştır. Şüphesiz bu, Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu kültürlerinin özdeş olduğu varsayımının diğer bir sebebidir.

Modern milliyetçi düşünceler, evvelâ öncü âlim Mehmed Fuat Köprülü'nün (1890-1966) hayli yüksek hayal gücünün egemen olduğu bu alanda, kısmen yetersiz ve zorlu kaynaklar, kısmen de ideolojik kaygılar sebebiyle, Ortaçağ Anadolu'sunun dinî ve entelektüel geçmişine *tabula rasa* olarak yaklaşmıştır.

Köprülü'nün zihnindeki Selçuklu Anadolu'su / Türklerin anayurdu, üzerindeki ince İslam inanç ve âdet cilasını gizlemekte zorlanan ve esasen Şamanist olan göçebe Türkmen nüfusundan oluşuyordu.¹⁷ Köprülü Türkmenlere, Anadolu'yu, ağırlıklı olarak Türk, heterodoks ve Müslüman bir bölgeye dönüştürmekte ana unsur olma ayrıcalığını bahşetmiştir ki ona göre bu Türkmenler, esasen İslamlaşmış Şamanistler olup ahlaki kural tanımayan Horasanlı derviş ve ruhani liderler rehberliğinde bu ameliyeyi gerçekleştirmiş oluyorlardı. Durkheim'ın, dinle ilgili ilkel kökenler yaklaşımından etkilenen Köprülü, yeni İslami formlar altında eski etnik geleneklerin izlerini araştırmıştı. Bunlar, Türklerin temel ve ebedî "milli karakterinin" ayırt edici özelliklerindendi ve kökleri Orta Asya'ya dayanıyordu. Köprülü, uzun bir zaman Farsça ve daha sonra Avrupa tesiriyle yazılmış eserlerin hâkimiyeti altında kalan Türk kültür mirasını kurtarmak istiyordu.

Köprülü'nün, ilk çerçevesi 1918 yılında kurulan modeli, din ve kültür tarihinin, günümüzde nasıl ve hangi açılardan incelendiği konusunda bilgi vermeye devam etmektedir. Köprülü'nün paradigmasına ciddi bir teorik itiraz olmadığından Ortaçağ Anadolu'sunun kültür ve din tarihinin diğer yönleri keşfedilememektedir. 13. yüzyıl Anadolu'sunun entelektüel ve dinî manzarasına dair, detaylı ve senteze dayalı bir tarih araştırması yapılmamıştır. Ulemaya

17 İngilizceye çevrilmiş çalışmalarından bir örnek, bkz. Mehmed Fuat Köprülü, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*, rev. Gary Dorst (Salt Lake City: University of Utah Press, 1993).

veya entelektüel eğilimlere dair tarihî bilgimiz yoktur. Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Sadreddin Konevî gibi dinî münevverlerin hayatı ve eserleri üzerine pek çok çalışma olsa da, bu şahsiyetler büyük ölçüde toplumdan izole, siyasi ortamdan uzak, uğraşı ve düşüncelerini şekillendiren daha büyük sosyal-dini bağlamdan yoksun olarak ele alınmışlardır.

Köprülü'nün etkisini yansıtır şekilde, çağdaş tarihçilik, Ortaçağ Anadolu'sunun İslam eksenli dinî ve entelektüel hayatına dair Sufizm çalışmaları ile doludur. Bu eserler, konformist şehirli Sufilere karşı konformist olmayan kırsal kesim Sufileri tarzında bir çatallanmayı temel alarak tasavvufa eğilmektedir. Bu yaklaşımın tipik bir örneğinde, Ahmet Yaşar Ocak'a göre "Sünnî olmayan" Süfî tarikatı Kalenderîlik, kendileri sadece görünüşte İslam'a döndükleri, âdetleri de İslam öncesi yerel inanç ve geleneklere daha uygun olduğu için, 13. yüzyıl Türkmen topluluklarına büyük ölçüde çekici gelmektedir.¹⁸ Zira Ocak'ın vurguladığı gibi, tasavvuf onlar için "herhangi bir mistik hedefe ulaşma yolundan ziyade, bir tür sosyal hayat tarzı olmaktan" başka bir anlam taşımıyordu.¹⁹ Gerçekten de bu alanın en geçerli paradigmalarına göre, halk dini, yüksek tabaka İslamı ile aşağı tabaka İslamı arasında katı bir farklılaşma çerçevesinde teşekkül etmiş, durağan bir yapıya ve dinamik olmayan bir hale sokulmuştur.

Köprülü'nün paradigmasını reddeden birkaç eser vardır; fakat bunların etkisi nispeten sınırlıdır. *God's Unruly Friends [Tanrının Kural Tanımaz Kulları]* adlı eserinde Ahmet T. Karamustafa, yüksek seviye (kuralcı) ve düşük seviye (kural tanımaz) İslamı biçimindeki iki kademeli din modelini halk inancını açık bir şekilde analiz edemediği veya tarihî boyutunu açıklayamadığı için eleştirmektedir. Karamustafa, İslam'ın aslen yabancı inanç ve âdetlerinin, "yadigar" veya "iz" değil, "yeni bir İslam sentezinin yapıtaşları" olduğunu ileri sürmektedir.²⁰ Devin DeWeese de aynı şekilde Orta Asyalı göçebe Türklerin İslam'ı sadece görünüşte benimsediği ve "dönüşlerinin" sadece ismen olduğu fikrine itiraz eder. DeWeese İslamlaşmanın hem dönüştürücü olduğunu, hem de tipik biçimde İslam öncesi geleneklere uyum sağlayarak geliştiğini öne sürmektedir.²¹ Karamustafa ve DeWeese gibi, olağandışı dervişler veya göçbelerin İslamiyet anlayışı sorunuyla ilgilenerek yeni yollar ileri süren

18 Ahmet Yaşar Ocak, "Social, cultural and intellectual life, 1071-1453", Kate Fleet (ed.), *The Cambridge History of Turkey, i: Byzantium to Turkey, 1071-1453* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 392.

19 Age, s. 392.

20 Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), s. 11.

21 Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde, Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition* (University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 1994), s. 7 vd. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

birkaç ses çıkmış olsa da, çalışmaları ne Selçuklu dönemine (Karamustafa) ne de Anadolu'ya (DeWeese) odaklanmıştır.

Selçuklu Anadolu'su'nun siyasî, dinî ve entelektüel tarihi üzerine yapılan araştırmalar zayıflamış ise de, son yıllarda, Ortaçağ Anadolu'su'nun maddî kültürüne dair daha geniş kapsamlı sonuçlara yol açan daha büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. Bölgenin tabiatı ve mimarî tarihine ilişkin yakın zamanlarda yapılan çalışmalar, Selçuklu Anadolu'su'nun kültür ve toplumuna dair gayet kıymetli yeni bakış açıları sağlamıştır. Örneğin, Anadolu Selçuklularında dış mahalle ve saray-bahçesi kompleksleri üzerine yaptığı çalışmada Scott Redford, Selçukluların şehir dışında konumlanmış sarayını, bahçesini, avlanma gelenek ve yöntemlerini doğu ve batıdaki komşularıyla karşılaştırır.²² Bahçe ve avlanmaya ayrılmış bu özel alanların “şövalyelik pratiği konusunda ortaklık” oluşturduğunu ileri süren Redford, Selçuklu geleneklerinin “Ortaçağ Akdeniz ve İslam dünyasında ortak olan şövalye bahçe kültürü” gibi düşünülebileceğini iddia eder.²³ Redford'un bahçe kültürü incelemesi, seçkin kültüre dair dinî, dilsel veya bölgesel coğrafi sınırları aşan eşsiz bir bakış açısı sunmaktadır. Bu tür disiplinler arası yaklaşımlar, Selçuklu çalışmaları alanını daha da zenginleştirecektir.

ANADOLU SELÇUKLU SARAYI VE TOPLUM

Bu kitapta saraydaki hanedanın güç ve otoritesinin ülke çapında sosyal, siyasî ve dinî topluluklarla nasıl etkileşime girdiği anlatılmaktadır. Saray vurgusunun sebepleri iki taraflıdır: Evvelâ Selçuklu Sarayı, çağdaşı olan Müslüman ve gayrimüslim devletlerde olduğu gibi siyaset, sanat ve kültür yaşamının odağıdır; buna mukabil, Ortaçağ Anadolu'su bağlamında çok az dikkat çekmektedir. Saray bugüne kadar Ortadoğu ve İslam tarihi araştırmalarında şaşırtıcı biçimde ihmal edilmiştir.²⁴ Anadolu Selçuklu Sarayı'nın iç dinamikleri ve bileşimi hakkında biraz konuşmak öğretici olacaktır. Ancak konuya dair ciddi araştırmaların yapılmamış olması, günümüz Türkçesinde sosyal ve kültürel bir dünya olarak “court” tabirini geniş anlamıyla iletebilecek tek bir kelime bile olmamasıyla paralellik arz ediyor. Günümüz Türkçesinde bu terime en yakın kavram olan “sarayın” sınırları dardır. Gerçekten de modern Türk tarih yazımında Selçuklu Sarayı, bir saray kompleksi olarak

22 Scott Redford, *Landscape and the State in Medieval Anatolia: Seljuk Gardens and Pavilions of Alanya, Turkey* (Oxford: Archeopress, 2000), s. 2.

23 Age, s. 108.

24 Yakın tarihteki bir istisna, Albrecht Fuess ile Jan Peter Hartung editörlüğündeki önemli bir kitap; *Court Cultures in the Muslim World: Seventh to nineteenth centuries* (London: Routledge, 2011).

kavramsallaştırılmış ve onun kurumları umumiyetle *saray teşkilatı* olarak betimlenmiştir.²⁵

O dönemin kayıtlarına dönülecek olursa, saray için tek bir kapsamlı kelime değil, konuyla ilgili birçok kelime bulunabilir. İbn Bîbî, emperyal bir kompleks sayılabilecek bu binanın “iç” ve “dış” saraylarından bahsederken genellikle *bargâh* ve *dergâh* kelimelerini kullanır. Böylelikle, Avrupa sarayları iç oda ve dış salon ayrımıyla Selçuklu saltanat kompleksinin iç ve dış saraylarına paralellik gösterir. Selçuklu saltanat kompleksi, hem Osmanlı bağlamında iç ve dış saraylarla (*enderun* ve *bîrun*) hem de emperyal Çin bağlamında iç ve dış saraylarla karşılaştırılabilir.²⁶ Saray kompleksleri genellikle gizli iç alanlar vasıtasıyla daha geniş alanlara ayrılmıştı. Saray, bu iki çevrenin birbiriyle etkileşiminden meydana gelirdi.²⁷ Bargâh ve dergâhtan oluşan saray binası, Selçuklu merkezleri olan Konya, Kayseri ve Alanya'daki kale-içi kent sarayı komplekslerine uygun görünmektedir.²⁸

İç saray veya *bargâh*, sultanın hareminden ve geniş aile üyelerinden oluşan maiyetine, uşaklarına, tercih ettiği dostlara (*havâs*), ordu hizmetlilerine (*serverân-ı bargâh*), yanı başındaki genç asillere (*mülâzım*) ve hane hizmeti gören *gulâmlara* ait alandı.²⁹ Burası, sultanın yaşam merkezi ve şahsî alanı olan *saray* çevresinde kümelenen, farklı işlevlere sahip çeşitli odalardan oluşan kısıtlı bir mekândı. Sultan, *divân-ı bargâhta* özel görüşmeler yapardı.³⁰ Aynı şekilde *suffa-yi bâr* veya *bargâha* katılarak adalet dağıtır, muhtemelen dilekçeleri alır ve kararlar verirdi.³¹

İç saray kompleksine yani *bargâha* giriş kısıtlıydı. İbn Bîbî *bargâh* güvenliğinin kimi zaman sultan için ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır.

25 İlk kullanımı için bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1941; 4. baskı, 1988), s. 78-86. Saray teşkilatı terimi yine Erdoğan Merçil tarafından *Selçuklular'da Saray ve Saray Teşkilatı* adlı eserde kullanılmıştır. (İstanbul: Bilge Kültür Sanatı, 2011).

26 İç ve dış sarayların ayrımına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Jeroen Duindam, “Royal courts in dynastic states and empires”, Jeroen Duindam, Tülay Artan ve Metin Kunt (ed), *Royal Courts in Dynastic States and Empires: A Global Perspective* (Leiden: Brill, 2011), s. 1; İ. Metin Kunt, “Turks in the Ottoman imperial palace”, Duindam, Artan ve Kunt (ed), *Royal Courts*, s. 293; Hans Bielenstein, *The Bureaucracy of Han Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 154-155; Andrew Eisenberg, “Retired emperorship in medieval China: the Northern Wei”, *T'oung Pao*, Second Series, 77 (1991), no. 1-3, s. 51-2; Denis Twitchett ve Paul Jakov, Smith (ed), *The Cambridge History of China. VII: The Sung Dynasty and its Precursors*, 907-1279 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 26-27, 31, 639, 720-721, 726-727.

27 Rita Coast Gomes, *The Making of a Court Society: Kings and Nobles in Late Medieval Portugal* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 3, 18.

28 Scott Redford, “Thirteenth-century Rum Seljuq palaces and palace imagery”, *Ars Orientalis* 23 (1994), s. 200.

29 İbn Bîbî ayrıca sultanın adamları için genel olarak *havâşî vu haşem* ifadesini kullanmaktadır. (İbn Bîbî, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, s. 624).

30 Age, s. 218.

31 Age, s. 228.

Saltanatının başlarında, merhum ağabeyi ve düşmanından miras kalan potansiyel hasım ve güçlü kumandanlardan dolayı hayatından endişe eden I. Alâeddîn Keykubâd, bargâhın güvenliğini artıracak önlemler almıştı. Sultan, bargâhta kendisiyle görüşmek isteyen her emîrin tek başına ve *gulâmlarından* birinin eşliğinde içeri girebileceği emrini vermişti. Bu tedbirlerin önemini vurgulamak için, kumandanları kalabalık gruplar halinde ağır silahlı görevliler (*havâss-ı ümerâ*) eşliğinde bargâha kabul ettiği gerekçesiyle, saray mabeyincilerinin reisine (*emîr-i perdederân-ı hâssa*) dergâhın önünde 50 sopa vurdurmuştu.³²

Saray kompleksinin dış kısmı yani *dergâh*, sultan ve maiyeti ile yönetici seçkin sınıfın geri kalanı, komutanlar ve devlet erkânı arasındaki genel ilişki için alan sağlıyordu.³³ *Dergâh*, kimi yönlerden Osmanlı sarayındaki *birûn* terimine eşdeğer kabul edilebilir; dolayısıyla “divân” olarak da ifade edilebilir.³⁴ *Ümerâ-yi dergâh*, dış sarayla sınırlandırılmış emîrlerdi. Dış saraydaki kumandanlar, genellikle, azat edilip bir vilayetin askerî kumandanlığı ve valiliği ihsan edilmiş *gulâmlardan* oluşurdu. *Bargâh* sakinlerinin aksine, *dergâhın* sınırları içindeki yönetici seçkin sınıf, *dergâh* dışında ayrı evlere sahipti. Scott Redford Konya’daki bu kumandan meskenlerini, kale surlarının her iki tarafına yayılan hükümdar sarayının yani Alâeddîn Köşkü’nün görüş mesafesinde, ama kalenin biraz kuzeyinde olduğunu ifade etmektedir.³⁵ Dış sarayı oluşturan *dergâh* da farklı işlevlere sahip muhtelif binalar içermektedir. *Devlethâne* aynı zamanda cülûs ve diğer halka açık faaliyetlerin gerçekleştirildiği yerd. *Devlethânede* de işret meclislerinin veya sohbetlerin düzenlendiği *bezmhâne* bölümü bulunuyordu.³⁶ Dolayısıyla *dergâh*, hiyerarşi ve düzen sergileyen muazzam bir debdebe alanı ve Selçuklu divânındaki ihtişamın açık nişanesiydi (*şûkûh-i dergâh-i sultanî*).³⁷ İbn Bibî Selçuklu Saray’ını mecazi bir ifade ile *dergâh-i cihanpenâh-i padişahî*, yani “dünyanın sığındığı padişah divânı” olarak nitelendirmektedir.³⁸

İbn Bibî tam yerini açıklamasa da, *dîvân*, ya da idari konsey de muhtemelen dergâhta toplanıyordu. İbn Bibî, buna karşın divânla dergâh üyeleri arasında

32 Age, s. 267.

33 Age, s. 540.

34 Bu yüzden Suzan Yalman dergâhı, *ümerâ-yi dergâh*, yani “divan kumandanları” ifadesindeki gibi “divan” olarak açıklamaktadır (“Building the Sultanate of Rum: Memory, Urbanism and Mysticism in the Architectural Patronage of Ala al-Din Kayqubad, r. 1220-1237” [Doktora Tezi, Harvard University, 2011], s. 166).

35 Scott Redford, *Landscape and the State in Medieval Anatolia: Seljuk Gardens and Pavilions of Alanya, Turkey* (Oxford: Archeopress, 2000), s. 59.

36 İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, s. 267.

37 Age, s. 540.

38 Age, s. 707. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

bir ayırım yapmaktadır (*muteberân-i divân u dergâh*).³⁹ Anadolu Selçuklu divânının oluşumunu ve işlevini daha doğru biçimde tanımlayabilmek için daha fazla araştırma yapmak gerekse de üyelerinin vezir, *pervâne* (saray sicil-leri sorumlusu, diğer adı ile *tuğrayî*),⁴⁰ *nâib-i saltanat* (ülkenin genel yönetim sorumlusu)⁴¹, *üstâdâr* (veya *üstâdû'd-dâr*, *bargâh* kâhyası ve sultanın şahsî haznedarı)⁴² gibi hem *bargâhtan*, hem *dergâhtan* gelen yönetici grubun üst kademelerinden oluştuğu kabul edilmektedir.

Meclis toplanıp ülkenin askerî veya siyasi seçkinleri sultanın huzuruna çağrıldığında *bargâh* ve *dergâh* üyeleri düzenli olarak iletişimde olurdu. Örneğin yeni tahta çıkmış olan I. Alâeddin Keykubâd Konya'yı gezerken kumandanlarıyla "içtima yapmış", kumandanlarının şehir surlarını tekrar tahkim etmeleri emrini ilan etmişti. Gerçekten de, İbn Bibî sultanın iç ve dış saraylardan kumandanlarıyla şehri gezmek üzere atına *bargâhta*, yani iç sarayda bindiğini özellikle vurgulamaktadır (*bâ ümerâ-yi dergâh ve serverân-i bargâh*).⁴³ İç ve dış sarayları birbirine bağlayan en önemli şebeke, *gulâm* sınıfıydı. Azat edilip bir vilayetin kumandanlığına getirilmiş, böylece dış saraya terfi etmiş olsalar da, evvelce saray *gulâmı* olan kumandanlar saraydaki unvanlarını sosyal bir statü ve itibar göstergesi, hatta saray bağlantılarının ve sultanla yakınlıklarının açık ifadesi olarak korurdu. Çoğu üst düzey kumandanın, artık aynı görevi yürütmese de *çâşnigir* unvanını taşımaya devam etmesi, bu tür sıfat kullanımının en çarpıcı örneğidir. Çâşnigir Şemseddin Altun-aba, Çâşnigir Mübârizeddin Çavlı, Çâşnigir Seyfeddin Türkeri ve Çâşnigir Sirâceddin Sarıca. Esasen, dış saraya taşınmak bir *gulâm* için sadece yeni bir statüye değil, kişisel maiyetinin oluşmasıyla beraber yeni güç gruplarına, dolayısıyla otonom güç çevrelerinin gelişmesine de işaret ediyordu. Sultan fiziki olarak mevcut olmadığında, devletin askeri potansiyeli, Selçuklu'nun gücünü ülkeye yaymakta etkin bir yöntem olan bu bağımsız güç sayesinde artmıştır. Ancak sadakat konusunda şüphe varsa, özellikle böyle bir otonomi sultan için gizli bir tehdit demektir; genç yaşta tahta geçtiğinde ağabeyinin güçlü kumandanlarının düşmanca tutumuyla karşı karşıya kalan Alâeddin Keykubâd örneğinde bunu müşahade ediyoruz. Dolayısıyla, çoğunlukla sarayın hem iç, hem dış çevresinde "parmağı olan" güçlü vilayet emirleri

39 Age, s. 623.

40 Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 95, 97. *Pervâne*, divân-ı hümayun ve hazine işleriyle ilgili fermanların çıkarılmasından ve ıktalarla diğer imparatorluk hediyelerinin verilmesinden sorumluydu.

41 Sadi Kucur, 'Naib-i saltanat', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, xxxii (2006), s. 313-314.

42 Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 80; Sadi Kucur, 'Vekil-i Hasslık ve Selçuklu Saraylarında Üstadû'd-darlık', *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 14 (2006), s. 7; P.M. Holt, 'The mamluk institution', Youssef M. Choueiri (ed.), *A Companion to the History of the Middle East* (Malden, Mass. and Oxford: Blackwell Publishing, 2005), s. 163.

43 İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Âlâiyâ*, s. 252.

ve kudretli idarecilerle, sultanın en yakınında olup hane halkını ve maiyetini oluşturanlar arasında denge kurma çabası, Selçuklu siyaset kültürünün önemli bir dinamiği olarak görülebilir.

Diğer Ortaçağ devletleri gibi Selçukluların politikası da kurumsal yapılardan ziyade sosyal ağlara dayalıydı. Ayrıca dil ve etnik bakımdan hayli renkli olan Ortaçağ Akdeniz dünyasının diğer yerlerinde olduğu gibi Selçuklu seçkinleri de, bölgedeki seçkinler arasındaki ortak değerleri, statü simgelerini ve yönetim biçimlerini paylaşan bir sosyal sistem oluşturmıştı. Malcolm Vale erken Ortaçağ kuzey Avrupası hakkında, “Bu çevrede etnik veya millî ayrıcalıklık hissi varsa da çok azdı. Saray kültürü dış faktörlere açıktı; çok sayıda etkiyi geçirebilir ve özümseyebilirdi” diye yazar.⁴⁴ Aynı durum bu kitabın bölümlerinde görüleceği gibi Selçuklular için de geçerli olup, Anadolu çalışmalarına hâkim olan ulusalcı paradigmalara alternatif bulma zorunluluğunu akla getirmektedir.

MEVCUT ÇALIŞMAMIZ

2009’da İstanbul’da gerçekleşen ve bu kitaba ilham veren konferans, Osmanlı veya Türk devletlerine giriş olarak [bu alanda] gezinmenin sağladığı faydalardan öte, bizzat Ortaçağ Müslüman Anadolu hakkında yapılan çalışmalara, mümkün olduğunca daha incelikli bir yaklaşım sağlamayı amaçlıyordu. Bu nedenle bu kitapta, Anadolu Selçuklu hanedanını, çağdaş Türk akademi dünyasında yaygın olduğu üzere, Türkiye Selçukluları adıyla anmaktan kaçınılmıştır. Konferans, Selçuklu ve çağdaşlarının tarihlerinin öğreniminde yeni yöntemler arayan âlimleri bir araya getirdi. Bu kitabın adından anlaşılacağı gibi amacımız, İslam yurdunun bu uzak sınırındaki Müslüman ve Hristiyan tebaa arasında meşruiyet kazanmak isteyen Selçuklu Devleti’nin ve çağdaşlarının temel dinamiklerini anlamak için siyasi tarih sınırlarının dışına çıkmaktır.

Çalışmamızın bölümlerinde görüleceği üzere, Müslüman Anadolu hakkında yeni, hiç kullanılmamış kaynak bulmak zor değildir. Vakayinâmeler gibi klasik İslam tarihi kaynakları gerçekten mahduttur, ancak hem edebî, hem maddî kaynaklar yeni bakış açıları getirebilir. İki yazarımızın (Panca-roğlu ve Redford) bölümlerinin temelini oluşturan epigrafi araştırmaları özellikle umut vericidir. Hristiyan kaynaklar uzun zamandır siyasi tarih için önemli kabul edilse de Yunanca ve Ermenice kaynakların toplum işleyişine ve hatta Selçuklu Sarayı’na dair sunduğu fikirler bugüne kadar hafife alınmıştır

44 Malcolm Vale, *The Princely Court. Medieval Courts and Culture in North-West Europe, 1270-1380* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 312.

(bkz. Korobeinikov, Shukurov ve Goshgarian'ın sunduğu katkılar). Yine de basılı kaynaklardan, hususiyetle de Farsça yazılmış olanlardan öğrenilecek çok şey vardır. Bununla beraber, döneme dair başlıca Farsça vakayiname olan İbn Bibî'nin tam metni sadece² suret olarak mevcuttur. Düzenlenmiş ve kısaltılmış versiyonundan veya çevirilerinden çıkarılan sonuçlar çoğunlukla taraflıdır; bu büyük fakat son derece zor kaynağın tam versiyonunun olmayışı bir eksikliktir. Elimizdeki vakayinameler de kimi zaman "olguların" araştırılması sırasında kenara itilen değerli malzemeler içermektedir. Yıldız'ın (Dördüncü Kısım) ve Yıldız ile Şahin'in (Yedinci Kısım) bölümleri, Râvendî ve İbn Bibî'nin basılı vakayinamelerinin halen Selçuklu Sarayı'na dair anlayışımızı geliştirme potansiyelinin büyük olduğunu göstermektedir. Akademik dünyada yalnızca siyasî tarihe öncelik verme eğilimi, edebî kaynakların çoğunlukla ihmal edilmesi anlamına gelir. Örneğin Peacock'ın çalışmasında (Sekizinci Kısım) görüldüğü gibi Celâleddin Rûmî'nin mektupları ile oğlu Sultan Veled'in şiirleri Süfilerle Selçuklu Sarayı arasındaki ilişkilere ışık tutmaktadır; ancak bunlar daha önce tarihî amaçlarla kullanılmamıştır. Gary Leiser'in kapanış kısmında vurguladığı üzere, bu kitaba katkıda bulunanların yararlandıklarının ötesinde zengin bir kaynak yelpazesi mevcuttur.

Kitaptaki başlıklar üç bölüme ayrılmıştır, bunların ilkinde hanedan kimliği ve Büyük Selçuklu mirası ele alınmaktadır. Oya Pancaroğlu, Anadolu ve ötesinde değişimlerin gerçekleştiği bir dönemde Mengüceklerin Divriği kolundan Seyfeddin Şâhenşâh'ın (hük. 1171-1196 civarında) inşa faaliyetlerini araştırmak suretiyle, hanedanın kendini tanımlama sürecini incelemekte; mezkûr mahallî hükümdarın geniş hâkimiyet iddialarının yer aldığı epigrafik ifadelerle odaklanmaktadır. Bu durum, Anadolu'daki Selçuklu hükümdarlığının doğal karşılanmaması gerektiğini ve zaaf anlarında rakip hanedanların öne çıkmaya hazır olduğunu vurgulamaktadır. Aynı mesele kitapta daha sonra Scott Redford'un Selçuklu hanedanının Erzurum kolu araştırmasında da gündeme gelecektir. Sonraki iki kısımda Selçukluların kendi hükümdarlık haklarını öne çıkarma yolları incelenmektedir. Dimitri Korobeinikov Anadolu'daki hanedanın hükmetme hakkını Büyük Selçuklu mirasına dayandığını ve kimi zaman zannedildiği gibi, kendini Bizans'ın vârisi olarak görmediğini öne sürmektedir ki, bu konuda, dikkat çekici bir şekilde Osmanlılara benzememektedirler. Sara Nur Yıldız ise İran'daki hanedanlığın çöküşünün ardından Büyük Selçuklu mirası vurgusunun nasıl geliştirildiğini göstermektedir.

İkinci bölüm saray halkını ele almaktadır. Rustam Shukurov, sultan sarayının en iç kısmı olan haremi araştırırken bu kapalı kurumun işleyişini aydınlatmak için zengin Hristiyan ve Müslüman kaynaklardan yararlanmaktadır. Hanedan üyesi Hristiyan kadınların Selçuklu sultanlarının kimliğini

derinden etkilediğini öne süren yazarın vardığı sonuçlar, Ortaçağ Anadolu toplumunu daha genel biçimde anlamamız hususunda fikir vericidir. Scott Redford, hanedan kadınları meselesine başka bir açıdan yaklaşmakta, epigrafik ve yazılı kanıtları birleştirerek, I. Alâeddin Keykubâd'ın eşi İsmetü'd-dünyâ ve'd-din'in hayatını, İbn Bibi tarihçesinden elde edilmiş haliyle yeniden oluşturmaktadır.

Üçüncü bölüm tasavvufun saray ve toplumdaki rolünü incelemektedir. Sara Nur Yıldız ve Haşim Şahin'in yazdığı "Sultanların Yakınında: Mecdüddin İshak, İbn Arabî ve Selçuklu Sarayı" başlıklı bölüm, erken 13. yüzyıl Anadolu'sunun din tarihindeki bu iki önemli figür ile I. Gıyâseddin Keyhusrev ve I. İzzeddin Keykavus'un sarayları arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Andrew Peacock ise geç 13. yüzyılda seçkinler ile Celâleddin Rûmî ve Sultan Veled arasındaki bağları incelemektedir. Her iki çalışma da Sufi çevreler ile saray arasında şimdiye kadar kabul edilenden daha yakın ve karmaşık bağlar olduğunu öne sürmektedir. Bu arada Rachel Goshgarian, *Fütüvvet*'in Erzincan Hristiyanları arasındaki rolü üzerine yaptığı araştırmayla bizi başladığımız yer olan kuzeydoğu Anadolu'ya götürmektedir. Onun çalışması Anadolu'daki Müslüman ve Hristiyan topluluklar arasındaki yakın bağları ve karşılıklı etkileri vurgulamaktadır.

Kitap, Gary Leiter'in hem konu, hem kaynak açısından ilave araştırma alanlarına işaret eden yazısı ile sonlanmaktadır. Bibliyografyanın sadece katılımcılarımızın yararlandığı başlıca çalışmaları vurgulaması ve daha ileri derecede okumalara hazırlık niteliğinde bir kılavuz olması amaçlanmıştır. Bu kitap gerçekten de Selçuklu Anadolu'su hakkında son söz olmaktan çok uzaktır. Bu zor fakat gayet zengin ve tatminkâr çalışma alanı hakkında araştırmalar henüz başlamıştır. Elinizdeki bölümler, kaynak ve yaklaşım çeşitliliği bakımından Ortaçağ Müslüman Anadolu'su hakkındaki düşüncelerimizi değiştirmeye yönelik büyük potansiyeller taşıdığı için, yukarıda özetlediğimiz boşluğu gelecekte dolduracak çalışmaları, mütevazı bir şekilde teşvik edeceği umuduyla yayımlanmıştır. Elbette bilgilerimizde daima tamamlanması gereken bölümler olacaktır: Özellikle 12. yüzyıl tarihinin birçok kısmı her zaman muğlak kalacaktır. Yine de, kanıtları sorulara değil, sorularımızı kanıtlara uyarlayarak Selçuklular ve çağdaşları hakkında pek çok şey öğrenebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

**HANEDAN KİMLİĞİ VE
BÜYÜK SELÇUKLU MİRASI**

DİVRİĞİ'DEKİ MENGÜCEK SÜLÂLESİ: 12. YÜZYILIN SONUNDA HANEDAN KİMLİĞİNİN İNŞA TARZLARI¹

Oya Pancaroğlu

İbn Bibî, Selçuklular tarihinin giriş bölümünde, hanedanın ilk yüzyılını kendi anlatısına kasten dâhil etmeyeşine dair ilginç bir açıklama getirmektedir:

[Bu eser], Ulu Sultan Alâeddîn Keykubâd'ın babası hayırhah (merhum) şehit Sultan Gıyâseddin Keyhusrev'in –ikisi de Allah'ın mağfiretinde gölgelensin,– veliahtlığının ilk zamanlarından başlamaktadır. Zira Sultan Süleyman b. Kutlumuş'un [Kutalmış] hükümdarlığının hususi yönleri ve Emîr Mengücek, Emîr Artuk ve Emîr Danişmend gibi büyük ümerâ döneminde yaşanmış olayların tafsilatı hakkında kesin bir bilgi yoktu. Bu memleket tarihçilerinin kitapları aşırı zorluklar ihtiva ediyordu ve onlara başvurmak kolay değildi. Geçmiş zamandan kalan şifahi bilgiler de rivayetlerin tutarsızlığından ötürü güven vermiyor ve bu sözlerde akla yatkınlık bulunamıyordu; [dolayısıyla] bunların manasını da idrak etmek mümkün değildi.²

Açıklama görünürde ikna edicidir: İbn Bibî 11. yüzyılın sonu ile 12. yüzyıla dair hem yazılı, hem sözlü kaynaklara sahip olduğunu iddia etmekte; ama bunları, güyâ zor, güvenilirmez ve tutarsız oldukları için bir kenara atmaktadır. Ancak satır aralarına baktığımızda, asıl meselenin, bu kaynakların yetersizliğinden ziyade onun şu kuşkusuyla ilgili olup olmadığını da merak ediyoruz: Problemlî dönem, çeşitli oyuncular arasında daima değişen güç dengesi ve Selçukluların sayısız iniş-çıkışı sebebiyle, 12. yüzyıldan 13.

1 Bu bölümün ana fikri, Eylül 2009'da Divriği'ye yapılan bir araştırma yolculuğunda ortaya çıktı. Orada bana sundukları nazik yardım ve misafirperverlikten ötürü, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nden, Divriği kalesi kazı projesi yöneticisi Dr. Erdal Eser'e ve öğrencilerinden oluşan ekibine teşekkür ederim.

2 İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye fî'l-Umûrî'l-Alâ'iyye*, upkubasım versiyonunu hazırlayan: Adnan Sadık Erzi (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956), s. 11. Ayrıca Necati Lugal ve Adnan Sadık Erzi tarafından hazırlanan İbn Bibî'nin kısaltılmamış metninin kısmi versiyonu için bkz. İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye fî'l-Umûrî'l-Alâ'iyye*. 1. Cilt (II. Kılıç Arslan'ın Vefatından I. Alâeddin Keykubâd'ın Cûlûsuna Kadar), (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), s. 41.

yüzyıla kadar Selçuklu Hanedanı'nın tutarlı bir hikâyesini sunma görevine gölge düşürebilir.

Yine de İbn Bîbî'ye katılmamak mümkün değildir. Anadolu'nun 12. yüzyılı, İbn Bîbî'nin reddettiği bu isimsiz yazılı kaynakların, en azından bazılarının muhtemel kaybı sebebiyle, yeniden tarih inşa etme konusunda özel zorluklar sunuyor. Anadolu'da 12. yüzyıl Türkmen hanedanlarının, yani Selçuklular, Danişmendliler, Mengücekler ve Saltukluların hikâyesi büyük ölçüde, ihtiyaç hâsıl olduğunda onların siyasî yaşantılarına giren yabancılar tarafından anlatılmaktadır.³ Yeniden tarih inşası ile ilgili modern misyon; Türkmen beyliklerinin, Bizanslılar, Gürcüler, Ermeniler, Büyük Selçuklular, Zengiler ve Eyyübîler gibi komşularla siyasî ilişkilerine temel bir çerçeve oluşturabilmek için, mecburî olarak bu derme çatma anlatılara dayanmaktadır. Onların hikâyelerinin, metin-temelli yeniden inşa yoluyla şu ana kadar derlenenden daha fazlasını içeriyor olması, bu kısım için başlı başına bir motivasyon kaynağıdır. Nitekim burada Mengücek hanedanının Divriği kolu, Seyfeddin Şahenshâh'ın (hük. 1171-1196 civarında) 12. yüzyılın son yirmi yılında yaptırdığı mimarî eserler yoluyla ele alınmaktadır.

MENGÜCEK AİLESİ

12. yüzyıl sonunda hanedan kimliğinin keşfiyle ilgili bir vaka incelemesi olarak Divriği'yi özellikle mühim kılan şey, eldeki Ortaçağ tarih metinlerinin hiçbirinde Mengüceklerin mezkûr kolundan açıkça bahsedilmemesi, onların varlığının sadece nümizmatik ve mimarî-epigrafik deliller sayesinde biliniyor olmasıdır. Yukarı Fırat havzasındaki kale ile dikkat çeken kent, binalarıyla Ortaçağ Anadolu'sunun sanat merkezleri arasındaki önemli konumunu kanıtlarken; Mengücek hanedanının tarihine dair paha biçilmez bir (bilgi) kanalı oluşturan kitabeler bakımından da hayli zengindir. Aslında, Mengüceklerin genel tarihi bile çok az bilinmekte, Ortaçağ tarihçileri zaman zaman sadece Erzincan'daki ana koldan bahsetmektedir.

3 *Encyclopedia of Islam* (2. baskı), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ndeki ilgili maddeler ve Claude Cahen, *La Turquie pré-ottomane* (İstanbul: Institut Français d'Études Anatoliennes, 1988), s. 33-54'teki iki bölüme ilaveten, Danişmendliler hariç mezkûr hanedanlardan bahseden ikinci derecede diğer iki kaynak da şunlardır: Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi* (1973 baskısının tekrarı, İstanbul: Ötüken, 2001) ve Faruk Sümer, *Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990). Bu hanedanlarının tarihinin derlendiği, şüphesiz yetersiz olan bilgilerin büyük kısmını oluşturan Arap, Fars, Ermeni, Gürcü ve Süryani dillerindeki başlıca kaynaklara kısa bir müracaat için bkz.: Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 12-14. Mengücekler için ikinci derecede iki kaynak daha vardır; Max van Berchem ve Halil Edhem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicorum, Troisième partie, Asie Mineure, Tome premier, Siwas, Diwrigi* (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1917) ve Necdet Sakaoglu, *Türk Anadolu'da Mengücek Hanedanları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005).

Anadolu'nun diğer erken Türkmen hanedanlıklarında olduğu gibi, Mengüceklerin kökenine dair mevcut bilgiler de spekülasyondan biraz fazladır.⁴ Mengücek / Mengücek / Mengüçük adının, Malazgirt Savaşı'nı izleyen yıllarda Büyük Selçukluların hizmetinde yukarı Fırat bölgesinde aktif olan bir kumandana ait olduğu sanılmaktadır. (Mengücek oğlu) İshak'ın 12. yüzyılın ortalarında, 1140 yılı civarında ölümünün ardından, Mengücek ailesi Erzincan, Kemah ve Divriği kollarına ayrılarak bir güç paylaşımı gerçekleştirdi. Şebinkarahisar (Koloneia / Kôğonya) muhtemelen 13. yüzyılın başlarında onların hükümranlılık sınırlarına dâhil olmuştu. Bu kentlerdeki hükümdarların, kendi kollarını, çoğu erken ve Ortaçağ Türk hanedanında görülen aile eksenli güç-paylaşım modeline göre yönettiği farz edilmektedir. Bu hükümdarlar arasında en meşhuru, 1160'ların başından 1225'te vefatına kadar altmış yıldan fazla bir süre Erzincan'a hükmeden Fahreddin Behrâmşâh'tı. Kendisini hem uzun uzadıya ele alan İbn Bibi hem de kısaca anlatan Râvendî, Behrâmşâh'ın adalet, cömertlik ve cesaret bakımından örnek bir hükümdar olduğu hususunda hemfikirlerdir. Üstelik şair Nizâmî'nin didaktik mesnevisi *Mahzen-i Esrar'a* (*Sırlar Hazinesi*, 1160'lar veya 1170'ler) hamilik etmesi sayesinde Behrâmşâh'ın adı, Fars edebiyatı alanında da ölümsüzleşmişti. Behrâmşâh'ın dikkate şayan uzunluktaki saltanatı, en azından kısmen izlediği dikkatli diplomasiye, özellikle Selçukluların yıldızının parladığı dönemde, onlarla ilgili yürüttüğü özel diplomasiye bağlanmaktadır. Behrâmşâh, muhtemelen, mimarların da hamisiydi; fakat Kuzey Anadolu Fay Hattı üzerinde, son derece aktif bir deprem bölgesi olan Erzincan'da buna dair bir kanıt kalmamıştır.⁵

Behrâmşâh Erzincan'a hâkim olup oğullarını Kemah ve Şebinkarahisar'a hükmetmek üzere atamışken, Divriği'yi 1171 yılından itibaren yönetmeye başlayan ilk kuzeni Seyfeddin Şâhenşâh 1196 yılında öldüğünde, arkasında bu kısmın da konusunu oluşturan Mengücek mimarisinin halen mevcut en erken örneklerini bırakmıştı. 12. yüzyılın bu son on yılları, Anadolu ve komşu bölgelerin siyasî coğrafyasında, Mengücek hâkimiyetini de çeşitli merkezleriyle etkileyen bir dizi mühim olaya tanıklık etti. Onların yurduna en yakın yerde, II. Kılıçarslan'ın (hük. 1155-1192) yönettiği Selçuklular 1176'daki Miryokefalon Savaşı'ndan zaferle çıkıp, Orta Anadolu'nun büyük bölümünde güçlerini pekiştirerek Bizans'ın bölge kontrolünü geri kazanma umutlarını tamamen kırdılar. Yine 1178'de Selçuklular en büyük Türkmen rakipleri olan Danişmendlileri ortadan kaldırdılar. Bu üstünlük neticesinde

4 Mengüceklere dair aşağıdaki açıklama, 3 numaralı notta verilen kaynakların, ayakta kalan mimarinin kültür tarihine sunduğu kanıtlarla beraber dikkatle incelenmesine dayanmaktadır. Ayrıca bkz.: Oya Pancaroğlu, "The Mosque-Hospital complex in Divriği: a history of relations and transitions", *Anadolu ve Çevresinde Ortaçağ* 3 (2009), s. 169-198.

5 T. A. Sinclair, *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey* (Londra: Pindar Press, 1987-1990, 4 cilt), II, 32-33.

hem Behrâmşâh hem de Şâhenşâh, II. Kılıçarslan'ın huzurunda râğbet edilecek bir ikincil mertebeye gelmiş; her ikisi de, Selçuklu ailesine ya evlilik yoluyla (Behrâmşâh'ın durumu), yahut Selçuklu hâkimiyetini ikrar eden bakır para basma yoluyla girerek (Şâhenşâh'ın durumu) Selçuklu hükümdarına bir tür biat etmiş görünmektedirler. Ayrıca, 1170'ler, bir zamanlar Ortaçağ İslam dünyasındaki Sünnî güçlere karşı ideolojik ve siyasî rakip olan Fâtımî halifeliği ve imparatorluğunun çöküşüyle, Suriye'nin büyük bir kısmının, meşaleyi 1174'te Selâhaddin Eyyübî'nin kurduğu Eyyübilere devreden Zengîlerin (özellikle Nüreddin'in) bayrağı altında toplanmasıyla da dikkat çeken bir zaman dilimiydi. Bu iki hanedanın Haçlılara karşı mücadeleleri, Urfa'nın 1144'te İmadeddin Zengî tarafından fethi ile ilk büyük dönüm noktasına, Selâhaddin Eyyübî'nin 1187'de Kudüs'ü fethetmesi ile de zirve noktasına ulaşmıştır. Büyük Suriye ve Mısır'daki bu olayların ideolojik yankıları dört bir tarafta, özellikle bölgesel güçlerdeki bu tür değişimlerin geniş siyasî durumlarda zorunlu bir adaptasyona yol açtığı Anadolu'da da hissedilmişti.

Şâhenşâh'ın, bilinen üç bakır tiple sınırlı paraları bastırması, 12. yüzyıl sonu Anadolu'da Selçuklu gücünün sarsıldığını, Divriği'de görüldüğü gibi, kısa ve özlü bir biçimde kanıtlamaktadır.⁶ İlk para tipi 567ye (1171-1172) tarihlenmekte ve ön yüzünde II. Kılıçarslan'ın adı ve unvanı, arka yüzünde ise Şâhenşâh'ın adı bulunmaktadır. Bu para yaklaşık olarak Şâhenşâh'ın Divriği'de tahta geçtiği döneme (kesin yıl bilinmemektedir) ve Selçuklu yıldızının yükseldiği zamana tarihlenmekte olup, muhtemelen II. Kılıçarslan'a tâbiyetin nümizmatik ifadesinin gerekli olduğunu göstermektedir. Şâhenşâh'ın ikinci tip parası Selçuklu sultanının adını içermemektedir; tarihsiz olsa da bu para tipi, Kılıçarslan'ın 1192'deki ölümünün hemen öncesi veya sonrasına aittir. Bu dönemde, II. Kılıçarslan'ın 1188'den beri ülkenin dört bir tarafındaki çeşitli tımarlara atadığı oğulları, Selçuklu tahtına çıkmak için rekabet ediyor ve birbirleriyle çatışıyordu. Anadolu'daki Selçuklu fetret devri 1196'ya, Rükneddin Süleymanşâh'ın nihayet üstünlüğü sağlayarak Konya'da kardeşi I. Gıyâseddin Keyhüsrev'den tahtı alıp onu sürgüne göndermesine kadar sürdü. Şâhenşâh'ın üçüncü ve son para tipi, aynı yıla tarihlenmektedir ki burada Rükneddin Süleymanşâh'ın ad ve unvanının diğer yüze kazınması, Şâhenşâh'ın tedbirli davrandığını ve yıllar süren siyasî kargaşanın ardından yenilenen Selçuklu egemenliğini kabul ettiğini göstermektedir.

1190'lardaki kargaşa, 1190'da Üçüncü Haçlı Seferi'nin Orta Anadolu'da siyasî ve askerî bir yıkım bırakarak geçişiyle daha da artmıştır. Daha doğuda, bu on yıl içinde, batı İran'daki Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun 1194'te tamamen dağıldığı, özellikle Azerbaycan'da atabeklerin halef devletleri arasında iktidar mücadelesinin arttığı görülmüştür. Böylece, Şâhenşâh 1196'da

–muhtemelen son para tipini bastırdıktan sonraki bir ay içinde– öldüğünde, Selçuklu ve Eyyûbî güçlerinin artışıyla beraber hem Anadolu'da, hem komşu bölgelerde yeni bir düzen doğuyordu. Selçuklu ve Eyyûbî rekabeti, bölgesel genişleme yoluyla kendini gösterirken Mengücek Hanedanı'nın 13. yüzyılda dahi ayakta kalması, 12. yüzyılın sonundaki kargaşada hanedan kimliklerini koruyan Behrâmşâh ile Şâhenşâh'ın siyasi kurnazlıklarına atfedilmelidir. Divriği'nin mimarî açıdan zirvesindeki mücevher, Şâhenşâh'ın torunu Ahmedşâh ve Behrâmşâh'ın kızı prenses Turan Melik tarafından 1228-1229 yılında ortaklaşa inşa edilen cami ve hastane kompleksi, muhtemelen Ortaçağ Anadolu'sunda sanatsal yaratıcılığın en dikkate değer delili olup bu kentin karmaşık kültürel kaynaklar örgüsünde önemli bir kavşak noktası olduğunu göstermektedir.⁷ Erzincan ve siyasi açıdan ona bağlı olan Kemah ile Şebinkarahisar nihayet 1226-1228 yılında Selçuklu topraklarına katılırken, muhtemelen Şâhenşâh'ın torununun oğlu Melik Salih'in Divriği kalesine Mengüceklerin bilinen son kitabesini –ki fetih kaydı içermez– diktiği 1252 sonrasına kadar, Divriği kenti Mengüceklerin elinde kalmıştır.⁸ Kalenin en etkileyici burcuna (Arslanburç) dikilen bu aslanlı kitabenin abidevî ihtişamı, Divriği hükümdarlarının, 13. yüzyılın çalkantılı ikinci yarısına girildiğinde bile muhafaza ettiği en dikkat çekici tarzda bir yetki hakkı anlayışını açığa çıkarmaktadır. Alâeddin Keykubâd'ın 1220'ler ve 1230'larda gündeminde olan fetih ajandasının ve 1243'teki Köse Dağ Savaşı'yla yaklaşan Moğol istilasının hemen ötesinde, Mengüceklerin iktidar iddialarını Divriği'de ilan etmeyi nasıl sürdürdükleri hayli muammalıdır. Melik Salih'in “Mengücek Ailesinin Tacı” (*Tâc-ı Âl-i Mengücek*) ilan edilmesiyle Arslanburç kitabesinde ifadesini bulan ailevî övünç hissini kökleri, Seyfeddin Şâhenşâh'ın Divriği'de hüküm sürdüğü 12. yüzyılın son birkaç on yılında aranabilir.

DİVRİĞİ'NİN “ŞAHLAR ŞAHI” İÇİN BİNA İNŞA ETMEK: SEYFEDDİN ŞÂHENŞÂH MİMARİSİ

Divriği'de Şâhenşâh'ın hamiliğinden kalma iki bina –bir cami ve bir mezar– 12. yüzyılın sonunda siyasi hırsla mimarî projelerin kesişimini yansıtmakta, Anadolu ve ötesindeki daimî değişim döneminde, hanedanın kendini ilan etmesine dair araştırmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Bu iki anıtan daha eskisi, Divriği'nin azametli kalesinin zirvesine kondurulmuş Kale Ca-

7 Doğan Kuban, *Divriği Mucizesi: Selçuklu Çağında İslam Bezeme Sanatı Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997); Sakaoglu, *Türk Anadolu'da Mengücekoğulları*, s. 239-385; Pancaroğlu, “The Mosque-Hospital complex in Divriği”.

8 Berchem ve Edhem, *Sivas, Diwrigi*, s. 89-90; Sakaoglu, *Türk Anadolu'da Mengücekoğulları*, s. 205.

Divriği kalesi için ayrıca bkz. Sinan Karaslan, *Eastern Turkey*, II, s. 490-492.



Fotoğraf 2.1 Kale Camisi, Divriği, genel görünüm.

mis, Anadolu'da neredeyse bozulmadan kalmış en erken tarihli camilerden biridir.⁹ "Bazilika" tipi camilerin bilinen en erken örneklerinden olan Kale Camisi, sağlam bir bina olarak Mengüceklerin Divriği'deki varlığının en eski delilini temsil etmektedir (fotoğraf 2.1 ve 2.2). Şimdi Sivas Müzesi'nde korunan Giriş kapısında ve ahşap minberin ayakta kalan bir parçasında kitabeler bulunmaktadır. Giriş kapısında iki kitabe vardır; iki satırdan oluşan ilki kemerin üst kısmında ve tek satırlık ikinci kitabe kapının hemen üzerindedir. Her ikisi de yapraklı Kufi hatı ile yazılmıştır ve bundan dolayı, özellikle ikincisi güçlükle okunmaktadır.¹⁰

Üst kitabe:

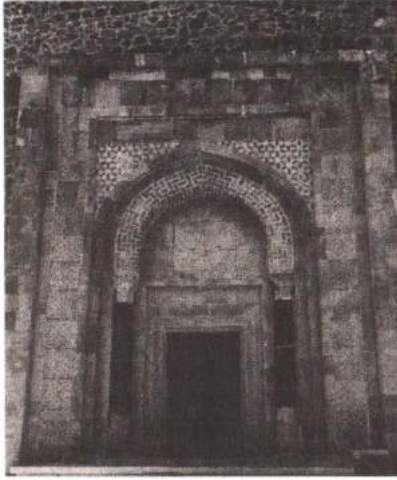
(1) *Emere bi-'imâreti [aynen] hâz(a) el-mescid el-mübârek el-Emîr el-İsfahsalâr el-ecell Seyfû'd-dünyâ ve'd-dîn* (2) *Ebu'l-Muzaffer Şâhenşâh b. Süleymân b. E(m)îr İshak [aynen] husâmu Emîri'l-mü'minîn fî seneti sitte ve seb'in (?) ve hamse-mi'è.*

(1) Bu mübarek mescidin inşasını, müminlerin emîrinin keskin kılıcı, Emîr İshak oğlu Süleymân'ın oğlu, en kudretli Emîr Sipahsalar, dünya ve dinin kılıcı (2) Ebu'l-Muzaffer Şâhenşâh beş yüz yetmiş (?) altı (1180-1181) senesinde ferman buyurdu.

Alt yazıt:

9 Berchem ve Edhem, *Siwas, Diwrigi*, d. 56-62; Sakaoglu, *Türk Anadolu'da Mengücekogulları*, s. 217-226; Ali Boran, *Anadolu'daki İç Kale Cami ve Mescidleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001), s. 60-65.

10 Bu hususlar, Berchem ve Edhem tarafından, *Siwas, Diwrigi*, s. 56-62'de ayrıntılı olarak tartışılmıştır.



Fotoğraf 2.2 Kale Camisi, Divriği; giriş kapısı.

el-Âmil Ustâz Hasan(?) bin Pîrûz(?) el-Merâğî(?)

Mimarî, Meragalı (?) Piruz (?) oğlu Üstad Hasan'dır (?)

Binanın cami değil de mescit olarak zikredilmesi, buranın Müslüman kent halkı için Cuma namazgâhı olarak inşa edilmediğini, muhtemelen, kale derûnunda artık sağlam tarafı kalmamış saraya yakın bir hanedan ibadetgâhı olarak planlandığını akla getirmektedir. Bu kanaat aynı zamanda binanın, kalenin en yüksek noktasına inşa edilmesi ve bir şekilde cami-hastane kompleksinin 1228-1229 arasındaki yapımından önce Cuma namazı için namazgâha ihtiyaç duyacak aşağı kentin kapılarına da gayet uzak bir pozisyonda bulunmasıyla kuvvetlenmektedir. 12. yüzyıl sonunda Divriği'deki *extra-muros* [sur-dışı] Müslüman ve Hristiyan (ağırlıklı olarak Ermeni) toplulukların büyüklüğünü tahmin etmek elbette imkânsızdır. Ancak yakın köylerin nüfus durumuna dair bir fikir, en azından 1519 ve 1530 yılı Osmanlı vergi kayıt bilgilerinden geriye dönük olarak elde edilebilir ki bu kayıtlarda Ermeni olduğu belirtilen bazı köyler 13. ve daha sonraki yüzyılların gelirleri arasında listelenmiştir.¹¹ Giriş kapısının üstündeki kitabe, Şâhenşâh'ın

11 Ersin Gülsoy ve Mehmet Taşemir, 1530 Tarihli Malatya, Behisni, Gerger, Kâhta, Hısn-ı Mansur, Divriği ve Darende Kazâları Vakıf ve Mülk Defteri (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. xlix-lvii, 212-271; Ersin Gülsoy, "XVI. asrın ilk yarısında Divriği Kazası vakıfları", *İlmi Araştırmalar* 1 (1995), s. 107-130; Zeki Ankan, "Divriği Kazası'nın ilk sayımı", *Osmanlı Araştırmaları* 11 (1981), s. 49-71.

muhtemelen seleflerinin izinden giderek *Emir Sipahsalar* [Başkumandan]¹² unvanı aldığını ve kendini halife taraftarı olarak tanıttığını göstermektedir. Şâhenşâh'ın, Selçuklu sultanının adını taşıyan sikkeyi basıp açıkça tedâvüle sokmasına rağmen, kitabede *fî eyyâm* ('... döneminde') genel formülüyle zikredilmesi beklenen II. Kılıçarslan'ın adının hiç anılmaması bu caminin daha özel bir içeriği olduğuna delâlet edebilir.

Giriş kapısının alt kitabesine göre Şâhenşâh, –isim doğru okunmuşsa– Azerbaycan'dan, Meraga asıllı bir mimar ustanın hizmetinden yararlanıyordu. Bu ustanın, kapının hemen üstüne yerleştirilen imzası, mimarın adının ve/veya temsil ettiği geleneğin prestijinin göstergesidir. Yapının geri kalanı gibi taştan, ancak daha az tuğla ve sırlı çini ile inşa edilmiş giriş kapısı, büyük İran dünyası boyunca uzanan tuğla mimarîsi tarzına uygundur ve örneğin, 1178-1179'a tarihlenen Buhara'daki çağdaşı Magâk-i Attâr [Magök-i Attör] Camisi'nin giriş kapısının tasarımından belirgin biçimde farklıdır.¹³ Çiçekli Küfi tarzındaki kitabeler, (Diyarbakır gibi) daha güney bölgelerdeki örneklerle benzerlik gösterse de, tuğla ve taştan mamûl emsalleri 11. yüzyılın sonlarından itibaren Kafkaslarda da ortaya çıkmıştır.¹⁴ Caminin revaklı iç kısmı, özellikle Doğu Anadolu ve Transkafkasya'da erken ve geç Ortaçağ Ermeni ve Gürcü taş mimarîsinde görülen sağlam sütunlar içerir. İnşaat için muhtemelen bölge kökenli veya tamamen mahallî taş ustaları tutulduğundan, girişte adı yazılı mimarın çalışması esas olarak kapının tasarımıyla (ve belki de inşaatın genel denetimiyle) sınırlandırılmış olabilir. Âbidevi giriş kapısında görülen tarz ve tekniklerin çarpışması iç kısımda, mihrapta da tekrarlanmaktadır. Burada tek bir taş bloktan mamûl mukarnas bir sorgucu andıran oymalı niş, (muhtemelen ilk kez Irak'ta alçı veya tuğla üzerinde gelişen) İslam mimarîsine mahsus süsleme stilinin Anadolu taş mimarîsine girerken geçirdiği deneysel dönemin ürünü olarak açıklanabilir.¹⁵ Minberin günümüze kadar ulaşan kısmında, nesih harfleriyle acemice yazılmış kitabenin¹⁶ az da olsa okunaklı bölümü, aşağıdaki gibi belirlenebilir:

12 Bu başlık, sonraki kısımda ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

13 Michael Meinecke, *Fayencedekorationen seldschukischer Sahralbauten in Kleinasien* (Tübingen: Wasmuth, 1976), I, s. 15, n. 40. Üçgen sırlı çiniler bir zamanlar âbidevi giriş kapısının kemerindeki tablaları öne çıkarıyordu. Yakın zamana kadar ayakta kalmış son birkaç örnek, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün 2007-2008'deki talihşiz restorasyonundan kurtulamamışa benziyor.

14 Diyarbakır için bkz.: Max van Berchem ve Josef Strzygowski, *Amida* (Heidelberg: Carl Winter, 1910). Kafkaslar için bkz.: N. Khanikoff, "Les inscriptions musulmanes du Caucase", *Journal Asiatique* 20 (Ağustos 1862), s. 57-155.

15 Kale Camisi mihrabı için bkz.: Ömür Bakırer, *Onüç ve Ondördüncü yüzyıllarda Anadolu Mihrabları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976), s. 71, 128-129. Mukarnasın gelişimi için bkz.: Yasser Tabbaa, *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival* (Seattle: University of Washington Press, 2001), s. 103-124, 150-155.

16 Sakaoglu, *Türk Anadolu'da Mengücekoğulları*, s. 229-230. Buradaki metin, Sakaoglu'nun gösterdiği-nin biraz değiştirilmiş halidir. Okunması sadece ortografik hatalardan kaynaklanmıyor; ayrıca şu

(1) ... el-İslâm ve'l-muslimîn kâtîlül-kefere ... (2) ... el-mutemerridin za'imü cüyüşil-muslimîn... (3) ... kehf[ü'd-du'afâ'] ve'l-mesâkin, iftiharü Âl-i Mengü[cek] ... (4) ... pehlevânü'r-Rûm [ve's-Şam?] ve'l-Ermen [sipeh-bâd?] ... (5) Şâhenşâh b. Süleymân husâmü Emîri'l-mü'minîn] ...

(1) İslâm'ın ve Müslümanların ..., kâfirleri yok eden ... (2) asilerin ..., Müslüman ordularının lideri ... (3) ... [zayıfların?] ve yoksulların sığınağı, Mengü[cek] Ailesinin övücü ... (4) ... Rum [ve Şam?] ve Ermeni diyarının kahramanı, [kumandanı?] ... (5) Süleyman oğlu Şâhenşâh, müminlerin emirinin keskin kılıcı...

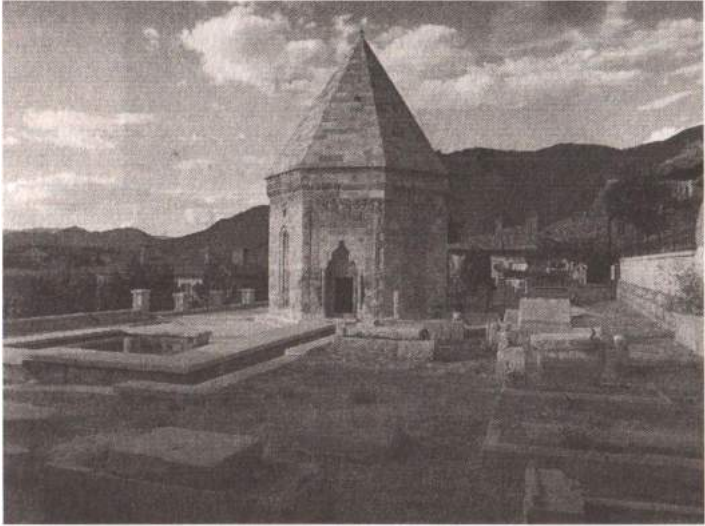
Kapı üstü kitabedeki resmî unvanları daha da genişleten minber kitabesi, Şâhenşâh'a, adı sanı zikredilmiş bir hanedan kimliği (Mengücek) belirli bir coğrafi çerçevede (Rum, Şam, [yani Suriye?], Ermen, yani Ermenistan), hem muhâripliği hem de hayırseverliği kapsayan sıfatlar nispet etmiştir.¹⁷ İnce muhtevasına rağmen minber kitabesinin düzeni kapı kitabesinden farklı olmayan sorunlar taşımaktadır. Bu durum, söz konusu metnin kâğıttan taş veya ahşaba aktarımında zanaatkârla ilgili bir problemi, ya da o dönemde Divriği'nin genel epigrafik üretimini etkileyen orta seviyede bir beceriksizliği akla getirmektedir. Her hâlükârda, Kale Camisi bazı bağlantı kısımlarındaki bariz durumlardan anlaşılacağı üzere, muhtemelen farklı kaynaklardan toplanan sanat becerilerini temsil etmektedir.

Kale Camisi'nin farklı üslupların sentezini andıran birleşimi, Şâhenşâh'ın Divriği'de ayakta kalan ikinci anıtı olan Sitti Melik Türbesi'ne zemin hazırlamış gibi görünmektedir.¹⁸ Bir giriş kapısı ve piramit şeklinde kubbesiyle sekizgen kule tipi kümbet olarak inşa edilen Sitti Melik Türbesi'nin formu, genel İslam mezar mimarisine uygun olmakla beraber, Ortaçağ Anadolu-

hakikat de göz önüne alınmalı: Bu fragman, ahir ömründe yakacak oduna dönüşen orijinal minberden kurtarılmıştır; zaten daha sonra götürüldüğü Osmanlı (Cedidpaşa) camisi de 1949'da geçici bir hapis-haneye çevrilmişti. (Bkz. *ae.*, s. 227).

17 Bu coğrafi adlar ve kullanılan diğer terimler sonraki bölümde ele alınacaktır.

18 Berchem ve Edhem, Siwas, Divriği, s. 63-69; Sakaoglu, *Türk Anadolu'da Mengücekogulları*, s. 389-397; Hakkı Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1996), s. 37-42. Dişi bir sıfat olan *sitti* / *sitte* adı (Arapça "Hanım" anlamına gelen "Seyyide"den dönüşmedir,) güvenilir bir açıklaması olmayan popüler bir isim olsa da, büyük ihtimalle hükümdar ailesinden bir kadının hamiliği ya da bağışı sayesinde türbeye verilmiştir. Gerçekten de 1530 tarihli vergi defterindeki bir kayıta "Türbe-i Sitti Melike Hatun" için 593 (1196-1197) tarihine ait bir bağış yazılmış olup, tarihine bakılırsa kesinlikle Sitti Melik Türbesi'ne aittir (Gülsoy ve Taştemir, *Vahıf ve Mülk Defteri*, s. 245). Şâhenşâh'ın eşi (ya da kızı) bu bağışları kocasının (ya da babasının) türbesi için, türbenin inşasından (ya da Şâhenşâh'ın ölümünden) bir yıl sonra, 592'de yapmış ve daha sonraki bir tarihte aynı türbeye gömülmüş, (gerçi türbede bunu kanıtlayacak yazılı bir mezar taşı bulunamamıştır), böylece, adı türbeyle bağlantılı olarak ölümsüzleştirilmiş olabilir. Mengücek ailesinin hanım üyelerinin mimari hamilik ve bağışlardaki önemli rolü, aynı zamanda 16. yüzyılda Mengücek kimliğinin etkin varlığını gösteren vergi defterlerindeki kanıtlardan belli olmaktadır (Pancaroglu, "The Mosque-Hospital complex in Divriği," s. 171, n. 9 ve s.173 n. 3).



Fotoğraf 2.3 Sitti Melik Türbesi, Divriği, genel görünüm.

su'ndaki çoğu türbenin aksine, bir mahzen-mezara sahip değildir (fotoğraf 2.3-2.6).¹⁹ Kalenin güneybatı ayağına oturtulan Sitti Melik Türbesi, ince kesme taştan inşa edilmiş olup giriş kapısı taşa ustaca adapte edilen dört sıra düzgün mukarnaslı niş içermektedir. Bu niş, mafsallı yüksek kabartma kalıpla çevrelenen dikdörtgen bir çerçeve içinde olup iç içe geçmeli alçak kabartma sekizgenlerden mamûl bir kaideye oturmaktadır. Kapının bu detaylı tasarımına ilaveten, Ortaçağ Gürcü ve Ermeni kiliselerinin dış apsis duvarlarındaki nişleri andıran biri üçgen, diğeri yuvarlak kesitli iki uzun niş, girişin yan taraflarına yerleştirilmiştir. Türbenin piramit şeklindeki kubbesinin altında, üstteki ince mukarnaslı menfez ve bir kitabe frizi ile alçak kabartma girift geometrik süs şeridinden oluşan çarpıcı bir korniş kompozisyonu bulunmaktadır.

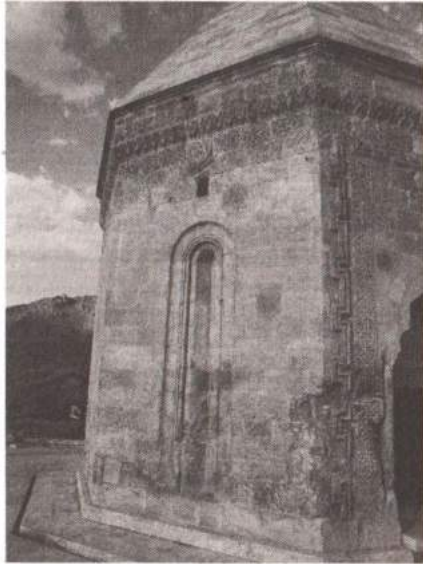
19 Aslında Divriği'de (Mengüceklerden Memlûklere kadar) diğer Ortaçağ türhelerinin hiçbirinde mahzen yoktu. Bu gözlem, buradaki cenaze uygulamalarının ölü mumyalamayı (Anadolu'nun diğer bölgelerinde erişilebilir mahzen mezarların mevcudiyetiyle ilişkili bir işlem) içermediğini akla getirebilir. Anadolu'da Ortaçağ'a ait 136 mezarın incelenmesi sonucunda, en az 67'sinde kesinlikle mahzen bulunduğu saptanmıştır: Ülkü Bates, *The Anatolian Mausoleum of the Twelfth, Thirteenth and Fourteenth centuries* (Doktora Tezi, Michigan Üniversitesi 1878), s. 405-408.



Fotoğraf 2.4 Sitti Melik Türbesi, Divriği: giriş kapısı.

Sitti Melik Türbesi'nin friz kitabesi muhtemelen Ortaçağ Anadolu mezarlarından günümüze kalan en dikkat çekici kitabedir. Düz zemin üzerine dolgu süslemeyle uzun (veya sülûse benzer) nesih tarzında yazılan bu kitabe, binanın sekiz kenarını dolanmaktadır.²⁰ Yazım hataları görölse de bunlar nispeten önemsizdir. Eksiklerin, sadece kornişin giriş cephesinde ve girişin sağında iki bitişik cephedeki [(1), (7) ve (8) numaralı] hasarlı kısımda yazı başı ve sonuyla sınırlı olması, metnin neredeyse tümünün okunmasına izin vermektedir.

20 Selçuklu topraklarında sülûse benzer nesih yazısı ve bunun arşiv kâtiplerinin çalışmalarıyla bağlantısı için, bkz.: Scott Redford ve Gary Leiser, *Victory Inscribed, The Seljuk Fetiħname on the Citadel Walls of Antalya, Turkey / Taşa Yazılan Zafer, Antalya İçkale Surlarındaki Selçuklu Fetiħnamesi* (Antalya: Suna-Inan Kırac Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2008), s. 112-121.



Fotoğraf 2.5 Sitti Melik Türbesi, Divriği; yan niş.



Fotoğraf 2.6 Sitti Melik Türbesi, Divriği; friz kitabesi kesiti.

(1) ... ve'l-muslimin tâcu'l-enâm (2) zahru'l-imâm 'imâdü'l-eyyâm (?) 'Alâ'ud-devle necmü'l-mille bahâ'ü'l-ümme şemsü'l-me'âli kehfü'l-guzât el-muvahhidün hâmi sügâr el-mu'minin (3) kâtıl el-kefere ve'l-muşrikin kâmi' [el-ilhâd]²¹ ve'l-mutemerridin kâhir el-zenâdika ve'l-mütebeddî'n 'umdet el-hilâfe 'izz el-mulûk ve's-selâtin (4) melceü'd-du'ufâ' ve'l-mesâkin Ebû'l-eytâm ve'l-mazlûmîn al-mutanassıf mine'z-zâlimin Pehlavân er-Rûm ve's-Şâm vel-E(5)rmen Alp Kutluğ Uluğ Humâyûn Cabûgâ Tuğrultekin meşhar Âl-i Mengücek Ebû'l-Muzaffer Şâhenşâh bin (6) Süleymân bin İshâk bin el-merhûm es-sa'id eş-şehîd el-Gâzî el-Emîr Mengücek Zahir emir el-mu'minin (7) [halledellâhu ?] devletehû ve dâ'ife [iktidârehu ?] ve edâme fî [okunaksız dört kelime] ehad min şuhûr senet [isneyn ve ?] tis[fin ve hamsemi'e] (8) ...

(1) ve Müslümanların... halkın tâcı, (2) imamın nâibi, saltanatın direği (?), devletin büyüğü, dinin yıldızı, ümmetin ışığı, fazilet güneşi, muvahhid gazilerin sığınağı, iman ehlinin sınır bölgelerini koruyan, (3) kâfir ve müşrikleri öldüren, ilhadı ve âsileri ezen, bidatçıları ve zındıkları mahveden, halifelüğün destekçisi, hükümdar ve sultanların ihtişamı, (4) zayıfların ve yoksulların sığınağı, yetimlerin ve ezilenlerin babası, zalimlere karşı adaletin uygulayıcısı, Rum, Şam ve Er(5)men diyarının kahramanı, cesur ve kutlu yüce hükümdar, hâkim şahin prens,²² Mengücek ailesinin gururu, Ebu'l-Muzaffer, şehit gazi Emîr Mengücek oğlu İshak oğlu Süleyman oğlu (6) Şâhenşâh, müminlerin emirinin destekçisi (7) [Tanrı ebedî kılsın?] servetini, artırsın [gücünü ?] ve sürdürsün [...] [beş yüz] dok[san iki?] yılının aylarından birinde (8).

21 Bu kelime yanlışlıkla *ilah ilhad* olarak yazılmıştır.

22 Çevirideki Farsça ve Türkçe terimler, Arapça metinden ayırmak amacıyla, italik yazılmıştır. Bu terimlerin (ve öncesindeki coğrafi yerlerin) önemi sonraki bölümde ele alınmaktadır. Türkçe terimlerin çevirisi Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* (Oxford: Clarendon Press, 1972) ve Gerhard Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*'deki (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963-1975) tanımlar ve kullanılış biçimleriyle karşılaştırılmıştır. Buna karşın, unvanla kişinin adı arasındaki çizgi bulanık ve fazla delil olmadan ayırmak zordur. Dolayısıyla bu dizideki son terim olan *Tuğrultekin*'in ("şahin-prens" çevirisiyle öne sürüldüğü gibi) bir unvan değil, Şâhenşâh'ın asıl Türkçe adı olması muhtemeldir. Bu durumda kendinden önce gelen *Cabûgâ* (Yahgunun farklı bir biçimi) terimi ile birleşerek Şâhenşâh'ın Mengücek aile hiyerarşisi içindeki ikincil konumunu işaret ediyor olabilir. Eski bir unvan olan *Yabgu* / *Cabûga* (burada genel anlamıyla "hâkim" olarak çevrilmiştir), Türk toplumlarında yönetici aile içinde, Ulu Kağan'ın altında ikinci ya da üçüncü sırada gelen üyeye verilir. Kitabe, bu kullanım biçiminin en azından Batu Türk diyarında bilinen son örneklerindendir. Bu terimin önceki kullanımları ve farklı biçimlerinin birkaç örneği için bkz.: (Clauson ve Doerfer'e ilaveten) Berchem ve Edhem, Siwas, *Diwrigi*, s. 67-68; *Hudûd al 'âlem*, "The Regions of the World". *A Persian Geography* 372 A.H. - 982 A.D., çev. Vladimir Minorsky (Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial, 1970, 2. baskı), s. 288-289; *The Sea of Precious Virtues (Bahrü'l-Fevâ'id)*, çev. Julie Scott Meisami (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991), s. 331 not 11. *Tuğrultekin*'in isim ya da unvan olduğuna dair bir tartışma için bkz. Max van Berchem, "Monuments et inscriptions de l'atabek Lu'lu' de Mossoul", Carl Bezold (ed.), *Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag* (Gießen: Alfred Töpelmann, 1906) s. 200-201, not 6-7.

Türbenin kapı cephesinde, mukarnaslı kemerin hemen üzerinde, alt alta nesih tarzında yazılmış iki kitabe daha vardır. Türbede yatan kişiyi betimleyen üstteki kitabenin zemininde girift bir kıvrım varken, alttaki kitabe düz zemin üzerine yazılmıştır ve ikisinde de yazı tarzı bakımından kayda değer bir ustalık yoktur. Alttaki kitabenin Şahenshâh'ın ölümü vesilesiyle eklendiği düşünüldüğünden, burada (friz kitabesinde kısmen okunabilir tarihin aynı olup olmadığı bilinmeyen) 592 tarihi (1196-1197), yapının son tarihi olarak kabul edilir.

Üst kitabe:

hâzâ (aynen) türbet (aynen) şerif el-Emir Sipâsalâr (aynen) Seyf'ü-din Şâhenşâh bin Süleymân al-mevtû bâb küllün dehalehü.

Burası Emir kumandan, Süleyman oğlu Seyfeddin Şah'ın soylu türbesidir. Ölüm herkesin gireceği kapıdır.

Alt kitabe:

bi-târih senet isnâ ve tis'in ve hamse-mi'e

Beş yüz doksan iki yılında (1196-1197).

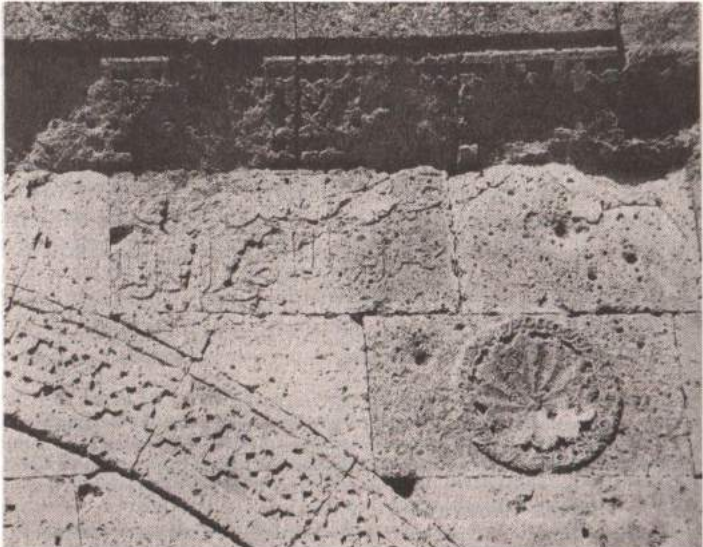
Kale Camisi gibi Sitti Melik Türbesi de mimar imzalıdır, ancak giriş cephesinin sağ tarafında bir taş blok üstüne yazılı mimar adı kitabenin aşınmış yüzünden dolayı hiçbir zaman tam olarak çözülememiştir. Bu imza şimdi tamamen kayıp olsa da (muhtemelen restorasyon sırasında düz bir taş blokla değiştirilmiştir), 1967²³ yılından bir fotoğrafının Aksaray yakınında tarihi belirsiz bir Selçuklu kervansarayı olan Alay Han'ın giriş kapısındaki imza ile karşılaştırılması,²⁴ iki yapının da gerçekte Ahlat kökenli aynı mimarın eseri olduğunu doğrulamaktadır (fotoğraf 2.7-2.8). Her iki imza da *amel-i* (eseri) kelimesi ve muhtemelen *Tutbeg* olarak okunabilecek bir isimle başlayıp, *bin Behrâm* aile adıyla devam etmektedir. Alay Han'daki imzada, aynı isim ve aile adının ardında açıkça görülen mensûbiyet ismi *el-Hilâti* (Ahlatlı), Sitti

23 Sakaoglu, Sitti Melik Türbesiyle ilgili olarak konik kubbenin yenilendiği 1950'lerdeki ilk restorasyonunda duvarın üst katmanlarının bariz bir şekilde zarar gördüğünü, ancak 1967'de fotoğraflanmış olan imza bloğuna zarar verilmediğini söylemektedir (*Türk Anadolu'da Mengücekoğulları*, s. 391). Imza bloğunun fotoğrafı için bkz. *age*, s. 394. Bu blok büyük ihtimalle Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün 2007-2008 yıllarındaki en son restorasyonu sırasında tamamen kayboldu.

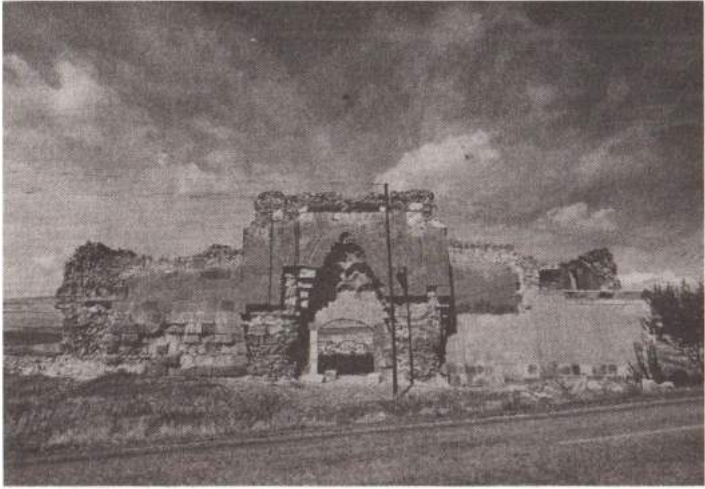
24 Bu imza ilk kez İbrahim Hakkı Konyalı (*Âbideleri ve Kitâbeleri ile Niğde, Aksaray Tarihi* [İstanbul: Fatih Yayınevi, 1974], I, s. 1100-1116) tarafından fark edildiyse de, kitabenin yüksekte oluşu okuma teşebbüsünü engelledi. Geçici okuma, Alay Han'a ilişkin en son yayında bütünüyle yinelenirken, Konyalı'nın uyarısı göz ardı edilmiş görülmektedir. İronik bir biçimde, bu yayında imzanın kaliteli bir fotoğrafı bulunmaktadır ve burada gerçek yazıtın büyük bölümünü çözmek mümkündür. Bkz.: Bekir Deniz, "Alay Han", *Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları*, Hakkı Acun (ed.), (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007), s. 51-75 (fotoğraf, s. 66). Sitti Melik ve Alay Han kapılarının arasındaki biçimsel ve teknik benzerliklere dikkat çeken önceki yayınlara yapılan atıflar için bkz. *age*, s. 57, not 16.



Fotoğraf 2.7 Sitti Melik Türbesi, Divriği, kitabe taşı (Sakaoğlu, *Türk Anadolu'da Mengücekoğulları*, s. 394).



Fotoğraf 2.8 Alaeddin Kışlası, kitabe taşı (Fotoğraf: Suzan Yalman).



Fotoğraf 2.9 Alay Han, Aksaray: giriş kapısı (fotoğraf: Suzan Yalman).

Melik Türbesi'nde ilk iki harfi (Elif-Lâm = EL) hariç okunaksızdır.²⁵ Alay Han imzası büyük ihtimalle *en-neccâr* (marangoz) olan diğer bir kelime ile sonlanmaktadır. Tutbeg adı, muhtemelen daha önce rastlanmamış olsa da, "tut" kökünden gelen *Tutuş* veya *İltutmuş* gibi daha iyi bilinen Ortaçağ Türk adlarına uygundur.²⁶

Genel olarak, Alay Han'ın Sultan II. Kılıçarslan'ın hükümdarlığının son yıllarında inşa edildiği kabul edilmiştir; bu görüş doğruysa Alay Han, Sitti Melik Türbesi'nden daha önceye tarihlenmektedir.²⁷ Giriş kapısı daha büyük bir ölçekte inşa edilse de, mukarnaslı nişi ve diğer dekoratif öğeleriyle Sitti Melik Türbesi'ni andırmaktadır (fotoğraf 2.9). Her ikisinin de mimarı olan Tutbeg bin Behram, muhtemelen gezgin bir mimar (ve ahşap işçisi?) idi ve 12. yüzyıl Anadolu'sunun en az iki hanedanına hizmet

25 Hem Berchem ve Edhem (Siwas, *Diwrigi*, s. 69) hem de Sakaoglu (*Türk Anadolu'da Mengücekoğulları*, s. 394) ilk *Elif-Lâm*'dan sonraki harfli *Mim* olarak okumuş, dolayısıyla Sakaoglu nispetin *el-Meragî* (Meragalı) şeklinde olabileceğini ileri sürmüştür. *Mim* olarak düşündükleri şey ise, gerçekte *Lâm* ile *el-Hilâfî* (Ahlatlı) adının başındaki *Hâ* (*khâ*) arasındaki bağlantıda bulunan ufak kavistir.

26 Clauson, *Etymological Dictionary*, s. 451.

27 Konya'ya göre kervansarayın eski adı olan "Pervâne", hanedanının çöküşünden sonra II. Kılıçarslan'ın hizmetine giren ve sarayda *pervâne* makamına gelen Danişmendli prensi Zahiruddin İli ile ilişkilendirilebilir. Bkz. *Asyany Journal*, 1986, 106.

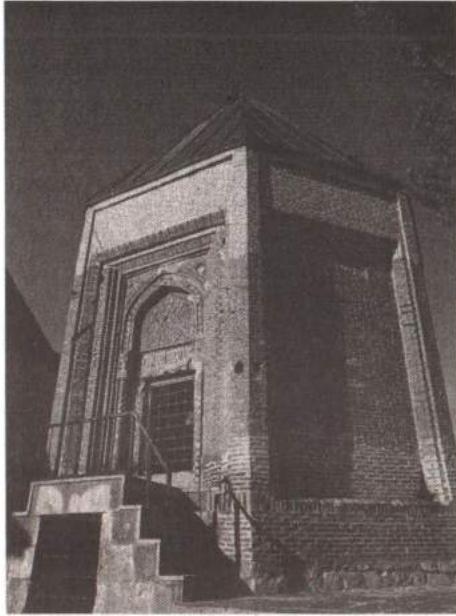
etmişti. Aynı usta, mukarnas gibi yeni öğelerin talep edildiği bölgelere Ahlat'ın ince taş işçiliği âdetini getirmiştir ki aslında bu mahalli kaynağı olmayan bir uzmanlık alanıydı. Aynı mimarın, hem Selçuklular hem Mengücekler tarafından tutulması, 1180'ler ve 1190'larda [sanat] hamiliğinin rekabetçi yönü ile beraber, seyyah sanatkarların oynadığı rolün önemini de göstermektedir.

1190'lardaki Mengücek mezar mimarisinin günümüze kadar gelen diğer iki örneği ile karşılaştırıldığında da Sitti Melik Türbesi'nde görülen yeni tarz hemen fark edilmektedir. Bunlardan biri, halk arasında Sultan Melik Türbesi olarak bilinmekte ve Kemah'ın hemen dışındaki mezarlıkta bulunmaktadır. Bu yapı, tesâdüfî bir delile dayanılarak Behrâmşâh oğlu Selçukşâh'a atfedilmekte ve 1190'lara tarihlenmektedir (fotoğraf 2.10).²⁸ Tamamen İran tuğla mimarisi geleneğinde inşa edilen bina, Nahcivan'da 1186-1187'ye tarihlenen Mü'mine Hatun ve Meraga'da 1196-1197'ye tarihlenen Gumbet-i Kebut gibi Azerbaycan mezarları ile açık bir yapısal bağlantıya sahiptir. Daha yalın biçimde tasarlanmış olan Sultan Melik'in giriş kapısında, muhtemelen o dönem Kemah'ında Azerbaycan'daki gibi kolay bulunamayan sırlı tuğla ve çiniler yerine gömülü sırlı çanaklar kullanılmıştır. Kamerüddin adındaki diğer türbe, Divriği'de inşa edilmiş ve üzerindeki kitabede *El-emir el-hâcib el-ecell el-kebir Kamerü'd-din bin el-Hâcc ve [aynen] el-Haremeyn Rûzbeh* (Yüce büyük emîr-i nâzır, Hacı Ruzbe oğlu Kameruddin) adında rütbeli bir saray görevlisi zikredilmiştir.²⁹ 20 Şaban 592 (19 Temmuz 1196) tarihini içeren ikinci bir kitabe, Kameruddin'in Sitti Melik ile yaklaşık aynı yılda inşa edildiğini göstermektedir. Girişin ehemmiyetini vurgulayan çok dilimli bir kemerle ve (Kemah'taki Sultan Melik'i hatırlatırcasına) gayet sade olan dış çeperdeki kornişe dikkat çekmek için yerleştirilmiş bir dizi sırlı çanakla donanan Kameruddin binası, Sitti Melik ile görünür bir benzerlik arz etmemektedir. (fotoğraf 2.11).³⁰ Yine de, her iki mezarın aynı kalitedeki taş işçiliği ile inşa edilmiş olması, çakışan tarihleriyle beraber, aynı mimar veya atölyenin eserleri olduğunu kuvvetle düşündürmektedir. İki âbide tarzının arasındaki zıtlık, mahalli gücün yapı protokolünü, mimarînin görsel anlatımı ile açıklamaktadır. Divriği

28 Türbe genelde hanedan kurucusu Mengücek Gazi'ye ait diye tanımlansa da, bu iddia büyük bir ihtimalle doğru değildir. Civarda oraya bağlı diğer bir yapı-muhtemelen aynı döneme ait bir zaviye- de benzeri bir kapıya sahiptir. Ancak bu kapı kesin bir gözlem yapılamayacak kadar hasarlıdır. Bu iki binanın tanımlanma ve tarihlenme sorunlarının bir özeti ve deliller için bkz. Pancaroğlu, "The Mosque-Hospital complex in Divriği", s. 178-179.

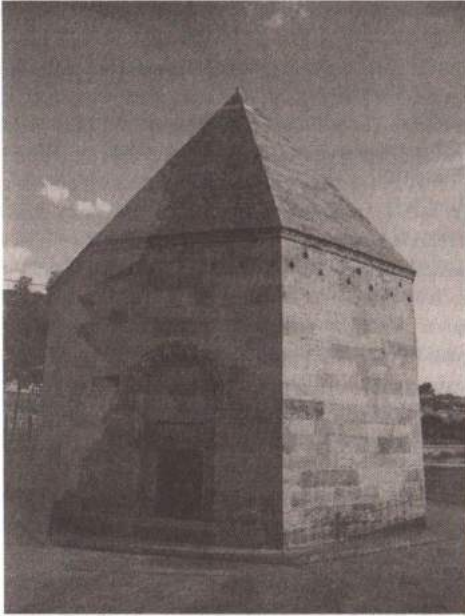
29 Berchem ve Edhem, Siwas, *Divriği*, s. 62-63; Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, s. 42-46; Sakaçoğlu, *Türk Anadolu'da Mengücekoğulları*, s. 398-402.

30 12. yüzyıl Zengi dönemi Suriyesi'nde (Harran dâhil) çok dilimli kemerler için bkz. Tabbaa, *The Transformation of Islamic Art*, s. 140-144.



Fotoğraf 2.10 Sultan Melik türbesi, Kemah, genel görünüm.

mimarî tarzındaki daimî değişim, 12. yüzyıl sonlarına ait dört Mengücek yapısının birbirleriyle mukayese edilmesi yoluyla görülebilir. Kemah'taki Sultan Melik Türbesi İran-Azerbaycan mimarî tarzını sadık biçimde yansıtırken, 1180'lerde Şâhenşâh'ın hamiliğiyle vücut bulan Kale Camisi, hanedan kimliğinin görsel ifadesinin daha dinamik ve farklı bir arayışına destek verildiğini göstermektedir. Bu arayışın meyvesi, hem Sitti Melik ile hem de Ahlatlı Tutbeg'in farklı sanat eserleri ile örneğini bulmakta, çağdaşı Kameruddîn'de ortaya konan biçimsel farklılığa bakılırsa muhtemelen bir hükümdar ayrıcalığı olarak görülmektedir.



Fotoğraf 2.11 Kameruddîn türbesi, Divriği, genel görünüm.

HÜKÜMDARLIK RETORİĞİNDE HÂKİMİYET ALANLARI

Şâhenşâh'ın görsel retorîği, Kale Camisi ve Sitti Melik Türbesi kitabelerinin taşıdığı mesaj ile tamamlamaktadır. Burada hükümdarlığın kendini özdeşleştirdiği alanların geniş bir manzarası sunulmakta ve Şâhenşâh'ın imgesi yansıtılmaktadır. Kale Camisi'nin giriş kapısı ve *minber* kitabelerindeki mesajı taşıyarak genişleten Sitti Melik Türbesi friz kitabesi, bu retorîğin zuhur alanını göstermekte olup, Şâhenşâh'ın kendi kendine ilan ettiği pozisyonun tespitinde kullanılan dil ve tasvirlerle daha dikkatli bakmayı gerektirmektedir. Bu kitabe ilk bakışta birçok referans içeren uzun sıfat ve unvan silsilesi ile bunları takibeden niyaz ve tarih listesi gibi görünmekteyse de, daha yakından incelendiğinde, sıfatlar listesinin Şâhenşâh ve hanedan soy-adı ile neticelenen yapısal bir bileşim olduğu görülür. Aslında kitabenin şahsî ve bileşik öğeleri çok yeni değildir; ancak yapılan tercihi doğru anlamak, Şâhenşâh'ın

sosyo-politik dünyasında kendisini nasıl algıladığı hususuna ince bir bakış sağlamaktadır.³¹

Friz kitabesinin girişi günümüze kadar ayakta kalmasa da aşağıdaki ifadenin bir varyasyonu ile başlıyor olmalıdır: “Bu mezarı yaptıran ...” Bu cümleli muhtemelen Şâhenşâh’ın asıl unvanı, *el-Emîr el-İsfahsâlâr* ve tek tek kelimelerden müteşekkîl bir dizi sıfatın ardından, “Dünya ve Dinin Kılıcı” lakabı izlemektedir. 12. yüzyıl siyasi unvanlarının birçok örneğinde, lakabı, bir dizi mürekkep sıfat takip etmektedir. Sitti Melik kitabesinin günümüze ulaşan kısmı işte buradan başlayıp Şâhenşâh’ı hem tebaası, hem dini için kıymetli, erdemli bir hükümdar diye tanımlar: *Tâcû'l-enâm zahru'l-imâm 'imâdû'l-eyyâm 'Alâû'd-devle necmû'l-mille bahâ'û'l-ümme şemsu'l-me'âli*. Mürekkep sıfatlar bu noktadan itibaren “ötekinin” saldırganca dışlanmasına ve kınanmasına dayanan, üslup açısından ideoloji yüklü bir gruba kaymaktadır. Bu grup belirsiz bir sınır bölgesinin iki tarafından (*sûgûr[sınır, uc]*) bahsederek başlayıp bir tarafta dindar Müslümanları, diğer tarafta kâfirleri, müşrikleri, tanrıtanımları, âsileri ve bidatçıları sıralar: *Kehfû'l-guzât el-müvahhidûn hâmi suğûr el-mu'minin kâtîlû'l-kefere ve'l-müşrikîn kâmi'û [el-ilhâd] ve'l-mütemerridin kâhirû'z-zenâdika ve'l-mütebeddi'n*. Bu tenkit ve dışlama ifadesinin ardından tekrar olumlu bir yöne dönen metin, Şâhenşâh’ı halifelikle sultanlığın kesişen yörüngelerinin içine yerleştiren bir dizi sıfatla devam etmekte, hükümdara, sadece âdil ve cömert bir idareci değil, aynı zamanda korunmaya ihtiyaç duyan insanlığın kurtarıcısı görevini de üstlendiği bir meşruiyet havası vermektedir: *Umdetu'l-hilâfe 'izzu'l-mulûk ve's-selâtin melce'ûd-du'afâ' ve'l-mesâkin Ebû'l-eytâm ve'l-mazlûmîn el-mütenassif mine'z-zâlimîn*. Metin dili bu noktaya kadar tamamen Arapça olup söylem bütünüyle İslamidir. “Pehlivan” kelimesiyle başlayan aşağıdaki sıfat grubu, Şâhenşâh’ın egemenliğinin coğrafi koordinatlarıyla (Rum, Şam ve Ermen)³² Farsça-Türkçe kahramanlık terimlerini beraber sıralayarak miti güncel olanla birleştirmekte; büyük finalde, Ebu'l-Muzaffer Şâhenşâh efsanevi Mengücek evinin yeni nesli olarak yüceltilmektedir: *Pehlevânû'r-Rûm ve's-Şâm vel-Ermen Alp Kutluğ Uluğ Humâyûn Cabûğâ Tuğrultekîn mefhar Âl-i Mengücek Ebû'l-Muzaffer*

31 Ortaçağ İslami siyasi unvanlar ve saygı ifadeleri üzerine yapılan çalışmalar az ve seyrektr. Takip eden tartışma, 12. yüzyıl sonu ve 13. yüzyıl başına odaklanmış olan şu eserlerden yararlanmıştır: Berchem, “Monuments et inscriptions de l'atabek Lu'lu' de Mossoul”; Nikita Elisséeff, “La titulature de Nûr ad-Dîn d'après ses inscriptions”, *Bulletin d'Etudes Orientales*, 14 (1952-4), s. 155 -196; Rustam Shukurov, “Turkoman and Byzantine self-identity, Some reflections on the logic of title-making in twelfth- and thirteenth-century Anatolia”, Antony Eastmond (ed.), *Eastern Approaches to Byzantium* (Aldershot: Ashgate, 2001), s. 259-276; Clifford Edmund Bosworth, “Lakab”, *FI²*, v, s. 618-631.

32 Bu coğrafi adlar sırasıyla Anadolu, Suriye ve Ermenistan olarak tercüme edilebilir. Ancak söz konusu bölgelerin Ortaçağ’a özgü değişken özelliğini korumak ve sınır çizgileri ve ulusal kimlik kavramları yüklenmiş modern anlamlarından kaçınmak için yukarıdaki bölümde bu tarz tercüme kullanılmamıştır.

Şâhenşâh bin Süleymân bin İshâk bin el-merhûm es-sa'id eş-şehîd el-Gâzî el-Emîr Mengücek Zahîr Emîr el-mu'minin. Son bölümde yer alan dualar, tüm bu iddiaları, pek çok Ortaçağ İslam kurumu kitabelerinin karakteristiği olan nihaî ve dindarca feragat biçiminde ilâhî boyuta taşımaktadır.

Dolayısıyla friz kitabesi, Şâhenşâh'ın egemenliğine dair bir dizi kavramı öne çıkarıp hanedan figürü ile hızla zirveye ulaşan onaylama-kınama puan ve kontrpuanları ve muayyen bir yapı-içerikle ritim tutturmuş bir metin olarak üretilmiştir. Sadece zamanının çoğu hükümdarınca (bizzat Şâhenşâh da dâhil, Kale Camisi minberinde) kullanılan sıfat ve unvanların süslü bir bileşimi olarak algılsa da, metin kompozisyonundaki üç husus; Rum, Şam ve Ermen'in jeopolitik tarifi, Türkçe-Farsça unvanların kullanımı ve sapkınlıkla ilgili uzun nutuk, onların zihninde Şâhenşâh imajının nasıl inşa edildiğini gösteren tanıklıklar olarak özellikle dikkate şayandır. Nitekim bu imaj, onun türbesinin inşası ile kemâle ermiştir.

Hem Sitti Melik Türbesi hem de Kale Camisi (minber) kitabelerinde, Şâhenşâh'ın idaresi altındaki coğrafi bölge Rum, Şam ve Ermen'i kapsamaktadır. Bu tür metinlere eklenen birçok Ortaçağ İslami bölge isimleri gibi bunlar da sınırları kesinleşmiş farklı bölgeler değil, değişim halinde, fethedilme ihtimaline sahip ve meşru(laşmış) bir hükümdarın himayesi altında birleşmeye açık alanlar olarak tasavvur ediliyordu. Coğrafyaların hükümdar unvanları altında birleşmesi, Abbasi halifesi el-Kâim'in 1058 yılında Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e "Doğunun ve Batının Hükümdarı" unvanını verişini hatırlatmaktadır.³³ Daha sonra Melikşah gibi Büyük Selçuklu sultanları da kitabelerde *Mevlâ el-'Arab ve'l-'Acem* (Arapların ve Arap olmayanların Efendisi) gibi çift etnisite zikredilen coğrafi unvanlar kullandı.³⁴ Bu sıfatlar aynı zamanda, ilk ve en önemli coğrafi egemenlik iddialarını doğal olarak Rum diyarıyla ilişkilendiren Anadolu Türkmen hanedanlarında da yankı uyandırıyor. Bu bağlamda, "Rum" terimi, Malazgirt sonrası dönemde Bizanslılardan (Romalılardan) kazanılan toprakları ve Bizans / Roma İmparatorluğu'nun daha kuramsal olan "Roma alanını" gösteriyordu.³⁵ Rum diyarı, bölge egemenliği iddiasındaki bir sıfatta tek başına bulunmasının yanında, çoğunlukla bir veya birden fazla coğrafi isme de eşlik ediyordu. Daha yaygın bir coğrafi kombinasyon, Rum ve Ermen eşleşmesini içermekteydi. Örneğin, II. Kılıçarslan henüz veliahtken Aksaray'daki Ulu Cami minberindeki bir kitabede (yak. 1155) *Pehlevânü'r-Rûm ve'l-Ermen* sıfatını kullanmıştı.³⁶ Bu eşleşme, bir taraftan demografik

33 Bosworth, "Lakah", s. 622.

34 Örneğin bkz. Melikşah'ın Diyarbakır Büyük Cami kitabesi; Berchem ve Strzygowski, *Amida*, s. 53.

35 Shukurov, "Turkoman and Byzantine self-identity", s. 264-270.

36 Zeki Oral, "Anadolu'da san'at değeri olan ahşap minberler, kitabeleri ve tarihçeleri", *Vakıflar Dergisi*, 5 (1962), s. 26.

ve tarihî gerçekleri yansıtan somut bir bölge tarifi, diğer taraftan, çift taraflı doğu-batı bağlantısı (*el-Meşrik ve'l-Mağrib* veya *el-'Arab ve'l-'Acem*) üzerinde egemenlik iddialarının kavramsal düzeyde artırılmasıydı.³⁷ Bu nedenle Şair Nizâmî, *Mahzen-i Esrâr* adlı eserinin girişinde Mengücek hamisi Behrâmşâh'ı methederken *Melik-i Ermen*, *Şâh-ı Rûm*, *Rûm-sitânen*de (Rum Fatihî) ve *Abhâz-gîr* (Abhaz / Gürcü diyarını esir eden) gibi çift ifadeler eklemişti.³⁸ Nizâmî, ilk çiftte iki kültürel ve tarihsel-politik bölgenin tek hükümdar egemenliği altında birleşmesini gösterirken, ikinci çiftte, hükümdarlığın zorunlu bir özelliği olarak fetih ve genişleme ideallerini dile getirmiştir.³⁹

Yukarı Fırat bölgesini mesken tutan Mengücek hükümdarlarına göre Rum / Ermen eşleşmesi, sahip oldukları bölgenin tarihî mirasını doğru bir biçimde yansıtmaktaydı ki burası bir zamanlar Ermenistan'ın Roma-Bizans'a sınır olan ilinin parçasıydı. Aynı zamanda, 13. yüzyıl başında yaşamış coğrafyacı Yakut'a göre Erzincan'da ve muhtemelen Divriği'de de Ermeni nüfusu çoğunluk olduğu için, bu ifade mevcut demografik gerçekliği de yansıtıyordu.⁴⁰ Ancak, Sitti Melik Türbesi kitabesi üçüncü bir coğrafyayı, Şâhenşâh'ın hâkimiyet çemberinin Yukarı Fırat havzasının batı bölgelerine kapalı olduğu gerçeğine uymayan Şam'ı (Suriye) içermektedir. Bu bölge, 12. yüzyıl boyunca birbiri ardına Büyük Selçuklular, Böriler, Zengiler ve Eyyübîlerin kontrolündeki Büyük Suriye'nin [Bilâdü's-Şâm] en geniş tanımından bile önemli ölçüde uzaktı. Dolayısıyla Şâhenşâh'ın Şam üzerindeki iddiası, gerçekle yarı yarıya bile bağlantısı olmayan, salt bir kendini beğenmişlik olarak görülebilir. Yine de Rum tarafından bakıldığında, "Şam" (ya da en azından "Şam"ın kuzey bölgeleri) tartışmalı bir araziydi. Burası özellikle Anadolu Selçukluları ve doğuda birbirini izleyen komşuları arasında, 12. yüzyıl başında Büyük Selçuklularla başlayan ve Zengiler, Eyyübîler gibi halefleri ile aralıklı olarak devam eden bir gerilim ve çatışma kaynağıydı.⁴¹ Askerî faaliyetlerine dair bilgi sahibi olmasak

37 Coğrafi sıfatlardaki doğu-batı eşleşmesi Danişmendîler tarafından da benimsenmiş ve bu ikili kavram çift dilli paraları üzerinde *Rhomania* ve *Anatoli* olarak Yunancaya çevrilmiştir. Bkz. Shukurov, "Turkoman and Byzantine self-identity", s. 264-272.

38 Nizâmî Gencevî, *Kulliyât-i Hamse-yi Hakîm Nizâmî Gencevî*, S. Nu'mânî neşri, 3. baskı, (Tahran: Ahmedi, 1995 [1374]), I, s. 21-22.

39 *Abhâz-gîr* terimine, Müslümanlarca Gürcistan'a karşı 1161 ve 1163'te başlatılan, Doğu Anadolu ve Azerbaycan'dan bir dizi Türkmen hanedanının yanı sıra Büyük Selçukluların da katıldığı seferler bağlamında rastlanabilir, bkz. A. C. S. Peacock, "Georgia and the Anatolian Turks in the 12th and 13th Centuries", *Anatolian Studies* 56 (2006), s. 127-146. Râvendî, Behrâmşâh'ın Rukneddîn Süleymanşâh liderliğindeki 1203 tarihli Gürcistan seferine katılmasını, hükümdarın ledakârlığa hazır olduğunu söyleyerek övmüştür. Bkz. Râvendî, *Râhatu's-sudûr ve âyetü's-surûr*, Muhammad Iqbâl neşri, (Leiden ve Londra: Brill and Luzac & Co, 1921), s. 217.

40 Yakût al-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1977), I, s. 150.

41 Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gaziye (1071-1318)* (İstanbul: Turan Neşriyatı Yurdu, 1971), s. 73-76, 142-147, 200-205, 211-213; Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, s. 33-48.

da Şâhenşâh muhtemelen Suriye güçleriyle (özellikle Nüreddîn Zengî ve Selâhaddîn ile) karşı karşıya kalan II. Kılıçarslan'ın katılımcısı veya destekçisiydi. Dolayısıyla o, Şam'ı kendi sıfat silsilesine eklemeyi uygun görmüştü. Şâhenşâh'ın Şam'ı jeopolitik sıfatlarına dâhil etmesi, gerçekten de Nizâmî'nin Behrâmşâh'ı *Abhâz-gîr* olarak adlandırmasıyla aynı tarzda olabilir. Mengüceklerin Gürcistan ve Suriye üzerindeki sözlü iddiaları, büyük ihtimalle, fiili mıntika kazanma veya askerî başarıdan ziyade askerî katılıma, hatta [ileriye dönük] bir askerî arzuya dayanıyordu. Aynı husus, tahta çıktığı 550 (1155-1156) yılına tarihlenen Konya'daki Selçuklu saltanat camisinin (Alaeddin Camisi) minberindeki bir kitabe, görünüşte ihtimal dışı dört parçalı jeopolitik bir sıfatı, *Sultân-ı bilâdi'r-Rûm ve'l-Ermen ve'l-Efrenc ve's-Şâm* ifadesini yazdıran II. Kılıçarslan için de söylenebilir.⁴² Buradaki "Efrenc" (Franklar) ifadesinin dayanağı, muhtemelen II. Haçlı Seferi'nin [muharebeleri içinde] 1147 yılında vuku bulan II. Dorylaion Savaşı'nda Germen güçlerine karşı II. Kılıçarslan'ın babası I. Mes'ûd'un komutasında yapılan başarılı Selçuklu hücumudur.⁴³ "Frank toprakları" tabiri 1144'te Edessa (Urfa) Kontluğu'nun İmâdüddîn Zengî tarafından ortadan kaldırılmasıyla Büyük Suriye'de kalan Frank mevcudiyetini ifade ediyor da olabilir. II. Kılıçarslan'ın Şam'ın yanı sıra Efrenc'i de sayması, sadece Anadolu Selçuklularının Suriye ile çoktandır süren rekabetini değil, aynı zamanda, Suriye'deki Franklara karşı Müslümanların ortak davasını da kullanan, mecazî anlamda çift taraflı bir kılıçtı.

Şâhenşâh için, 12. yüzyılın son yıllarında, Rum, Şam ve Ermen'in beraberce listelenmesinin açık etkisi, dönemindeki jeopolitik alanda hükümlerlik retoriğini yüceltmeye hizmet edecek bileşik çerçeve içinde, daha da genişleme potansiyeline sahip büyük ülke idealinin etrafa yayılması şeklinde olmuştur. Sitti Melik Türbesi kitabesinde yer alan ikinci bileşik çerçeve, Farsça ve Türkçe sıfatların (*Pehlevân er-Rûm ve's-Şâm ve'l-Ermen Alp Kutluğ Uluğ Humâyûn Cabûğâ Tuğrultekîn*) Arapça metne yerleştirilmesiyle tamamlanmış, böylece Şâhenşâh'ın siyasî imajının sınırları İslam dünyasındaki Türk-İran alanını da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Sadece Anadolu'da değil, Suriye ve Azerbaycan'daki diğer 12. yüzyıl Türk hükümdarlarının siyasî unvanlarında da bu çok dilli söyleme rastlanmaktadır. *Kutluğ Atabeg* gibi Türkçe sıfatların sınırlı da olsa kullanıldığına dair delil, 12. yüzyılın başından itibaren Şam'daki Börilerin kitabeleridir.⁴⁴ Bu uygulama, Baalbek surlarındaki kitabesinde *Alp*

42 Oral, "Anadolu'da san'at değeri olan ahşap minberler", s. 29.

43 Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 182-186.

44 Örneğin bkz.: 503'e (1109-1110) tarihlenmiş Şam Büyük Camisi'ndeki Tuğtekin Atabeg (Şam'da Büyük Selçukluların hâfeli ve Börî hanedanının kurucusu) kitabesi; Etienne Combe ve arkadaşları, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe* (Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1931-1991, 18 cilt), VIII, no. 2933.

Gazi İnanç Kutluğ Tuğrultekin Atabeg sıfatlarını kullanan diğer bir atabekle, İmâdeddîn Zengî ile hız kazanmış görünmektedir.⁴⁵ II. Kılıçarslan da henüz veliahtken Aksaray'daki minberde Türkçe sıfatlar (*Alp İnanç Kutluğ Bilge*) kullanmış, ancak tahta çıkıp en büyük sıfat olan "Sultan"ı kazandıktan sonra Konya minberinde öncekilerden tümüyle vazgeçmiştir.⁴⁶ 1160'larda, Artuklular ve Ahmedîliler de Nüreddîn Zengî'nin-siyasi unvanlarına açıkça dâhil olmamalarına karşın bu tür Türk sıfatlarını kullanmıştır.⁴⁷

Türkî sıfatların kullanımı, hem siyasî kimlik tasarımı etnisite ilişkisinin yansıması hem de İslam öncesi (ya da İslam'la paralel) Türk kimliği ile Ortaçağ Türk-İslam devletleri arasındaki kültürel devamlılığın yansıması olarak algılanabilir. Bu tür terimlerin, Türkmen yöneticiler ile tebaaları arasında yankı bulması mümkündür. Böylece onlar İslamî hükümler ilkelere benimsenip İslam dünyasındaki meşru yerlerini pekiştirmeye çalışırken Türkî miraslarından gelen egemenlik kavramıyla kahramanlık anlatılarını korumuş olmaktadır. Kahramanlık rivayetlerinin gücü, özellikle, sözel olarak aktarılan çok katmanlı destanî ve mitik rivayetler ile iç içe geçmiş hikâyeler dizisinde kendini göstermektedir. Neticede bunlar ancak Ortaçağ sonunda Doğu Anadolu'da Dede Korkut namı altında yazıya dökülebilmektedir.⁴⁸ Ancak, bu tip Türkî terimler İmâdeddîn Zengî'den Şâhenşâh'a kadar Türkçe konuşan hükümdarlar ve halklar için bir anlam ifade etse de, semantik izolasyon içinde tamamen ayrı bir söylem veya kültür alanından gelen tümüyle farklı bir kavramlar grubu olarak iş görmeleri düşünülmemiş olabilir. Bu gözlem, Şâhenşâh'ta bir dizi Türkçe sıfat arasına Farsça asalet ifade eden *humâyûn*'un sokulmasına veya Zengî'nin [sıfatları arasına] Arapça gâzî teriminin dâhil edilmesine bakılarak elde edilmiştir. Türkî terimlerin asıl câzibesi, özel etno-kültürel kimliklere işaret etmesinden ziyade, İslam'ın yaşanan şekliyle sentezlenen Türk-İran mazisinin muhteşem destan ve efsaneler dünyasına erişim sağlamasından kaynaklanmış olmalıdır. Diğer bir deyişle bu unvanların etkisi, siyasî meşruiyet ve itibar ihtiyacıyla, İslam dünyası adına savaş ve fetih kudretini göstermeye her daim hazır olan 12. yüzyıl hükümdarlarının kimliği üzerinde kadim İran-Türk kahramanlık ve ihtişam rivayetleri

45 Combe ve arkadaşları, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, VIII, no. 3111. Tarihlenmiş olmasa da, bu kitabe Zengî'nin 1139'da Böriler'den Baalbek'i almasından sonra koyulmuş olmalıdır. Halep'te İmâdeddîn Zengî adına 1142 tarihli ikinci bir kitabe, daha da uzun bir Türkçe adlar dizisinde sahiptir: *Alp Gazi U(lu) Arslan İnanç Kutlu Tuğrultekin Atabeg*; age, VIII, no. 3112.

46 Oral, "Anadolu'da san'at değeri olan ahşap minberler", s. 26, 29.

47 Ahmedîlilerin Türkçe sıfatları (*alp kutlu yabgu ulu atabeg*) kullanımıyla ilgili olarak bkz.: *The Sea of Precious Virtues*, s. vii-viii. Meyyafarikin / Silvan'daki erken bir Artuklu örneği (*alp inanç kutlu beg*) için bkz.: Combe ve arkadaşları, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, IX, no. 3272. Nüreddîn'in siyasî unvanı Elisséeff'in "La titulature de Nûr ad-Dîn" adlı eserinde tartışılmaktadır.

48 *The Book of Dede Korkut*, çev. Geoffrey Lewis (Harmondsworth: Penguin, 1974).

ile pompalanan bir güce dönüşmüştür. Bu durum, Sitti Melik kitabesinde, Farsça destanî sıfat *Pehlevan* (Kahraman) idaresindeki Rum, Şam ve Ermen'e jeopolitik atfın hemen ardından Türkçe sıfatların gelmesiyle daha da belirginleşmektedir. Zengî'de ise Türkçe unvanlardan önce getirilen Farsça unvan sayesinde, jeopolitik unsurun daha da ihtişamlı bir kompozisyonu görülmektedir: *Şehriyârûş-Şâm ve'l-'lrâkayn, Pehlevân-i Cehân, Husrev-i İrân* (Şam ve iki Irak'ın Hâkimi, Cihan Kahramanı, İran'ın Husrevi).⁴⁹

Bu kategoride Şâhenşâh'ın iddialarından daha gösterişli olup Zengî tarafından kullanılan Farsça unvanlar (*Şehriyar, Pehlivan* ve *Husrev*), İran geleneğinin Büyük Selçuklu ve haleflerinin oluşturduğu Doğu İslam dünyasında ana çerçeveyi sağladığı anahtar kavramlar olan egemenlik, kahramanlık ve adaleti⁵⁰ örnek almaktadır. Şâhenşâh'ın asıl unvanı olan *el-Emirû'l-İsfahsâlâr* aynı çerçevedendir. İlk olarak 12. yüzyıl başında İran ve Suriye'deki Büyük Selçuklu emirlerinde görülen bu bileşik Arapça-Farsça unvan, aynı yüzyıl içinde giderek yayılırken, Büyük Selçukluların dağılmasıyla ortaya çıkan yerel hükümdarlarca, özellikle sınır bölgelerinde bulunanlar ya da Haçlılarla karşı karşıya gelenler tarafından da benimsenmiş (veya halifeden alınmıştır).⁵¹ Dolayısıyla, Orta İran dilinde askerî unvan *sipahsâlâr*'ın (aslî, *spah-salar* veya *spah-badh*) Arapça versiyonu olan *isfahsâlâr*, Sâsânî dilindeki "sınır bölgelerinin yönetim ve savunmasına atanmış üst düzey askeri komutan" anlamını korumuş görünmektedir. Dolayısıyla bu terim, Büyük Selçuklu mirasçısı devletlerin İranî kültür ufkundan damıtılan bir unvan olup (dikkat çekici rastlantıya karşın) Orta Farsça kullanımının sözlük anlamını tam karşılamamakta; ancak antik İran'ın kisravâri-askerî protokolünün önemini bir ölçüde yansıtabilmektedir.

Bileşik *el-Emirû'l-İsfahsâlâr* unvanı çoğunlukla hemen ardında Türkçe ve/veya Farsça sıfatlarla beraber kullanıldığından, *Sultan* gibi daha muazzam bir unvan, Arapça olmayan tüm sıfatların unvan dizisinden kaldırılmasını gerektirebilir. Bu duruma örnek olarak, 12. yüzyılın ortalarına doğru iktidara

49 Combe ve diğerleri, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, VIII, no. 3112. 12. ve 13. yüzyıllarda Anadolu, Suriye ve Irak'taki hükümdarların siyasi unvanlarının çoğu, sıklıkla Acem kökenli olup İran'ın yerleşik uygulamalarını ve Türk geleneklerini (tuğranın entegrasyonu gibi) İslamî çerçeve ile uygun biçimde kaynaştıran sekreter ve kâtiplerin işe alındığı arşivlerde (divân-ı inşâ) yazılırdı. Bkz.: Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, s. 184-188; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1958), s. 22-27. 12. yüzyıl Anadolu'sunda Türkmen hükümdarlar üzerinde İran geleneğinin etkisi, özellikle Şâhenşâh soyundan gelen Selçuklu ve Mengücek prenslerine verilen Farsça hükümdarlık isimlerinde açıkça görülmektedir. 12. yüzyılın ortasına kadar bu iki hanedanın prensleri Türkçe ya da Arapça (özellikle Eski Ahit kökenli) isimler almıştı. -şah soneki ile yapılan isimler o dönemde Mengücek hanedanında ilk kez Şâhenşâh ve Behramşah ile Selçuklu hanedanında ise II. Kılıçarslan'ın oğulları ile görüldüler.

50 Elisséeff, "La titulature de Nûr ad-Dîn", s. 177-178.

51 Clifford Edmund Bosworth, "İspahsâlâr, Sipahsâlâr", *EF*, iv, s. 204-209; Elisséeff, "La titulature de Nûr ad-Dîn", s. 167-169.

yükselişleri önceki Türk ve/veya Fars dillerindeki unvanlarının terk edilmesi ve sadece Arapça sıfat ve unvanların benimsenerek tamamen İslamî/evrensel bir hükümdarlık söylemine erişmeleri ile sonuçlanan Nüreddin Zengî ve II. Kılıçarslan verilebilir.⁵² Dolayısıyla Türkçe ve Farsça unvanlara başvurma işi, hâkimiyetin alt tabakalarıyla yan yana kaybolup gitmiş gibi görünmektedir; burada, söz konusu hükümdarın özlemleriyle iç içe geçen yayılmacı komşu baskıları, efsanevî Türk-İran nosyonları olan kahramanlık ve ihtişamın hatırlanmasını anlamlı kılmaktadır. Kendisine ait kitabe kayıtlarına bakılırsa, Şâhenşâh kariyeri boyunca bu alt seviye hükümlerindeki statü ve meşruiyetini güçlendirirken, mürekkep jeopolitik iddialar ve Türkî-İrani sıfatlar gibi bir dizi kavramı çoğaltma yoluyla da *el-Emîr'ül-İsfahsâlâr* unvanını korumaya çalışmıştı.

Şâhenşâh'ın politik kimliğinin Sitti Melik Türbesi kitabesinde ifadesini bulan bileşik coğrafi ve dilbilimsel çerçeve, sadece kavramsal kesişim ve karışım değil, muhalefet, dışlama ve farklılaşmanın da etkili olduğu bir sınır bölgesi fikriyle tamamlanır. Bu, Şâhenşâh'ın *Kehf el-Guzât el-Muvahhidûn Hâmî suğûr el-mu'minîn* (Muvahhid gazilerin sığınağı [ve] müminlerin sınırlarını koruyan) cümlesinde açık ve çift yönlü ilk sinyal olup gerçek inancın, gerçek inanç sınırları dışındaki dünyanın oluşturduğu tehditten korunması fikriyle devreye girmiştir.⁵³ Hemen ardından kâfirler, müşrikler bidatçılar ve âsilere karşı yoğun bir hakarete varan bir dizi sıfatla, sapkınlık ve inançsızlık üzerine uzun bir hitap gelmektedir (*Kâtil el-kefere ve'l-müşrikin kâmi'* [*al-ilhâd*] *ve'l-mütemerriidîn kâhir el-zenâdika ve'l-mübeddi'in*). Benzer sıfatlar ilk olarak 12. yüzyılın ilk çeyreğinde, İmâdeddîn Zengî'nin kitabelerinde kullanılmış ve oğlu Nüreddin Zengî tarafından devam ettirilmiştir.⁵⁴ Zengilerin inançsızları ve kâfirleri kendi kitabelerinde hakaretle anması, Haçlılara karşı askerî faaliyet ve ideolojinin (cihad) ilk bağlamında planlanmıştır. 12. yüzyılda Franklara karşı askerî faaliyet geçmişi olan Artukluların kitabelerinde de benzer sıfatlar kullanılmıştır.⁵⁵ Daha önce de zikredildiği gibi, II. Kılıçarslan'ın Efrenc'den bahseden Aksaray'daki minber kitabesinden âşikâr olan husus, 12. yüzyılın ikinci yarısındaki ideolojik kaygılarda Frankların

52 Farsça sıfatlar sadece Nüreddin'in 1148'e tarihlenen, bilinen en eski yazıtında görülmektedir, bkz. Elisséeff, "La titulature de Nûr ad-Dîn", s. 178. II. Kılıçarslan'da ise dönüşüm, aralarında yaklaşık bir yıl bulunan ve Kılıçarslan'ın tahta çıkışı ile birbirlerinden ayrılan Aksaray ve Konya minber yazıtlarında görülmektedir, bkz. Oral, "Anadolu'da san'at değeri olan ahşap minberler", s. 26, 29.

53 Sınır bölgeleri ile sığınak/mağaraların bu kavramsal bağlantısı Ortaçağ Anadolu'sunun kutsal topografik ifadesinde de karşılık bulmuştur, bkz. Oya Pancaroğlu, "Caves, borderlands and configurations of sacred topography in medieval Anatolia", Gary Leiser (ed.), *Les Seldjoukides d'Anatolie (Mésogeois 25-26 [2005])*, s. 249-282.

54 Elisséeff, "La titulature de Nûr ad-Dîn", s. 187-191.

55 Age, 12. yüzyıldaki Müslüman-Haçlı karşılaşmaları için bkz. Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (New York: Routledge, 2000).

belirgin bir biçimde rol aldığıdır. Yine de, tam hedefi belirtilmediğinden, bu tür hakaret oklarının “menzilleri”, en azından teorik olarak o gün Sünnî olmayan Müslüman düşmanlara, özellikle o sırada Mısır'da miadını doldurmuş Fâtımî halifelğine, belki de, Suriye dâhil başka yerlerde faal olan İsmailî ajanlarının çeşitli kollarına uzanmış olması mümkündür. Bu husus özellikle Nüreddin'le ilişkilidir; nitekim onun vekili Selâhaddîn, 1172 yılında Fâtımî devletini ortadan kaldırmıştı. Hakikaten, bu tür suçlamalar/hakaretler sayesinde, ideolojik gerekçe, rahatsız edici bir şekilde etkinlik kazanan şahıslara işkence etme konusunda kolaylıkla kullanılabilir. Mistik filozof Şihâbeddîn Yahyâ [Maktûl] Sühreverdi'nin, siyasi sebeplerin örtbas edilmesinde kullanılan uydurma sapkınlık suçlamalarının gölgesi altında, 1191 yılında Salâhaddîn'in verdiği fermanla meşûm bir şekilde infaz edilmesi bu hususa uygun bir misaldir.⁵⁶

Şâhenşâh'ın Divriği'ye sıkışıp kalması meselesiyle ilgili olarak, doğru yoldan sapma anlamında bidatçılığın kınanması, 12. yüzyılın son yıllarında şekillenen ortak Sünnî ideolojik cepheye Mengüceklerin de katıldığını göstermektedir. Görünüşte birleştirici olan bu ideolojik cephe, geri dönüşü olmayan parçalanma, yayılma ve daralma gerçekleriyle yüz yüze olan mevcut siyasi panoramanın çok uzağında seyrediyordu. Haçlıların Anadolu'dan geçişinden veya büyük Suriye'deki Frank varlığından doğrudan etkilenme ihtimali düşük de olsa, Mengüceklerin Şâhenşâh liderliğindeki Divriği politikasında, jeopolitik imajın güncel gelişiminden kazanacağı çok şey vardı. Rum, Şam ve Ermen sınırlarının çizilişi gibi, Mengücek hanedan kimliğinin korunması da kavramsal düzeyde mahallî otorite sınır ve politikalarının ötesine geçmeye bağlıydı. Nitekim bu uygulama hem Behrâmsâh hem de Şâhenşâh tarafından yürütülmüştür. Aynı şekilde, sapkınlık konusundaki unvanlara dayalı/symbolik söylem, gayr-i sünnî veya gayr-i müslim düşmanlar üzerine odaklanan katı bir dogmatik pozisyon olmaktan ziyade, İmâdeddîn ve Nüreddîn gibi 12. yüzyılın hayran olunan hükümdarlarının örnek alındığı geniş ufuklu, yüksek bir politik söylem olarak görülmelidir.⁵⁷

56 Hossein Ziai, “The source and nature of authority: a study of Suhrawardî's illuminationist political doctrine”, Charles Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), s. 304-344. Sühreverdi'ye işkence edenler onu zındık, mülhid ve kâfir olarak yaftalamıştı. Bu ifadelerin hepsinin de Şâhenşâh'ın Sitti Melik yazıtındaki unvanı dâhil olmak üzere 12. ve 13. yüzyılların siyasi unvanlarında [kınama anlamında] bir karşılığı bulunuyordu. Bkz.: Daniella Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria* (Leiden: Brill, 2007), s. 233-234.

57 Divriği'nin (Tephrike), 9. yüzyılda Bizanslıların sapkınlık gerekçesiyle zulmettiği. Arapların ise desteklediği dâualist bir mezhep olan Paulusçuluk'un Bizans kuvvetleri tarafından şiddetli bir yenilgiye uğratılıp dağıldığı ana bölge olduğu vurgulanabilir. Divriği ile sözde Paulusçu sapkınlık tarihi arasındaki yakın ilişkinin ise, 300 yıl kadar sonra ortaya çıkan Sitti Melik Türbesi friz kitabesindeki söylemi canlandırmış olması mümkün görünmemektedir.

AHLATLI TUTBEG B. BEHRÂM'IN DÜNYASI

Şâhenşâh'ın Sitti Melik friz kitabesinde öne çıkan sosyal imajı, hem hamisinin beklentileriyle hem de hanedanlık sıfatlarının geliştiği 12. yüzyıl diplomasi ve arşiv metinleri dünyasıyla uyumlu bir Divriği kâtip tarafından yazılmış olmalıdır. Dikkatle yaratılan metin gövdesi, kaleme alınmış asıl belgeden dosdoğru taş ustasının keskinine aktarıldığından, kâtinin el yazısının kalıcı izleri, harfler arasında ligatür [bağlayıcı şerit] biçiminde durmaktadır (fotoğraf 2.6). Bürokrasi dünyasındaki deneyimi, mimarın kendi zanaatındaki deneyiminden az olmayan bu isimsiz kâtinin parmak izine benzeyen bu işaretlerden başka hiçbir izi kalmamıştır. Dolayısıyla, friz kitabesindeki özgüven, belli ki taşa başarıyla aktarılmış kavramsal bir birleşim olarak yorumlanabilecek bir anıtta, mukarnaslı giriş kapısı, epigrafik friz, uzun dış nişler gibi farklı görsel unsurları birleştirerek haminin jeopolitik arzularına cevap verecek çapta görsel sözcük bilgisi ve tasarım becerisine sahip Tutbeg b. Behrâm'ın mimarî eserinde de bir benzerini bulmaktadır. Diğer bir deyişle Sitti Melik, Şâhenşâh'ın kamudaki imajının ete kemiğe bürünmüş hali olarak algılanmakta, hem Rum, Şam ve Ermen üzerindeki iddialarına hem de hükümrânlığının İslam, İran ve Türk bölgelerini birleştirdiğine dair somut ve görünür bir form sunmaktadır. Kitabe ve mezarının mimarisinde tasvir edildiği hâliyle hâkimiyet figürünün olumlu çağrışımları, çok yönlü ve hareketli retorik parçalardan oluşan politika sahasında Şâhenşâh'ı sabit bir eksen olarak göstermektedir.

Tutbeg'in Divriği'deki Sitti Melik Türbesi projesine alınmasına yol açan ve yönlendiren koşullara dair hiçbir bilgiye ulaşılamadığından, ne mimarın ne de hamisinin amacı hususunda spekülasyondan öteye geçmek mümkün değildir. Yine de, Tutbeg'in Ahlat'taki şöhretli sanat geçmişi ile Şâhenşâh'ın siyasi şahsiyetinin retorik düzeyde güçlendirilmesinden doğan kombinasyon, Divriği'nin yoldan geçen gezgin inşaatçıların tesadüfen muhatap olduğu bir eser gibi sayılamayacağını düşündürmektedir. Ahlat 1100'den 1207'ye kadar Van Gölü çevresindeki bölgeleri yöneten bir beyliğin merkezi olup, ilk kurucusu Büyük Selçukluların hizmetinde eski bir köle olan Türk asıllı Emîr Sökmen Kutbî idi.⁵⁸ Hanedan adı olan Şâh-ı Ermen, bu Türkmen ailesinin idaresindeki bölgenin çoğunlukla Ermeni olan etnik bileşim ve siyasi tarihinden gelmektedir. Kaynaklar 12. yüzyıldaki Ahlat'ın, özellikle Erzurum'daki Saltuklu hükümdarı II. İzzeddin Saltuk'un kızı Şahbânu ile evlenen II. Nâsireddin Sökmen'in (hük. 1128-1185) uzun saltanatı sırasındaki ticarî refahını ve kültürel şöhretini yüceltmektedir. Şahbânu'nun, 1164'te büyük bir

58 Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 101-148; Sümer, *Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri*, s. 52-56, 67-84; Carole Hillenbrand, "Shah-i Arman", *IEI*, ix, s. 193.

kampanya başlatarak şehre giden yollar, (önceki ahşap köprülerin yerine) taş köprüler ve büyük hanlar inşa ettirdiği; ayrıca, harabeye dönmüş kaleyi tamir ettirdiği de söylenir. Şahbânu bu restorasyon işi için nihâyet Karakuş adında bir mühendisi görevlendirmiş, mezkur mühendis bu devasa imar faaliyetini birkaç ayda bitirmesiyle ün kazanmıştır. Kısa zamanda gerçekleştirilen bu ağır inşaat işleri, çok sayıda bina ve taş ustası çalıştırmayı gerektirmişti. Nitekim yapılan işin kalitesi, Celâleddin Hârezmşâh'ın 1229-1230 arasında şehri sekiz ay boyunca zalim bir kış kuşatmasına düçar ettiğine dair kayıtlardan da anlaşılabilir ki, bu kuşatma esnasında kalede gedik açıp duvarları yıkmak için muazzam bir gayret ve makine gücü gerekmekteydi.⁵⁹ Hoy'un batısında, Ahlat'tan Tebriz'e giden doğu kervan yolu üzerinde yer alan ve Ortaçağ kaynaklarında Sökmenabad adı verilen bir şehrin de II. Sökmen tarafından kurulduğu sanılmaktadır. Ahlat'ta 13. yüzyılın son yıllarından daha öncesine ait Ortaçağ mimarisinden bir iz yoktur. Bu kaybın sebebi şüphesiz işgalci Hârezmşâhlarla Moğolların getirdiği yıkımlar ve şehrin büyük bölümünü yerle bir eden iki müthiş depremdir (1246 ve 1276).⁶⁰ Bununla beraber, kayıtlarda II. Sökmen ve Şahbânu ile ilişkilendirilen inşaat faaliyetleri, 12. yüzyılda ticarî refah ve artistik kaynaklarla desteklenen yeni bir mimarî zenginliğin mevcudiyeti hususunda hiçbir şüpheye mahal bırakmamaktadır.

1185'te ölen II. Sökmen'in, ardında hiç vâris bırakmamış olması, Şâh-ı Ermen'de memluk emîrlerin birbiri ardına hükmettiği siyasi bir istikrarsızlık dönemine yol açtı; bu durum, Ahlat'ın 1207 yılında Eyyübîlerin eline geçmesine kadar sürmüştür. Hanedan sülâlesinin 1185'te ortadan kalkmasının, bazıları muhtemelen başka yerlerde iş aramaya başlayan büyük sayıda yetenekli yapı ustasının istihdamı için olumsuz koşullara yol açtığı düşünülebilir. Dolayısıyla Tutbeg'in 1190'larda Alay Han ve Sitti Melik Türbesi'nde istihdam edilmesi, kendi memleketindeki değişen şartlarla ilişkilendirilebilir. Ayrıca hanedan sülâlesinin ortadan kalkmasını, Ahlat'taki en erken örnekleri 1180 ve 1190'lara tarihlenen meşhur mezar stellerinin [dikili taşlarının] aniden ortaya çıkışına bağlamak da cazip görünmektedir.⁶¹ Hem Tutbeg'in seyahatleri hem de stellerde sergilenen dikkat çekici hüner ve tasarım unsurları, 12. yüzyılın sonlarında ustaların kendilerini değişen koşullara uydurmaya mecbur kaldığını düşündürmektedir. Bu bağlamda, Ahlat'ın daima en iyi kalite taş işçiliği ile ilişkilendirilmesinde onların başarıları aşîkârdır. Mezar stelleri, özellikle bu ustaların tasarım ve artistik kabiliyetleri hakkında önemli ipuçları vermektedir; nitekim, *khatchkar* [haçkar] olarak bilinen Ermeni anıt stellerinin biçimini yansıtan yeni bir tür mezar taşına dönemin İslamî geometrik

59 Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 136.

60 Sümer, *Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri*, s. 57.

61 Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları* (Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü, 1972).

motiflerini taşıyarak hünerlerini göstermeye devam etmişlerdir. Arkalarında sayısız imza bırakan ustalarının becerileri düşünüldüğünde, Ahlat'ın, –ilk olarak İran ve Irak'ta tuğla veya stük ve ahşaptan yapılan– mukarnas gibi İslamî tarzların da taş a aktarıldığı; dolayısıyla 13. yüzyılda gelişecekleri Anadolu İslam mimarisiyle, Transkafkasya'nın, Doğu Anadolu'nun ve Yukarı Mezopotamya'nın Ermeni mimarisine medhal teşkil eden esas sanat merkezi olması muhtemeldir.⁶² Divriği'deki Kale Camisi ile Sitti Melik Türbesi'nin mukarnaslı nişleri arasındaki fark, Ahlat'ın Anadolu'da taş mukarnas üretim kaynağı olduğunu varsaymak için oldukça inandırıcı bir kanıttır. Parlak ticarî –meslekî hayatı ve bölgelerin– kültürlerin kesişim noktasında olması sayesinde 12. yüzyıl Ahlatı, kendi sanatçılarına (özellikle Ermeni ve İslam geleneklerinden doğan) çeşitli görsel biçimlerle temasa geçme fırsatı vermiştir. Bu formlar, daha sonra yenilikleri ile prestij kazanacakları Orta Anadolu gibi bölgelere aktarılmıştı.⁶³

Tutbeg, bilinen iki eseri –Alay Han ve Sitti Melik Türbesi– sayesinde, geç 12. yüzyıl Anadolu'sunda öncü bir mimar olarak ortaya çıkar ve erken 13. yüzyıldan itibaren kamu binalarının alâmet-i fârikası olacak ince mukarnaslı taş giriş kapılarının günümüze kadar mevcudiyetini devam ettiren en erken tarihli örneklerini verir. Gezgin bir sanatçı olan Tutbeg'e muhtemelen geometrik desenlerde ve mukarnas yapımında yetenekli olan küçük bir taş ustası grubu eşlik ediyordu. Aynı şekilde, Tutbeg'in esas olarak taş inşaat ve dekorasyonu planlayıp idare eden tasarımcı ustası görevini üstlenmiş olması da mümkündür. Alay Han kitabesinde Tutbeg'in imzasını takip eden son kelime gerçekten *en-neccâr* (marangoz, ahşap işçisi) ise, birden fazla alanda tasarım ve üretim uzmanlığı olduğu doğrulanmaktadır.⁶⁴ Ortaçağ Anadolu'sunda bu tür alanlar arası uzmanlık, Nuştegin (Nüştekîn) el-Cemâlî'nin “cami ve minberin mimarı” (*mi'mâr el-mescid ve'l-minber*) olarak belirtildiği, II. Kılıçarslan'ın 1155 tarihli Aksaray Camisi'nin minberindeki imzada da görülmektedir.⁶⁵ Burada mimar kelimesi hem caminin hem de ahşap minberinin (ve belki diğer donanımların da) tasarımından sorumlu olma anlamına gelmektedir. Nuştegin gezgin ve bilgili biriydi; ayrıca önemli bir kişiye işaret eden *Hvâce* (Hoca, Usta), *Salâhu'd-devle* (Devletin dürüstü) ve *Zeynü'l-hacc* (Haccın süsü) unvanlarını da taşıyordu. Benzer bir altyapı, II. Kılıçarslan'ın Konya Camisi'nin minberini yapan, imzasını *Üstâd Mengûmbertî el-Hâccî*

62 Suriye taş mukarnasının Halep'teki erken gelişimi için bkz. Iabbaa, *The Transformation of Islamic Art*, s. 150-155.

63 Pancaroğlu, “The Mosque-Hospital complex in Divriği”, s. 185-189.

64 Marangozlukla mimarî arasında özellikle geometrik tasarımlara dair meslekî bağlantılar için bkz. Gülru Necipoğlu, *The Topkapı Scroll: Geometry and Ornament in Islamic Architecture* (Santa Monica: Getty Center, 1995), s. 150-152.

65 Oral, “Anadolu'da san'at değeri olan ahşap minberler”, s. 26.

el-Ahlâtî olarak atan kişi için de düşünülebilir.⁶⁶ Ahlat'tan seslenen bu usta zanaatkâr kesinlikle geometrik desen alanında olağanüstüydü ve birden fazla alanda tasarımcı olarak çalışmış olabilir. Ahlat'ta usta tasarımcılar olduğu, *müzeyyin* (dekoratif tasarımcı) gibi meslekî unvanların görüldüğü mezar stellerinden, ayrıca, Ahlat mimarisinin 13. yüzyıl sonlarından 14. yüzyıla kadar uzanan döneminden kalma olup günümüze kadar gelen eserlerde belgelendiği şekliyle çeşitli usta-öğrenci ilişkilerinden de anlaşılmaktadır.⁶⁷ İşte, 12. ile 15. yüzyıllar arasında Ahlat'ın artistik faaliyetine kesintisiz bir mükemmellik sağlayan da budur. 13. yüzyıl başındaki gayet sert askerî ve siyasi değişimlere rağmen, Anadolu'da bu dönemden iki farklı yapı –Tercan'daki Mama Hatun Türbesi⁶⁸ ve Divriği'deki cami-hastane kompleksi,– Ahlatlı ustaların imzasını taşımaktadır.

Tutbeg b. Behrâm 1190'larda Anadolu'yu gezerken muhtemelen, özellikle Ahlat kökenli olmanın iş bulmakta fayda temin ettiği dinamik bir usta zanaatkâr-mimarlar ağından yararlanmış olmalıdır. Tutbeg, imaj bilincine sahip Mengücekli hamisi Şâhenşâh'a yüksek kalitede taş işçiliği ile Anadolu'nun şehirli muhitine yeni yeni damgasını vuran yenilikçi bir tasarımın câzip kombinasyonunu sunmuştu. Mengücekler ve Şâh-ı Ermen gibi daha az güçlülerin istikbâlinin, Selçuklular ve Eyyübîler gibi daha güçlülerin yol açtığı çalkantılarda ilerleme kabiliyetine bağlı olduğu bir zamanda hami ile mimarın güvenli bir bölge olan Divriği'deki bu talihli buluşması, sadece Şâhenşâh adını âbideleştirmekle kalmamış; ayrıca, Divriği dışındaki dünyaya uyum sağlamış bir hanedanlık fikrinin [ürettiği] eserlerin ete kemiğe bürünmesini de sağlamıştır. Şâhenşâh'ın Kale Camisi ve Sitti Melik Türbesi'ni himaye ediş öyküsünde, Ortaçağ Anadolu'sunun bağlantı devrelerini açığa çıkaran sanat ve siyaset birlikteliğinin temel şartları mevcuttur.

66 Age, s. 30.

67 Pancaroglu, "The Mosque-Hospital complex in Divriği", s. 187.

68 Önkâl, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, s. 437-443.

ÜÇÜNCÜ KISIM

“DOĞUNUN VE BATININ SULTANI”: MÜSLÜMAN VE HİRİSTİYAN KAYNAKLARINDA SELÇUKLU HANEDANLIĞINA DAİR KAVRAM VE UNVANLAR¹

Dimitri Korobeinikov

Anadolu'daki Müslüman devletlerin çoğunlukla kendilerini Bizans'ın halefi olarak tanımadıkları düşünülür. En azından 16. yüzyıldan itibaren, Osmanlı sultanları kendilerini “Rum” hükümdarı olarak ifade edip “Roma” ya da “Rhomaioi”un; kısacası Bizanslıların mirasçıları olarak görülme arzularını ortaya koymuşlardır. Örneğin Kanuni (1520-1566) Bender’de 1538’e tarihlenen bir kitabede kendine *Kayser-i Rûm* adını vermiştir.² 16. yüzyılda Osmanlı sultanlarının resmî yazışmalarda kullandığı unvanlar listesinde “adalet tahtı, Kayser hâkimiyeti” unvanı da görülebilir.³ “Rum” kimliğinin benimsenmesi öylesine başarılı olmuştu ki bütün dünyadaki Osmanlı uyruklarına işaret için, Portekiz gibi Hristiyan düşmanlar arasında bile *Rûmî* kelimesi (ya da varyantlarının kullanımı) yaygınlaşmıştı.⁴ Anadolu'daki Selçuklu devleti ekseriyetle “Rum Sultanlığı” olarak tanınsa da, bugüne kadar devletin resmî-siyasi kimliğinin belirlenmesinde hangi Bizans etkilerinin rol oynadığı pek az tartışılmıştır. Bu kısımda, Anadolu Selçuklularının kullandığı unvanları araştırıp Rum Selçuklu hükümdarlarının Bizans’tan ziyade Büyük Selçuk-

1 Bu bölümü okuyup dil ve üsluba yönelik çeşitli önerilerde bulunan Dr. M. E. Martin’e, önemli eklemeler getirerek kendi yazdığı “Seljuq legitimacy in Islamic history”yi basımından önce gönderen Dr. A. C. S. Peacock’a (bkz. not 72) teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Tüm hatalar bana aittir.

2 Z. Abrahamovicz, “Osmanskii sultan kak vostochnorimskii imperator (*Kayser-i Rûm*)”, I. V. Zaitsev ve S. F. Oreshkova (ed), *Iurica et Ottomanica. Shornik statei v chest’ 70-letia M.S. Meyera* (Moskova: Vostochnaia literatura, 2006), s. 103-105.

3 Feridun Bey Ahmed, *Münşeat-i Selâtin* (İstanbul, 1274 / 1857), I, s. 4. Feridun Bey’in eserindeki başlıklar için bkz. H. İnalcık, “Power relationships between Russia, the Crimea and the Ottoman Empire as reflected in titulature”, Ch. Lemerrier-Quelquejay, G. Veinstein ve S.E. Wimbush (ed), *Passe turco-tatar, présent soviétique: études offertes à Alexandre Bennigsen (=Turco-Tatar Past, Soviet Present: studies presented to Alexandre Bennigsen)* (Paris: Éditions Peeters, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 1986), s. 192-199.

4 Rûm ve Rûmî’nin Osmanlı’da kullanımı için, bkz. Cemal Kafadar, “A Rome of one’s own: cultural geography and identity in the lands of Rum”, *Muqarnas* 24 (2007), s. 10-18; Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rûm / Rûmî Aidiyet ve İmgeleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004).

lulara meşru bir kaynak olarak görüldüğünü öne süren Büyük Selçuklu unvanlarıyla karşılaştıracam.

Hem Bizans, hem Büyük Selçuklu imparatorlukları dünya hâkimiyetini hayal ediyordu. Bizans imparatoru, Bizanslıların inancına göre uygar dünyanın tümünü kucaklayan *Imperium Romanum*'un vârisiydi. 1294 yılında meşhur Bizanslı devlet adamı Theodoros Metokhites, Bizans sınırları dışındaki toprakları "kanundışı, disiplinsiz, yeterli akla ya da akıl sağlığına sahip olmayan insan gürühu"⁵ ile dolu "İskit soğuşunun hüküm sürdüğü kör bataklık veya vahşi canavarlarla dolu çorak kumlar" diye tanımlamış; Bizans sınırları içindeki topraklar ve insanların bunun tam tersi vaziyette olduğunu öne sürmüştür. Metokhites'in fikri çoğu Bizanslı yazar tarafından, özellikle Eylül 1347 tarihli bir mektubunda Moskova Grandükü Gururlu Simeon'a [Simeon Ivanovich Gordiy] (1341-1357) Roma İmparatorluğu'nu, "tüm dindarlığın kaynağı, hukuk ve takdisin öğretmeni" olarak tanımlayan İmparator VI. Ioannes Kantakuzenos tarafından da desteklendiğinden, onun sözlerinin asla "kimseinin dikkate almadığı bir görüş" olduğu iddia edilemez.⁶ Nitekim taç giydiği sırada Romalıların –yani tüm Hristiyanların– kralı ve otokrati olarak takdis edilen Bizans imparatorunun, "Ekümen Hükümdar ve Efendi" yani, yasaları ve kuralları tüm dünyaca kabul edilen doğal hükümdar olduğuna inanılıyordu.⁷ 14. yüzyılın ortasından itibaren bu düşüncüyü benimseyen [Mısır] Memluk sultanları, [Bizans] imparatorlarına sadece Ortodoks Hristiyanlarının başı olarak değil, Hristiyan olmayan halkların, özellikle Türklerin de efendisi olarak hitap etmeye başladı.⁸ Benzer biçimde, Büyük Selçuklu sultanlarının başlıca unvanlarından biri *Melikü'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, "Doğunun ve Batının Sultanı" yani tüm dünyanın hükümdarı şeklindedir.

SELÇUKLU GELENEĞİNDE EVRENSEL HÜKÜMRANLIK

Melikü'l-Meşrik ve'l-Mağrib unvanı, ilk sultan Tuğrul Bey'e (1040-1063) 25 Zilkade 449 Cumartesi / 24 Ocak 1058 tarihinde Halife el-Kâim Bi-emrillah

5 Theodore Metochites, Βασιλικὸς δεῦτερος (Second Imperial oration), MS Cod. Vindobon. Philol. Gr. 95, fol. 154r; aynı yazar, Ο ἰ Δύο Βασιλικὸι Λόγοι, ed. I. Polemis (Atina: Ekdoseis Kanake. 2007), s. 376, II. 9-10.

6 D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453* (Londra: Weidenfeld ve Nicolson, 1971), s. 265-256. Yunanca orijinali için bkz. H. Hunger, O. Kresten ve J. Koder (ed), *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel* (Viyana: Verlag des Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981-2001, 3 cilt), II: *Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337-1350*, N 168, s. 478, II. 1-8.

7 Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, s. 264.

8 D.A. Korobeinikov, "Diplomatic correspondence between Byzantium and the Mamlūk sultanate in the fourteenth century", *al-Masāq* 16 (2004), s. 60-61.

(1031-1075) tarafından verildi. İslami kaynaklar, Tuğrul'a bu unvanın verildiği görüşmeyi uzun uzadıya anlatmakta, Tuğrul'un kendini, Bizans'ın evrensellik özlemini paylaşan İran hükümlerine geleneklerinin vârisi olarak gördüğünün altını çizmektedirler.⁹ Halife el-Kâim, Tuğrul'a her birinde siyah bir kenar ya da yaka (zîk) bulunan yedi hil'at giydirdi. Bunu, misk kokulu altın sim ile işlenmiş bir sarık ('imâme miskiyye müzehhebe), mücevher kaplı bir taç, kolye ve yaldızlı bir kılıç takip etti. Kıyafetler, özellikle taç öylesine ağırdı ki, güçlü Türk yerlere kadar eğilerek vermesi gereken son selamını veremedi. Halife ayrıca ona sancaklar ve başka bir kılıç daha verdi ve Tuğrul'u "Doğunun ve Batının Hükümdarı" ilan ederek töreni sonlandırdı.¹⁰

Törenin bir parçası olarak sunulan her nesnenin özel bir anlamı vardı. Olağanüstü ağır taç, Sâsânî şahenshâhlarına layık olup, buna uygun şekilde *et-Tâcü'l-Husrevî*, yani "Husrevlerin Tacı" olarak adlandırılıyordu. "Husrev" en meşhur iki Sâsânî hükümdarının, I. Husrev Anuşirvan (531-579) ve II. Husrev Pervîz'in (590-628) adıydı. Taç iki parçadan oluşuyordu: Sarık ve tacın kendisi. Böylece sultanın, iki "millet" yani Araplar ve Arap olmayanlar (*el-Acem*) –çoğunlukla İranlılar– üzerindeki gücünü sembolize ediyordu. Bu ifade, kitabelerde zikredilen "Arapların ve Acemlerin Hükümdarı" (*Mevlâ el-'Arab ve'l-Acem*) ifadesinin,¹¹ dolayısıyla Tuğrul'un İslam ümmetinin idare-

9 İran ve Bizans hükümdarlık gelenekleri arasındaki ilişki için, bkz. M.P. Canepa, *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran* (Berkeley, California: University of California Press, 2009).

10 Kaynak kitap, Sıbt İbnü'l-Cevzî [Kızıoğlu et-Türkî]'nin *Mir'âtü'z-zemân fî târîhi'l-â'yan* adlı eseri olup Ali Sevim tarafından bazı bölümleri seçilerek basılmıştır; bkz. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zemân fî Tarihî'l-â'yan, Selçuklularla ilgili bölümler*, seçme-kısmen neşr. Ali Sevim, (Ankara: Dil ve Tarih Coğrafyası Fakültesi, 1968), s. 24-26. Aynı kaynağın ilavelerle tekrar baskısı için bkz. A. Sevim, "Mir'âtü'z-Zaman fî Tarihî'l-Âyan (Kayıp Uyûnû'l-Tevârîhten Naklen Selçuklularla İlgili Bölümler) Sıbt İbnü'l-Cevzî", *Belgeler* 14, no. 18 (1989-1992), s. 47-49; Sadru'd-dîn 'Alî el-Huseynî, *Ahbârü'd-Devletis-Selcûkiyye*, neşr. Muhammed İqbâl (Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedide, 1984), s. 18; Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mulâk ve'l-umem* (Hyderabad, Deccan: Dâ'iretül-Ma'ârif el-'Usmâniyye, 1940-1942, 10 cilt), VIII, s. 182; aynı yazar, *el-Muntazam fî târîhi'l-mulâk ve'l-umem* (Beyrut: Dâr al-Kütüb el-'İlmiyye, 1992, 18 cilt), XVI, s. 19-20; Bundârî, *Zübdetü'n-nusra ve nuhbetü'l-usre*, M. T. Houtsma (ed.), *Histoire des Seldjoudes de l'Iraq par al-Bondârî, après Imâd ad-dîn al-Kâtib al-Isfahânî* (Leiden: E.J. Brill, 1889; Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoudes 2), s. 13-15; İzzeddîn İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târikh* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1965-1967, 13 cilt), IX, s. 633-634; *The Annals of the Saljuq Turks. Selections from al-Kâmil fî'l-târikh of 'Izz al-Dîn Ibn al-Athîr*, çev. D.S. Richards (Londra: RoutledgeCurzon, 2002), s. 114-115; Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj*, çev. Ernest A. WallisBudge (Londra: Oxford University Press, 1932, 2 cilt), I, s. 211-212; II: MS Bodleian Library, Hunt 52, fol. 74r, col. II - 74v, col. I; Bar Hebraeus'un *Chronography*'sinin kısaltılmış Arapça versiyonu Tuğrul'un taç giymesi konusunda sessizdir, sadece hutbesinden bahseder, bkz. Grîgôrîtyûs Ebû'l-Ferec b. el-'İbrî, *Tarih muhtasarid-düvel*, A. Sâlihîni (ed.) (Beyrut: Matba'a el-Kâsûlikiye li'l-Âbâi'l-Yesû'iyyîn, 1890), s. 321; Mîrhvând, *Tarih-i ravdatîs-sa'âd*, N. Sebûhî (ed.) (Tahrân: Pîrûz, 1338-1339), IV, s. 261-263; C.E. Bosworth, "The political and dynastic history of the Iranian World (A.D. 1000-1217)", J. A. Boyle (ed.), *The Cambridge History of Iran, V: The Saljuq and Mongol Periods* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968-91), s. 46-47.

11 Sheila Blair, *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana* (Leiden: Brill, 1992), s. 170-171, n. 64.

sinde yüksek imtiyazları gösteren soylu sıfatı *el-Mütevvec el-Mu'ammem* (Taç ve Sarık Sahibi) unvanının törensel ifadesiydi. Benzer biçimde yedi *hil'at*, antik İran coğrafyacılarının dünyayı böldüğü yedi iklimi [bölgeyi] sembolize ederek Tuğrul'un dünyanın hâkimi olma arzusuna işaret ediyordu. Son olarak iki kılıç, Tuğrul'un "iki imparatorluğun" (*devleteyn*) efendisi oluşunun simgesi ve "Doğunun ve Batının Hükümdarı" olarak ilan edilmesinin âlâmeti olarak verilmişti.¹²

Böylece *Melikü'l-Meşrık ve'l-Mağrib* unvanı bu evrensel hükümdarlık iddialarını içine almaktaydı. Tuğrul ve Alp Arslan'ın günümüze kadar gelebilmiş kitabeleri yetersiz¹³ olsa da Tuğrul'un bu sıfatı fermanlarında ve resmi yazışmalarında kullandığı açıktır.¹⁴ Aynı şekilde, bunu 457'de (13 Aralık 1064-2 Aralık 1065) bastırdığı paralarda da kullanmıştır.¹⁵ Melikşah bu özel sıfatı kullanmış görünmese de siyasî unvanı, İran geleneğindeki evrensel hükümdarlık arzularını ifade ediyordu. Doğu İran'daki Nişabur'da günümüze ulaşmış kitabe alıntısına bakınız. (s. 73). Ancak, sonraki zamanlarda seyrek olarak kullanılsa da *Melikü'l-Meşrık ve'l-Mağrib* unvanından asla vazgeçilmedi. Farsça biçimi olan *Pâdişâh-ı Şark u Garb*, yani "Doğu ve Batının Padişahı" ifadesi Sultan Sencer (hük. 1118-1157) tarafından da kullanılmıştır.¹⁶

SELÇUKLULAR VE ANADOLU

11. yüzyılda bölgedeki fetihlerine karşın, unvanlarına hüküm sürdükleri farklı memleketleri eklemek yaygın bir uygulama olsa da Büyük Selçuklular kendilerini hiçbir zaman Rum hükümdarı olarak adlandırmamıştır. Örneğin, *Cedvel-i Meşâhîr-i Eyyâmî'd-Devle el-Kâhire* (Muzaffer Devlet zamanındaki meşhurların listesi) –burada Muzaffer Devlet ifadesi Büyük Selçuklu İmpara-

12 Bundâri, *Zübdetü'n-nusra*, s. 14; R.A. Guseinov, "Sultan i Khalif (iz istorii suzereniteta i vassaliteta na Blizhnem Vostoke XI-XII vv.)", *Palestinskii Sbornik* 19 (82) (1969), s. 130-131; aynı yazar, "Le sultan et le calife (de l'histoire de suzeraineté et de vassalité en Asie occidentale aux XI^e et XII^e siècles)", *Bedi Kartlisa* 28 (1971), s. 199-207.

13 Tuğrul'a ait günümüze kadar kalan kitabe yoktur. Alp Arslan'a dair ise bkz. Étienne Combe ve diğerleri (ed), *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe* (Kahire: Institut français d'archéologie orientale, 1931-1991, 18 cilt), VII, s. 164-165, no. 2661'de gümüş plaka üzerinde (gerçekliği tartışılır) tek bir kitabe listelenmektedir. Burada sultan "En yüce Haşmetmeâbları, Ulu sultan Alp Arslan" olarak anılmaktadır.

14 Sibt ibnül-Cevzi, *Mir'âtu'z-zemân*, s. 87 (Belgeler 14, no. 18, s. 106); İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, VIII, s. 223; Bosworth, "The Political and Dynastic History", s. 48.

15 Dominique Sourdel, "Un trésor de dinars gaznawides et salguquides découvert en Afghanistan", *Bulletin d'Etudes Orientales* 18 (1963-1964), s. 215.

16 *İstanbul'un fethinden önce yazılmış tarihi takvimler*, Osman Turan (ed.) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954), s. 94-95; Rustam Shukurov, "Turkoman and Byzantine self-identity. Some reflections on the logic of the title-making in twelfth and thirteenth-century Anatolia", Antony Eastmond (ed.), *Eastern Approaches to Byzantium* (Aldershot: Ashgate, 2001), s. 271 ve n. 50.

torluğu demektir–, sultanların sahip olduğu ya da hak iddia ettiği ülkelerin isimlerini içerirken Rum Diyarı hiçbir zaman bunların arasında zikredilmemiştir. Tuğrul Bey, listeye göre Irak, Azerbaycan, Mâzenderân, Kuhistan ve Gürcistan (Abhaz) bölgelerinin hâkimi kabul edilirken, kardeşi Çağrı Bey Horasan, Hârezm ve Kirman'ı kontrol ediyordu. Alp Arslan, Horasan, Irak, Azerbaycan, Suriye, Hârezm ve Gürcistan'ı yönetti. Hükümdarlığı döneminde Büyük Selçuklu Devleti'ne en parlak dönemi yaşatan oğul Melikşâh ise Irak, Fars, Suriye, Azerbaycan, Hârezm, Horasan, Gürcistan ve Mâverâünnehir bölgelerine hâkim oldu. Rum Diyarı, Alp Arslan ve Melikşâh tarafından baskına (gazâ) uğramış bir yer olarak belirtilse de, alınan memleketler (*memâlik*) listesine dâhil edilmemiştir.¹⁷

Büyük Selçuklu Devleti'nin aksine Rum Sultanlığı Küçük Asya'daki eski Bizans eyaletlerinde yoğunlaşmış ve büyük ölçüde Bizans topraklarıyla çevrelenmişti. Kuruluşundaki şartları hatırlamalıyız. Sultanlığın kurucusu Kutlumuşoğlu [Kutalmışoğlu] Süleyman'ın “Suriye’de yaşayan Nâvekiye konfederasyonu Türkmenlerinden olduğu söyleniyordu.”¹⁸ Nâvekiye adı, çoğunlukla kuş avlamakta kullanılan “küçük ok” anlamındaki Farsça *nâvek* kelimesinden türetilmişti.¹⁹ Bu isim Selçuklu ordusunun sol kanadını oluşturan Türkî konfederasyonları göstermek amacıyla ortaya çıkmış olabilir: Söylentiye göre, sembolü kırık yay olan sağ kanattaki kabileler “kırık [yay] halkı” (Bozok); sembolü üç ok olan sol kanattaki kabileler ise “üç [ok] halkı” (Üçok) olarak adlandırılıyordu.²⁰

Nâvek Türkmenlerinden bazıları Süleyman'ın yükselişinden de önce, 1070 yılında Küçük Asya'ya girmişti; başlarında Bizans kaynaklarında Chrysoskoulos olarak geçen Arisgi vardı.²¹ İmparator IV. Romanos Diogenes ve halefi VII. Mihail Dukas onları Batı Anadolu'ya yerleştirdiyse de, Nâvek Türkmenlerinin çoğu Suriye'ye yöneldi. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşâh'ın destekçileri

17 İstanbul'un fethinden önce yazılmış tarihi takvimler, s. 3, 84-91.

18 Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zemân*, s. 243 (Belgeler 14, no. 18, s. 256). [Türkiye’de genel olarak “Kutalmış” şeklinde bilinen kelime metinde daima Kutlumuş şeklinde zikredilmiştir. Bu kelime eskiden beri ihtilâfıdır. Selçuklu tarihinin büyük âlimlerinden Osman Turan, “Kutalmış” şeklindeki okuyuşu tercih etmektedir. Çev. A. Sait Aykut]

19 D. A. Korobeinikov, “Raiders and neighbours: the Turks (1040-1304)”, Jonathan Shepard (ed.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500-1492* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 706.

20 Krş. Reşidüddin, *Oğuz-nâme*, MS Topkapı Sarayı, Bağdat Köşkü 282, fol. 596b; aynı yazar, *Oğuz-nâme*, çev. R. M. Shukurova (Baku: Elm, 1987), s. 61-62; aynı yazar, *Die Geschichte der Oguzen des Rašid ad-Din*, K. Jahn (ed.) (Vienna: Böhlau, 1969), s. 43; aynı yazar, *Câmi'u'l-tevârih*, MS Bodleian Library, Elliott 377, fol. 341v; Abû'l-Ghâzi, the Khan of Khivâ, *Şecere-i Terâkime* (Rodoslavnâia Türkmen), A.N. Kononov (ed.) (Moskova ve Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1958), s. 28, ll. 456-465 (Çağatayca metin), s. 49 (Rusçadan çeviri).

21 Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zemân*, s. 144, 146-147 (Belgeler 14, no. 18, s. 166, 168); Nicephorus Bryennius, *Histoire*, ed. P. Gautier (Brüksel: Byzantion, 1975), s. 100-103.

tarafından sürgün edilen Süleyman, 1075'te Suriye'den Anadolu'ya geldi.²² Nikephoros Botaneiates 1077 Ekimi'nde VII. Mihail'e karşı isyan ettiğinde Süleyman aradığı fırsatı buldu. Arısgı/Chrysoskoulos ve Nâvek Türkmenleri, Frigya'da Botaneiates'i desteklerken, 1078 yılı başlarında Kütahya yakınlarında başka bir Nâvekiye grubuna komuta eden Süleyman da yeni imparatorun hükümdarlığını tanıdı.²³ Sadece üç yıl sonra, 1081 Haziranı'nda Süleyman, zayıf Bizans hükümdarlığını sarsacak kadar güçlü hissedecekti kendini.²⁴ Böylece Melikşâh tarafından 1084'e kadar tanınmayan (ve ondan sonra da sadece kendine bağlı bir devlet olarak tanınan)²⁵ Rum Selçuklu Sultanlığı, kuruluşunun ilk altı ilâ on yılında Bizans'a "bağlı" bir devlet olarak vücut buldu.

Rum diyarındaki Selçuklu sultanları, bağımsızlıklarını takiben iki sorunu çözmek zorundaydı: Birincisi, diğer Müslüman devletlerin saygısını kazanmak; ikinci ama en önemlisi yarımada'daki diğer Türklerin ve onların emri altındaki sayısız Hristiyan tebaanın desteğini kazanmak. Bunu, Selçuklu hanedanına sadakat fikrini geliştirerek başardılar. Bu sayede kendilerini Anadolu'daki diğer Türk hanedanlardan ayırmış oldular. Orta-Kuzey Anadolu'daki Danişmendli Türk hükümdarlarının, ó μέγας μελήκης πάσης Ῥωμανίας καὶ Ἀνατολῆς, yani "Tüm Roman ve Anadolu'nun Yüce Melikleri" unvanını kabul ederek yaptıkları gibi Bizans'a mirasçı olma iddiası geliştirmediler.²⁶ Danişmendli toprakları sadece Bizans tarafından "Doğu" olarak görülebileceğinden, Müslümanlar tarafında bu topraklar "Batı" olarak kabul ediliyordu. Rum sultanları Danişmendlilerin topraklarını ele geçirdiğinde bile, Büyük Selçukluların kullanımına dayanarak

22 Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zemân*, s. 174-175 (Belgeler 14, no. 18, s. 194); *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi III: Histoire des Seljoukides d'Asie Mineure par un anonyme* = *Anadolu Selçukluları Gününde Mevlevî Bitikleri 5*, faksimile neşir ve Türkçe çeviri: Feridun Nâfiz Uzluk (Ankara: Örnek Matbaası, 1952), s. 35-36; aynı eser, *Târih-i Âl-i Selcûk der Ânatôli* adı ile Nâdire Celâli editörlüğünde, (Tahran: Mirâs-ı Mekrûb, 1999), s. 78-79.

23 Michael Attaleiates, *Historia*, çev. ve neşr. I. Pérez Martin, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002), s. 191-199; Bryennius, *Histoire*, s. 238-241.

24 Michelle Syrien, *Chronique*, [Süryani Mihail Vakayinamesi] çev. ve neşr. J.C. Chabot, (Paris: Ernest Leroux, 1899-1910), III, s. 172 (Fransızca çeviri), IV, s. 579-580 (Süryanice metin); *The Edessa-Aleppo Syriac Codex of Michael the Great*, neşr. Gregorios Yuhanna Ibrahim, metin özet. S. Brock, (Piscataway, N.J.: Gorgias Press, 2009, *Texts and Translations of the Chronicle of Michael the Great*, G. Kiraz, ed., cilt I), fol. 290r-v [s. 582-583]. Bryennius, Nikephoros Botaneiates'in egemenlik dönemi olan 1080-1081'de Süleyman'ı sultan olarak adlandırır, bkz. Bryennius, *Histoire*, s. 303, I. 26. Anna Comnena, Süleyman'ın mekânının 1081 yılında [mülkiyet eki ile] "Sultan" a ait olduğunu söyler ve sultan sıfatını 1084 yılında aldığı ileri sürer. Âşikârdır ki bu ifade Türkçe "Sultanın" kelimesinden gelmektedir, σουλτανικιον kelimesindeki, -ιον eki de yabancı kelimelere getirilen Yunanca sonektir. Bkz. Anna Comnena, *Alexias*, neşr. D.R. Reinsch ve A. Kambylis (Berlin: Walter de Gruyter, 2001), Kitap III : XI, s. 114-115, II. 38-39, Kitap VI : IX, s. 186-187, I. 65-84.

25 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, s. 139; *The Annals of the Saljuq Turks*, s. 218.

26 Shukurov, "Turkoman and Byzantine self-identity", s. 264.

diplomatik yazışmalarda yine *Şâhenşâh-ı Mağrib*, “Batının Hükümdarları” olarak anılıyordu.²⁷

Ne yazık ki 12. yüzyılın ortalarına kadar Anadolu Selçuklularının hükümlerlik unvanlarına dair güvenilir bilgi bulunmamaktadır. Bizans kaynaklarının ve Süryanî vakanüvis Mihâil Süryanî'nin, Kutumuşoğlu Süleyman'ın sultan unvanını kullandığına dair iddiaları Müslüman-kaynaklarca desteklenmemektedir ve doğrulardan ziyade yabancıların algılarını yansıtır olabilir.²⁸ Rum Sultanı unvanına dair ilk kanıt 551/1156'da II. Kılıçarslan'a (hük. 1156-1192) işaret etmektedir:

Yüce Sultan, ulu *Şâhenşâh*, Arap ve Fars sultanlarının başı, milletlerin efendisi, dünyanın ve dinin izzeti, İslâm'ın ve Müslümanların direği, beylerin ve sultanların şanı, hukukun savunucusu, kâfir ve müşriklerin yok edicisi, mücahitlerin yardımcısı, Allah'ın ülkelerinin muhafızı, Allah'ın hizmetkârlarının koruyucusu, Rum, Ermenistan, Frenk ve Süryanî memleketlerinin sultanı, Kılıçarslan oğlu Mes'ûd oğlu Ebu'l-Feth Kılıçarslan, Müminlerin Emîrinin yardımcısı...²⁹

Görüldüğü gibi bu, Büyük Selçuklu Sultanı Melikşâh'ın Nişabur'da kendisine atfedilen kitabede kullandığı unvanlardan bazılarının daha uzun versiyonudur:

... Yüce Sultan, Ulu *Şâhenşâh*, Arapların ve Farsların efendisi, Allah'ın diyarının sultanı, Allah'ın ülkelerinin hâkimi, İslâm'ın ve Müslümanların direği, dünyanın ve dinin güçlendiricisi, Davud oğlu Muhammed oğlu Ebu'l-Feth Melikşâh, Müminlerin Emîrinin sağ kolu...³⁰

Bu unvanlar Büyük Selçukluların İslam dünyası üzerindeki kudretini vurgulamayı amaçlıyordu. Ancak bir fark vardı: II. Kılıçarslan, Büyük Selçuklu sultanlarının mevkiine ve itibarına sahip olmadığından, yurdunu (Büyük Selçuklu Devleti gibi) sınırı olmayan evrensel bir güç olarak değil, daha ziyade “Rum, Ermeni, Frank diyarı ve Suriye” bölgesiyle kısıtlı, daha alt mertebede bir devlet olarak tanımlıyordu. Rum diyarına atıfta bulunulsa da sultan kendini eski Bizans toprakları üzerinde Bizans imparatorlarının halefi olarak adlandırmamıştı. Bu, II. Kılıçarslan'ın 1185 civarında Yakubi Kato-

27 O. Turan, *Türkiye Selçukluları hakkında resmî vesikalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1958), s. 94 [98].

28 Bkz. not 24.

29 Combe ve diğerleri, (ed.) *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, IX, s. 11-12, no. 3218; Carole Hillenbrand, *Turkish Myth and Muslim Symbol: The Battle of Manzikert* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), s. 161.

30 Blair, *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*, n. 64, s. 170. Krş. benzer kitabeler: Combe ve diğerleri, (ed.) *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, VII, s. 214-215, 245-246, 251, 253-254, 264, no. 2734, 2773, 2780, 2783, 2792; VIII, s. 82, 99-103, 117-119, 122-123, no. 2934, 2960, 2961, 2973, 2974, 2978.

lik Süryanî Mihâil'e gönderdiği ve Süryanice bir kopyası Mihâil'in meşhur vakayinamesine giren mektupla doğrulanmaktadır. Sultanın unvanlarının bizi ilgilendiren kısmı şöyledir: *Sultan-ı Kapadokya ve Suriye ve Ermeniye* (Kapadokya'nın, Suriye'nin ve Ermenistan'ın Sultanı).³¹ Kılıçarslan'ın kitabesi onu Rum, Ermenistan ve Suriye'nin efendisi olarak tanımlarken, Süryanî Mihâil sultana "Rum Sultanı" unvanını vermeyi reddetmiş, Rum yerine Kapadokya yazmıştı. Bu durum, Mihâil'in halen Konstantinopolis'te ikamet eden Rum/Bizans topraklarının tek yasal hâkimini, "Hıristiyan Tanrısına inanan Roma İmparatoru ve Otokratı" (ἐν Χριστῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων) olarak kabul ettiğini göstermektedir.

ANADOLU SELÇUKLU SİYASÎ UNVANLARINDA EVRENSELLİK ARZULARI

Ülkenin II. Kılıçarslan'ın oğulları arasında bölüştürülmesinden sonra, 1205 yılında Sultan Gıyâseddin Keyhusrev'in (1192-1206, 1205-1211) başa geçmesiyle biten taht kavgasını takiben, bir takviye dönemi başladı. İran'daki Büyük Selçuklu Sultanlığı'ndan kalanların 1194'te tamamen çökmesiyle beraber ve özellikle Antalya ile Sinop'un fethinden hemen sonra, Anadolu'daki sultanlık unvanı değişmeye başladı. Sultan İzzeddin Keykâüs (1211-1219) imparatorluğunun coğrafi sınırlara sahip olması fikrini reddediyor, kendini, her iki şehrin surlarında evrensel mükemmellikte bir hükümdar olarak tanımlarken Rum veya diğer herhangi bir eyaletten bahsetmiyordu. Bir mekân bildiren tek coğrafi kavram olan "İki Denizin Sultanı" unvanı, (Akdeniz ve Karadeniz kast olunur) şüphesiz Antalya'nın 1216 ve Sinop'un 1214 yıllarında tekrar fethi kastedilerek zikrediliyordu. Fakat Büyük Selçuklulardan ödünç alınan, daha doğrusu türetilen diğer "evrensel" unvanlar dikkatle korunmuştur: Sultan, "Allah'ın Doğu ve Batıdaki gölgesi" (zıllullah fi'l-hâfikayn), "Arap ve Fars sultanlarının başı" (*Seyyid-i selâtini'l-'Arab ve'l-'Acem*) ve son olarak "dünya hükümdarlarının hükümdarı" (*Melik-i mulûki'l-'âlem*) idi.³² Dahası, sadece Trabzon'un sahibi olmasına rağmen gerçek Bizans İmparatoru olduğunu iddia eden Büyük Komnenos I. Aleksios'a karşı zafer elde eden Sultan, Sinop'un fethinden sonra artık kendini Büyük Selçukluların halefi gibi görece kadar güçlü hissetmişti (Ağustos 1215):

31 Michel le Syrien, *Chronique*, III, s. 394 (Fransızca çeviri); IV, s. 728 (Süryanice metin); *The Edessa-Aleppo Syriac Codex of Michael the Great*, fol. 364v [s. 731].

32 Scott Redford ve Gary Leiser, *Victory Inscribed: The Seljuk Fethiname on the Citadel Walls of Antalya, Turkey / Taşa Yazılan Zafer: Antalya İçkale Surlarındaki Selçuklu Fethinamesi* (Antalya: Suna-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2008), s. 30-34, 108-112.

Muzaffer sultan, Doğunun ve Batının sultanı, dünya hükümdarlarının başı, Arapların ve Farsların efendisi, dünyanın ve İslam'ın izzeti, İslam'ın ve Müslümanların yardımcısı, karanın ve denizin sultanı, Keyhusrev oğlu Ebu'l-Feth Keykâüs, Müminlerin Emîrinin şahidi.³³

Evrensel hükümdarlık iddiaları Anadolu Selçuklularının diplomatik yazışmalarında da vurgulanıyordu. Son Hârezmşâh Celâleddin'in (hük. 1220-1231) I. Alâeddin Keykubâd'a (hük. 1219-1237) yazdığı mektupların³⁴ ve Sultan IV. Rukneddin Kılıçarslan'ın kardeşi II. İzzeddin Keykâüs'a 1256 yılında gönderdiği mektubun³⁵ ortak bir noktası vardır. Neredeyse tüm coğrafi sınırları yok sayarak sultanın evrensel gücünü vurgulamışlardır: O, "Yüce Sultan, muzaffer mücahit, murabıt, İslam'ın ve Müslümanların yardımcısı, kâfirlerin ve müşriklerin yok edicisi" idi.³⁶ Yine de bu evrensel arzular ara sıra yumuşatılmış olabilir. Ne Hârezmşâh ne de IV. Rukneddin Kılıçarslan muhataplarına "Doğunun ve Batının hükümdarları" demiş, aksine, sadece "Batının hükümdarı" (*Şehriyâr-ı ya da Şâhenşâh-ı Mağrib*) hitabını kullanmıştır.³⁷ IV. Rukneddin Kılıçarslan, II. İzzeddin Keykâüs'a yazdığı mektupta Keykâüs'a "Sultanların izzeti, Selçuklu hanedanının gururu, Yunan Husrevi (*Husrev-i Yunan*), Batının Hükümdarı, Müminlerin Emîrinin şahidi" olarak hitap ediyordu.³⁸ Ancak daha öncesinde, 1254 yılında II. Keykâüs'un diğer kardeşi II. Alâeddin Keykubâd (Aksaraylı'ya göre), "Doğunun ve Batının sultanlarının sultanı" hitabını kullanmıştı.³⁹ Yine de, Aksaraylı'nın bahsettiği unvanlar öylesine pohpohlayıcıdır ki, yazar bir parça abartmış da olabilir.

Benzer biçimde, Rum sultanları Hristiyan uyruklarıyla yazışırken eski Bizans topraklarına hükmettikleri gerçeğini vurgulamamakta, kendilerini Bizans imparatorlarının Küçük Asya'daki vârisleri olarak tanıtmamaktadır. Sultanların Rumca arşiv ve yazışmalarda kullandıkları "altın mühür" (*chrysobulls*) gibi Anadolu Selçuklularının arşiv uygulamalarında göze çarpan Bizans etkilerine rağmen,⁴⁰ sultanlar unvanlarında kendilerini Selçukluların muzaf-

33 Combe ve diğerleri, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, X, s. 114, no. 3761; M. Şakir Ülkütaşır, "Sinop'ta Selçukliler zamanına ait tarihi eserler", *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi* 5 (1949), s. 122. Geleneksel Büyük Selçuklu sıfatları yatık harflerle yazılmıştır. Krş. R. M. Shukurov, "«Novyi Mantzikert» imperatora Feodora I Laskarisa", G.G. Litavrin (ed.), *Vizantiia mezhdur Zapadom i Vostokom. Opyt istoricheskoï kharakteristiki* (St Petersburg: Aletheia, 1999), s. 409-427.

34 Turan, *Türkiye Selçukluları hakkında resmi vesikalar*, s. 94 - 101.

35 Age, s. 84 - 89.

36 Age, s. 84, 94, 95 - 98.

37 Age, s. 84, 98.

38 Age, s. 84.

39 Kertmüddin Mahmud Aksarâi (Aksaraylı), *Müsameret ül-ahbâr: Moğollar zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi*, neşr. Osman Turan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1944), s. 38.

40 Selçukluların diplomatik uygulamaları için bkz. M. E. Martin, "The Venetian - Seljuk Treaty of 1220", *English Historical Review* 95 (1980), s. 321-323; Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Helle-*

fer soyu, kaderinde dünyayı yönetmek yazılan asil hanedanın üyeleri olarak vurgulamayı tercih ediyorlardı. Bunu örneklerle açıklayayım. İlki Malatyalı Basil'in 1226 tarihli kolofonudur:

Yüce Tanrı'nın habercileri ve Evangelist Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'nın dört İncilinden oluşan, mükemmel ve dikkatle çizilmiş küçük minyatür kaligrafi [ile yazılmış] bu [İncil] kitabı, ben Başkâtip, Rahip Orestes'in oğlu Malatyalı Basil'in (βασιλείου πρῶτονοταρίου μελιτηνιώτου) eliyle [...],⁴¹ benim mukaddes hükümdarım Yüce Sultan, Gıyâseddin Keyhusrev oğlu Keykubâd'ın Roma, Ermenistan, Suriye ve Türklerin kara ve denizdeki tüm bölge ve illerinin hâkimi olduğu dönemde tamamlanmıştır. [İncil kitabı] Büyük Kayseri'de tamamlanmıştır.⁴²

Basil'in Yunanca kolofonu korkunç hatalarla dolu olsa da, Ermenice yazılmış iki kolofonu gayet şık ve gramer kurallarına uygun bir dilde üretilmişti. Basil ise kendi statüsünden o kadar gurur duyuyordu ki Ermeni dilindeki kolofonlarından birinde "başkâtip" (*dprapet*) olduğunu tekrar belirtmişti.⁴³ Hem Yunan, hem Ermeni dilindeki her iki açıklamada da kendisinin sultanın Ermenice arşivinin başkâtibi olduğunu öne sürmektedir. Arşiv belgelerine bu sayede erişebiliyordu.⁴⁴ Kolofonunun, Sultan I. İzzeddin Keykâûs, Kıbrıslı I. Hugh (1205-1218) ile 1214-1218'de birbirlerine gönderdikleri Yunanca mektuplardaki unvanlarını ve I. Alâeddin Keykubâd ile Venedik "*podestà*"sı [şehir hâkimi] Jacopo Tiepolo arasında 1220 yılında Konstantinopolis'te imzalanan antlaşmanın girişini andırması tesadüf değildir. I. Hugh, yazdığı dördüncü mektupta sultana, τῷ ὑψηλοτάτῳ, κραταιοτάτῳ, εὐτυχεστάτῳ, μεγαλογενεῖ, μεγάλῳ σουλτάνῳ, τροπαιοῦχῳ καὶ νικιτῇ πάσης τῆς ὑπὸ τῶν Τούρκων χώρας, γῆς τε καὶ θαλάσσης, τῷ Ἀζατῆν "En yüce, en güçlü, en talihli, soylu kandan [gelen], Ulu Sultan İzzeddin, muzaffer (kelime anlamıyla ganimetler adanan kişi), Türklerin karada ve denizdeki tüm illerinin fatihi" şeklinde hitap ediyordu.⁴⁵ Biraz farklı bir biçimi Ocak 1214 tarihli ilk mektupta görülmektedir.

nism in Asia Minor and the Process of Islamization, from the Eleventh through the Fifteenth century (Berkeley, California: University of California Press, 1971), s. 470.

41 Üç dört harf silinmiştir.

42 MS Bibl. Genn. 1.5, fol. 166r-v; J. Bick, *Die Schreiber der Wiener griechischen Handschriften* (Vienna: Museion; Verlag E. Strache, 1920), s. 67-68, no. 60; E. Coche de la Ferté ve diğerleri (ed), *Collection Hélène Stathatos: ii; Les objets byzantins et post-byzantins* (Strasbourg: P. Amandry, 1953-71), II, plaka XIV, 110, 3-4; A.S. Mat'evosyan, *Hayeren jeragrerı hishatakaranner, XIII dar (Colophons of Armenian Manuscripts, XIII century)* (Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1988), N 107 (g), s. 145.

43 Mat'evosyan, *Ilshatakaranner*, N 107 (a), s. 145.

44 Dimitri Korobeinikov, "A Greek Orthodox Armenian in the Seljukid service: the colophon of Basil of Melitina", Rustam Shukurov (ed.), *Mare et litora: Essays presented to S. Karpov for his 60th birthday* (Moskova: Indrik, 2009), s. 709-724.

45 Alexander Beihhammer (ed.), *Griechische Briefe und Urkunden aus dem Zypern der Kreuzfahrzeit. Die Formularsammlung eines königlichen Sekretärs im Vaticanus Palatinus Graecus 367* (Nicosia: Zyprisches Forschungszentrum, 2007), N 32, s. 183-184. Mektup 1216 ile 1218 yılları arasında gönderilmiştir.

Metin şöyledir: τῷ ὑψηλοτάτῳ, κραταιῷ καὶ εὐτυχεῖ, μεγαλογενεῖ, μεγάλῳ σουλτάνῳ, τροπαιοῦχῳ καὶ νικιτῇ πάσης τῆς κατὰ τῶν Τοῦρκων χώρας, γῆς τε καὶ θαλάσσης “En yüce, güçlü, talihli, soylu kandan [gelen], Ulu Sultan, muzaffer, Türklerin karada ve denizdeki tüm illerinin fatihi.”⁴⁶ Benzer biçimde, 1220 tarihli antlaşmanın Latince kopyası sultanı *altitenentis, felicis, magni generis, magni Soldani Turkie, domini Alatinî, Caicopadi* “Yüce, talihli, soylu kandan [gelen] (kelime anlamıyla, ‘ulu’), Türkiye’nin Yüce Sultanı Hükümdar Alâeddîn Keykubâd” olarak adlandırıyordu.⁴⁷

Bu (Latin dilinde bir, Yunan dilinde üç) kaynağın ortak noktası neydi? Hepsisi de iki anlayışı vurgulamaktaydılar: Sultanın saygın bir aileden geldiği (saygı unvanı olan *megalogenos* ve *magni generis* “Selçuklu hanedanının gururu” ifadesinin dengi), denizde ve karada pek çok bölgenin muzaffer hâkimi olduğu (Arapça unvan “deniz ve karanın sultanı” ifadesinin muadili). Bu açıdan, I. Hugh’un mektupları ve antlaşmada ‘Rum’un Türkiye olarak tercüme edilmesi I. Alâeddîn Keykubâd’ı rahatsız etmemişti: Sultasını yasaştıırabileceği daha somut başka kaynakları vardı.

İslami kaynaklar da Anadolu Selçuklularının saygın nesebine işaret ederek meşruiyetlerini vurgulamaya eğilimindedir. Böyle bir bağlantıya yapılan telmiş, İbn Bibî’nin, Konstantinopolis sürgünündeki Sultan I. Gıyâseddin Keyhusrev ile İmparator III. Aleksios Angelos (1195-1203) arasında cereyan eden 1203 görüşmesine dair raporunda vardır. İbn Bibî’ye göre sultan, Bizanslı ev sahibine şu şekilde hitap etmiştir:

Majesteleri bilmektedir ki, ben Kılıçarslan’ın oğluyum ve Melikşâh ile Alp Arslan’ın soyundan geliyorum. Atalarımın ve amcalarımın (*a’mâm*)⁴⁸ [ordusunun] iki kanadı, tüm halklarca kabul edildiği üzere sizin cihan imparatorluğunuzu (*memâlik-i cihân-ı turâ*) kılıçla doğudan batıya fethetti. Mağrurların boynuna teslimiyet boyunduruğu geçirdiler. Sizin atalarınız onların hazinesine sürekli vergi ve hediye (*haraç* ve *baç*)⁴⁹ gönderdi ve siz de bana aynı şeyi yapmaya [devam ettiniz].⁵⁰

46 Age, N 19, s. 170.

47 G. L. F. Tafel ve G. M. Thomas, *Urkunden zur älteren Handels und Staatsgeschichte der Republik Venedig, mit besonderer Beziehung auf Byzanz und die Levante* (*Fontes rerum Austriacarum, Abt. II: Diplomata et Acta*. cilt xii-xiv) (Vienna: Aus der Kaiserlich -Königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1856-1857), II, s. 221.

48 Alp Arslan (1063-1073) ve Melikşâh (1073-1092), Sultan I. Gıyâseddin Keyhusrev’in doğrudan ataları değildi. Alp Arslan, Rum Selçukluları hanedanının kurucusu Kutlumuş oğlu Süleyman’ın kuzeniydi.

49 Haraç toprak vergisi, bağ ise bir tür tazminatı ve kimi zaman gümrük vergisinden alınıyordu. Bu özel durumda ise haraç ve bağ, Bizans imparatorlarının Selçuklu sultanlarına gönderdiği para ve armağanları ifade ediyordu. Bizanslılar bunları sultanların imparatorlara sunduğu “hizmetin” ödülü olarak görürken, Selçuklular haraç ve bağ vergi kabul ediyordu.

50 İbn Bibî, *El-Evdmirâ’l-Alâ’iyye Fi’l-Umûri’l-Alâ’iyye*, (tıpkıbasım versiyonunu hazırlayan: Adnan Sadık Erzi) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956), s. 53. Kısaltılmış versiyonu ile karşılaştırınız: *Histoire*

İbn Bîbî ayrıca, Combusta ya da Katakekaumene (kelime anlamı "yanık") denilen Laodikeia şehri sakinlerinin 1196 güzünde, kardeşi Rukneddîn Süleymanşâh'ın ilerleyişi karşısında Konya'dan kaçan Sultan I. Keyhusrev'e serbest geçiş hakkı vermediğini yazar. I. Keyhusrev, müttefiki İmparator III. Aleksios ile buluşmayı umduğu Konstantinopolis'e gitmek istiyordu. Laodikeialılar Rukneddîn Süleymanşâh aleyhine I. Keyhusrev ile III. Aleksios arasındaki ittifakı (bir süreliğine) engellediyse de, Süleymanşâh Konya'da,

... dedi ki: "Selçuklulara karşı her kim kabalık ve küstahlık ederse ve kâfirlerle arkadaşlıktan hoşlanıyorsa, uygun cezaya çarptırılacaktır." [Sonra] Laodikeia şehrinin tekrar ateşle cezalandırılmasını emretti, o günden beri [oraya] "Yanık Ladik" (*Lâdik-i Suhtâ*) denmektedir.⁵¹

Burada "Selçuklular" ifadesi Selçuklu hanedanı üyelerini işaret etmektedir; "kâfirlerle arkadaşlıktan hoşlananlar" beyanı ise Süleymanşâh'ın Konya'dan kaçmaya zorladığı sevilmeyen sultan I. Keyhusrev'e karşı Yunan komşularıyla birleşen Laodikeialı, Müslüman halktır.⁵² Yine de, Süleymanşâh'ın gözünde belli bir sultandan ziyade hanedana sadakat ilkesi daha önemliydi.

Daha sonra ortaya çıkmış bu edebî kanıtın güvenilirliği şüpheli olsa da, I. Gıyâseddîn Keyhusrev'in oğlu I. Alâeddîn Keykubâd konusunda daha sağlam temellerimiz var. Epigrafik kanıtlar, kendisinin 1226 yılında yeni bir sıfatı, "Selçuklu hanedanının tacı" unvanını kullandığını göstermektedir.⁵³ Hanedana sadakate yapılan vurgu, 13. yüzyıl başında Konya'daki sultanların Rum üzerinde egemenlik iddiasında bulunabilecek tek hanedan oldukları gerçeğiyle ilgili olabilir. "Rum" üzerinde egemenlik iddia eden unvanlar yine Selçuklu hanedanının Erzurum kolunda, aynı bölgedeki Saltuklu hanedanında, Diyarbakırlı Artuklular ve belki de Erzincan'daki Mengücekler arasında da onaylanmıştır.⁵⁴ Bu bağlamda, kendilerini rakiplerinden ayırt etme yolu olarak soylarını vurgulamak, Konya'daki hanedan üyelerine çekici gelmiş olabilir.

RUM SULTANLIĞI?

"Rum Sultanlığı" adı, sultanlığın sınırları dışındaki Müslüman vakanüvislerin (ve günümüz âlimlerinin) Konya'da oturan sultanlara atfettiği bizzat

des Seldjoudes d'Asie Mineure, d'après l'abrégé du Seldjoukndmeh d'Ibn-Bîbî: texte persan, M. Th. Houtsma (ed.) (Leiden: E. J. Brill, 1902, Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides 4), s. 15 ve H. Duda, *Die Seldschukengeschichte des Ibn Bibi* (Copenhagen: Munksgaard, 1959), s. 28.

51 İbn Bîbî, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, s. 39.

52 Age, s. 36-39.

53 Combe ve diğerleri, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, X, s. 240-241, no. 3957.

54 Shukurov, "Turkoman and Byzantine self-identity", s. 269.

Sultānu'r-Rûm ifadesine ve varyantlarına dayanmaktaydı: *es-Sultan mine'r-Rûm* (Rum'dan gelen Sultan), *Sāhibu'r-Rûm* (Rum'un Sahibi), hatta *Melikû'r-Rûm* (Rumların Hükümdarı); gerçi sonuncusu Bizans imparatorlarının unvanlarıyla ilişkiliydi. 13. yüzyılın ikinci yarısı ve 14. yüzyılın başında Anadolu Selçuklularını inceleyen başlıca tarihçilerden biri olan Aksarâi/Aksaraylı da (ö. 1323 ile 1327 arası) Konya'daki sultanların hükümü altındaki topraklara Rum dendiğini açıkça belirtmekte ve *Mülk-i Rûm* (Rum Mülkü),⁵⁵ *Memâlik-i Rûm* (Rum Memleketleri),⁵⁶ *Diâr-i Rûm* (Rum Diyarı),⁵⁷ *Bilâd-i Rûm* (Rum Ülkesi),⁵⁸ *Vilâyet-i Rûm* (Rum Eyaleti)⁵⁹ ve hatta *Saltanat-i Rûm* (Rum Sultanlığı)⁶⁰ gibi çeşitli isimler kullanmaktaydı. Tüm bu isimler Anadolu'daki Selçuklu devletini tanımlıyor olsa da, Aksarâi'nin bu ifadelerden birinin Selçuklu Devleti'nin resmî adı olduğunu öne sürdüğünü söyleyemeyiz. En olası aday, *Saltanat-ı Rûm*, sultanların kendileri dâhil birçok Selçuklu görevlisini yetkiyle donatan ilhanlıların *yarlığ*larında neredeyse tek başına yer almaktaydı.⁶¹ Benzer biçimde, Rum üzerindeki hâkimiyet, Aksarâi'nin metninde *İmâret-i Rûm* (Rum Emîrliği veya Rum Hâkimliği)⁶² veya *Hukûmet-i Rûm* (Rum Hükûmeti)⁶³ olarak ifade edilirken, kastedilen mutlak egemenliğin altında bir şeydir.

Aksarâi, 50 yıl boyunca ilhanlıların bir yan devleti olan Rum Sultanlığı'nın ortadan kalkmasından kısa süre sonra yazmıştır. *Saltanat-i Rum* atıfları, tek bir istisna ile⁶⁴ Selçuklu belgelerinden değil, ilhanlı belgelerinden alınmadır. Bu nedenle okuyucu, "*Saltanat-i Rum*" ifadesinin kesinlikle ilhanlı arşivlerinde kullanıldığı sonucuna varmalıdır, ancak Rum Selçuklularının en

55 Aksarâi (Aksaraylı), *Müsâmeret ül-ahbâr*, s. 61, 137, 208, 271.

56 *Age*, s. 43, 140, 153, 190, 209, 210, 278, 279, 313.

57 *Age*, s. 93, 201, 217, 257.

58 *Age*, s. 125.

59 *Age*, s. 148, 154, 213.

60 *Age*, s. 61, 242, 270, 278, 294. Bu ifadeler, ya da sadece saltanat ifadesi için bkz. aynı yazar, s. 279, 287, 294, 295, 301.

61 Örneğin Aksarâi'de *Saltanat-i Rum* ifadesinin ilk dile getirilişi (s. 61) belli ki Hulagu'nun 1258'deki "yarlığ"ından alınmıştır. Hulagu bu olayda sultanlığın II. İzzeddin Keykâus ile IV. Rukneddin Kılıçarslan arasında bölünmesi hükmünü vermiştir. *Saltanat-i Rum* ifadesinin ikinci kez dile getirilişi (s. 242), benzer biçimde ilhanlıların Moğol kumandan Süleymiş'in Küçük Asya'daki isyanı sırasında h. 698 yılında (9 Ekim 1298-28 Eylül 1299) yaptığı atamalara atıfta bulunmaktadır. Tarih için bkz. aynı yazar, s. 239, 245. *Saltanat-i Rum* ifadesinin benzer kullanımlarını karşılaştırınız: aynı yazar, s. 278, 294. Aksarâi tek bir yerde (s. 270), hıcrî 1698 yılında (1299) "Rum Sultanlığının (*Saltanat-i Rum*) [devlet] divanının bazı eski kayıtlarından" sorumlu bir arşiv kâtibi olan muayyen bir Sa'd Köse'den bahseder. Bu, Aksarâi'nin *Saltanat-i Rum* ifadesinin Selçuklu arşivlerinde sultanlığın resmî adı olarak kullanıldığını düşündürten tek cümlesidir. *Saltanat-i Rum* terimi, Rum divanının devlet kayıt defterinde resmî başlık olarak yazılmış da olabilir. Ancak bu sadece bir görüştür.

62 Aksarâi (Aksaraylı), *Müsâmeret ül-ahbâr*, s. 148, 285, 312.

63 *Age*, s. 156, 158, 190, 302, 312.

64 Bkz. not 61.

sonunda kendi resmî isimlerine nasıl kavuştukları sorunu çözümsüzlüğünü korumaktadır. Aksarâî'nin metni, resmî Selçuklu devleti ideolojisinin çok daha karmaşık olduğunu ve coğrafi konumuna vurgu yapan "Rum Sultanlığı" ifadesine indirgenmiş olamayacağını açıklamaktadır. Aksarâî'nin kendisi gelecekteki okurlarına şunu açıklamak için özen göstermiştir:

Bu esnada⁶⁵ Irak mülkünde (*der Mülk-i Irâk*) Selçuklu hanedanı (*Devlet-i Âl-i Selçuk*) sona erip bu hükümdarlık kargaşaya düşerek Sultan Tuğrul'un saltanatı hitama erdiğinde, Rum memleketi (*Memleket-i Rûm*) Süleymanşâh oğlu Kılıçarslan oğlu Mes'ûd oğlu Sultan Alâeddîn Kılıçarslan'ın⁶⁶ elindeydi; inşallah ilerde zikredileceği üzere.⁶⁷

Aksarâî böylece Rum Selçuklularını Büyük Selçuklu Devleti tarihinde daha geniş bir bağlama yerleştirmektedir. Çağdaşı Niğdeli Ahmed de henüz basılmamış eseri *el-Veledüş-Şefik*'te Anadolu Selçuklularını Büyük Selçuklulara bağlamak için benzer teşebbüslerde bulunmuş, hatta iktidarın Büyük Selçuklulardan II. Kılıçarslan'a bozulmadan geçtiğini göstermek üzere Kutlumuş'u Rum Selçukluları soyağacından çıkaracak kadar ileri gitmiştir.⁶⁸

Metin boyunca Aksarâî, âdeti veçhile şu veya öteki Anadolu Selçuklu hükümdarına eklediği *Sultan* unvanıyla kendini sınırlamaktadır. Aksarâî, tek bir yerde daha sarîh bir şekilde *Sultân-ı Rûm* ifadesini (çoğul kalıbında) kullanıyor,⁶⁹ ancak bu, daha önce zikredilen "Selçuklu hanedanından gelen İran sultanları" (*Selâtin-i 'Acem ez Âl-i Selçuk*) ifadesine bir göndermedir.⁷⁰ Aksarâî'nin, Rum Selçuklu hükümdarlarını diğer Müslüman hükümdarlardan ayırmasındaki ana kıstas, ilk grubun meşhur Selçuklu hanedanına dâhil olması ve pek itibarlı olan "sultan" unvanını taşımasıydı.⁷¹ Onlar, elbette memleketlerinin çekirdeği olan Rum diyarına hâkimdiler, ancak hâkimiyet haklarına bakıldığında, varlıkları sadece Küçük Asya topraklarına indirgenemezdi.

65 Aksarâî, burada İran-Irak Selçuklu hanedanının sonuncusu olan III. Tuğrul'un (1176-1194) saltanatının bitişine işaret etmektedir.

66 Rum Sultanı Kılıçarslan II (1156-1192).

67 Aksarâî (Aksaraylı), *Müsâmeret ül-ahbâr*, s. 26.

68 A. C. S. Peacock, "Ahmad of Niğde's *al-Walad al-Shafiq* and the Seljuk past", *Anatolian Studies* 54 (2004), s. 102.

69 Aksarâî (Aksaraylı), *Müsâmeret ül-ahbâr*, s. 27.

70 *Age*, s. 21.

71 [Abbasi] halifesinin Selçuklulara "Sultan" unvanını vermesi, aslında Büyük Selçuklu hükümdarlarının (ve ardından gelen diğer kukla Selçuklu hanedanlarının) muazzam bir başarısıdır. Örneğin, Celâleddin Hârezmşâh, kendisi sultan gibi davranmış olsa da, Bağdat'la yaptığı yazışmalarda halifeden bu unvanı taşıma iznini alamamıştır. Halife ona sultan değil, sadece *Şâhenşâh* adını vermeyi kabul etmiştir, bkz. Şihâbeddîn Muhammed en-Nesevî, *Şretûş-Sultân Celâleddin Menkburni* (*Zhizneopisanie sultana Jalal ad-Dina Mankburny*), Z. M. Buniatov (ed.) (Moskova: Vostochnaia literatura, 1996) Arapça metin s. 215-216, Rusça çeviri s. 230-231.

Böylece, imparatorluklarını kurarken, “Doğunun ve Batının Sultanları” olan Selçuklular, devletlerinin sembolü olarak Bizanslı “Roma”, yani “Rûm” kavramına bağlı kalmadılar. Arkalarından gelen Osmanlı’dan bu şekilde ayrıldılar. Selçuklu açısından “Rum Sultanlığı” adı, Doğu Roma imparatorluğuna “Yunan İmparatorluğu”, hatta daha az uygun biçimde “Bizans” diye atıfta bulunmaktan daha haklı olamazdı. Bölge ifade eden “Rum” adının, Anadolu Selçuklularının resmî pratiğinden elde edilen metinlerde görülmesi, –asil soya yapılan atıfların aksine– kendi siyasi unvanlarını tanımlayan/belirleyen bir özellik değildi. Bizans’ın halefleri olarak tanınma arzularının ifadesi değildi bu Rum kelimesi, sadece Ermenistan’la Suriye’yi kapsamalarıyla alakalıydı. Kısacası, devlet kurdukları bölgelerle ilgili coğrafi bir atıftı. Rum sultanları bazen belli bir ölçüde devletlerini yasallaştırmak için Büyük Selçukluların cihan hâkimiyeti kavramına başvurdular. Belki de İslam dünyasının uzak karakolu pozisyonunda olan Anadolu’nun kendi gerçeklikleri, bu tür evrensellik iddialarını –en hırslı ve muzaffer sultanlar haricinde– herkese, [inandırıcılıktan uzak] hakikat dışı gibi göstermiş olabilir. Sultanlar hükmetme haklarını, her şeyin ötesinde kendi nesillerinin itibarına, yani şanlı Selçuklu soyuna dayandırıyorlardı. Dolayısıyla, Selçuklu sultanlarına ve daha sonra Osmanlılara karşı ayaklananların da kendi iddialarını Selçuklu soylarının meşruiyetine dayandırmaları şaşırtıcı değildir.⁷²

72 A. C. S. Peacock, “Seljuq legitimacy in Islamic history”, Christian Lange ve Songül Mecit (ed), *The Seljuqs: History, Politics and Culture* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), s. 79-95.

DÖRDÜNCÜ KISIM

**SULTAN İÇİN BİR NEDİM:
RÂVENDÎ VE ANADOLU SELÇUKLULARI¹**

Sara Nur Yıldız

“Dünya döndükçe Husrev her dâim âdil ola!
Beşerin ve mahlûkatın hâkimi Husrev âdil kala.”²

İşte böyle başlıyor, Muhammed b. Ali er-Râvendî'nin *Râhatu's-sudûr ve âyetu's-surûr* adlı eserinin son bölümündeki kaside. Her beyti “*Husrev bâ dâd bâd*” (Husrev adalet ile kala / âdil ola!) redifi ile biten bu kısa kaside, art arda gelen isim oyunları ile Sultan Gıyâseddin Keyhusrev'in adını (hük. 1192-1196 / 1205-1211) sadece âdil Sâsânî hükümdarı Husrev Anûşirvân'la (hük. 531-579) çağrıştırmaz, aynı zamanda onu, “bir numaralı hükümdar” olarak hem adalet sahibi sultan –ki şiirin ana teması budur,– hem de cihan fâtihi, cömert patron imajına uygun şekilde yüceltir:

*Server-i gîti Gıyâseddin ve devlet-şehriyâr,
Mülk-gîr u kâmrân Husrev bâ dâd bâd.*

Cihanın emîri, lütufkâr hükümdar Gıyâseddin,
Mülkün fâtihi, bahtiyar Husrev âdil kala!

*Bâc-gîr ez düşmenân ve tâcbahş-i dustân,
Der cehân tâ câvidân Husrev bâ dâd bâd*

Düşmandan haraç alan, dostlara taç dağıtan,
Ezelden ebede Hüsrev, cihanda âdil kala!

1 Bu kısmı K. Allin Luther'in aziz hatırasına ithaf ediyorum. Onun Michigan Üniversitesi'ndeki Pers-İslam Medeniyetiyle ilgili dersi bana Ortaçağ Türk-İran Dünyası üzerine çalışma ilhamı vermiştir.

2 Râvendî, Muhammed İbn Ali, *Râhatu's-sudûr ve âyetu's-surûr* neşr. Muhammad Iqbâl, (Leiden and London: E. J. Brill and Luzac and Co., 1921) s. 465. Bu edisyon, Paris'teki yegâne el yazmasına dayanmaktadır: Paris, Bibliothèque Nationale, MS Suppl. Persan 1314. Eserin Türkçeye tercümesi Ahmed Ateş tarafından yapılmıştır: Ahmed Ateş, *Râhat-üs-sudûr ve Âyet-üs-sürûr Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Âlâmeti*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1960, 2 cilt). Bundan sonra Râvendî'ye yapılan referanslar Ahmed Ateş tarafından hazırlanan çeviriye dayanmaktadır.

Kaside, on diyarın fâtihi (*deh kişver-guşây*), yedi iklimin hâkimi, talihin yüzüne güldüğü muvaffakiyet sahibi (*sâhibkırân*) sultana, adalet dağıtmasını ve tebaasına merhametli davranmasını tavsiye etmektedir.³ Şair, dünya hâkimi, cihangir bir hükümdar olarak Keyhusrev'i şöyle tasvir etmektedir: "Rum, Rus, Türk [ülkelerinin], Çin, Mısır, Suriye ve Hindistan'a kadar uzanan hudutların sahibi." Şiirin ima ettiği gibi, Batı İran ve Mezopotamya (Irâk-ı Acem) merkezli Büyük Selçuklu Hanedanlığı'nın çökmesi ile birlikte, onun geleneksel iddiası olan saltanat şimdi aynı soydan gelen Rum Selçuklularına intikal etmiş, böylece mevcut mülkün sâhibi olmak vasfıyla Gıyâseddin, Büyük Selçuklu mirasının da vârisi olmuştur: "[Artık] bu saltanat yuvası burada son buldu (*şud akim in aşyân-ı saltanat*); Husrev onun, hayırlı-ugurlu evladı olacak." Sultanın "derya ve maden gibi" cömert, verici olacağını ve "çevre diyarlardan gelen methiyecilere servet dağıtacağını" uman şairin kendine hami bulma arzusu, eserinin son beyitlerinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla sultandan "iki aylık bir seyahatten sonra methiyeci olarak huzuruna çıkan misafirin başına altın dökmesi", "zavallı adamcağızın kaba-saba halk elinden çektiği adaletsizlik ve kıymet bilmezliğin bedelinin ödenmesi" ve "bu miskine selam verilip istirahatgâh sağlanarak üstüne başına gümüş saçılması" talep edilmektedir.⁴

I. Gıyâseddin Keyhusrev'in himaye ve efendiliğine duyulan arzuyu açıkça dile getiren bu kaside, hem bir şair olarak Râvendî'nin emelleri hakkında hem de *Râhatu's-Sudûr* adlı derlemenin fonksiyonu hakkında çok şey izhar etmektedir; nitekim bu kaside ile son bulmaktadır kitap. Râvendî'nin bu eserinde edebî ve retorik kabiliyetlerini gösterme yoluyla Selçuklu Sarayı'nda sağlam bir yer edinme derdinde olduğunu ilk beyan eden K. A. Luther idi.⁵ Ben, Luther'in iddiasını daha da öteye taşıyarak, şairin bu derlemeyi Selçuklu Sarayı'nda "*nedim*" olarak iş bulma gibi tamamen hususi bir amaçla hazırladığını savunacağım.⁶ *Râhatu's-sudûr*, yazarının kabiliyetini, pratik malumatını ve becerilerini sergilediği bir vitrin olarak onu nedimlik pozisyonuna namzet yapacaktı. Râvendî, Anadolu Selçuklu Sarayı'nda böyle bir konum için ken-

3 *Sâhibkırân*: İslam öncesi İran kaynaklı bir unvan olup dünya fâtihi, cihan hükümdarı demektir. (Cornell Fleischer, "Royal authority, dynastic cyclism, and 'Ibn Khaldunism' in sixteenth-century Ottoman letters", *Journal of Asian and African Studies* 18, no. 304 [1983], s. 206). Bu tabir, önemli yıldız tevafuklarını [doğum için talihli zaman] ima etmekle maruftur: Naindeep Singh Chann, "Lord of the auspicious conjunction: origins of the *Sâhibkırân*", *Iran and the Caucasus*, 13 (2009), s. 93-94

4 Râwandî, *Rahat al-sudûr*, s. 465.

5 K. Allin Luther, "Islamic rhetoric and the Persian historians, 1100-1300 A.D.", James A. Bellamy (ed.), *Studies in Near Eastern Culture and History in Memory of Ernest T. Abdel-Massih* (Ann Arbor, Michigan, Center for Near Eastern and North African Studies, 1990), s. 90-98.

6 Eserin, edebî bir kompozisyon olarak ilk derin incelemesi için Dagmar A. Riedel'in doktora tezine bkz. "Searching for the Islamic Episteme: The Status of Historical Information in Medieval Middle-Eastern Anthropological Writing", (Doktora tezi, Indiana University, 2004).

dini pazarlamanın bir yolu olarak, geçmişte Hemedan Büyük Selçuklu Sarayı ile kurduğu yakın münasebetleri vurgulamaktadır. Aslında o, kendisinin Büyük Selçuklu Saray kültürüne aşina olduğu hususunda I. Keyhüsrev'i ikna etmeyi umuyordu. Böylece, bir *nedîm* marifetiyle, bu kültürel sermayenin hanedan karizması ve mirası eşliğinde Anadolu Selçuklu Sarayı'na intikal ettirilebileceği konusunda iddialı olduğunu göstermek istiyordu.⁷

Bu bölüm, *Râhatu's-sudûr*'la irtibatlı olarak Anadolu'da *nedîmlik* makamını ele almakta, Râvendî'nin Selçuklu Sarayı'nda nasıl karşılandığına da değinerek, bu makamın Anadolu Selçuklularının siyasî ve kültürel bağlamını gözden geçirmektedir. Baskın ilmi eğilim Râvendî'nin derlemesindeki tarihi bölümler üzerinde yoğunlaşınca bu meseleler üzerinde fazla durulmadan geçildi. Râvendî'nin eseri umumiyetle tali mahiyette, kusurlu, aşırı nazımla fesada uğramış, edebî meziyetlerden yoksun, fazla belagatli, mevzu-dışı tuhaf bir materyal olarak nitelendirilmiştir.⁸ Şüphesiz *Râhatu's-sudûr*'da orijinal materyal fazla yoktur; tarihi bölümün Zahirüddin Nîşâpûrî'nin *Selçuknâme*'sinden aynen kopyalandığına dair çok laf edilmiştir.⁹ Aynı şekilde, dibace bölümünde zaman zaman Müntecebuddîn Bedî' al-Cuveynî'nin Büyük Selçuklu Sultanı Sencer (1117-1157) dönemindeki belgelerin derlemesi mahiyetinde kaleme aldığı '*Atabetü'l-Ketebe* adlı eserden kelime kelime intihal yapılmıştır.¹⁰ *Râhatu's-sudûr*'un itibarını saldırganlara karşı korumak amacıyla¹¹ Julie Meisami bu eserin nasıl bir melez metin olarak anlaşılması gerektiğini bize izah etmiş, tarihi bölümün temelde ahlaki ve manevî bir fonksiyon içerdiğine

7 Büyük Selçukluların dağılma süreci hakkında daha fazla malumat için bkz. Julie Scott Meisami, "The collapse of Great Seljuks", Chase F. Robenson (ed.), *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards* (Leiden: Brill, 2003), s. 265-300.

8 Daha erken modern dönemde Râvendî'nin nasıl algılandığına dair bir değerlendirme için bkz. Julie Scott Meisami, "Râvandî's Rahat al-sudûr: history or hybrid?", *Edebiyat* 5, no. 2 (1994) s. 183-185; aynı yazar, *Persian Historiography to the end of twelfth century* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), s. 237; Hillenbrand, "Râvandî, the Seljuk court at Konya and the Persianisation of Anatolian Cities", *Mesogios* 25-36 (2005), s. 162. Hillebrand şu serhi düşmektedir: "Çalışma daha ziyade muhtelif nesnelerle ilgili tuhaf bir bölümle sona ermektedir."

9 Râvendî'nin, tarih bölümünü dayandığı Zahirüddin Nîşâpûrî'ye ait *Selçuknâme* hakkında daha fazla malumat için bkz. A. H. Morton, *The Saljûqnâme of Zahir al-Dîn Nîshâpûrî. A critical text making use of the unique manuscript in the Library of the Royal Asiatic Society* (London: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2004).

10 G. M. Curpalidis, "Selçuklu Devleti'nin tarihi ile ilgili Fars kaynaklarının tekstolojik tahlili ('Atabet El-Ketebe' adlı 12. yüzyılın belge derlemesi ve Muhammed er-Râvendî'nin 'Râhat es-Sudûr ve Âyet es-Surûr' eserinin kıyaslandırılması temelinde)", *Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1997), s. 121. El Cuveynî'nin 'Atabetü'l Ketebe adlı eserine dair daha fazla malumat için bkz. A. K. S. Lambton, "The administration of Sanjar's empire as illustrated in the 'Atabat al-Kataba", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 20, no.1 (1957) s. 367-388.

11 Meisami, *Persian Historiography*, s. 237-239; aynı yazar, "The historian and the poet: Râvandî, Nizami and the rhetoric of history", Kamran Talatof, Jerome W. Clinton ve K. Allin Luther (ed.), *The poetry of Nizami Ganjavi: Knowledge love and rhetoric*, (New York: Palgrave, 2000) s. 97-128; aynı yazar, "Râvandî's Râhat al-Sudûr" s. 183-215.

dikkat çekmiştir.¹² Ancak Meisami'nin eser üzerindeki tahlili, sadece tarih bölümüyle sınırlı kalmıştır. Aynı şekilde, Dagmar Riedel de yaptığı tafsilatlı bir çalışmada Râvendî'nin kitabının didaktik yönlerine parmak basmış, ancak Meisami'den farklı bir biçimde, o bu eseri bir bütün olarak değerlendirmiştir. Derlemenin birbirine bağlanan üç kısmını "farklı kaynaklardan elde edilmiş insicamlı bir metin" olarak değerlendiren Riedel, kitabın "Büyük Selçuklu siyaset ve saray adabına hizmet edecek şahsî bir müfredat" için ders kitabı şeklinde tasarlandığına işaret etmiştir.¹³ Farisî methiye tarzı bir kasidenin kısımlarına uygun şekilde inşa edilen *Râhat-ûs-sudûr*, Riedel'in belirttiği gibi üç parçalı yapısıyla adalet, müessese tarihi ve saray âdâbı üzerinde yoğunlaşmaktadır.¹⁴ Ancak, eserin farklı cephelerine ışık tutan dikkatli metin tahlillerine rağmen, Riedel, Râvendî'nin Anadolu Selçuklu Sarayıyla ilgili emellerini, özellikle *nedîmlik* makamıyla irtibatlandırmamıştır. Kuşkusuz onun Râvendî'yi "silik, müphem bir hattat ve ilahiyatçı" olarak tasvir etmesi, Râvendî'nin aslında ilham verici, tutkulu bir *nedîm* olma istidadını gözden kaçırmak demektir.¹⁵ Ben bu kısımda işte bu boşluğu ele aldım; Râvendî metninin saray âdâbı literatürüyle ilişkisine, *münâdeme* veya *nedîmlik* makamının Anadolu Selçuklu Sarayı'ndaki durumu meselesine eğildim.

RÂVENDÎ VE RÂHATU'S-SUDÛR

Râvend (Kâşân şehrinin eteklerinde küçük bir kasaba) kökenli olan Ebûbekir Necmüddîn Muhammed er-Râvendî, hattatlık kabiliyetiyle şöhret bulmuş bir ulemâ ailesinde dünyaya geldi.¹⁶ Hemedan'da Büyük Selçuklu Sultanı III. Tuğrul'un hükümdarlığı esnasında (1181-1189) sarayda kendine yer edindi ve meşhur saray hattatı olan amcasının çırağı olarak hizmet verdi. 1194'te III. Tuğrul'un vefatı ve müteakip yıllarda Büyük Selçuklu hükümlerinin Irak-ı Acem bölgesinde çökmesiyle,¹⁷ mahallî asil ailelerden Arabşahların evlatlarına hocalık hizmeti vermeye başladı. Emperyal saray hizmetkârlığı hususunda eğitim almasına rağmen, Batı İran'daki kariyer fırsatlarının sadece

12 Meisami, "Ravandi's Râhat al-Sudûr", s. 183-184; aynı yazar, "The historian and the poet", s. 97 ve müteakip sayfalar.

13 Riedel, "Searching for the Islamic Episteme", s. iii, 4, 18.

14 *Age*, s. 224, 259-260.

15 *Age*, s. iii.

16 Râvendî, *Râhat-ûs-sudûr* s. iv.

17 Irak Selçukluları, Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in (v. 1155) gevşek hâkimiyeti altında hayli geniş bir araziye kendilerine tahsis etmişler, hatta kendilerini onun vâris ve halefleri saymışlardı. Bkz. K. Allin Luther, "The end of Saljuk dominion in Khurasan", Louis L. Orlin (ed.), *Michigan Oriental Studies in honor of George C. Cameron* (Ann Arbor, Michigan: Department of Near Eastern Studies, University of Michigan, 1976), s. 219.

orta seviyede, mahallî Şîî ailelerin zâdegânlarına hocalık etmekle sınırlı kalacağını fark etti. Böylece 1190'dan 1200 başlarına kadar, saltanatın birbiriyle didişen küçük emirliklere bölünmesiyle Râvendî'nin sarayda kariyer yapmaya dair emelleri tuzla buz olmuş, bu arada Irâk-ı Acem bölgesi sabık sultanın *gulâm* tayfası [yüksek rütbeli saray hizmetkârları], komutanları Harezmîler ve Vezir Müeyyedüddîn'in emri altındaki halife ordusu tarafından yağmalanmıştı.¹⁸ İşte siyasî kargaşanın patlak verdiği bu gayet zorlu ve buhranlı şartlar altında *Râhatu's-sudûr* nihai şeklini almış, yazar da –evvelce Büyük Selçukluların düşman kuzeni, daha öncesinde ise hanedan ailesinin müphem, silik bir şubesi olan– Rum Selçuklularının himayesine sığınmıştı. Öyle görünüyor ki, Râvendî aslında III. Tuğrul için yazmayan niyetlendiği¹⁹ bu eserin metnini, Rum Selçuklu sultanının geçmişi, fetihleri ve Hristiyan topraklara karşı düzenlediği akınlara dair ilave materyal ile I. Keyhusrev'e sunmak üzere yeniden tasarlamış, böylece *Râhatu's-sudûr* son haline gelmiştir.²⁰

Râvendî bize, I. Keyhusrev'in askerî hareketlerine dair malumatı, Hemedan'ı ziyaret eden Anadolu tacir Cemâleddîn Ebûbekir er-Rûmî'den aldığını söylüyor. Sultanlığa bağlı ajan propagandist olarak Cemâleddîn, Sultan Keyhusrev'in Antalya'yı fethettiğine (1207) ve imansız Ermenilere karşı mücadele ettiğine ilişkin haberler yaymakta, ayrıca ona dair menkıbeler anlatmaktaydı. Tacir Cemâleddîn, aynı zamanda sultanın, Irâk-ı Acem'dekilere verdiği nasihatleri, kendi aralarında kavga ve nizaâ düşmektense kâfirlere karşı asker toplayıp harekete geçmeleri gerektiğine dair uyarılarını yaymaktaydı. Bu propaganda sultana, uzakta bulunan Iraklı emirler, zâdegânlar ve hâkim seçkin zümre arasında da taraftar ve takipçi kazandırdı.²¹ Ajan-tacir Cemâleddîn Ebûbekir er-Rûmî'yle kontak kuran diğer pek çok siyasî seçkin zümre efradı gibi, Râvendî de I. Keyhusrev'in şahsında politik kargaşa ve askerî ihtilaflar arasında paramparça olmuş vatanını toparlayacak muhtemel kurtarıcıyı gördü, onun için emeller besledi.²²

Râhatu's-sudûr üç kısma ayrılmaktadır: Uzun bir dibâce, Büyük Selçukluların tarihi ve *âdâb* üzerine umumi bir bakış mahiyetinde olup ana konusu *neditim* için lüzumlu saray muaşeret repertuarı, hünere ve kabiliyetlerdir. Uzun dibâce, peygamberlere övgü, Hz. Muhammed'e salavat, Ehl-i Beyt ve ashaba selam ve

18 Kenneth Allin Luther, "Ravandi's report on the administrative changes of Muhammad Jehan Pahlavan", C.E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), s. 400.

19 Julie Scott Meisami, "The collapse of the Great Saljuks", s. 265.

20 Riedel, "Searching for the Islamic Episteme", s. xv-xxii, 178, 184.

21 Râvendî, *Râhat-üs-sudûr* s. 462; "ve der hudmet-i umerâ-yi Irâk ve sudûr u buzurgân şarh-i stret ve 'adl fermüden ve leşger ârâstan ve kâfir kâsten ve messâf (mesâf) dâden ve bilâd-i kufr guşâden mi-dâd ve umerâ-yi Irâk-râ dustdâr-i hudâvend-i âlem kerde-est..."

22 Ay.

nihayet diğer muhtelif dinî şahıslara dua ile hitama eren 14 beyitlik bir mesnevi ile başlamaktadır. Râvendî, daha sonra Tanrı, halifeler ve İran hükümdarları tarafından dağıtılan adalet üzerine bir nutuk çekerek, peşinden iki uzun kaside daha döktürmektedir ki, biri eserini ithaf edildiği I. Keyhusrev'e methiye sadedinde müellif tarafından düzenlenmiş, diğeri meşhur şair Cemâleddin el-İsfahânî tarafından talihin ve zamanın değişkenliği üzerine inşad edilmiştir.²³ [Dibace] metni daha sonra Büyük Selçuklu Sultanı III. Tuğrul'un, Râvendî'nin amcasından nasıl hat dersi aldığından başlayarak müellifin hayat hikâyesine, başından geçenlere dönmektedir. Bu kısımda, yazarın hem amcası ve yakın arkadaşlarına hem de entelektüel Hemedân seçkinlerine dönük methiye kasideleri serpiştirilmiş, Selçuklu saltanat hocaları olarak nasıl şöhret bulduklarına vurgu yapılmıştır. Yazar, aldığı eğitimin tafsilauna dair bilgi vermekte, bu eseri nasıl telif etmeye başladığını da izah etmektedir. Dibace kısmı, eserin muhtevası, fihristi, hükümdarın muhakkak surette iyi işler yaparak kendinden sonra iyi bir nam bırakması gerektiğine dair nutuktan sonra, kendini tebaasına sevdirmesinin lüzumuna dair bir nasihat ile son bulmaktadır.

İkinci kısım kitabın asıl ağırlığını teşkil etmekte olup İran ve Irak'taki Büyük Selçukluların, Hârezmşâh istilasına dek uzanan tarihlerini içermektedir. Nişâpûrî *Selçuknâme*'sinin bire bir aslı temel alınarak derlenen bu kısım, hikâye örgüsünün içine girdirilmiş tasvir veya didaktik amaçlı uzun nazım seçkileri de ihtiva etmektedir. Yazar, eseri ithaf ettiği I. Keyhusrev için inşat ettiği övgü kasidelerini saltanat tarihine serpiştirmekte, Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinden Senâî'nin şiirlerine kadar birçok Arapça ve Farsça şiir parçalarını da metin içinde aralara sıkıştırılmaktadır.²⁴ Şiir seçkileri bir yandan ahlaki ve didaktik açıklama sağlarken, öte yandan okuyucunun trajik hadiselerle vereceği duygusal tepkiyi yükseltmeyi de amaçlamaktadır. Guzzlar [Oğuzlar] tarafından 1153'te tahrip edilen Nişâpûr [Nişabur / Neysâbü] şehri, meşhur Selçuk şairi Mu'izzî'nin beyitleri ile tasvir edilerek, vahşi hayvanların ve kuşların uğrak yerine dönmüş metruk kamp yıkıntılarına benzetilmektedir.²⁵ Nizâmî, Enverî, 'Imâdî, Cemâleddin el-İsfahânî ve Muciruddîn Beylekânî'nin repertuarından gelen şiir seçkileri, Râvendî tarafından, amcasının III. Tuğrul meclisinde hoşça vakit geçirme amacıyla derlediği resimli muasır şairler antolojisinden alınmış gibi görünmektedir.²⁶ Tarih kısmı Râvendî'nin, I. Keyhusrev'e yazdığı methiye

23 Cemâleddin el-İsfahânî hakkında daha fazla malumat için bkz. Michael Glünz, *Die Panegyrische Qasida bei Kamâl al-Dîn Ismâîl aus Isfahan: eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7. / 13. Jahrhunderts* (Stuttgart: Steinter, 1993) s. 8-9.

24 Ateş, eserde toplam 2799 beytin bulunduğunu, bunların 511'nin bizzat yazar tarafından I. Keyhusrev'i methetmek amacıyla kaleme alındığını belirtiyor. (Râvendî, *Râhat-üs-sudûr*, çev. Ateş, i, s. xx)

25 Şair Mu'izzî hakkında daha fazla malumat için bkz. G. E. Tetley, *The Ghaznavid and Saljuq Turks. Poetry as a Source for Iranian History* (Londra ve New York: Routledge, 2009).

26 Râvendî, *Râhat-üs-sudûr*, s. xv-xxii; 57: "ve hudâvend-i 'âlem meclis bi-dân mt-ârâst"

kasidesiyle bitmekte; müellif, anayurdunun Hârezmi zulmünden kurtarılması için sultana tembih ve ikazda bulunmaktadır.

Râvendî'nin eserinin üçüncü kısmı altı fasıldan oluşmakta ve bir *nedîm*in sarayda takip edeceği *âdâb*²⁷ üzerinde yoğunlaşmaktadır. Burada, satranç oynamanın faydası ve bu oyunun farklı formlarından (*fasl-ı der zıkr-ı âdâb-ı nedâme* [?] ve *şerh-i bahtân-ı şatranc ve nerd* s. 404-415) şarap hazırlama ve içme usulüne (*fasl fiş-şarâb* 416-427), ata binme ve okçuluktan (*fasl der müsâbakât ve tîr-endaht* s. 428-431) avcılığa (*fasl der şikâr-kerden* s. 432-433), yazarın hat sanatındaki maharetinden (*fasl fi ma'rîfet-i usûlî'l-hatt mine'd-dâire ve'n-nikâ* s. 437-447)²⁸, galip ve mağlûp tabir edilen harflerin rakam değerine dayalı falcılığa (*fasl fi'l-ğâlib ve'l-mağlûb* s. 447-456) kadar muhtelif konular mevcuttur. Bu "rakipler arası mücadelelerin neticelerini hesap etme" metodu, özellikle askerî kararlar almak için kullanılan bir falcılık formuydu; güya büyük İskender'e uzanan kadim bir aslı vardı ve İskender de bunu Aristoteles'ten öğrenmişti.²⁹

Râvendî'nin eserinin *nedîm*le ilgili sanatlardan bahseden bu üçüncü kısmı, uzmanların pek ilgisini çekmemiştir. Hakikaten de mezkûr kısım diğer iki kısım gibi sadece ayrıntılardan ibaret olduğu için, biri bu faaliyetlerin pratik yönü üzerine yeni bilgi elde etme gayesiyle bu sahifelere baksa düş kırıklığına uğrayacaktır.³⁰ Ancak bu kısım, yazarın niyetine dair mühim ipuçları taşımaktadır: Hem *nedîmlik* sanatlarına ilişkin kısa bir turla eserine son veren hem de hat sanatındaki hususi maharetine vurgu yapan Râvendî, öyle görünüyor ki bu tür bir saray mesleğine liyakati hususunda okuyucusunun dikkatini çekmektedir. Sultan III. Tuğrul'un idaresindeki Hemedan Selçuklu Sarayı'na dair geniş tecrübesi ve mahrem bilgisine vurgu yapan Râvendî, Anadolu Selçuklu sultanının Türk-İran dünyasında mutlak hâkim ve bütün Selçuklu mirasının yegâne mirasçısı olma rolünü tatminkâr bir biçimde ifasına yardım edecek "*birinci sınıf bir nedîm*" olarak kabiliyetlerini ortaya sermektedir. Râvendî böylece sultanın mahremi olarak, (kendi tarihi anlatılarıyla) İran Selçuklularının siyasi hafızasını, (Büyük Selçuklu şairlerinden gelen beyitlerle) edebî kültürünü ve (*âdâb* talimatı ile) de saray pratiğini Anadolu Selçuklu Sarayı'na aktarabilirdi.

27 Ay., s. 404.

28 Ay., s. xxvii-xxviii; 64.

29 Ay., s. xxviii.

30 İkbâl der ki: "Kitabın sonundaki muhtelif bölümlerin muhtevası ilk bakışta dikkat çekse de, bana göre o kadar da mühim değildir. Bu bölümlerden ikisi, okuma ve at-biniciliğine dair olup (s. 428-434) tamamen yavan ve kuru olduğu için okunmalarına lüzum yoktur. Çünkü burada, sadece mezkûr faaliyetlerin farklı şartlar altında dinî bakımdan caiz görülüp görülmediği tartışılmaktadır." ... "Satrançla alâkalı kısım, sıra dışı veya öğretici hiçbir şey ihtiva etmemektedir; daha önce ve daha sonra Arap ve Fars satranç yazarlarının ekseriyetle söylediklerinin az veya çok tekrardır." (Râvendî, *Râhat-üs-sudûr*, s. xxvi-xxvii).

ÂDÂB, ETİK VE NEDÎM

Râvendî'yi böylesine şevk ve heyecana sevk eden *nedîmlik* makamı ne idi? Nedîmler tarafından Ortaçağ'da saray *âdâbı* üzerine yazılan onca esere rağmen³¹ Ortaçağ Müslüman siyasî oluşumlarında nedîmin rolü üzerinde yoğunlaşan çalışma pek azdır ve hiçbiri Anadolu'dan bahsetmemiştir.³² Günümüzde uzanan tetkikler umumiyetle Abbasilerdeki *nedîmlik* müessesesinde yoğunlaşmışsa da, birinin Selçuklular hâdisesini de bu literatürün sınırları içinde görmesi mümkündür; zira Büyük Selçukluların saray pratikleri (Gazneliler ve Sâmâniler yoluyla)³³ geniş ölçekte Abbâsî modeline dayanmaktaydı. Ancak, Selçukluları Anadolu bağlamı içinde ele alırsak ne yazık ki fazla ilerleyemeyiz. 13. yüzyıl Anadolu Selçuklu hanedanıyla ilgili temel kaynağımız olan ve tamamen saray siyasetiyle perçinlenmiş bir eser kaleme alan İbn Bibî (aşağıda münakaşa edileceği üzere), bu saray meşguliyetinden bahsetmekte, fakat Anadolu Selçukluları bağlamında konuya ışık tutacak pek az özel malumat vermektedir.

İtibarlı, etkili bir makam olan ve umumiyetle işret yoldaşlığı şeklinde tercüme edilen *nedîmlik* erken Abbâsî döneminde, neredeyse vezirlikle aynı zamanda, ancak idarî bölümlerden tamamen ayrı bir alanda teşekkül etmiştir. İşret yoldaşı, vazifesinin gereği olarak, bir dizi ciddi şartlar ve protokol muvacehesinde evvelâ ve daima halifeye “arkadaşlık” etmeliydi.³⁴ İşret yoldaşı uygun tavır gözetmeli; tahammül, tevazu, sırdaşlık ve kelamı kısa tutma faziletleriyle kendini eğitmiş olmalıydı.³⁵ *Nedîm*, halifenin özel vakitlerinde, Chejne'nin de beyan ettiği gibi “onun تنها vaktinde, av partilerinde, satranç oyunlarında, bâde meclisinde ve edebiyat sohbetlerinde” emrine amade olmalıydı. O böylece *meclisin*, daha doğrusu halife tarafından düzenlenen entelektüel veya edebî sohbetlerin ayrılmaz ferdi durumundaydı.³⁶

Namlı şair Ebû Nuvâs (ö. 815) misalinde görüldüğü üzere, meşhur şairler umumiyetle hem [Abbâsî] halifesinin işret yoldaşı hem de halife-zâdelerin mürebbsi olarak hizmet verdiler. Onlar, Ebûbekir Muhammed es-Sûlî (ö. 947) gibi tarihçi-edip ve satranç ustası idiler. Nitekim es-Sûlî'nin *Ahbârü'l-*

31 Bkz. Anwar G. Chejne, “The boon-companion in early 'Abbâsîd times”, *Journal of the American Oriental Society* 85, no. 3 (1965), s. 328.

32 İlgiideki bu donukluk hali, son yıllarda Samer M. Ali'nin şu çalışmasıyla değişmeye başlamıştır: *Arabic Literary Salons in the Islamic Middle Ages: Poetry, Public Performance, and the Presentation of the Past* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010).

33 Büyük Selçuklu idaresi altında *nedîmlik* kurumuna dair misaller için bkz. Tetley, *The Ghaznavid and Seljuk Turks*, s. 13. Ayrıca, Büyük Selçuklu döneminde methe dayalı kaside edebiyatı için bu kitabın diğer muhtelif kısımlarında da bakılabilir.

34 Chejne, “The boon-companion”, s. 327-330.

35 Age, 330

36 Age, s. 335.

Abbâs adlı eseri, edebiyat ve şarap meclislerine atfla *nedîmlik* kurumuna dair kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir.³⁷

11. yüzyıl aydını, *Kâbüsnâme* müellifi İbn İskender, bir *nedîm*in sahip olması gereken nitelikleri şöyle sıralar: *Nedîm* Arapça-Farsça inşa ve kitabet sanatlarında eğitim almış olmalıdır ki hükümdarın sır-kâtibi gibi davranabilsin. Onun şiire dair hatırı sayılır ölçüde uzmanlığı olmalıdır; ezberinde Arapça-Farsça beyitler bulunmalı ve iyi beyti kötü beyitten ayırabilmelidir. Hem Kuran'ı ezberlemiş olmalı hem de gerektiğinde tefsir edebilmelidir. Aynı şekilde Hadis ilmini, fıkıh ve hukuki uygulamaları iyi anlamalıdır. Tıp ve astrolojiden biraz nasiplenmeli, iyi hikâye anlatmalı, hükümdarların hayat ve karakterlerine dair malumat sahibi olmalıdır. Son olarak, tavla ve satranç oyunlarında maharetli olmalı ve bir müzik aleti çalmaya da güç yetirmelidir.³⁸ İşte bu yüzdendir ki *Râhatu's-sudûr* böylesine zengin ve farklı konu başlıkları içeriyor. Râvendî, bir *nedîm* için münasip olan bütün hünelerle uzmanlaştığını bu eseriyle göstermek istiyor.

Abbasi tarzı izret yoldaşlığı "*edîblik*" hususunda mükemmel bir misal olan Miskeveyh'in (936-1030) kariyeriyle de ispatlandığı gibi, *Nedîm*in daha mühim bir niteliği edepli oluş, doğru davranış, usul erkân bilme ve "edebiyat bilgisi" anlamında, *edeb* ile ilişkisidir.³⁹ Şîr Büveyhî hanedanına yaptığı uzun ve parlak hizmet esnasında –ki aynı dönemde İslami bilgi kurumları da yükselişteydi– Miskeveyh, "*edîblik*" literatürüne daha önce asla müşahade edilmemiş, eşi benzeri olmayan bir entelektüel derinlik kazandırmıştır. Zamanının saray kültürünün sığlığını eleştiren Miskeveyh'in geliştirdiği fazilet etiği, sonraki dönemlerde ortaya çıkan *edeb* eserlerinin de içine sızmıştır. Hükümdara arkadaşlık ve entelektüel danışmanlık vazifesini üstlenen *nedîm*, ahlak felsefesinde iyi yetişmiş olmalı, falcılık, matematik, simya ve aşçılığı da içerecek şekilde dinî ve dünyevî ilimlerde sağlam bir altyapıya sahip olmalıdır.⁴⁰ Bu bilgi binasına tarih yazıcılığını da katmak gerekir. Zira tarih, hâdiseler şeklinde beliren ilahî planın açıklamasını sunarak ahlak düşüncesi için müşahhas örnekler temin etmekte, dolayısıyla erdemlerin elde edilmesine yardımcı olmaktadır.⁴¹ Böylece Miskeveyh, *tedbîr*

37 Age, Ayrıca bkz. Stefan Leder, "al-Sûlî", *El²*, ix, s. 846-848. Râvendîyi hatırlatan Sûlî, Ebû Nuvas divanının en iyi kopyasını hazırlamış ve satranç üzerine kitap yazmıştır. Abbasi Sarayı'nda Sûlî'nin durumuna dair bir çalışma için bkz. Letizia Osti, "The wisdom of youth: legitimising the Caliph al-Muqtadir", *el-Masdaq* 19, no.1, (2007), s. 17-27. Osti bize şöyle diyor: "Başlıca tarihi eseri olan *Kitâb al-awrak*'da Sûlî, siyasi ve askeri hadiselerin karışımını, hem kendi hayatından hem de saray hayatından aktardığı anekdotlar eşliğinde sunar." Sûlî, beyitleri dâhice kullanarak kendi tariht anlatımını genişletip süslemiştir. (Osti, "The wisdom of youth" s. 19-20).

38 Chejne, "The boon-companion", s. 332.

39 Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism* (Oxford: Oxford University Press, 2003), s. 102-103.

40 Age, s. 108.

41 Meisami, *Persian Historiography*, s. 81.

veya “sağlam idare” telakkisine uygun bir şekilde, memleketin ihtiyatla yönetilmesine model teşkil edecek bir dünya tarihi yazdı.⁴² İşte bu umumi pratik bilgi birikiminin İslam dünyasındaki tarifi “*edeb*”dir: Usul, erkân, kültür, eğitim ve disiplin anlamlarına gelmekte olup *te’dib* kelimesinin de kökü ve cevheridir.⁴³

Miskeveyh’in çizdiği etik çerçeve, sonraki dönemlerde kaleme alınan *edeb* literatürüne muazzam derecede nüfuz etmiş, özellikle de işret yoldaşlığının [*nedim*] kavramsallaştırılmasına katkı sağlamıştır. 11. yüzyıl Selçuklu veziri Nizâmü’l-mülk *Siyerü’l-mülûk* (Hükümdarların Hal ve Tavrıları [*Siyâsetnâme*]) adlı eserinde “bir *nedimin*, bağlı olduğu hükümdarı yansıttığına, eğer nâzik, çelebi hür düşünceli, sabırlı, cömert olursa hükümdarın da muhtemelen öyle olacağına” dikkat çeker.⁴⁴ 14. yüzyıl başlarında yaşayan İbnü’t-Tiktaka benzer şekilde, hükümdarın karakterini *nedim*inki ile eşitler.⁴⁵ Aynı gelenekte yetişen Râvendî *nedimin* ahlaki nitelikleri üzerine ayrıntılı bir nutuk vermektedir:

İşret yoldaşlığı (*münâdeme*) ve padişahla meclisdaşlık (*mücâlese*) muazzam bir işret (*emrî-yi azîm-est*), gayet ağır / tehlikeli bir meşguliyetir (*kârî-yi hatîr-est*). İşret yoldaşı, padişahın mükemmelliğinin delili, onun zekâsının tecellisidir: Âdemoğlu kiminle vakit geçirse kıymeti dahi onunla ölçülür.⁴⁶

İşte bu yüzden *nedimlik*, içki sofrası arkadaşlığından ve sultanın eğlence kaynağı olmaktan daha öte bir mana ifade eder.⁴⁷ Sultana ulaşip onu etkileyebilmesi, *nedimi* idarî divanın ferdi olmasa bile hükümdarın hususi maiyetinin bir üyesi olarak saray siyasetine katkıda bulunmasına yol açmıştır. Burada Matthew Innes’in bir gözlemini tekrarlamak aydınlatıcı olacaktır: “Kudret, yüz yüze gerçekleşen işbirliği, himaye ve karşılıklı kayırma ilişkileriyle her gün köklü bir şekilde pratiğe dökülür... Ve böylece, hareket ve toplanma modeliyle iyice perçinlenir.”⁴⁸ Başka bir ifadeyle sosyal münasebetler, resmiyet içinde şekillenen müesseselerle değil, şahsî sadakatin gayrı resmî ve akışkan bağları ile Ortaçağ siyasî gücünün temellerini oluşturmakta, dönemin politik ve sosyal dinamiklerinin arkasında yatmaktadır. Böylece, Matthew Innes’in öne sürdüğü gibi, Ortaçağ yöneticileri ve seçkinleri, kuvvetin tatbikini sağlayacak istikrarlı kurumsal temellerden mahrum kalmışlar, dolayısıyla “idarî/

42 Goodman, *Islamic Humanism*, s. 199-200

43 Age, s. 107.

44 Chejne’nin ifadelerinden iktibas edilmiştir, bkz. Chejne, “The boon-companion”, s. 331.

45 Age, s. 107.

46 Râvendî, *Râhat-üs-sudur*, s. 405: *Nedim beyân-ı ‘akl ve burhân-ı fadl-ı pâdişâh bâşed*.

47 J. Sadan, “Nadîm”, *EI*², s. 849-852.

48 Matthew Innes, *State and Society in the Early Middle Ages: The Middle Rhine Valley*, 400-100 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 139-140.

bürokratik olandan çok, sosyal bir hâkimiyet” kurmuşlardır.⁴⁹ Aslında diğer Ortaçağ siyasi oluşumlarına benzer biçimde, Selçuklu politik kültürü hem Anadolu’da hem de İran’da şahsi hükümlanlığa dayanmaktadır. Sultanın saray ve memleket seçkinleriyle düzenlediği şarap meclisleri, şahsi hâkimiyetinin bir parçası mahiyetinde siyasi bir uygulama olarak itibar edilirse, o zaman *nedîm* de sultanın işret yoldaşı ve eğlendiricisi olmaktan ziyade, politik bir aktör olarak değerlendirilmelidir.

RUM SELÇUKLU SARAYINDA NEDÎM VE RÂVENDÎ’NİN RÂHATÜ’S-SUDÛR ADLI ESERİNİN KABULÜ

Elimizde Selçuklu Anadolu’sunda *nedîm*in durumu ile alakalı başlıca kaynak, İbn Bîbî’dir. O da *nedîm* meselesine basmakalıp bir tarzda yaklaşmakta, çoğul formu olan *nûdemâ* kalıbını daima *hurefâ* (yakın sırdaşlar) ile yan yana kullanmakta, bir keresinde de *cûlesâ* (meclisdaşlar) ile anmaktadır.⁵⁰ Müellifin *Nûdemâ*’yı zikredişi ya methiye şiirlerinin döktürüldüğü tahta çıkma merasimi münasebetiyle⁵¹ veya kutlama yemeklerini takiben düzenlenen *meclis-i bezmî*’ye (şarap meclisine) atıfla gerçekleşmiştir.⁵² Sadece bir kereye mahsus olmak üzere İbn Bîbî “*nedîm*” tabirini Nûreddin Peser-i Şâş Talâ-yî Ahlâtî adlı muayyen bir şahıs için kullanır ki bu kişi Sultan I. Alâeddin Keykubâd’ın (hük. 1219-1237) meclisindedir.⁵³ İbn Bîbî bize *nedîm* hususunda fazla bir tafsilat vermese dahi, bu makamın Anadolu Selçuklu saray hayatında gayet mühim bir yer işgal ettiği açıktır.

Bununla beraber, Alâeddin Keykubâd’ın faaliyetlerine ve dürüstlüğüne dair İbn Bîbî’nin tasvirleri, özellikle hükümdarın ahlaki dürüstlüğüne *nedîm*in destek olması mevzuunda, Râvendî’nin metniyle insicam içindedir. Ancak, Râvendî’de gördüğümüz gibi, adalet dağıtan ve ahlaki davranışları yücelten hükümdarın mukaddes rolünün destekçisi olan *nedîm*den ziyade, İbn Bîbî, sultanı yani I. Keykubâd’ı, makamının gereği olan bütün ahlaki yükümlülükleri zaten yerine getiren bir hükümdar olarak öne çıkarmaktadır. Böylece İbn Bîbî, sultanın hem bir yönetici olarak resmî güç ve kapasitesi hem de boş vakitlerinde ne yapıp ettiği bağlamında tüm faaliyetlerini bize sunmaktadır. Onun tasvirleri, “bir sultanın merkezî meşguliyetinin adalet olduğu” fikrini teyit etmektedir; nitekim diğer bütün hükümlanlık faaliyetleri bu nosyon

49 Age, s. 261.

50 İbn Bîbî, *El-Evâmirü’l-Âlâ’iyye fi’l-Umûri’l-Âlâ’iyye*, tıpkıbasım ve neşr. Adnan Sadık Erzi, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956), s. 218, 228, 237, 273, 504, 526.

51 Age, s. 217.

52 Age, s. 218, 237, 504.

53 Age, s. 273.

etrafında dönmektedir. “Sultanın erdemleri, adalet sevgisi ve diğer cezbedici özelliklerini” tasvir eden⁵⁴ bölümde İbn Bîbî, Keykubâd’ın günlük hayatıyla alakalı daha ayrıntılı bilgiler verir. Şâfiî mezhebine göre kılınan sabah namazından sonra (ki aslında diğer bütün konularda Hanefî tatbikatı yaygındır), sultan bütün şikâyet ve dilekçelerin hall u fasl edildiği adalet divanını kurar, orada günlük “adalet dağıtma” vazifesini yerine getirirdi.⁵⁵ İbn Bîbî’nin demesine göre, Keykubâd öylesine hudutsuzca adalet düşkünü idi ki, bir karınca misali en küçük mahlûkat bile bu divanda reddedilmemeli, hakkı teslim edilmeliydi. Bütün gün boyunca adalet dağıtıktan sonra, ancak gece çöktüğünde muhteşem imparatorluk *meclisine* başkanlık edebiliyordu.⁵⁶ Bir yanda şarap ve müzik devam eder, öte yanda eski hükümdarların kahramanlık destanları (*tevârih-i mülûk*) okunurdu. Aslında, özellikle sultan, methe layık gördüğü ve örnek aldığı Gazneli Mahmûd gibi kadim padişahlarla ilgili tartışmaları zevkle takip ederdi. Bazen sultan kendi beyitlerini de okurdu. Herkes, meclise iştiraktan menedilme riskine karşı, muayyen bir nezaket ve terbiye standardını tutturmak zorundaydı. İbn Bîbî’nin açıkladığı gibi, “Eğer sultanın meclis yarenlerinden veya nedimlerinden biri (*hurefâ ve nûdemâ*), uygunsuz bir söz veya davranış ile hadlerini aşan, üstlerine vazife olmayan bir iş yaparlarsa (*birûn-i mertebe ve vazîfe*) sultan onu azarlayabilir, hatta saraydan uzaklaştırarak bir daha asla *meclise* iştirak etmesine izin vermezdi.”⁵⁷ Aynı şekilde İbn Bîbî bize Keykubâd’ın, Gazâlî’ye ait *Kimîyâ-yı Saâdet* ve Nizâmü’l-mülk’e ait *Siyâsetnâme* gibi Farsça ahlak ve terbiye eserlerine vâkıf olduğunu da haber veriyor. O, bu faslı sultanın diğer alanlardaki kabiliyetlerine dair kısa bir hulâsa ile bitirmektedir. Keykubâd muhtelif sanat dallarında adamakıllı eğitim almış, husûsen kıymetli taşların değerini bilen, gayet iyi satranç ve dama oynayan, çevgân veya polo oyununa (*gûyî*) düşkün avcı bir hükümdardı.⁵⁸

Ancak, Keykubâd’ın oğlu ve halefi II. Gıyâseddin Keyhusrev (hükümrânlığı: 1237-1246) babasının bu ibretamiz karakterinden mahrumdu ve öyle görünüyor ki, devlet işleriyle veya memleketi adaletle yönetme meselesiyle pek az ilgilenmekteydi. Bir dönüm noktası mahiyetinde olup Anadolu’da Moğol egemenliği devresini başlatan Selçuklu hezimetinin (Kösedağ, 1245) hemen ardından, tecrübeli Selçuklu komutanı Mübârizüddin Çavlı, II. Keyhusrev’i sultanlığa felaket getirdiği gerekçesiyle azarlamıştı. Hakikaten de eğer sultan başka türlü bir siyaset takip etmiş olsaydı, Selçuklularla Moğollar arasındaki düşmanlıklar bertaraf edilebilirdi. Çavlı’ya göre genç ve tecrübesiz hükümdarın en büyük kabahati, yanlış kişilerle istişare etmesiydi. Genel olarak

54 Age, s. 222.

55 Age, s. 227-228.

56 Age, s. 228.

57 A.y.

58 A.y.

belirtmek gerekirse, makbul olmayan, rezil arkadaşlar, avam tabakasından gelen *nedimler* ve cahil dostlarla (*cûlesâ-yi erâzîl ve nûdemâ-yi esafîl ve hurefâ-yi câhil*) içli dışlı olmaktan ötürü suçluydu Sultan.⁵⁹ Filhakika, II. Keyhusrev rehabilitasyona ihtiyacı olan, dağınık ve âsi bir sultandı.

Râvendî'nin gerçekte Konya'daki Selçuk Sarayı'na asla gitmediği ama eserini gönderdiği sanılmaktadır.⁶⁰ Bununla beraber, son kasidedeki şu beyit, müellifin saraya vardığına dair özel bir atıf içerir: "İki aylık yolculuktan sonra bir kasidedi olarak [hedefe] vâsıl olan gezgin."⁶¹ Henüz malum olmayan sebeplerden dolayı Râvendî, kendini Konya Selçuklu Sarayı'na raptedemiştir. I. Keyhusrev'in *nedimi* olma emelleri, muhtemelen saraya varacağı 1211 senesinde sultanın Bizanslılara karşı yaptığı savaşta şehit olmasıyla tuz buz olmuştu. Daha sonra Râvendî'nin başına neler geldiği, Konya'da mı kaldığı, başka bir saraya mı yöneldiği, yoksa vefat mı ettiği hususunda malumatımız olmasa da emin olduğumuz mesele şu ki *Râhatu's-sudûr*'un mevcut tek nüshası, 1238 Nisanı'nın ortasında (635 Ramazanı'nın başlangıcında), el yazmasında kendi adını zikrettiği şekilde el-Hâfız Hacı İlyâs b. Abdullah tarafından istinsah edilmiştir ve müstensihin ulemadan olduğu "hâfız" (Kurânı ezbere bilen) sıfatından anlaşılmaktadır.⁶² Onun oğlu olan Ebû Sa'îd b. İlyâs el-Hâfız, *muhtesibü'l-'asâkir*⁶³ rütbesiyle Selçuklu siyasi seçkinleri arasında dinî bir memur olarak yerini almış görünüyor; nitekim Selçuklu devlet adamı Celâleddin Karatay'ın 651 h. (1253-1254 m.) tarihli vakfiye kaydında tanık olarak adı anılmaktadır.⁶⁴ Modern zamanlara kadar

59 Age, s. 526.

60 Bu kabule binaen Riedel şöyle düşünmektedir: "Râvendî aslen Anadolu'ya seyahat etmeyip Keyhusrev'in himayesine de şahsen başvurmadığı için kendisini temsil eden bir kitap olarak *Râhatu's-sudûr*'u tasarladı. Bu derleme, Büyük Selçuklu siyasetinin yazılı bir kaydı olup Anadolu Selçuklu kimliği için mutlak surette gerekli olan şifahi uygulamalarla uyum içinde tanzim edilmiştir. Bundan dolayı *Râhatu's-sudûr*, metin içinde değişime uğrayarak temsil edilse de, yazma olgusunun şifahi uygulamalara nasıl eklemelendiğini de göstermektedir." (Riedel, "Searching for the Islamic Episteme", s. 262).

61 Râvendî, *Râhat-üs-sudûr*, s. 465.

62 Meisami, *Persian Historiography*, s. 439. Riedel'in yazmayla alakalı dikkatli tasvirine hize gösteriyor ki müstensihlerin al-Könevî (Konyalı) şeklinde kaydedilişi daha geç dönemde yapılmış bir ilavedir. (Riedel, "Searching for the Islamic Episteme" s. 79.)

63 Hususi bir statü olan *muhtesibü'l-'asâkir* makamı hakkında hiçbir kati malumatım yok. Ancak, Büyük Selçuklularda *muhtesib* makamının manası hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. Christian Lange, *Justice, Punishment and Medieval Muslim Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) ayrıca, Richard Wittmann, "The *muhtesib* in Seljuq times: insights from four chancery manuals", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 7 (2006) s. 108-128. Muhtesip, ticari faaliyetleri takip ve kontrol etme dışında, farklı durumlarda cezai işlemleri uygulayan bir otorite olarak da görev yapmaktaydı. (Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, s. 55). Ayrıca bkz. Ronald P. Buckley, "The Muhtasib", *Arabica* 39 (1992) s. 59-117; Wilhelm Floor, "The Office of Muhtasib in Iran", *Iranian Studies* 18, no. 1 (1985), s. 53-74.

64 M. Ferid Uğur ve M. Mes'ud Koman, *Selçuk Büyüklüğünden Celâleddin Karatay ile Kardeşlerinin Hayatı ve Eserleri* (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1940), s. 82; Osman Turan, "Selçuk Vakfiyeleri III. Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", *Belleten* 12, no. 45 (1948), s. 144.

mevcudiyetini devam ettirmiş yegâne kopya olan bu versiyonun üretimi, Selçuklu sultanlığının problemleri zamanlarına denk gelmiştir. Genç Selçuklu sultanı II. Keyhusrev, 1237'de tahta çıkmasının hemen ardından yaklaşık bir yıl boyunca, Selçuklu devlet adağını Sa'deddin Köpek'in tehlikeli tesiri ve despotik baskısı altında kalmıştı. Gerçekten de Köpek'in estirdiği terör yönetimi ve mühim komutan-devlet adamlarını tasfiye etmesi, hem Selçuklu seçkinleri üzerinde hem de Moğol istilası öncesi devletin istikrarı hususunda korkunç neticelere yol açmıştır.⁶⁵ Bu hâl, Nizâmülmülk'ün idarî mevkileri işgal eden *nedim* tayfasına karşı yaptığı ikazlardan birini akla getirmektedir: Sultanın yakın dostları asla ilâve bir kudret kaynağına veya idarî vazifelere sahip olmamalıdır. Aksi takdirde, yakın dostlarının tesiriyle sultanın manipüle edilmesi, saray ve *divan* görevlileri arasında tevzi edilen kuvvetler dengesinin çökmesine yol açabilir.⁶⁶ Köpek hâdisesi, bu tehlikeli durumla ilgili çarpıcı bir örnektir. Köpek, II. Keyhusrev'i diğer bütün emir ve görevlilerin etkisinden uzaklaştırdıktan sonra, sultan üzerindeki tahakkümüyle hükümetin dizginlerini tamamen kendi eline almış ve 1238 yazı civarında öldürülünceye kadar, imparatorluğun yönetici seçkin zümresini imha etme çabasını sürdürmüştür.

Selçuklu saltanatının o buhranlı döneminde bu metnin bir kopyasının çıkarılmasını nasıl yorumlamalıyız? Acaba Köpek rejimine, [açıkçası] sultanın ve devlet mekanizmasının manipülasyonuna verilmiş bir cevap mıydı bu? Râvendî'nin, muhatap olarak I. Keyhusrev'e yönelttiği kasideyi "Husrev âdil ola" (*Husrev bâ dâd bâd*) beytiyle sonlandırarak adaletli yönetime davet edişi, 1238 yılında hususi bir yankı mı buldu? Bu, mümkündür. Râvendî'nin ahlak eksenli derlemesi, genç sultanın tarzını/yolunu ıslah etme konusunda uygun bir materyal olabildi; özellikle Köpek'le temasa geçmesinin ardından meydana gelen yıkıcı etkilerden sonra. Eserin, Hâfız Hâcî İlyâs b. Abdullah tarafından kopya edilmesi, muhtemelen II. Keyhusrev'i adaletli yönetim yoluna sevk etmek için bir vesileydi.

NETİCE

Râvendî'nin *Râhatu's-sudûr ve âyetu's-surûr* adlı eserinin başlığı farklı şekillerde çevrilmiştir. Jan Rypka bu başlığı "Göğsün ferahlayışı ve mutluluk sem-

65 Bkz. Sara Nur Yıldız, "The rise and fall of a tyrant in Seljuk Anatolia: Sa'd al-Din Köpek's reign of terror, 1237-1238" Robert Hillebrand, A. C. S. Peacock ve Firuza Abdulleva (ed.), *Ferdowsi, the Mongol and Iranian History: Art, Literature and Culture from Early Islam to Qajar Persia* (London: I.B. Tauris, 2013).

66 Chejne, "The boon-companion", s. 331.

bolü" şeklinde,⁶⁷ Meisami "Göğüslere huzur ve mutluluk alameti" olarak,⁶⁸ Riedel ise "Kalplerin huzuru ve hazların harikası"⁶⁹ terkihiyle çevirmiştir. Ben alternatif çevirimi sunuyorum: "(Liderlerin) göğsünde huzur ve hayırlı işaretlerin neşesi." Benim çevirim, müellifin eserini yazma amacını dikkate almakta, *râhatu's-sudûr* terkihini gönül huzuru, iç huzur şeklinde yansıtarak hükümet başındakilerin (*sudûr* sadr'ın çoğulu olup bakan, vezir, baş yetkili demektir,) kudret ve satvetiyle buluşan kişinin sakin ve huzurlu hayatına (*râhat*) atfı yapmaktadır. Başlığın ikinci kısmı *âyetu's-surûr* (haz alametleri) ise, "I. Keyhusrev'in talihli bir şekilde tahta geçmesiyle büyük Selçuklu dünyasının parlak istikbaline candan yakınlık" olarak yorumlanabilir. Meisami'nin deyişiyle bu melez eser, hem tarih, şiir, didaktik adalet bahislerinden müteşekkil terkihiyle hem de *nedîm*in muhakkak mahir olma lüzumunu vurgulayan âdâb sanatlarına genel bakışıyla, *nedîm* ile sultanın zihnen kurduğu simbiyotik ilişki neticesinde meydana çıkmıştır.

Nedîm gibi saray mensupları ile sultan arasındaki simbiyotik güç ilişkisi de böyleydi; nitekim Râvendî'nin *Husrev bâ dâd bâd* (Hüsrev âdil ola!) dizesine benzeyen başka kasidelerde vurgulanan husus da budur. Nasıl ki *nedîm* meclisin veya saray erkânının çekirdek üyesiyse, bir kasidenin sesli okunuşu da *nedîm*in edebî – âyinvari muadili olup hükümdarlığın ideal özelliklerini yansıtmaktadır. "Birinci sınıf, saray şiiri"⁷⁰ olarak kabul edilen, halifeleri, sultanları ve mühim şahsiyetleri övme amacıyla sesli bir şekilde okunan kaside, Ortaçağ İslam dünyası saray hayatının ritüel seremonilerinde merkezî bir yer işgal etmekteydi.⁷¹ İlahî iradeye dayandırılan ve adaletin tatbikine bağlı sayılan emperyal ihtişam kurgusu, sultan ile saray memurlarını birbirine bağlayan tutkaldı; bu memurların hayatları da hükümdarın emperyal şahsiyetine bağımlıydı. Köpek'in kısa dönem rejiminde gördüğümüz gibi, saltanatın kudret ve ihtişamının ideolojik kurgusu altüst olunca, bütün bir sultanlık değilse de, saray tehlikeye duçar olmuştur. Bu husus, özellikle, nesilden nesile geçen asiller kastından mahrum olup sadece veraset yoluyla başa geçen sultanın meziyetli aristokratlar tarafından desteklendiği siyasi yapılarda pek mühimdir. Şahsî meyillerine hiç de uygun olmayan bir rol üstlenecek II. Keyhusrev gibi bir hükümdar dünyaya geldiğinde, onu bu role uygun hale getirme vazifesi, sarayındaki adamlara düşerdi. Hanedanın şahsî

67 Jan Rypka, *History of Iranian Literature* (Dordrecht, Holland: D. Riedel Publishing Company, 1968), s. 242.

68 Meisami, *Persian Historiography*, s. 237.

69 Riedel, "Searching for the Islamic Episteme", s. iii.

70 Julie Mesami, "Poetic Microcosms: the Persian qasida to the end of the twelfth century", Stefan Sperl ve C. Shackle (ed.), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa* (Leiden: Brill, 1996), s. 139.

71 Stefan Sperl, "Islamic kingship and Arabic panegyric poetry in the early 9th century", *Journal of Arabic Literature* 8 (1977), s. 20.

temsilcileri olarak *nedîm* gibi saray erkânı, mevcut sultanın savaşçı, karar verici ve dengeleri gözetici hale gelmesi için büyük gayret sarf ederlerdi. Aslında bu durum, verasete dayalı hükümrânlığın devamını sağlama almak için gerekli olan kaçamak bir strateji idi.

Stefan Sperl'e göre methe dayalı kasidelerin sesli okunması, bir yandan devlete sadakatin yenilenmesine hizmet eden bir ritüel anlamına gelirken, aynı zamanda, yüksek makamının gereği olan vazifeleri hükümdara hatırlatma/ihtar etme anlamı da taşıyordu. Bu kasidelerin saray erkânı huzurunda âyinvâri bir şekilde okunmasının ardından, kaside sahipleri hem *hil'at* denen şeref elbisesiyle hem de âdet ve teamüller gereğince külliyyetli miktarda akçe ile mükâfatlandırılırdı.⁷² Sperl'ün işaret ettiği gibi, saray şairine verilen pahalı mükâfaat, seremoninin bir parçası olup bir yandan padişahın cömertliğinin halka gösterilmesi anlamına gelir; öte yandan hükümdarın "hayat veren/can bağışlayan" yönünü sembolize ederdi.⁷³ *Râhatû's-sudûr* adlı derlemesiyle ihtirâslı bir *nedîm* pozisyonuna geçen Râvendî, edebiyat ve diğer kültürel formları transfer etme yoluyla, kültürel devamlılığın temsilcisi olma rolünü üstlenmektedir. Râvendî'nin hususi projesi, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun siyasi ve kültürel mirasının Anadolu Selçuklu bayrağı altında Rum topraklarında yenilenmesiydi.

İKİNCİ BÖLÜM

SARAY HALKI

BEŞİNCİ KISIM

HAREM HİRİSTİYANLIĞI: SELÇUKLU ŞEHZÂDELERİNİN BİZANSLI KİMLİĞİ

Rustam Shukurov

12. ve 13. yüzyıllarda Bizanslılar ile Anadolu Türkleri arasında cereyan eden ilişkiler hem siyasi rekabet ve ittifakları hem de ekonomik değişim ve kültürel tesirleri ele alan birtakım geniş akademik araştırmaların konusu olmuştur. Bir tarafta Müslüman Anadolu, Bizanslı siyasi kaçak ve sığınmacıların –sıklıkla da otoritenin gözünden düşen Bizanslı aristokratların– son durağı haline gelmiş; karşı tarafta ise Selçuklu sultan ve şehzadeleri art arda siyasi rakiplerinden yakayı sıyrıp Konstantinopolis'e iltica etmişlerdir. Bu tablo şu intibai güçlendirmektedir: Bizans ve Müslüman Anadolu mekânları bir nevi fasılasız bütünlük temsil etmekte, hatta bu bütünlük dâhilinde Hristiyan Bizans ile Müslüman Selçuklu unsurları arasındaki sınırlar, Michael Balivet ve merhum Keith Hopwood tarafından da önerildiği gibi, *silik ve geçirgen* hale gelmekteydi.¹ Bu hudut bulanıklığının daimî karakteri, dönemin Bizans ve Müslüman kaynakları tarafından kabul görmüşe benziyor. İşte bu bölümde, Bizans ve Selçuklu kültürel mekânları arasındaki sınırın geçirgen ve karmaşık tabiatını yeniden kurgulamaya çalışacağım. Bu araştırma, Selçuklu kimliği üzerinde, özellikle de Selçuklu hanedanı, Selçuklu asiller tabakası ve mümkün olduğu veçhile, orta ve alt sınıflardaki Müslüman nüfusta hâkim olan model kimlikler üzerinde yoğunlaşacaktır. Aşağıda tartışmaya açılacak olan hipotezim, Anadolu Müslüman kimliğinin, özellikle elit kadrolarının, aşırı derecede girift olup iç bünyesinde Bizanslı (Rum ve Hristiyan) unsurları ihtiva ettiğidir. Başka bir deyişle, muayyen şartlar altında Selçuklu elit tabakasına mensup bir asil, Bizanslı gibi davranabilir, hatta kendini Rum ve Hristiyan telakki edebilirdi. Bu hipotezim, Anadolu Müslüman sosyal hayatı

1 Meselâ bkz. Michel Balivet, *Romanie byzantine et pays de Rûm turc: Histoire d'un espace d'imbrication Gréco-turque* (İstanbul: Isis, 1994); Keith Hopwood, "Nomads or Bandits? The pastoralist / sedentarist interface in Anatolia", A. Bryer ve M. Ursinus (ed.), "Manzikert to Lepanto. The Byzantine World and the Turks 1071 - 1571", *Byzantinisch Forschungen* 16 (1991), s. 179-194; Keith Hopwood, "Peoples, territories, and states: The formations of the Begliks of Pre-Ottoman Turkey", C.E. Farah (ed.), *Decision Making and Change in the Ottoman Empire* (Kirkville, Mo.: Truman State University Press, 1993), s. 129-138.

üzerinde rol oynayan Rum hatunlarına dair yaptığım gözlemler neticesinde güçlenmiştir. Bundan dolayı çalışmada Selçuklu haremindeki Rum hatunlar ve cariyeler meselesi ile başlıyorum.

SELÇUKLULARIN RUM NESEBİ

Hangi sultanın Rum asıllı valide, carie veya hanıma sahip olduğunu tespit etmek için Selçukluların nesebini tetkik ile işe başlayalım. Elimizdeki malumat ziyadesiyle kifayetsiz olup sadece 12. yüzyıldan 13. yüzyıl ortalarına kadarki kısmı içermektedir.

1. II. İzzeddin Kılıçarslan (1156-1192), Sultan I. Mes'ûd'un oğludur. Annesi muhtemelen bir Hristiyan'dı ve Büyük Prens II. Sviatoslav'ın (hük. 1073-1076) torunuydu.²
∞ N/a., *hanım veya carie, Rum* (I. Gıyâseddin Keyhusrev'in annesi)
2. I. Gıyâseddin Keyhusrev (1192-1196-1205-1211)
∞ N/a., *hanım, Rum, Manuel Mavrozomes'in kızı.*
3. I. Alâeddin Keykubâd (1219-1237)
∞ Mâhperî Hatun (Hvand Hatun), *hanım, Rum*, (II. Gıyâseddin Keyhusrev'in annesi)
4. II. Gıyâseddin Keyhusrev (1237-1246)
∞ Berdüliya / Προδουλία, *hanım, Rum* (II. İzzeddin Keykâûs'un annesi)
5. II. Gıyâseddin Keyhusrev
∞ N/a., *Rum köle carie* (IV. Rukneddin Kılıçarslan'ın annesi)³
6. II. İzzeddin Keykâûs (1245-1261)
∞ N/a., *hanım, Rum* (?)

No 1: II. İzzeddin Kılıçarslan'ın hanım veya cariyelerinden biri Rum olup I. Gıyâseddin Keyhusrev'i doğurmuştur. Keyhusrev'in annesinin Rum orijini Nikitas Honiatis tarafından tasdik edilmiştir.⁴ II. İzzeddin Kılıçarslan topraklarını on oğlu, kardeşi ve yeğeni arasında pay edince I. Keyhusrev'e Bizans sınırında bulunan Sozopolis (Uluborlu) taraflarını verdi. Claude Cahen'in de ileri sürdüğü gibi, muhtemelen onun annesinin Rum olmasından dolayı böyle yapmıştı. I. Keyhusrev'in Rum orijini muhtemelen onun Bizanslılarla temasa geçmesini de kolaylaştırmıştır.⁵

2 Arnoldi *Chronica Slavorum*, G.H. Pertz (ed.) (Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1868), s. 24: "Quedam nobilis matron de terra Theutonicorum nupsit regi Ruthenorum, qui genuit ex ea filiam, cuius filia devenit in terram nostrum, de qua ego descend."

3 Ebu'l-Ferec, *Târihu muhtasari'd-duvel*, (Beyrut: el-Hazmiyye, 1994), s. 447.

4 Nicetas Choniates, *Historia*, J. A. van Dieten (ed.) (Berlin ve New York: De Gruyter, 1975), I, s. 521, 1. 89.

5 Claude Cahen, "Kaykhusraw", *Et*, IV, s. 816; Claude Cahen, *La Turquie pré-ottomane* (İstanbul: Institut Français des Etudes Anatoliaennes, 1988), s. 60.

No 2: I. Gıyâseddin Keyhusrev'in hanımlarından biri Bizans'tan gelen asil bir Rum hatunu idi. I. Keyhusrev, Bizans sürgünü esnasında Manuel Mavrozomes'in kızıyla evlendi. Ancak, onun bu Bizanslı hatundan çocuğu olup olmadığı malum değildir.⁶

No 3: I. Alâeddin Keykubâd'ın hanımlarından biri ve II. Gıyâseddin Keyhusrev'in annesi Rum olup adı Mâhperî Hatun'du ve büyük bir ihtimalle Kir Fârid'in (Kyr Bardas) kızıydı. Kir Fârid ise Kalonoros (Alanya) mintıkasının hâkimi olup 1221 yılında Selçuk fethine kadar kenti idare etmiş,⁷ aynı yıllarda kızını I. Alâeddin Keykubâd ile evlendirmiştir. Mâhperî Hatun'un Rum orijini, onun hakkında "Rum asıllı hatun" diyen Aziz Astrabâdi tarafından da tasdik edilmiştir.⁸

6 İbn Bibî, *El-Evâmirü'l-Âlâ'iyye*. Adnan Sadık Erzi tarafından hazırlanan upkībasının künyesi şöyledir: İbn Bibî, *El-Evâmirü'l-Âlâ'iyye fî'l-umûrî'l-Âlâ'iyye*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956), s. 305; H. W. Duda, *Die Seltschukengeschichte des Ibn Bibî*, (Copenhagen: Munksgaard, 1959), s. 330-331 not 83; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasî Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*, (İstanbul: Turan Neşriyatı Yurdu, 1971), s. 282; Osman Turan, "Lessouverains seldjoukides et leurs sujets non-musulmans", *Studia Islamica* 1 (1953), s. 80; K. Varzas, (Thessaloniki:), I, s. 475.

7 Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, s. 74, 170 (Kir Fârid'in Rum aslı konusunda); Turan, *Selçuklular*, s. 336-337, 403-404; V. M. Tekinalp, "Palace churches of the Anatolian Seljuks: tolerance or necessity?", *Byzantine and Modern Greek Studies* 33, no. 2 (2009), s. 161; İbn Bibî, *El-Evâmirü'l-Âlâ'iyye*, s. 247; *Histoire des Seldjoukides d'Asie Mineure d'après l'abregé du Seldjouknameh d'Ibn-Bibî*, M. Th. Houtsma (ed.) (Leiden: E. J. Brill, 1902; Recueil de textes relatifs a l'histoire des Seldjoukides 4) s. 102. Vincent de Beauvais (muhtemelen hatalı bir şekilde) onu bir carieye olarak zikreder, bkz. *A history of the Crusades*, K. M. Setton (ed.), ii: R. Wolff ve H. Hazard (ed.), *The Later Crusades 1189-1311* (Madison - Wis., Milwaukee - Wis. ve Londra: The University of Wisconsin Press, 1969), s. 692, not. 12.

8 Aziz b. Ardeşir Astrâhâdî, *Bezm u rezem*, M. F. Köprülü-zade neşri, (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1928), s. 45. 1243'te Moğollarla savaş esnasında Mâhperî Hatun, II. Keyhusrev'in hanımı ve kızıyla Kilikya Ermeni krallığından iltica talebinde bulunmuştu. Sultan kendi hanımını ve annesini Kayseri'ye yollamış, Kösedag harbinin ardından Moğolların Kayseri'ye ilerlemesiyle kadınlar –muhtemelen Halep'e ulaşmak için– Kilikya Ermeni krallığındaki Sis (Kozan) mevkiine firar etmişlerdi. Fakat Selçukluların Kösedag'da hezimet uğradığına dair haberler Kilikya'ya varınca Ermeniler kadınları durdurarak Moğollara teslim ettiler. Gandzaklı [Genceli] Kirakos ve Başkumandan Smbat'a göre, Kral I. İlet'um, sultanın annesi, hanımı ve kızını gönderme hususunda Moğol komutanı Baycu'dan kesin emir almıştı. Nihayet kral, gönlü razı olmasa da Moğol korkusuyla bu emri yerine getirdi. Komutan Baycu, sultanın haremine ele geçirmiş olmanın ötürü ziyadesiyle sevindi ve Ermeni elçiyi zengin hediyelerle boğdu. (İbn Bibî, *El-Evâmirü'l-Âlâ'iyye* s. 528, 536). İbn Bibî burada sadece sultanın annesini ve kızını zikretmektedir, bkz. s. 536: *وله و كريمة سلطان را بازداشتند و نگذاشتند كه ببلاد اسلام گزند اخر الامر بمل سهند*. Çevirisi: "[Ermeniler] sultanın annesini ve kızını alıkoyup onların Müslüman ülkelere varmasını engellediler, nihayet [onları] Moğollara teslim ettiler." Yakalanan kadınlar arasında sultanın hanımının da hazır bulunduğu dair bkz. Kirakos Gandzaketsi, *Istoriia Armenii*, çev. L. A. Khanlarian (Moskova: Nauka, 1976) s. 178. Smbat Sparapet sultanın annesini ve kız kardeşini de zikreder: A. Galstian, *Armianskie istochniki o mongolakh: izvlechenia iz rukopisi XIII-XIV vv.* (Moskova: Nauka, 1962), s. 47. Aynı şekilde bkz. Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, s. 230. Oyle görünüyör ki 1254 yılında Mâhperî Hatun, çoktan Moğol esaretinden çıkmış ve Anadolu'ya dönmüştü. (Onun 1254 yılında II. Alâeddin Keykubâd'ın elçisi ile irtibatlı olduğu zikredilmiştir.) Bkz. İbn Bibî, *El-Evâmirü'l-Âlâ'iyye*, s. 607-608; İbn Bibî, *Histoire des Seldjoukides*, Houtsma (ed.), s. 277; Duda, *Seltschukengeschichte*, s. 264; Cf. Wolff ve Hazard (ed.), *The Later Crusades, 1189-1311*, s. 692. Mâhperî Hatun ve onun imar faaliyeti için bkz. Anthony Eastmond, "Gender and patronage between Christianity and Islam in the thirteenth century", Ayla Ödcan, Engin Akyürek ve Nevra

No 4: İzzeddin Keykâûs'a evlat veren ilk hanım, İbn Bibî tarafından Berdûliya / Pardûliya diye adlandırılmıştır. Başka yerlerde önerdiğim gibi bu kelime Rumca özel isim olan / Προδουλία (Prodoulia) şeklinde okunabilir. Hristiyan ve Müslüman yazarlar tarafından da Prodoulia'nın Rum orijininden bahsedilmiştir. Bar Hebraus, vakayı kitabının Arapça versiyonunda bu kadının Rûmi / Romalı / Rum olduğunu zikretmekte ve onun bir rahibin kızı olduğunu (*rûmiye ibnet-i kîssîs*) belirtmektedir.⁹ Onun bir Rum rahibin soyundan geldiği Simon de Saint-Quentin tarafından da onaylanmıştır. ("hunc genuerat ipse de filia cujusdam sacerdotis Greci").¹⁰ Tarihçi Pachymeres bu hanımefendiye "gayet iyi bir Hristiyan hatun" (Χριστιανή ἐς τὰ μάλιστα οὖση) şeklinde tasvir etmektedir.¹¹ Nikephoros Gregoras dolaylı olarak onun Hristiyan kimliğini onaylamakta, Sultan II. İzzeddin Keykâûs'un "Hristiyan ecdattan gelen bir çocuk" (Χριστιανὼν τε ὑπῆρχε γονέων υἱός) olduğunu söylemektedir. Ancak γονέων kelimesiyle onun bizzat ebeveyninin Hristiyanlığını değil, umumi bir ifadeyle ecdadının Hristiyan kanı taşıdığını ima etmiş görünüyor ki, bu cümle onun annesi, baba tarafından ninesi, ayrıca muhtemelen büyük ninesinin de Rum asıllı olduğu anlamına gelir.¹² O dönemin Müslüman tarihçileri arasında onun Hristiyan ve Rum köklerine dolaylı referanslar yapılmaktadır: İbn Bibî, Aksarâi ve Baybars el-Mansûri, Prodoulia'nın kardeşleri olan Kîr Khâya ve Kîr Kadid'in (Rumca Kattidios) Hristiyan-Rum neseplerine atıf yapmışlardır.¹³ Yakın zamanda başka yerlerde tafsilatlı bir şekilde ele aldığım gibi, Prodoulia'nın hayatı hâdiselerle doludur; burada, onun gailelerle geçen ömrünün, 1264'ten sonra Bizans sınırları içinde Berrhoia'da sona erdiği hususunu zikretmek kâfidir.¹⁴

No 5: Geleceğin sultanı IV. Rukneddin Kılıçarslan'ın annesi olup henüz adını öğrenemediğimiz hatun da bir Rum cariyesi idi. Ancak bu kadının etnik

Necipoğlu (ed.), *First International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium* (İstanbul: Vehbi Koç Vakfı, 2010), s. 78-88

9 Ebu'l-Ferec, *Muhtasar*, s. 447

10 Simon de Saint Quentin, *Histoire des Tartares*, ed. J. Richard (Paris: Paul Geuthner, 1965), XXXII. 26, s. 82

11 Georges Pachymères, *Relations Historiques*, A. Failler (ed.), (Paris: Belles Lettres, 1984-2000, 5 cilt) II. 24, cilt. i, s. 183, l. 23; Cf. Nicephori Gregorae, *Byzantina historia*, L. Schopen ve I. Bekker (ed.), (Bonn: Impensis B. Weberi, 1829-1855, 3 cilt), IV. 4, c. I, s. 94, II. 13-14. Bu tarihçi, Sultan II. İzzeddin Keyhusrev'in validesi olan Prodoulia'nın (Προδουλία) Hristiyan-Bizans kimliğini ima ederek sultanın Hristiyan ecdadına atıfta bulunmaktadır.

12 Gregoras, *Byzantina historia*, IV. 4, c. I, s. 94, II. 13-14.

13 İbn Bibî, *El-Evâmirü'l-'Alâ'iyye*, s. 609, 638; Aksarâi, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, Osman Turan tarafından edisyon-kritik edilen bu eserin künyesi şöyledir: Kerimüddin Mahmud oğlu Aksaraylı, *Müsâmeret ul-ahbar Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1944), s. 40, 82; Baybars el-Mansûri ed-Devâdâr, *Zübdet el-fikre fi tâ'rih el-hicra*, *History of the Early Mamluk Period*, D. S. Richards (ed.), (Beirut ve Berlin: Das Arabische Buch, 1998), s. 73.

14 Daha geniş ayrıntı için benim Rusça makaleme bkz. R. M. Shukurov, "Semeistvo 'Izz al-Dina Kai-Kavusa II v Vizantii", *Vizantiiskii Vremennik* 67 (2008), s. 90-96.

kökene hâlâ tartışmalıdır. Claude Cahen onun aslında bir Türk olduğunu savunur ve bu faraziyeye dayanarak Selçuklu Sultanlığı'nın 1250'lerdeki iç çatışmaları hakkında şu geniş çaplı hipotezini inşa eder: İzzeddin Rum kanından geldiği için Moğol karşıtı kampı temsil etmekteyken, Türk anadan doğma olan Rukneddin, Selçuklu elit tabakası arasında Moğol taraftarlığının sembolü olmuştur. Kuşkusuz Cahen bu tür ifade-sonuçları açıkça formüle etmede çok tecrübeli bir âlimdir; yine de bu nevi bir mantık onun araştırmalarında ciddi dikkat çekicidir.¹⁵

Cahen, faraziyelerini iki aşamalı bir delil üzerine kurar. İlki William of Rubruck'un "Sultan II. Gıyâseddin Keyhusrev'in iki oğlunun Hristiyan bir anadan dünyaya geldiği, ancak üçüncü oğlunun (Rukneddin'in) bir Türk hatundan doğduğu" şeklindeki ifadesidir.¹⁶ Delilin ikinci kısmı "Rukneddin'in anasının Rum asıllı cariyelerden (*ez cârîyâ-yı rûmiye*) olduğunu" savunan İbn Bibî'den gelmektedir; ancak Cahen burada Rum kelimesinden galiba "Anadolu kökenli Türk" anlamını çıkarmıştır.

Öte yandan Bar Hebraeus, Gıyâseddin'in ikinci oğlu Rukneddin'in annesinin de aynı İzzeddin'in annesi gibi Rum asıllı olduğunu (*ve ummuhâ cydan rûmiye*) yazmaktadır.¹⁷ Sonuç olarak, özgür bir hatun olan Prodoulia'nın durumunun aksine, İbn Bibî'deki "*cârîyâ-yı rûmiye*" ifadesi sadece Rum asıllı cariyeye şeklinde anlaşılmalıdır. Gayet güvenilir ve iyi donanımlı olan bu iki tarih otoritesinin beyanı, Rubruck'un ifadesini çürütür niteliktedir. Üstelik, Rubruck'tan daha bilgili olan ve daha kesin malumat sunan Simon de Saint-Quentin, Rukneddin'in annesinin Konya'da mukim birinin kızı olduğunu (*filia, ut dicitur, cujusdam burgensis Yconii seu pretorii*) yazmıştır.¹⁸ Saint-Quentin'in tanıklığı o kadının Rum kökenli olma ihtimalini hariçte tutmamaktadır. Hulâsa, Cahen'in, Rubruck'un tanıklığına dayanan kanaati muhtemelen hatalı idi. Öyle görünüyor ki Rukneddin'in annesi aslında Rum kökenli bir köle olup sultanın cariyesi idi.¹⁹

15 Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, s. 230, 239 vd; Claude Cahen, "Kaykâûs", *EI*², IV, s. 813-814.

16 M. Komroff (ed.), *Contemporaries of Marco Polo, consisting of the travel records to the eastern part of the world of William of Rubruck (1253-1255); the journey of John of Pian de Carpini (1245-1247); the journal of Friar Odoric (1318-1330) & the oriental travels of Rabbi Benjamin of Tudela (1160-1173)* (New York: Liveright Publishing Corp., 1928), s. 208.

17 Ebu'l-Ferec, *Muhtasar*, s. 447.

18 Simon de Saint-Quentin, *Histoire*, XXXII. 26, s. 82. Burada Saint-Quentine "Azadinus"tan bahseder ki bu şahıs İzzeddin'dir. Ancak tıpkı buradaki gibi, bütün bir 26. kısım boyunca, iki kardeşi, yani İzzedin ve Rukneddin'i (Raconadius) birbiriyle karıştırmakta; birinin yaptıklarını diğeriine atfetmekte, hususiyetle de Rukneddin'in bir Rum rahibinin kızından doğduğunu savunarak ona ekberiyet (ilk ve büyük evlat olmak, ağabeylik) isnat etmektedir.

19 Osman Turan da aynı şekilde Rukneddin'in annesinin Rum asıllı bir cariyeye olduğu görüşündedir: Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 458. Şu husus dikkate şayandır ki, zamanın Farsçasında *cârîye-yi rûmî* ve *kenîz-i rûmî* ifadeleri beyaz tenli kumral saçlı kadına işaret etmekteyken, *rûmî* terimi umumi olarak epvey beyaz olan biri veya beyaz bir şey anlamına gelmekteydi. Buna mukabil, *kenîz-i zengî*

II. Gıyâseddin Keyhusrev de aynı şekilde Tamar adında bir Gürcü prensesle evliydi ancak bu kadın halk arasında “Gürcü Hatun” diye biliniyordu. Gürcü Hatun, II. Keyhusrev’in en genç evladı olan II. Alâeddin Keykubâd’ın annesi olup sultanın en çok sevdiği hatun ve resmi olarak *meliketü’l-melikât* (kraliçeler kraliçesi / sultaneler sultanesi) unvanı ile onurlandırılmıştı.²⁰ Herhalde Rum hatunun oğlu olan II. Gıyâseddin Keyhusrev’in Hristiyan kadınlara karşı özel bir meyli vardı.

No 6: II. İzzeddin Keykâûs’un hanımı halen tam olarak bilinmemektedir. Bizans kaynaklarının zikrettiğine göre İzzeddin Konstantinopolis’te sürgündeyken kendi hanımıyla beraberdi ancak bu hanımın dinî ve etnik mensubiyetine dair herhangi bir atıf yoktur.²¹ Kirakos of Gandzak [Genceli Kirakos], İzzeddin’in 1249 yılında III İonnes Doukas Vatatzes’in (1222-1254) damadı olduğunu kaydetmekte.²² Cahen ise, Kirakos’un verdiği bilginin doğru olduğunu farz etmektedir.²³ Erken dönem Osmanlı tarih geleneği de İzzeddin’in hanımının Rum asıllı olup Anna adını taşıdığını belirtmektedir.²⁴ Ancak, Kirakos da, erken dönem Osmanlı geleneği de tam olarak güvenilir değildir. Eğer İzzeddin’in eşi Bizans sarayı ahfadından Rum asıllı bir hanımefendi olsaydı, bu durum mutlak surette diğer Bizans kaynakları veya o dönemin doğru yazarları tarafından zikredilirdi.²⁵ Bu tanıklık daha kuvvetli diğer

Afrika’dan getirilen carie manasına gelirken tek başına zengi ifadesi umumi olarak siyah renge işaret ederdi. Aziz Astrabâdî’nin *Bezm u Rezm* adlı eserinde geçen şu beyitteki tasvire dikkat ediniz:

یازومی روم بلش یا زنگی زنگ / ون بولمون میاش رنگ ندر رنگ

[Ya zenci gibi siyah ya Rumi gibi Rum (beyaz) olun / Olmayın asla o rengârenk buka! Çev. A. Sait Aykut]

20 Eflâkı, *Menâkıbu’l-ârifin*, Tahsin Yazıcı neşri, tam künye şu şekilde: Şams al-Din Ahmad al-Aflâkı al-Ârîlî, *Manâkıb al-Ârifin*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1959-1961), c. I, s. 92 (burada ona sultanın hanımı olarak atıf yapılmaktadır), s. 263 (burada ise “Melikeler Melikesi” olarak atıf yapılmaktadır).

21 Pachymérès, *Relations historiques*, II. 24 (c. I, s. 183, l. 24), III. 25 (c. I, s. 303, ll. 16-17, 313, l. 14); Gregoras, *Byzantina historia*, IV, 6, c. I, s. 101. Pachimeres’in üç paragrafından ikisi sultanın harem içindeki çeşitli hatunlara atıf yapmaktadır; ancak öyle görünüyor ki İzzeddin hakikaten tek eşyle Konstantinopolis’e varmıştı. İbn Bibî’nin sultan ailesi ile alakalı referanslarına bkz. İbn Bibî, *El-Evâmirü’l-Âlâ’iyye*, s. 623, 625, 637 (*L’histoire des Seldjoucides*, Houtsma neşri, c. IV, s. 287, 289). Daha fazla tafsilat için bkz. Shukurov, “Semeistvo ‘Izz al-Dina” s. 106, 107.

22 Kirakos Ganzaketsi, *Istoriia Armenii* (Moscow: Nauka, 1976), s. 196. Aslında Kirakos bazı hatalar yapmış olsa da bunlar onun rivayetlerindeki genel mantığa dayanmak kaydıyla kolaylıkla düzeltilir. O, Sultan Gıyâseddin’in kardeşinin Laskaris’in damadı olduğunu savunmakta; ilk şahıs II. İzzeddin’i ve ikinciyse III. John Vatatzes’i [Ioannis Vatacis] ima etmektedir.

23 Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, s. 239. Zhavoronkov da İzzeddin’in III. John’un [Ioannis Vatacis] damadı olduğuna kanaat getirmiştir: P. I. Zhavoronkov, “Nikeiskaia imperiia i Vostok”, *Vizantiiskii Vremennik* 39 (1978), s. 94-95.

24 J. von Hammer, *Histoire de l’empire ottoman depuis son origine jusqu’à nos jours*, çev. J.-J. Hellert (Paris: Henri Dupuy, 1835), c. I, s. 46-47. (Osmanlı tarihçisi Lulfi’yi kaynak göstermektedir). Aynı iddia, N. Bees tarafından da tekrarlanmıştır, *Die Inschriftenaufzeichnung des Codex Sinaiticus Graecus*, 508 (1976) und die Maria Spilaotissa Klosterkirche bei Sille (Lykaonien), mit Exkursen zur Geschichte der Seldschuken-Türken (Berlin: Verlag der ‘Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher’, 1922), s. 46-47.

25 Öyle görünüyor ki III. John Doukas Vatatzes’in [III. Ioannis Dukas Vatacis’in] kızı yoktu. Polemis, Dukas ailesi hakkında yazdığı prosopografya [şahıs-meslek eksensli sosyal tarih; bizdeki tabakat gibi (ç.

kaynaklarca teyit edilmediği için İzzeddin'in Doukas-Vatatzes hanedanından gelen bir kızla evlenmiş olma durumu şüpheli görünmektedir. Ancak, Kirakos ve Osmanlı geleneğini hesaba katarsak İzzeddin'in hanımının Rum asıllı olma ihtimalini göz ardı edemeyiz. Bu hanımefendinin Rum nesebinin farklı şekillerde Kirakos ve Osmanlı geleneği prizmasına yansımış olması hiç de imkânsız değildir.

SELÇUKLU HAREMİ

Şimdi bu şecere bilgisini daha geniş bir antropolojik bağlamda değerlendirelim. Tabiidir ki, yukarıda zikredilen Rum hatunları saray haremünde yaşadılar. İbn Bibî, zaman zaman (*muhadderât-ı harem*, *harem*, *harem-i humâyûn*)²⁶ diyerek harem hayatına doğrudan atıfta bulunmakta, bazen de ayrıntılı ifadelerle “hatunlar ve çocuklar” (*havâtin u etfâl*, *etfâl u 'iyâl ve 'avrât*) veya “evladüyal, valide hanım ve çocuk” (*etfâl u 'iyâl ve vâlide u veled*)²⁷ diyerek dolaylı atıflar yapmaktadır. Birkaç örnekte ise, hareme, devletin acil ihtiyaçlarına cevap vermek için paraya çevrilmiş paha biçilmez mücevherlerin kaynağı olarak atıf yapar: Meselâ Mu'izzüddin Kayserşâh hareminden 50.000 dinarlık pahalı bir kafa bandı (*kellebend*) alıp bozdururken, Alâeddin Keykubâd hareminden 12.000 dinarlık harikulade bir şal (*destârçe-i serî*) alıp paraya çevirmiştir.²⁸ Lakin bu zikredilenler dışında, Selçuklu kaynaklarında hareme dair pek az malumata sahibiz. Esefle belirtmek gerekirse haremün bünyesi, idare tarzı ve Selçuklu saltanatının siyasi hayatında oynadığı role dair hakikaten az şey biliyoruz. Bu durum, büyük ölçüde, tarih kitaplarının aile mahremiyetine dair tafsilatlı bilgi vermekten kaçınmış olmaları gerçeğinden ötürüdür. Öyle ki, Ortaçağ İslam kaynaklarında kendisine atıf yapılan kadınların çoğunun tam adını bile bilmiyoruz.

Lâkin Selçuklu Haremi ile ilgili bazı malumatı, Leslie Peirce'nin öncü çalışması *The Imperial Harem*'de²⁹ tafsilatla belgelenmiş Osmanlı Haremi'nden

n.)) kitabında böyle bir evlilikten bahsetmemiştir: D. I. Polemis, *The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography* (London: The Achlone Press, 1968), s. 107-109, no. 72.

26 İbn Bibî, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, s. 42, 247 (Alâeddin'in Kir Fârid'in kızıyla evlenmesi), s. 299 (Alâeddin'in Eyyûbî prensesi ile evlenmesi), s. 363 (Alâeddin'in Mengücek prensesi ile evlenmesi) ve bazı umumi referanslar için bkz. s. 172, 177, 623.

27 *Age*, s. 448, 476, 618, 625, 637.

28 *Age*, s. 42, 116.

29 Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993). Ayrıca, Anadolu'daki uygulamalarla paralellik arz eden bazı materyallerin bulunduğu şu yeni araştırmaya bkz. Delia Cortese ve Simonetta Calderini, *Women and the Fatimids in the World of Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006). Abbasi haremi konusunda bkz. N. M. El-Cheikh, “The qahramâna in the Abbasid court: position and functions”, *Studia Islamica* 97 (2003), s. 41-55. Yakın Doğu'da harem hayatını da içermek üzere kadınlar hakkında genel bir malumat için bkz.

geriye dönük olarak çıkarabiliriz; nitekim bu eser Osmanlı araştırmacılarının, haremın cinsiyet ve hanedan politikası üzerindeki rolüne bakışlarını şekillendirmiştir.³⁰ Mezkûr eser, Selçuklu Haremi ve onun Bizans muadili olan asillere ait *Gynaeceum* (γυναικών, γυναικωνιτικός)³¹ ile ilgili bir mukayese yapmasa da, –bazı müşterek hususiyetlerin akla getirdiği gibi,– her ikisi de Osmanlı pratiğine tesir etmiş olabilirler. Aşikârdır ki, tıpkı Osmanlı muadili gibi Selçuklu Haremi de hükümdar ailesinin erkek ve kadın üyelerini içeren karmaşık bir müessese olup kendi muhafız ve hizmetkârlarına (*hademe-i harem*) sahipti. İbn Bibî’den biliyoruz ki sultanın validesi, kız kardeşleri, hatunları ve cariyeleri, kısaca hepsi aynı zaman diliminde saray haremında hazır olabiliyorlardı.³² Bu yüzden, Selçuklu haremi küçük yaşta erkek ve kız çocuklarıyla birlikte birkaç nesil hanım tayfasını da ihtiva eden bir hanedan halkıydı. Haremde hadım edilmiş memurlar ve hanım hizmetçiler mevcuttu; bunlar hem idari vazifeler icra eder hem de hükümdar ailesi için çalışırlardı. Osmanlılar gibi Selçuklular da –en azından 13. yüzyılda– “bir anneye bir erkek evlat” politikası takip etmiş görünüyorlar. Bunun manası şuydu; bir erkek evlat doğurmuş bulunan hatun veya cariyeye, müteakip dönemde bir daha sultanın cinsî münasebet partneri olmayacak, böylece cinsî münasebet devrini geride bırakan diğer saray hanımlarının zümresine ilhak edilecekti. Aynı Osmanlı haremi gibi Selçuklu zamanında da cinsî münasebet devrini tamamlamış bütün hanımlar, –sultanın validesi ve hatunları dâhil– haremde en yüksek statüye sahip olmuşlardır.³³ Erken dönem Osmanlı sultanları nasıl Hristiyan-Rum hatunlarını tercih ettiyse, yukarıda zikredilen nesep haritalarının işaret ettiği gibi, Selçukluların da böyle davrandığı görülmektedir.³⁴ Selçuklu haremında Rum hatunlar baskın idi. Tabii olarak, farklı kuşaklardan gelen Rum hatun taifesinin; meselâ sultanın validesi, hatta belki de büyük annesinin bulunduğu en yaşlı kuşağın, sultanın hanım ve cariyeleri ile aynı vakitlerde haremde bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Hulâsa, kaynakların doğrudan atıfta bulunduğuna göre, en azından üç Rum hatunun

Lois Beck ve Guity Nashat (ed.), *Women in Iran from the rise of Islam to 1800* (Champaign, Illinois: The University of Illinois Press, 2003), özellikle J. S. Meisami ve Maria Szuppe tarafından hazırlanan kısımlar mühimdir.

30 Meselâ bkz. Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1330-1650* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), s. 87 vd.

31 Bizanslı asil ailelerde kadınların inziva hayatı ve haremi hususunda bkz. Lynda Garland, “The life and ideology of Byzantine women”, *Byzantion* 58 (1988), s. 371-372, 379-381; Bizanslı asil kadınların örtünme / peçe alışkanlıklarına dair bkz. Ph. Koukoules, “Βυζαντινά καὶ οὐχὶ τουρκικά ἔθιμα”, *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929-1930), s. 182-183. İlginçtir ki Pachymérés [Pahimeris] sultanın haremını γυναικωνίτις diye adlandırmaktadır (*Rélatıons historıques*, I, s. 185, l. 16).

32 İbn Bibî, *El-Evâmirü'l-Âlâ'iyye*, s. 637 (anne ve hanımlar), s. 116 (sultanın kız kardeşleri).

33 Peirce, *The Imperial Harem*, s. 23, 40 vd.

34 Age, s. 29-37.

Hristiyan bağlantıları mevcuttu: ilki, I. Gıyâseddin Keyhusrev'in adı bilinmeyen validesi; ikincisi II. Gıyâseddin Keyhusrev'in validesi olan Mâhperî Hatun; üçüncüsü ise II. İzzeddin Keyhusrev'in validesi olan Prodoulia'dır. Biz bu listeye II. Gıyâseddin Keyhusrev'in zevcesi olan "Gürcî Hatun" [Gürcü Hatun] Tamar'ı da ekleyebiliriz.

Aynı şekilde, dönemin muasır kaynakları saray hanımlarının Hristiyanlığın ibadet ve ayinlerini serbestçe yerine getirdiklerine işaret etmektedir. Latin asıllı imparator II. Baldwin'in (1237-1261) Fransız kraliçesi Kastilyalı Blanche'a 1243'te yazdığı mektupta geçtiği üzere, Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Keyhusrev'in Baldwin ailesinden bir prensese talip olmasına dair müzakereler yürütülmüş; Baldwin'in beyanına göre II. Keyhusrev, Latin asıllı prensesin din hususunda tamamen serbest kalacağına, şayet arzu ederse sarayda bir şapele sahip olarak rahibelere eşlik edeceğine söz vermiş idi. Sultan, bu hususun, Selçuklu Sarayı'nda öteden beri yaygın bir teamül olduğunu, nitekim babası hayatta iken Rum asıllı öz validesinin (Mâhperî Hatun) Hristiyan ayinlerini (lege Christiana Graeca) sarayda serbestçe icra ettiğine tanık olduğunu belirtmişti.³⁵ Mezkûr Latin prenses, Sultan'ın Hristiyan asıllı dördüncü hatunu olacaktı. Ancak, evvelce planlanan bu izdivaç asla gerçekleşmemiştir.

Benzer bir surette II. Gıyâseddin Keyhusrev, Gürcü kraliçesi Rusudan'a, kızı Tamar'la 1238'deki izdivacının akabinde, prensesin Hristiyanlık üzere kalmasına asla karışmayacağını vadetmişti. Gürcü prenses düğün merasimine kıdemli Hristiyan din adamları ve kilise görevlilerinin refakatinde gelmişti.³⁶ Daha sonraki zamanlarda İslam'ı benimsemesi, Prensese Tamar'ı 1280'lerde –Sultan'ın vefatından epey bir sonra– dahi Kapadokya'daki Beliserrama Kilisesi'nin hamisi olmaktan men etmemiş, böylece Prensese, Hristiyan cemaatinden olan tebaasıyla münasebetlerini sürdürmüştü.³⁷

35 Sultan tüm hunlara ilâve olarak, bakım için ödeme yapmaya hazır olan her kentte kilise inşa edilebileceğini vadetti. Ayrıca, Konstantinopolis Patriğinin ve Roma Kilisesinin mutlak üstünlüğünün, mahalli Rum, Ermeni ve diğer piskoposlar tarafından tanınacağını da garanti etti. Mektubun metnine bkz. A. Du Chesne ve I. Du Chesne, *Histoires Francorum scriptores coetanei ab ipsius gentis origine* (Paris: Cramoisy, 1649), V, s. 424-426; mektubun diğer versiyonları için bkz. B. Hendrickx, "Régestes des empereurs latins de Constantinople (1204-1261/1272)", *Byzantion* 14 (1988), s. 143, no. 221; konuyla alakalı yorumlar şurada: Du Cange, *Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs français*, J.A. Buchon (ed.) (Paris: Firmin Didot, 1826), s. 289-291; özellikle şu kısım: Eastmond, "Gender and patronage" s. 84.

36 Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj*, çev. ve ilmi neşr. Ernest A. W. Budge (London: Oxford University Press, 1932, 2 cilt), I, s. 403-404; M. Brosset, *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle* (St Petersburg: Imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1849 - 1856, 2 cilt), I, s. 501-502. Bu hanımefendinin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Speros Vryonis, "Another note on the inscription of the Church of St. George of Beliserrama", *Byzantina* 9 (1977), s. 11-22. Vryonis'in, bu hanımefendinin Celâleddin Rûmî ile yakın münasebetinin Bar Hebraeus tarafından İslam'a girme şeklinde yanlış yorumlandığını ileri sürmesi sebepsiz değildir (s. 19).

37 Bkz. Vryonis, "Another note on the inscription", s. 11-18 ve yakın zamanda R. M. Shukurov, "lagupy: tiurskaya familiia na vizantiiskoi sluzhbe", G.G. Litavrin (ed.), *Vizantiiskie Ocherki* (St. Petersburg: Ataleia, 2006) s. 210-217.

Rum hatunların Hristiyan hizmetkârları üzerine fazla malumatımız yoktur. Fahreddîn Sîvâstûs adıyla malum biri, Mâhperî Hatun'un kölesiydi (gulâm-ı vâlide-i Sultan Gıyâseddîn); nitekim bu şahıs, ikinci adı hesaba katılırsa Rum asıllıdır (Σεβαστός).³⁸ O. 1240'larda IV. Rukneddîn Kılıçarslan'ın destekçisi olarak mühim bir rol oynamıştı.³⁹ Bir misal daha vermek gerekirse, 1280'lerde Gürcü Hatun'un refakatinde bulunanlar arasında Basileios Giagoupes adıyla malum biri, Kapadokya-Beliserama St. George [Aziz Yorgi] Kilisesi'ndeki bir freskte Gürcü Hatun ile beraber resmedilmiştir.⁴⁰ Altın Ordu İmparatorluğunun hatunlarla ilgili uygulamaları Anadolu'dan önemli ölçüde farklı olsa da, mezkûr hususa paralel olarak Altın Ordu'dan delil getirmek uygun olabilir. Altın Ordu tarihinde Özbek Han'ın (1313- 1341) Beyelûn (بیلون) diye tanınan Bizanslı hanımı, büyük ihtimalle İmparator II. Andronikos'un gayrimeşru kızı Maria idi. Bu hatun 1300'lerin başında Tuk-tay (1291-1312) ile evlenmiş, Tuk-tay vefat edince de onun yeğeni olan Özbek Han'ın karısı olmuştur.⁴¹ İbn Battûta, bu hatunun Bizans'a dönüşüyle ilgili

38 B. A. Gordlevskii, *Gosudarstvo Selâzhukidov Maloi Azii* (Moskova ve Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1941), s. 160; Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, s. 170; İbn Bibi, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, s. 584; Duda, *Seltschukengeschichte*, s. 253.

39 Tumturaklı lakabı Sîvâstûs, onun asil bir soydan gelme imkânına sahip olmadığını gösterir. O devrin Bizans'ında Σεβαστός (Sebastos) soyadı çoğunlukla umum halka aitti (paroikoi, el yazması kopyacıları, papazlar, bkz. *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1976-1996, 12 cilt), ilgili numaralar: 25087-25096. Eğer bu lakap Bizans kökenli bir Σεβαστός unvanından türetilmişse (meselâ Sîwâstûs namını taşıyan Bizanslı eccattan geliyorsa), düşük rütbeli bir Bizans devlet memuruna işaret eder. Daha fazla tafsilat için bkz. A.P. Kazhdan, "Sebastos", A. Kazhdan ve A.M. Talbot (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium* (Oxford: Oxford University Press, 1991, 3 cilt), III, s. 1863; R. Guilland, *Recherches stir les institutions byzantines* (Berlin: Akademie Verlag, Amsterdam: A. M. Hakkert, 1967, 2 cilt), II, p. 25; Pseudo - Kodosinos, *Trails des offices*, çev. ve ilmi neşr. J. Verpeaux (Paris: CNRS Editions, 1966), s. 139 (ayrıca indekse de bakınız); L. Stiermon, "Notes de prosopographie et de titulature byzantines. Sébaste et gambros", *Revue des études byzantines* 23 (1965), s. 222-243; L. Stiermon, "Note de titulature et de prosopographie byzantines. Théodora Comnène et Andronic Lapardas, sébastes", *Revue des études byzantines* 24 (1966), s. 89-96.

40 Marcel Restle, *Byzantine Wall Painting in Asia Minor* (Greenwich, Conn.: New York Graphic Society 1967), I, s. 66, 176-167, III, pl. LX; Natalia Teteriatnikov, *The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia* (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1966), s. 136, 224; Shukurov, "Iagupy" makalesi.

41 Pachymérès, *Rélatiões historiques*, III, s. 295 (Tuk-tay ve Maria'nın izdivacı); *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, no. 92632. İbn Dukmâk, İbn İtaldûn ve el-Aynî'nin ifâdelerine bakılırsa, Beyelûn Hatun daha Özbek Han'a yar olmadan evvel en az iki koca eskitmiş idi: V. G. Tizengauzen [Tiesenhausen], *Sbornik materialov otnosiaschihhsya k istorii Zolotoi Ordy*, I: *Izvlçetitiya iz arabshikh sochinenii* (St Petersburg: Imperatorskaya Akademiya Nauk, 1884), s. 316, 384, 486. Gregory Akindynos'un bir mektubuna göre bu hanımefendi 1341 yılının başlarına dek hâlâ hayatta idi: *Letters of Gregory Akindynos*, Rumca metin ve çev. A. C. Hero (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1983), s. 56-57, no. 12. Bu hususu, Beyelûn Hatunun, III. Andronikos'un kızı olduğuna dair ortak kanatla mukayese ediniz; nitekim burada dile getirilenler ikinci ismin [III. Andronikos] hayat kronolojisine asla mutabık değildir: Stephen Runciman, "The ladies of the Mongols", Εἰς μνήμην Κ. Αμάντου, (Atina: Τυπογραφείον Μυρτίδης, 1960), s. 47-48; *Letters of Gregory Akindynos*, s. 331-332 (Akindynos'un yukarıda zikredilen mektubu üzerine açıklamalar Hero tarafından yapılmış olup ziyadesiyle bibliyografik referans da verilmiştir.).

ayrıntılı tasvirinde Rum asıllılara bariz bir yer vermiştir: Rum, Türk ve Nubya asıllı (Afrikalı?) toplam yüz kadar cariyeye (*mi'et câriye Rûmiyyât ve Türkiyyât ve Nûbiyyât*), Rum asıllı hizmetkâr delikanlılar (*er-Rûmiyyîn el-fityân*), Rum asıllı mabeyinciler (*el-hujjâb min ricâlî'r-Rûm*), Rum asıllı kumandan Miha-il Lûlû ve yardımcısı Rum Saruca'nın (ساروجه الرومي) liderliğinde ve iki yüz Rum askerinin koruması altında ilerleyen bir kervandır bu.⁴² Böylece, haremdeki bir Rum hatuna, hizmetkâr cariyeden idareciye kadar muhtelif statülerde erkek ve kadın birçok hemşerisi refakat etmekteydi.

Bu durumları hesaba katarsak, Selçuklu haremde kilise, şapel, ikonalar, rahipler ve Hristiyan müdavimlerin mevcudiyetinin tabii bir uygulama olduğu ileri sürülebilir. Bir diğer tabirle, harem Hristiyanlık'a ait dinî ve kültürel altyapıyı barındırması, orada etkin ve daimî bir Hristiyan ruhi hayatını mümkün kılmıştır. Yakın zamanlarda V. Mecit Tekinalp Konya kalesinde –artık mevcut olmayan– Eflatun Mescit Kilisesi'nin (St. Amphilochios) ve Alanya Selçuk sarayındaki kilisenin sultanlar tarafından hem Hristiyan eşlere hem de Selçuklu Sarayı'nda yaşayan diğer Hristiyan refakatçi ve hizmetkârlara tahsis edildiğini savunmuştu. Tekinalp'in gösterdiğine göre Alanya'daki kilise, tam da I. Alâeddin Keykubad'ın kendi sarayını inşa ettiği sıralarda tamir edilmiş, hatta bitirilmiştir. Alanya kilisesinin dâhilinde hiç mihrap alametinin bulunmaması bu yapının asla mescide döndürülmediğini göstermektedir. Konya'daki Eflatun Mescit'e işaretle Tekinalp,⁴³ [aslen] Eflatun Kilisesi olan bu yapının 1466-1476 gibi daha geç bir vakitte mescide çevrildiğini ikna edici bir şekilde savunmaktadır.⁴⁴ Ayrıca, İspir ve Bayburt'ta stil olarak Trabzon'a has mimari özellikler taşıyan ve 13. yüzyıldan daha erken bir döneme irca edilemeyen kale kiliselerinin de, (mahallî Müslüman hükümdarların ekseriyetle Hristiyan olan) harem üyelerinin ağırlanması için inşa edildiği fikrini önermekteyim.⁴⁵

42 *Voyages d'Ibn Batoutah*, Arapça metin eşliğinde Fransızca çev. C. Defrémery ve B.R. Sanguinetti (Paris: L'imprimerie impériale, 1853-1858, 4 cilt), II, s. 394, 413-414, 417. İbn Battûta, Konstantinopolis'e seyahatini Beyelün Hatun maiyetinde yaptığını belirtiyor ancak bu seyahatin kendisi tarafından yapılmış olması pek muhtemel değildir; onun hikâyesi birçok coğrafi ve kronolojik tutarsızlıklar içermektedir.

43 Bugüne kadar Eflatun Mescidi hakkında yapılmış en kapsamlı çalışma için bkz. Semavi Eyice, "Konya'nın Alaeddin Tepesinde Selçuklu Öncesine Ait Bir Eser: Eflatun Mescit", *Sanat Tarihi Yıllığı* 4 (1970-1971), s. 269-302.

44 Tekinalp, "Palace churches", s. 150-160.

45 Daha fazla ayrıntı için bkz. R. Shukurov, "Tserkvi v tsitadeliakh İspira i Bayburta: relikht garemno go khristianstva?", M. V. Bibikov (ed.) *Vizantiiskie ocherki* (Petersburg: Aleteia, 2011), s. 228-242. Anthony Bryer her iki kilisenin, Trabzon Rum İmparatorluğu ile yapılan siyasi ittifakın nişanesi olarak, Büyük Komnenoslara [Grand Komnenoi] bağlı mahalî bir Müslüman vasalet (muhtemelen 1201/1203-1225 arasında Erzurum'un Selçuklu hâkimi Muğisüddin Tuğrulşah) tarafından inşa edildiğini savunmaktadır. Ancak benim kanaatime göre siyasi ittifak tek başına hiçbir kilisenin kale dâhilinde, özellikle de mescitlerin ve Müslüman hâkimlerin ikametgâhının hemen yanı başında inşa edildiğini pek de açıklayamaz. Bryer'in kiliselerle dair tartışma ve tasvirlerine bkz. Anthony Bryer ve David Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1985, 2 cilt), I, s. 354-355, fig. 121. İspir Kilisesi için 287a-288c arasındaki levhalara, Bayburt Kilisesi için 290a

14. yüzyılın ikinci yarısına kadar erken dönem Osmanlı haremünde de vaziye-tin bu minvalde olması mümkündür. Hakikaten Osman Gazi'den (1299-1320) I. Bayezid'e (1389-1404) kadar ilk Osmanlı padişahları hep Hristiyan zevce ve cariye almışlar; hatta bunlardan biri, IV. İoannes Kantakozenus'un kızı Theodora, Hristiyanlık'tan İslam'a geçen yerlileri tekrar eski imana dönmeye teşvik ederek Hristiyan kimliğini açıkça ortaya koymuştur.⁴⁶

Bu saray hatunlarının Hristiyan inancına bağlılıklarının devam etmesi, üstelik çevrelerinde rahiplerin ve Hristiyan müntesiplerinin hazır oluşu sadece Anadolu ve komşu bölgelere has bir durum değildi. Meselâ İmparator VIII. Mihail Palaiologos'un gayrimeşru kızı Maria 1265 yılında Abaka Han'la evlendiğinde Moğol Sarayı'nda kalırken Hristiyanlık inancını muhafaza etmiştir. Refakatinde saraya vardığı Pantokrator Manastırı [Zeyrek] başpapa-zı Theodosios Prinkips, hem gelinin muhafızı olarak onun şahsî servetini hem de pahalı kumaşlardan mamul çadır şeklinde seyyar bir kiliseyi korumakla görevlendirilmişti. Abaka'nın 1282'de ölmesiyle Maria Bizans'a dönmüş, Melane adını alarak rahibe olmuştur.⁴⁷ Trabzon Rum İmparatorluğunda Büyük Komnenos hanedanına mensup birçok prenses, Müslüman komşu bey ve sultanlarla evlenmiş; muhtemelen Hristiyanlıklarını dışa vurarak hayatlarına devam etmişlerdir. Müslüman bir muhitte en fazla ayrıntı ile hayatı tasvir edilmiş Trabzonlu prenses, Akkoyunlu Sultan Uzun Hasan'ın hanımı, Büyük Komnenosların soyundan gelen Theodora Komnini'dir. İran'a giden İtalyan seyyahlara göre, Theodora Hristiyanlık dinini muhafaza etmiş, Ortodoks rahipler ve asil Trabzon ailelerinden gelen Rum nedimeler eşliğinde sarayda bir şapele sahip olmuştur.⁴⁸ Burada müşahede ettiğimiz gibi, Rum gelinlerin Hristiyan olmayan muhitlerde Hristiyanlık inancını

numaralı levhaya bakınız. [Profesör Şükürov belirtme de bu levhalar Bryer ve Winfield'a ait mezkûr kitabın *Plates* başlıklı ikinci cildindedir. Çev. A. Sait Aykut] Bayburt Kalesi'ndeki kilise ve temel planı için ayrıca bkz. Selina Balance, "The Byzantine churches of Trebizond", *Anatolian Studies* 10 (1960), s. 167 ve fig. 20. İspir'deki kale kilisesinin ayrıntılı tasviri için bkz. David Winfield ve June Wainwright, "Some Byzantine churches from the Pontus", *Anatolian Studies* 12 (1962), s. 150-153 ve fig. 10, levha no. XXV b ve c. Daha yakın zamanda yapılmış bir çalışmaya bkz. T.A. Sinclair, *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey* (London: The Pindar Press, 1987-1990, 4 cilt), II, s. 255, 265-266, 283. Şu çalışma ile mukayese ediniz: Tekinalp, "Palace churches", s. 150 not 3. Burada Bayburt ve İspir'deki yapıların Harem kilisesi olduğuna değinilmeden Bryer ve Winfield'in *Byzantine Monuments* adlı eserine atıf yapılmıştır.

46 Anthony Bryer, "Greek historians on the Turks: the case of the first Byzantine-Ottoman marriage", R. Davis ve J. Wallace- Hadrill (ed.), *The writing of history in the Middle Ages. Essays presented to H. W. Southern* (Oxford: Oxford University Press, 1981), s. 471-493; Peirce, *The Imperial Harem*, s. 42.

47 Pachymères, *Relations historiques*, III. 3, s. 235; *Prosopographisches Lexikon der Palatologenzeit*, no. 21395; Runciman, "The ladies of the Mongols", s. 48-53.

48 Anthony Bryer, "Greeks and Turkmens: the Pontic exception", *Dumbarton Oaks Papers*, 29 (1975), Appendix II not. 146; M. Kursanskis, "Autour de la dernière princesse de Trebizonde: Théodora, fille de Jean IV et épouse d'Uzun Hasan", *Archeion Ponton* 34 (1977-1978), s. 77-78; *Travels to Tana and Persia by Barbaro and Contarini. A Narrative of Italian Travels in Persia, in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, ed. Lord Stanley of Alderley (London: The Hakluyt Society, 1873), s. 178.

korumaları, Anadolu ve Batı İran'ı içeren geniş bir bölgede cari olan normal bir uygulamaydı.⁴⁹

BİZANS KİLİSE HUKUKUNUN TANIKLIĞI

Selçuklu Anadolu'sundaki Müslüman-Hristiyan karma evlilik meselesini daha geniş bir tarihî çerçeveye oturtmak amacıyla kısa bir istitrat yapma arzusunda yım. 1157-1170 arasında, Konstantinopolis'in başpiskoposu Lukas Hrisobergis zamanındaki Ruhani Meclis'te bazı "Hagarenler" [Hacer soylular, yani Müslümanlar; burada Anadolu Türkleri] belirmiş, kendilerinden vaftiz olmaları talep edildiğinde ise Ortodoks rahiplerin anayurtlarında onlar için vaftiz ayinini çoktan icra ettiğini söylemişlerdi. Ruhani Meclis'in yaptığı tahkikat şu hususu ortaya çıkarttı ki, Anadolu'daki bütün Müslüman bebeklerde vaftizin kabulü genel bir âdetti. Zira ebeveynler, aksi takdirde, bebeklerin şeytanlar tarafından istila edilip it gibi kokacağı telakkisine sahiptiler (κατά κόνας ὄζειν; daha fazla tafsilat için aşağıya bakınız.). Ruhani Meclis nihayet bu vakada Hagaren vaftizinin ruhi bir arınmadan ziyade, bir tür tedavi olduğunu resmen beyan etmiştir. Dolayısıyla, onların vaftizleri geçerli kabul edilmemiştir. Daha da ötesi, bazı "Hagarenler" zaten kendilerini Ortodoks rahiplere vaftiz ettiren Ortodoks annelere (μητέρα ... ἔχειν ὀρθοδοξίας) sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Burada "Ortodoks anneler" denilirken yerli Müslümanlarla evlenen Anadolu kökenli Rum kadınların kastedildiği gayet açıktır. Ancak Ruhani Meclis bu yarı Rum Hagarenlerin de muhakkak surette yeniden vaftiz edilmeleri gerektiğine karar vermiştir. Zira Kilise, vaftizin "gerçekten vuku bulduğuna ve doğru usulün takip edildiğine" şahadet eden tanıklarla takviye edilmiş sağlam bir delile sahip değildi.⁵⁰

49 Ateşli bir Müslüman olan Özbek Han zamanında hükümdarın hanımları orijinal Hristiyan inançlarını muhtemelen koruyamadılar. İbn Battûta'nın anlatılarına bakılırsa, Beyelûn Hatun Altun Ordu memleketinde iken Müslümanca yaşamış, lakin Bizans topraklarına girer girmez İslami ritüelleri derhal hırakarak açığa domuz eti yemeye ve şarap içmeye başlamıştır. (*Voyages d'Ibn Batoutah*, II, s. 419). Ancak, Beyelûn Hatun'un ilk eşi Tuktay ile evliliği esnasında hangi dini tercih ettiği; Hristiyanlık'ı mı yoksa İslam'ı mı uyguladığı belli değildir. Beyelûn için bkz. Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition* (University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 1994), s. 119-123, 150-152, Ancak DeWeese Özbek Han'ın hatunlarından birinin Rum kimliği meselesini atlamaktadır. Fâtûmi haremindeki Hristiyanlar için bkz. Cortese ve Calderini, *Women and the Fatimids*, s. 78.

50 J. P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (Paris: Lutetiae Parisiorum, 1864), CXIX, col. 785; V. Grumel, V. Laurent ve J. Darrouzes (ed.), *Les registres des actes du patriarchat de Constantinople* (Paris: Institut français d'études byzantines, 1932-1979, 2 cilt), I, fasikül II-III: *Les registres de 715 à 1206*, no. 1088; Charles Brand, "The Turkish element in Byzantium, 11th - 12th centuries", *Dumbarton Oaks Papers* 43 (1989) s. 16-17. Ayrıca Oikonomides'in açıklamalarına bkz. N. Oikonomides, "La brebis égarée et retrouvée: l'apostat et son retour", Dieter Simon (ed.), *Religiose Devianz: Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*

Vaftizli Hagarenler problemi 11. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar daima gündemde kalmış, iki meşhur Ortodoks Hristiyan hukukçusu tarafından yeniden ele alınmıştır: Matthew Blastares 12. yüzyılın sonunda, Theodore Balsamon ise 14. yüzyılda bu mevzuu tartıştılar. Balsamon, Başpiskopos Lukas Hrisobergis'in kararlarını basitçe tekrar eylese de⁵¹ Blastares, Hagaren vaftiziyle ilgili münakaşaya bazı yeni detaylar ekledi. Blastares, birçok Hagaren'in, çocuklarını Hristiyan rahiplere vaftiz ettirmeden önce sünnet merasimi yapmadıkları iddiasında bulundu.⁵² Bu iddiaya göre, Müslüman bebeler evvela vaftiz ediliyor, ardından sünnet ediliyorlardı.

Batılı yazarlar, karma evlilikler ve bu tür bir birlikte içinde doğan çocuklar hakkında ilave malumat vermektedirler. Haçlı seferlerini anlatan Latin tarihçileri Anadolu'da hususi bir grup olarak Turkopouli (Türk çocukları) fenomeninden bahsetmektedir ki bu grup Rum anne ve Türk babaya sahip olan çocuklardı.⁵³ Katalonyalı asker vakanüvis Roman Muntaner'in 14. yüzyıl başında rapor ettiğine göre, Batı Anadolu'daki Türkler asil Rum hatunlarıyla evlenmekteydi. Özellikle ilginç olan nokta şu ki, karma evliliklerden doğan erkek evlatlar "Türk olup sünnet ettirilmekte" iken, kız evlatlar için din seçimi tamamen serbest idi. Kız ile erkek arasında dinî aidiyet hususundaki bu farklılıkla ilgili benzer bir ifade, 14. yüzyıl ortalarında Ludolf Von Suchen tarafından da rapor edilmiştir. Von Suchen'in iddiasına göre, Türkler Hristiyan kadınlarla evlenince bu karma evliliğin meyvesi olan erkek çocuklar babaları gibi İslam dinine tâbi olurken, kızlar anneleri gibi Hristiyan inancını takip ediyorlardı.⁵⁴ Bununla beraber, Bizans Hristiyan hukuk metinlerinde müşahade ettiğimiz gibi, erkek evlatlar da anaları tarafından vaftiz ettirilebiliyordu.

Bütûn bu raporlar şu iki hâdiseyi, evvelâ Müslümanlarla Rum kadınlar

(Frankfurt am Main: Klostermann, Vittorio, 1990), s. 155. Ortodoks Hristiyanlığı'nı benimseyen bu Latinler sadece takdis edilmek mecburiyetindeydiler, ama yeniden vaftiz edilmek zorunda değillerdi. Meselâ bkz. A. I. Almazov, *Neizdannye kanonicheskie otvety Konstaninopol'skogo patriarkha Luhi Khrizoverga i mitropolit Rodoskogo Nila* (Odesa: Ekonomicheskaja tipografiya, 1903), s. 61 (Metropolitan Neilos'un cevabı 1350-1360 yıllarına tarihlenmiştir).

51 K. Rhalles ve M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θελῶν καὶ λεγῶν κανόνων* (Athens: Εκ της τυρογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1852-1859, 6 cilt), II, s. 497-498.

52 Rhalles ve Potles, *Σύνταγμα*, VI, s. 120: ἔθος γοῦν ἐστὶ τῶν Ἀγαρηῶν τοῖς πλείστοις, μὴ πρότερον τὰ σφέτερα περιτέμνειν βρέφη. πρὶν ἂν οἱ ὑποτελεῖς ὄντες αὐτοῖς τῶν Χριστιανῶν λερεῖς, καὶ ἀκοντες ἀναγκασθῶσι ταῦτα βαπτίσαι.

53 Speros Vryonis, "Byzantine and Turkish societies and their sources of manpower", a.y. *Studies on Byzantium, Seljuks, and Ottomans: Reprinted Studies* (Malibu. Calif.: Undena Publications, 1981) no. III, s. 133.

54 Roman Muntaner, *Les Almogavres: L'expédition des Catalans en Orient*, çev. ve ilmi neşr. J.-M. Barbera (Toulouse: Anacharsis, 2002), s. 44; Ludolphus de Sudheim, *De itinere Terre Sancte*, G.A. Neumann (ed.), *Archives de l'Orient latin* 2 (1884), s. 375. Osmanlı döneminde Anadolu ve Balkanlardaki karma [farklı etnik ve dini gruplar arası] evliliklerin ayrıntıları için bkz. Vryonis, "Manpower", s. 143-144.

arasında yüzyıllar boyunca evlilikler gerçekleştiğini, ikinci olarak, gerek sadece Müslümanlardan gerekse karma evliliklerden doğan çocukların Ortodoks Rum ritüellerine göre vaftiz edildiğini doğrulamaktadır. Müslüman hâkimiyetindeki topraklarda vuku bulan karma evlilikler, Osmanlılar hakkında küstahça yorumlar yapan 15. yüzyıl Bizans tarihçisi Dukas tarafından da teyit edilmiştir:

Daha da ötesi, bu utanmaz vahşi millet şunu da yapmakta: Eğer Rum, İtalyan ya da başka milletten gelen bir hatuna yahut esir veya kaçak bir kadına el koyarlarsa derhal onu Afrodit veya Semele gibi kabullenip kucaklarlar! Ama kendi millerinden olan veya kendi dillerini konuşan bir hatuna gelince, sanki bir ayı veya sırtlan görmüş gibi tiksinierek karşılarlar onu!⁵⁵

Öyle görünüyor ki Selçuklu haremünde Rum kadınlarının ağırlıkta olması, Müslüman Anadolu'da yaygın olan bir teamülün saray versiyonuydu. Rum kadınları, Müslüman toplumun bütün sosyal tabakalarında en itibarlı evlilik partneri olarak değerlendiriliyordu. Rum kadınları rafine Bizans hayat tarzı ve Bizans lüksüne giden yolda Müslüman kocalarına ve efendilerine rehberlik ediyor, onları, –başka şeylerin yanında– yeni yemekler ve ev inşa stilleri ile tanıştırıyorlardı. 11. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar Selçuklu evlilik siyasetine dair malumatımız hayli kısıtlı olmasına rağmen kuvvetle muhtemeldir ki, Selçuklu harem, “Roma İmparatorluğunun” kadim dünyasıyla tanışmada aracı olan Rum kadınlarının tercih edilmesi suretiyle, Müslüman Anadolu'nun diğer sosyal tabakalarında zaten mevcut olan tatbikata uygun bir şekilde düzenlenmişti.

HİRİSTİYAN İMANI

Anneleri ve nineleri umumiyetle soylu Rum hatunlarından gelen Selçuklu sultanlarının damarlarında da Rum kanı dolaşıyordu. Sultanların Rumlarla kurdukları bu kan bağları, Selçuklu Sarayı'ndaki kültürel muhiti anlamak bakımından pek mühimdir. Hiç kimse nesiller boyu art arda gelen Rum hatunlarının haremde bıraktığı bu tesiri küçümseyemez. Onların mevcudiyeti, Selçuklu şehzade ve prenseslerinin kültürel tecrübelerini geri dönülmez bir tarzda etkilemiş, hatta Müslüman hatun veya gözdelelerden doğmakla birlikte

55 Ducae, *Historia Turco-Byzantina* (1341-1462), ilmi neşr. V. Grecu (Bükreş: Editio Academiae Republicae Popularis Romanicae, 1958) IX. 1, s. 59, II. 14-18: καὶ ταῦτα τὸ ἀναιδὲς καὶ ἀπάνθρωπον ἔθος, εἰ Ἑλληνίδα ἢ Ἱταλὴν ἢ ἄλλην τινὰ ἑτερογενῆ προσλάβῃται ἢ αἰχμάλωτον ἢ αὐτόμολον, ὡς Ἀφροδίτην τινὰ ἢ Σεμέλην ἀσπάζονται, τὴν ὁμογενῆ δὲ καὶ αὐτόγλωτον ὡς ἄρκτον ἢ ὄαινα βδελύττοντες. İngilizce çev. H. J. Magoulas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks* by Doukas (Detroit, Mich.: Wayne State University Press, 1975), s. 93.

haremin Rum sakinleriyle yan yana yaşayanlar da bu durumdan etkilenmiştir. Böyle bir tesir kaçınılmaz idi; zira Hristiyan kadınlar Hristiyanlıklarını itiraf edebilmekte, hareme ait kiliselerde ibadet etmekte, Hristiyanlık dininin müntesipleri, hizmetkârları ve rahipleriyle çepeçevre yaşamaktaydılar. Bir diğer tabirle, Hristiyan hanımefendiler –kadınların ve çocukların yakın temasta olduğu küçük harem dünyasına münhasır olmak kaydıyla– Hristiyan kültürünün aynısını tesis etmek için lüzumlu olan bütün ön şartlara sahiptiler. Manidar bir şekilde, haremdaki Hristiyanlık ve Bizans kültürü (dil ve âdetler) bu hanımların sadece geçmiş hayatlarının hatırası olarak kalmamış, bilakis geleceğin şekillendirilmesine katkı sağlayan canlı bir sistem olarak varlığını devam ettirmiştir.

Erkek evlatların on, on bir yaşlarına kadar haremda annelerinin yanında yetiştirildiği göz önüne alınırsa,⁵⁶ haremdaki müstakbel sultanların, temel Hristiyan doktrini ve ayinleri yanında, Bizans kültürü ve âdetlerine de aşina yetiştiklerini ileri sürebiliriz. Bir hâdisede, küçük Selçuklu şehzadelerinin Konya’da vaftiz edildiğini kesin biliyoruz: Sultan II. İzzeddin Keykâus ve erkek evlatlarının Hristiyan kimliğiyle alakalı skandala atıfta bulunuyorum. Bu çocuklar Gıyâseddin Mes’ûd, Rukneddin Gayûmers, Konstantin Melikes / Melik Konstantin ve Sabbas idiler. Nitekim son iki isim Bizans’ta da bilinmekteydi.⁵⁷ Pisidia [Isparta ve Burdur civarı] metropoliti Makariyos’un tanıklığına bakılırsa, II. İzzeddin Keykâus ve erkek evlatları 1261’de ailecek Konstantinopolis’e firar etmeden çok daha önce vaftiz edilmişlerdi.⁵⁸ Aslında, öyle görünüyor ki sultanın çocukları doğar doğmaz vaftiz edilmişlerdir. Sultan İzzeddin ve ailesinin Konstantinopolis’te ikametleri esnasında şehir başpiskoposu Arseniyos, –Makariyos’un tanıklığına binaen,– onlara iyi Hristiyanlar gözüyle bakmış, hatta dini ayin ve ibadetlere katılmalarına izin vermişti.⁵⁹ II. İzzeddin Keykâus Bizans’tan Altın Ordu sarayına kaçışından sonra sultanın Hristiyanlık’a mensubiyeti sorgulanır olmuş; hatta başpiskopos Arseniyos, imansızlara nasıl muamele edileceği hususunda “Ortodoks dini hukuku bakımından itimat edilmez” biri olmakla suçlanmıştı. II. Keykâus, başpiskopos aleyhine yürütülen davayı iştirince Kırım’dan Konstantinopolis’e haber salmış, sürpriz bir şekilde

56 Özellikle 15. yüzyıl Osmanlı haremde âdet böyleydi, bkz: Peirce, *The Imperial Harem*, s. 47.

57 Shukurov, “Semeistvo,” s. 107-113.

58 Pachymères, *Relations historiques*, ii, s. 339, II. 9-12, 349, II. 10-12. Metropolitan Makariyos hususunda ayrıca bkz. *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, no. 16271.

59 Pachymères, *Relations historiques*, ii, s. 337, 339. Makariyos’un tanıklığı hususunda Patrik Arseniyos şöyle diyor: τούτέστιν ὥρισα κοινωνῆσαι τοὺς τοῦ σουλτάνου παῖδας τῆς Ἐκκλησίας με ἐξῶπé καὶ ταῦτα τοῦ πανιερωτάτου μητροπολίτου Πισιδίας ἐγγράφως ὁμολογήσαντος ὡς ἐκεῖνος καὶ ἐβάπτισε τούτους καὶ ἐκοινωνῆσε (Arsenios, “Testamentum”, Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus*, CXL, col. 956).

kendisinin hakikaten Hristiyan kaldığını ve bunu ispatlayacak delillere de sahip olduğunu iddia etmiştir.⁶⁰

Bu enteresan hâdiseyle bağlantılı olarak şu hususu bir kenara not etmek gerekir: Eğer saraya mensup bebekler münasip usulde (metropolitan Makariyos'un ısrar ettiği şekilde) vaftiz edilselerdi, kesinlikle, kendi Müslüman adları yanında Hristiyan vaftiz adlarıyla da doğmuş olurlardı. Maalesef II. İzzeddin Keykâûs'un ve onun oğulları olan II. Gıyâseddin Mes'ûd ile Rukneddin Gayûmers'in Hristiyan adlarını bilmiyoruz. Bununla beraber, Bizans kaynakları sayesinde İzzeddin'in bir diğer oğlunun, ziyadesiyle emperyal bir hava veren "Konstantin" adıyla vaftiz edildiğini biliyoruz; fakat onun resmî Müslüman adı hakkında hiçbir malumatımız yoktur.⁶¹

II. İzzeddin Keykâûs ve evlatlarına ilaveten, İzzeddin'in büyükbabası I. Gıyâseddin Keyhusrev de Hristiyan'dı. I. Gıyâseddin Keyhusrev, kardeşi II. Rukneddin Süleyman (hük. 1196-1204) tarafından tahttan uzaklaştırılınca, 1197'den 1203'e kadar süren kısa bir müddet dışında daima Konstantinopolis'te yaşamıştı. Burada vaftiz edildiği ve İmparator III. Aleksiyoş Angelos (1195-1203) tarafından evlat edinildiği söylenmektedir ki, bu durumda Bizans imparatoru sultanın vaftiz babası olmuştur. Ruth Macrides'in öne sürdüğü gibi, onun imparator tarafından evlat edinilmesi imkânsız değildir.⁶² I. Keyhusrev, daha sonra İznik Rum İmparatorluğu'nu kuracak olan Theodore Laskaris ile iyi münasebetler tesis etmiş, Laskaris'in hanımı olan Anna'ya "kız kardeş" diye atıfta bulunmuştur. Hakikaten de Anna, İmparator III. Aleksiyoş Angelo'nun kızıydı; tabii olarak sultan onun babasının manevi evladı (veya evlatlığı) olarak kabul edilince Anna da onun kız kardeşi kabul edilebilir.⁶³ Bu tip münasebetlerin tahrif edilmiş bir yansıması, I. Keyhusrev'in annesinin, Kâlûyân Tekfur'un hanımının kızı (ez *hâher-i zen-i Kâlûyân Tekfur*) olduğuna işaret eden bir Selçuk rivayetine de bulunabilir. Şüphesiz, *Kâlûyân Tekfur* adı ile kastedilen III. Aleksiyoş'tur.⁶⁴ Bu iddia resmî açıdan doğru olmasa da sultan ile imparator arasındaki aile

60 Pachymérès, *Relations historiques*, ii, s. 347, II. 9-15. Sultanın Hristiyanlık'la olan münasebeti için ayrıca bkz. Gregoras, *Byzantina historia*, IV.4, c. i, s. 94

61 Melik Konstantin'in Bizans'taki konumu ve kariyeri için bkz. "Une famille turque au service de Byzance. Les Melikès", *Byzantinische Zeitschrift* 49 (1956), s. 349-368.

62 Acropolites, *Georgii Acropolitae Opera*, A. Heisenberg ve P. Wirth (ed.), (Stuttgart: In aedibus B.G. Teubneri, 1978), i, s. 14-14; George Acropolites, *The History*, Ruth Macrides'in giriş, çeviri ve notlandırmalarıyla, (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 124. Macrides'in açıklamaları için bkz. s. 128, not 20. Ayrıca bkz. Ruth Macrides, "The Byzantine godfather", *Byzantine and Modern Greek Studies* 11 (1987), s. 151; Georgii Akropoliti, *Istoriia*, çev. P. I. Zhavoronkov (Petersburg: Aleteia, 2003) s. 53, 174-175. (Zhavoronkov's açıklamaları için bkz. not 154-155).

63 Acropolites, *Opera*, i, s. 14, I. 23; Polemis, *The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography*, s. 131 (no. 101: Euphrosyne); D.A. Korobeinikov, "A sultan in Constantinople: the feasts of Ghiyâth al-Din Kay-Khusraw I", Leslie Brubaker ve Kallirroe Linardou (ed.), *Eat, Drink, and be Merry (Luke 12:19): Food and Wine in Byzantium. In Honour of Professor A. A.M. Bryer* (London: Ashgate, 2007), s. 96-102.

64 *Târih-i al-i Selçuk der Anâtolî*, Nâdire Celâli (ed.), (Tahran: Mirâs-ı Maktûb, 1999), s. 84.

münasebetini net bir şekilde yansıtmaktadır. Onun annesi tarafından vaftiz edilmiş olması makuldür; zira Nikitas Honiatis onu “ana tarafından Hristiyan” (μητρόθεν Χριστιανόν) diye vasıflandırmaktadır.⁶⁵ Her hâlükârda, daha evvel zikrettiğimiz gibi, I. Gıyâseddin Keyhüsrev, Konstantinopolis’te imparator Aleksiyos tarafından yeniden (veya bir defa?) vaftiz edilmiştir.

Daha sonraki kaynaklarda da Anadolu’ya hükmeden ailelere mensup prenslerin vaftizlerine dair ilave malumat bulunabilir. Meselâ, soylu Müslüman bebeklerin vaftiz edilişi, Müslüman Anadolu’yu 1432’de ziyaret eden Bertrandon de la Broquiere tarafından da zikredilmiştir. Onun anlattığına göre, Güneydoğu Anadolu’da Ramazan adlı Türkmen reisi, nahoş kokulardan arındırılması amacıyla Rum annesi tarafından vaftiz edilmişti.⁶⁶ Bertrandon Konya’yı ziyaret ettiğinde Karamanlı İbrahim Bey’in oğlu hakkında da benzeri bir hikâye duymuştur; annesi de aynı şekilde Rum dinî ritüellerine uygun olarak, onu kötü kokulardan arındırmak amacıyla vaftiz ettirmiştir.⁶⁷ Bu tip âdetler, Busbeck ve Casalius gibi 16. ve 17. yüzyıllarda yaşayan daha geç yazarlar tarafından da rapor edilmiştir.⁶⁸ Anadolu Hristiyanları, Bizans dini hukukunda ifadesini bulduğu veçhile, çocukların vaftiz sayesinde “it kokusu” gibi “pis kokulardan” temizleneceğine inanmaktaydılar (bkz. yukardaki bahis). Bu, F. W. Hasluck’a göre mahallî Hristiyanların (muhtemelen Rumlar ve Ermenilerin) ibadet öncesi abdest gibi İslami ritüel temizlikle ilgili katı kuralları açıklama tarzıydı.⁶⁹

Anadolu Müslümanları arasında vaftizin yaygınlığına bakarak, hangi Selçuklu sultan ve şehzadelerinin anaları tarafından vaftiz edilmiş olabileceği konusunda spekülasyon yapabiliriz. Ben, Anadolu Selçuklu hükümdarlarının çoğunluğunun, özellikle de anası Hristiyan olanlarının vaftiz tecrübesi yaşamış olmasına şaşırmazdım. Sultanlardaki bu Hristiyanlık bağlantısı, Selçukluların mahallî Hristiyanlarla ilgili siyasetleriyle de teyit edilmiştir. 13. yüzyıl sonlarında yazan bir Rum müellife göre, Müslüman Anadolu’da Hristiyan Rumlar hâlâ ciddi bir yekûn teşkil etmekte olup kendi dinî ananelerini serbestçe sürdürmekteydiler.⁷⁰ Ortodoks, Ermeni ve Monofizit ki-

65 Nicetas Choniates, *Historia*, s. 521, l. 89.

66 Bertrandon de la Broquiere, *Le voyage d’Outremer*, Ch. Schefer (ed.), (Paris: Ernest Leroux, 1892), s. 90: “Ramedang... avoit esté filz d’une femme crestienne laquelle l’avoit fait baptisier a la loy gregiesque pour luy enlever le flair et le senteur qu’ont ceux qui ne sont point baptisiez. Il n’estoit ne bon crestien ne bon sarazin.”

67 Aynı kaynak, s. 115: “Il avoit esté baptisié en la loy greguesque pour oster le flair, aussy duquel la mere avoit esté crestienne, comme on me dist.”

68 Daha fazla tafsilat için bkz. F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford: Oxford University Press, 1929), i, s. 32-34.

69 Aynı kaynak, i, s. 32-33.

70 Küçük Niketas’in tarihçe-i hayatına dair Theodore Mouzalon tarafından 1294’ten önce yazılan şu satırlara bkz. Εἰ γὰρ καὶ δουλεύει Πέρσαις χρόνον ἥδη μακρὸν τῇ βαρβαρικῇ καὶ ἀθέῳ τοῦτων δυναστείᾳ

liseleri Selçuklu Sultanlığı'nda hiçbir engel ve sıkıntı olmadan işlevlerini yerine getirmekteydiler. Konstantinopolis patrikliğinin kayıtlarına bakılırsa kentin kilise otoriteleri, Anadolu'daki piskoposlukları yönetmeye ve Ortodoks cemaati içindeki ihtilafları çözmeye devam etmişlerdir. Öyle ki, II. İzzeddin Keykâüs'un, 1259'da ziyaret ettiği (Malatya yakınında) Bar Savma manastırı baş-keşişi Mar Diyonisyus ile kurduğu münasebette tanık olduğu üzere, Sultanların mahallî Hristiyanlarla ilgili şahsî tavır ve davranışı epey lütufkâr olmuştur.⁷¹ Buna benzer daha pek çok misal vardır. Selçukluların Anadolu Hristiyan kiliseleriyle ilgili siyaseti, daha detaylı bir tetkiki hak etmektedir.

RUM DİLİ

Selçuklu şehzadelerinin harem tecrübesinin daha önemli bir neticesi, lengüistik alandadır. Rum dilinin, Selçuklu Sultanlığı da dâhil olmak üzere, Müslüman Anadolu devletlerinde oynadığı rol yeterince incelenmemiştir. Selçuklu Sarayı'nda Rum dili meselesine ve elit tabaka arasında bu dil ile ne denli hemhal olduğuna dair malumat hakikaten nadirdir. Ancak elimizdeki deliller gösteriyor ki Rumca onlara yabancı olmaktan uzaktı. Cahen'in dikkat çektiği gibi, Selçuklu hanedanına mensup asil mülteciler umumiyetle Bizans'a firar etmekte, nadiren bölgedeki Müslüman ülkelere gitmekteydiler.⁷² Hakikaten de 11. yüzyılın sonlarından itibaren sığınmacı pozisyonuna düşen bir Selçuklu yönetici veya asilzadenin son durağı genellikle Bizans olmuştur. Böylece bu asil sığınmacıların Bizanslı Rumlarla genel olarak hangi dili konuştukları sorusunu gündeme getirebiliriz. Bizans ve Selçuklu kaynakları, bu mülteci sultanların Konstantinopolis'teki hayatlarına dair detaylı kayıtlarında, imparator ile sultan arasında tercüman kullandığına ilişkin herhangi bir şey zikretmemiştir. Zira mülteci sultanlar muhtemelen Rumca konuşuyorlardı. İbn Bibi, verdiği iki örnekte Sultan I. Gıyâseddin Keyhusrev'in Rumca konuştuğunu ima etmiştir. Birinci hâdise, *Hâcib Zekeriyâ'nın* (herhalde Rumca Ζαχαρίας) Manuel Mavrozomes'in sarayına 1204'te yaptığı ziyaretidir. Zekeriyâ, İmparator Mavrozomes ve sultanın huzuruna çıktığında sultan onu tanıır; Mavrozomes'e özür beyan edip (Mavrozomes onu anlamasın diye) "derhal

ὑποπεσούδα, ἀλλ' οὖν ἐτι περισφῆζει οὐ βραχὺ τι μέρος χριστιανῶν, παρ' οἷς ἐκεῖ καὶ τὴν ἐκκλησίαν, ψαλλόντων τε καὶ ἀνομολογούντων τὸν κύριον... ve devamı: "Ἡ γὰρ οὐκ ἴστε θῶς χριστιανοὶ μὲν ἡμεῖς, πολλοὶ δὲ χριστιανῶν σὺν παρρησίᾳ λατρεῖομεν (Theodorus Muzalon, "Oratio ad sanctum martyrem Nicetam iuniorum", F. Halkin, *Hagiographica inedita decem* [Corpus Christianorum. Series Graeca 21] (Turnhout ve Leuven: Brepols and Leuven University Press, 1989), s. 130, II. 48-52, s. 134, II. 215-217). Ayrıca bkz., V. Laurent, "Note additionnelle. L'inscription de l'église Saint-Georges de Bélisérara", *Revue des études byzantines* 26 (1968), s. 369.

71 Bar Hebraeus, *The Chronography*, s. 435.

72 Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, s. 171.

konusmuşlardı;⁷⁸ her halükârda Rumlarla müzakere yapanlar Türk-Rum karma evliliğinden doğan çocuklardı. Son olarak, 15. yüzyıl başlarındaki anonim bir İtalyan seyyahın raporuna göre Theodore Komnene'nin Uzun Hasan'dan olan iki kızı da iki dilli olup hem mahallî lisanı (Farsça ve Türkçe?) hem de Pontus Rumcasını anaları gibi konuşuyorlardı.⁷⁹ Bu tanıklık şunu ima ediyor ki karma evliliklerden doğan çocuklar prensip olarak iki dilli idiler.

Ben Selçuklu hanedan üyelerinin kahir ekseriyetinin, hususiyetle de anaları Rum olanların bir dereceye kadar Rumca konuştuklarını ileri sürme eğilimindeyim. Eğer durum bu minvaldeyse, Selçuklu sultanlarının Konstantinopolis'e kaçması anlaşılabilir bir şeydir. Onlar orada kendilerini gayet rahat bir kültürel atmosferde bulmaktaydılar; nitekim haremdeki çocukluk tecrübelerinden ötürü bu ortama aşına idiler. Konstantinopolis'teki Selçuklu mülteciler, Hristiyan inancı, Rum dili ve aneleri ile kuşatılmış bir halde kendilerini çocukluk dünyalarındaki gibi hissettiler.

Kaynaklar hem sultanın huzurunda hem de Selçuklu saltanatının seçkin entelektüel ve asilzadeleri arasında konuşulan Rumcanın rolüne dair yeterli bilgi sunmamaktadır. Ama biz Rumcanın Selçuklu asil tabakası arasında bilindiğine dair kıymetli delillere sahibiz. İbn Bîbî'nin raporuna göre, yukarıda zikredilen *Hâcib Zekeriyâ / Zacharias* Anadolu'nun beş dilinde de fasih, akıcı konuşan biriydi.⁸⁰ Bu diller, muhtemelen Rumca, Farsça, Türkçe, Ermenice ve Arapça idi. İranlı bir müellif olarak İbn Bîbî, Rumca kelimeleri metnine almakla sıra dışı bir durum ortaya koymuştur; bu kelimeler zamanın Anadolu Farsçasına girmiş de olabilirler. Selçuklular ile Trabzon Bizans İmparatorluğu arasındaki savaşı tasvir eden İbn Bîbî bize şunu haber vermektedir: I. İzzeddîn ile Büyük I. Komnenos Aleksiyoş arasındaki barış anlaşmasının taslağı, sultanın "nûtârân" (نوطاران) kelimesinin Farsça çoğulu نوطاران: Rumca νωτάριος) tarafından hazırlanmıştı. Bu kelime, yüksek adalet divanındaki Rum kâtipler / noterler anlamına gelir.⁸¹ Rum dilinin resmi olarak Selçuklu yüksek adalet divanında kullanımı iyi bilinen bir husustur. 1216 yılında I. İzzeddîn Keykâûs'un Kıbrıs kralı I. Hugh Lusignan'a (1205-

78 Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum libri iv, L. Schopen (ed.), (Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1828-1832, 3 cilt), i, s. 471, l. 25: οἱ βαρβαροὶ πρότερον Ἑλληνιστὶ πρὸς Ῥωμαίους εἶπον. Ayrıca bkz. Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkley: University of California Press, 1971), s. 461-462.

79 *Travels to Tana and Persia by Barbara and Contarini*, s. 183; Anthony Bryer, "Ludovico da Bologna and the Georgian and Anatolian Embassy of 1460-1461", *Bedi Kartlisa* 19-20 (1965), s. 197 not 7; S. P. Karpov, "Kul'tura Trapezundzskoi Imperii", *Kul'tura Vizantii* (Moscow: Nauka, 1991), iii, s. 118.

80 İbn Bîbî, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, s. 77; aynı eser, Lugal ve Erzineşri, s. 112, II. 7-12.

81 İbn Bîbî, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, Lugal ve Erzi neşri, s. 215; Duda, *Seltschukengeschichte*, s. 67, dipnot b. Selçuklu adalet divanındaki Rum kâtiplere dair. Ayrıca bkz. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism*, s. 233, 470; Cahen, *La Turquie pré-ottomane* s. 187.

1218) gönderdiği Rumca mektup, Rum kâtiplerinin otantik bir ürünüdür.⁸² Müslüman Anadolu divanlarının Rum ürünleri, hem erken dönem Türkmen sikkelerindeki Rum epigrafisinde, hem de Sinop Kalesi burcu gibi binaların üstüne Rumca kazınan Selçuklu resmî kitabelerinde (1215) görülebilir.⁸³ Bu, Rum dilinin Müslüman siyasi gücünün sembolik ifadelerinde nasıl kullanıldığına dair bir misaldir sadece.

Daha da ötesi, İbn Bîbî Rumca *Fâsiliyûs* unvanını (βασιλεύς ← φασίλιος) Bizans imparatoru için kullanmakta,⁸⁴ ayrıca Rumca *kadırgahâ* (قادرگاه) bura-da *قادرگاه* kelimesinin Farsça çoğuludur: aslı Rumca *κάτεργον*) terimini iki defa belirli bir savaş gemisi için dile getirmektedir.⁸⁵ 15. yüzyılda Yazıcıoğlu tarafından yapılan İbn Bîbî çevirisi, Arapça hurufatla şu şekilde nakledilen uzun bir Rumca ifadeyi içermektedir: *ایستم بستم متى خريستو متى بنايا (istim bistim metâ hristo metâ benâyâ)*, ki bunun Rumca aslı şöyledir: εἰς τὴν πίστιν, μὰ τὸ χριστό, μὰ τῇ παναγιά! (Dinime imanıma, İsa Mesih'e ve Bakire Meryem'e [yemin ederim]!)⁸⁶ Bu cümle, sultan ile meşhur bir Frank şövalyesi arasında 1203 civarında Konstantinopolis'te cereyan eden düellodan hemen önce İmparator III. Aleksiyoş Angelos'un I. Keyhusrev'e karşı ettiği yeminin metnidir. Dimitri Korobeinikov'un şu kanaatini desteklemeye meyilliyim: Bu Rumca sesleniş Yazıcıoğlu Ali'nin, herhalde günümüze kadar gelemeyen bir İbn Bîbî nüshasından alıntı yapmasıyla kayıtlara geçti.⁸⁷

Anadolu entelektüelleri arasında Rumca kelimelere meraklı olan sadece İbn Bîbî değildi. Her ikisi de Rum hatunlarla evli olan Celâleddin Rûmî ve

82 S. Lampros, "Ἡ Ἑλληνική ὡς ἐπίσημος γλῶσσα τῶν Σουλτάνων", *Νέος Ἑλληνομνήμων* 5 (1908) s. 51-52; M. Delilbaşı, "Greek as a diplomatic language in the Turkish chancery", N. G. Moschonas (ed.), *Ἡ ἐπικοινωνία στο Βυζάντιο: πρακτικά του Β Διεθνούς Συμποσίου*, 4-6 Οκτωβρίου 1990 (Atina: Κέντρο Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν, 1993), s. 147-148.

83 A. Heisenberg, "Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion", *Sitzungsberichte Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse* 3 (1923), s. 71.

84 Meselâ bkz. İbn Bîbî, *El-Evâmirü'l-Âlâ'iyye*, s. 637 vd., 735 vd.; aynı eser Lugal ve Erzi neşri, s. 74 vd.

85 İbn Bîbî, *El-Evâmirü'l-Âlâ'iyye*, s. 637, 729.

86 Yazıcızâde Ali, *Histoire des Seldjoucides d'Asie Mineure d'après l'abrégé du Seldjoucineameh d'Ibn-Bibi*, M. Th. Houtsma neşri, (Leiden: E. J. Brill, 1897), s. 40, II. 18-19. Bu ifadenin Rumcası halk ağzıdır ve modern Yunancaya yakındır. İlgili Arapça lafza [benâyâ] daha yakın telaffuz edilen *Panaγiá*'nın en makul söylenişi, standart *Panaγiá* nin mahallî versiyonudur. Asimilasyondan ötürü, muhtemelen *πιστιν* ve *παναγιά*'nın başındaki "π" de "b" şeklinde telaffuz edilmiş, ayrıca *τὴν* ve *πιστιν*'in son harfi olan "ν" daha çok "m" gibi duyulmuştur. Bu fonetik hususiyetlerin Arapça transkripsiyona yansımaları mümkündür. Mezkûr ifadeyle ilgili uyarıcı tartışmalarından ötürü Michael Gratsianskiy, Peter Mackridge, David Holton, Marjolijne ve Caroline Janssen'a teşekkür ediyorum.

87 Korobeinikov, "A Sultan in Constantinople", s. 100. Ancak Korobeinikov Rumca ifadenin Houtsma tarafından önerilen eski okunuşunu εἰς τὴν πίστιν, μετὰ χριστό, μετὰ Παναγιάς tekrar eder. Oysa burada μετὰ anlamsızdır ve [kontekste] de münasip değildir. Krş. Yazıcızâde Âli, *Histoire*, s. 40 dipnot a; P. I. Melioranskii, "Sel'dzhukname kak istochnik dlya istorii Vizantii XII-XIII vv", *Vizantiiskii Vremennik* 1 (1894), s. 618, dipnot 2.

oğlu Sultan Veled, daha sonra Burguiere ve Mantran tarafından çözülüp deşifre edildiği üzere, Arap hurufatını kullanarak mahallî Rumca ile bir hayli yoğun beyitler yazdılar.⁸⁸ O halde Rumca yazmak bu iki dehanın tuhaf bir karpisi değil, aksine, kendi bağlamında değerlendirilince hem Müslüman seçkin tabakanın Rum diline ilgi duyduğuna hem de Rumcanın Selçuklu Anadolu'sunda yaygın olduğuna işaret eder.

NETİCE: ANADOLU SELÇUKLU SULTANLARI VE İKİLİ KİMLİK

Ben bu araştırmamda, Batı ve Doğu kültür atmosferindeki mevcut kaynaklara dayanarak, derinlemesine incelenmesi gereken bazı mevzuların ancak çerçevesini çizdim. Benim çalışmam, konuyla alakalı bütün problemleri çözmeye iddiasında olmasa bile, gelecekte yapılacak araştırmalara yeni bakış açıları gösterme niyetindedir. Bu problemler, Selçuklu harem tarihinin sistematik bir tetkiki, Selçuklu cemiyetinde kadınların durumu, Müslüman Anadolu'da etnik Rum unsuru ve Rumcanın rolü, Anadolu Müslüman toprağında Ortodoks Hristiyanlığı'nın fonksiyonu gibi hususları içermektedir. Yine de bazı ön sonuçlar elde edilebilir. Hristiyanlık ve Rum dili, Müslüman Anadolu'nun kültürel ve dinî muhitinin ayrılmaz parçasıydılar. Üstelik Hristiyanlık ve Rum dili İslam kültürüne yabancı veya bu kültürün dışında değillerdi; bilakis, bu kültürün bazı yapıtaşlarını biçimlendirmişlerdi. Bu derin ve güçlü helenizasyon, Selçuklu-Anadolu kültürünün karakteristik bir özelliği idi ve onu diğer Yakın Doğu Müslüman toplumlarından ayırıyordu.

Benim kanaatimce en az üç Anadolu Selçuklu sultanı, sırasıyla I. Gıyâseddin Keyhusrev, onun torunu II. İzzeddin Keykâus ve bu torunun oğlu II. Mes'ûd Müslüman-Hristiyan tarzında ikili bir kimliğe sahiptiler. Böyle bir kimliği daha da karmaşık hale getiren husus, *Türk-Fars* ikiliği ile beraber Rum etnik kimliğidir. Kuvvetle muhtemeldir ki dedeleri I. Gıyâseddin Keyhusrev ile Bizans'ta epey vakit geçiren I. Alâeddin Keykubâd ve I. İzzeddin Keykâus da aynı tarzda bir ikili kimliğe sahiptiler. Ayrıca, öyle görünüyor ki, I. Alâeddin Keykubâd'ın Rum eşinden olan oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev, Rum kadınlara olan ilgisini göstermiş bir sultan olarak bizzat kendisi, itirafa

88 Celâleddin Rûmî'nin hanımlarından birisi Kirâ Hatun idi. Diğer hanımı Gevher Hatun ise Semerkant kökenlidir. Sultan Veled'in hanımı da Kirâ Hatun veya Fatıma'dır. Adlarını hesaba katarak bir yargıda bulunursak, her iki hanım da şüphesiz Rum idiler. (Aflâkî, *Manâqib al-'Arifin*, indeks kısmı, s. 1203; Vryonis, "Another note on the inscription", s. 16). Rumca beyitler için bkz. R. Burguiere and R. Mantran, "Quelques vers grecs du XIII^e siècle en caractères arabes", *Byzantion* 22 (1952), s. 63-80; C. D. Mertziou, "Quelques vers grecs du XIII^e siècle en caractères arabes", *Byzantinische Zeitschrift* 51 (1958), s. 15-16. Rumcanın daha sonraki dönemlerde Anadolu Türkçesine lügüistik tesirleri için Vryonis'in bibliyografik atıflarına bkz. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism*, s. 462, dipnot 65.)

dayalı bir “ikili etnik kimliği” sarıh bir şekilde dışı vurmaktadır. Aynı şeyler muhtemelen II. Keyhusrev’in oğlu IV. Rukneddîn Kılıçarslan için söylenebileceği gibi, kimliğinde Türk-Fars Müslümanlığı ile Hristiyan Gürcü unsurların bulunduğu II. Alâeddîn Keykubâd için de söylenebilir.

Claude Cahen tekrar tekrar Anadolu Selçukluların dinî müsamahasının tüm İslam Dünyası içinde istisnâ bir yere sahip olduğunu söyleyip durmuştur.⁸⁹ Ben, Hristiyanlık ve Rum dilinin Selçuklu kimliğindeki yerini daha farklı bir tarzda yorumlamayı tercih etmekteyim. Selçukluların vaziyetine paralel bir misal daha göstereceğim. Belirtiler bakımından benzer bir olgunun tasviri, Bar Hebraeus’un devamacısına [onun kitabına zeyil yazan tarihçiye] aittir. O, 1295’in ancak birkaç ayında yönetime gelmiş olan Moğol asıllı İran Hükümdarı Baydu’yu şöyle tasvir etmektedir: Baydu, Abaka Han’ın hanımı olan Bizans kökenli Prenses Maria’ya yakındı ve bu kadının hatırına Hristiyanlara daha lütufkâr düzenlemelerde bulunarak kendisine Hristiyanlık atfetmiş, ancak bir noktada İslam’ı kesin bir şekilde benimsemişti. Tarihçi Bar Hebraeus’un devamacısı, Baydu’nun kimliğini şöyle nitelendirmektedir: “Hristiyanlara umumiyetle ‘Ben Hristiyan’ım’ der, boynunda bir haçla onları kucaklardı. Müslümanlarla karşılaştığında kendini Müslüman gibi gösterirdi, lakin abdest ve oruç gibi hususları asla öğrenemedi.”⁹⁰ Süryani müellif, burada hususi bir kimlik türü için mükemmel bir misal vermektedir; işte ben buna *ikili kimlik* derdim.

İkili kimlik, şunu varsayar: İki kimlikten biri faal iken diğeri sadece ertelenme, geriye bırakılma pozisyonundadır. Bu tür bir kimliğe sahip olanlar, Hristiyan muhitindeyken kendilerini Hristiyan olarak tanımlar ve Müslüman kimliklerini ertelerler. Ama Müslüman bir atmosfere girdikleri vakit İslam kimliğini kabul ederek Hristiyan benliklerini bir süre geriye bırakırlar. Bu paradigmanın, usulünce kullanıldığı manadaki dinî ve kültürel toleransla hiçbir alakası yoktur. Zira tolerans, başkalarına müsamaha gösterme / sabreyleme kabiliyeti demektir; oysa sultanlar kendilerinde hem [farklı] dinleri hem de [farklı] kültürleri açıkça izhar etmişlerdir. Şüphesiz bu paradigma, dinî ve kültürel senkretizmden de tamamen farklıdır; zira, senkretizm ayrı dünyaların unsurlarını birbiriyle sentezlemek demektir. Öyle görünüyor ki [ikili kimliğe sahip] bu tür şahısların zihin dünyasında farklı inançlar, diller ve hayat tarzları birbirleriyle karışmamış bir halde mevcut idi; hâdiselerin meydana gelişine göre bu ikili benliğin iki parçasından biri aktif moda geçerken, diğeri geride kalıyordu.

89 Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, s. 163-165.

90 Bar Hebraeus, *The Chronography*, s. 504-505.

ALTINCI KISIM

KÂĞIT, TAŞ, MAKAS: ALÂEDDİN KEYKUBÂD, İSMETÜ'D-DÜNYÂ VE'D-DÎN VE SELÇUKLU TARİH YAZIMI¹

Scott Redford

Bu kısım, “Selçuklulara dair bir tarih” yazma konusunda üç ana meseleye temas edecektir. Birincisi, iki farklı tarihî kaynak arasında uyum veya uyumsuzluk meselesidir; başlıkta “kâğıt ve taş” diye gönderme yaptığım vakayiname ve kitabeleri kastediyorum. İkincisi, sultanın hanımları ve onların Selçuklu sosyal düzenindeki yeri hakkındadır; üçüncü konu ise meşruiyet meselesidir. Bu ağır mevzular, Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubâd'ın (hük. 1219-1237) hanımı ve kuzeni olan İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn etrafında kümelenmektedir. İktidardaki ailenin önde gelen bir üyesi olmasına rağmen İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn Selçuklu Anadolu'sunun başlıca vakayinamesi olan *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye*'de hiçbir şekilde zikredilmemiştir. Bunun yerine, ona dair malumatı diğer tarihçilerin Alâeddin Keykubâd'ın Erzurum'u fethiyle ilgili nakillerinden elde ediyoruz. İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn Erzurum'da yaşamış, evlilikleri de burada gerçekleşmişti. Bu kayıtlarda bile adı açıkça anılmamakta ve daha sonraki vakayinamelerde ondan hiç bahsedilmemektedir. Neyse ki, günümüze kadar kalabilen iki bina kitabesinde onun adı yaşayabilmiştir. Neden İbn Bibî bu sülaleyle ilgili nakillerinde onun adını tarihten kesip attı? (Başlıktaki “makas”a atıf yapıyorum.)

Burada İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn hanımın hayatına dair kanıtları, evvela Alâeddin Keykubâd'ın hanımı olduğu, bilâhare, sultanın ölümüyle tahta geçen II. Gıyâseddin Keyhusrev'in (hük. 1237-1246) müttefiki olduğu yıllarda Orta Anadolu'nun güneyinde ve Güney Anadolu'da dikilen kitabelerden başlayarak ters kronolojik sıra içinde inceleyeceğim. Daha sonra da 1230'da Erzurum'da kısa bir dönem prenses, kız kardeş, kuzen ve savaş ganimeti olarak rivayetlerde belirmesini ele alacağım.

1 Editörler Andrew Peacock ve Sara Nur Yıldız'a, konferansa katılan Gary Leiser, Oya Pancaroglu ve Rustam Shukurov'a, ayrıca, Uluborlu Belediyesi ve Müzesi'ne yardımları için teşekkür ediyorum.

BİRİNCİ KISIM: ULUBORLU

Halil Edhem 1912'deki bir makalesinde, aslı Orta Anadolu'nun güneyinde Uluborlu göl kasabasında şimdi Alâeddin Camii diye bilinen mescitte bulunan Recep 629 / Mayıs 1232 tarihli bir kitabeyi neşretmişti. Onlarca yıl sonra Osman Turan bu kitabenin tarihi önemine dikkat çekti. 1971'de neşrettiği *Selçuklular Zamanında Türkiye* adlı eserinin bir dipnotunda, mezkûr kitabedeki İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn'in bu caminin asıl hamisi / banisi olduğunu, ayrıca, Alâeddin Keykubâd'ın diğer hanımlarının aksine İbn Bibî'nin tarih kitabında bu hanımdan hiç bahsedilmediğini belirtmiştir. Sadece bu kitabe vesilesiyle öğreniyoruz ki İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn, Alâeddin Keykubâd'ın amcası Muğîsüddin Tuğrulşâh'ın kızı idi. Muğîsüddin Tuğrulşâh ise Erzurum'u, Selçukluların Saltuk oğullarından aldığı 1202'den, nihayet vefat ettiği 1225'e kadar yöneten hükümdardı. II. Kılıçarslan'ın onca evladı arasında sadece Muğîsüddin Tuğrulşâh, kardeşi I. Gıyâseddin Keyhusrev'in (hük. 1192-1196 ve 1205-1211) Konya'da tekrar tahta geçip Selçuklu memleketini yeniden birleştirmesinden sonra bile kendi [müstakil] hükümranlığını devam ettirebilmiştir. Selçuklu memleketi, baba II. Kılıçarslan tarafından kendi oğullarına 1180 civarında pay edilmişti. Yukarıda zikredildiği gibi İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn, İbn Bibî'nin tarih kitabında hiç görülmemektedir; oysa bu eser sultanın bilinen diğer hanımları olan Mâhperî (Hvând Hatun) ve Melike el-Âdiliye'den bahsetmektedir.²

Uluborlu kitabesi İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn'in adını hiç şüpheye mahal bırakmadan Alâeddin Keykubâd'ın hanımı ve *melike* yani kraliçe olarak kaydetmekte; sultan, kitabenin başlarında yer almakta ve bu camiinin onun memleketinde inşa edildiği belirtilmektedir. J. M. Rogers, Turan'ın çalışmasından dört yıl sonra neşrettiği makalesinde bu kitabenin sıra dışı bir hususiyetine dikkat çekmiş, İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn'in bu camiye açıkça kendi parasıyla yaptırdığını belirtmekle beraber inşa sebebi hakkında herhangi bir spekülasyona girmedigine parmak basmıştır.³

Maalesef kitabe de mescitte beraber 1910'da yanmış, sadece bir parçası Uluborlu Müzesi'nde muhafaza edilebilmiştir (Fotoğraf 6.1). Geriye kalan bu sağ-alt köşeden şunu çıkarabiliriz ki kâmilten mevcut olduğu sıralarda o dönemin normal bir hükümdar kitabesi büyüklüğünde idi. Satırlarının yüksekliği takriben 12 cm. olup orijinal beş satırlık kitabenin tümünün (ki bunlar gayet uzun satırlardır) 60 cm. yüksekliğinde olduğunu göstermektedir. Aşağıda, başka bir müellif tarafından kaydedilen kırık satırlarla beraber

2 Halil Edhem, "Anadolu'da İslami Kitabeler", *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, 27 (1330 [1912]), s. 148-149; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1328)* (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971), s. 394 not. 78.

3 J. M. Rogers, "Waqf and patronage in Seljuk Anatolia: the epigraphic evidence", *Anatolian Studies* 26 (1976), s. 74.



Fotoğraf 6.1. İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn Kitabesi, Uluborlu. Uluborlu Müzesi'nin izniyle.

Edhem'in neşrettiği metnin Arapçasının yeniden okuması yapılmıştır. Parantezler geride kalan parçaları işaretlemek için konmuştur:⁴

1. بني هذا المسجد المبارك في أيام دولة السلطان
2. (الاعظم) شاهنشاه المعظم ظل الله في العالم
3. (علا الدنيا والدين ا) بو الفتح كيقباز بن كيوخسرو و من مال الملكة
4. (العالمة العادلة عصمة الدنيا والد) ين صفوة الاسلام والمسلمين بنت
5. (الملك الشهيد طغرلشاه بن ق) لج ارسلان دام اقبا (لها في رجب) سنة (تسع) و عشرين و ستمائة

Çevirisi şöyledir:

Bu mübarek meşcit, Ulu Hükümdar Yüce Şâhenşâh, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, fethin babası 'Alâe'd-dünya ve'd-dîn Keykubâd b. Keyhusrev zamanında, şehit hükümdar Tuğrulşâh b. Kılıçarslan'ın kızı, âdil, âlim melike 'İsmetü'd-dünyâ ve'd dîn Safvetü'l-İslâm ve'l-müslimîn'in malıyla — [Allah] onun ikbalini dâim kılsın! — 629 yılının Recep ayında (Mayıs 1232) inşa edildi.

4 Edhem, "İslami Kitabeler", s. 148-149. Satırların düzeni ve caminin Hicri 1327'de (1910) yandığı bilgisi için bkz. Said Demirdal, *Bütünüyle Uluborlu* (İstanbul: Karadeniz Matbaası ve Acar Matbaası, 1968), s. 86. Bu referans için Kayhan Dörtük'e minnettarım. Burada verilen Arapça metinde Selçuklu kâtiplerinin bazı ortografik hususiyetleri düzeltilmiştir.

Bu kitabe, boyutları ve uzunluğuna ilaveten, tamamen hamisi ile ilgili daha pek çok sebepten ötürü sıra dışı ve dikkate şayandır. Hakikaten *min māl* (onun malından, servetinden) ifadesi gayet nadir bir formül olup bil-digim kadarıyla bunun dışında sâdece bir tek Selçuk kitabesinde daha zikredilmiştir; aynı zamanda hanım bir bani / hamiden bahsedilmektedir ki bu konu hakkında daha sonra etraflıca konüşulacaktır. Mezkûr ifade, melikenin servetinin sultaninkinden bağımsız / ayrı olduğunu vurgulamaktadır. Selçuklu Anadolu'sunda sultanın alt seviyesindeki diğer hamiler de bina dikmek için kendi servetlerinden harcarken burada olduğu gibi *fi eyyâm* (onun saltanatı zamanında) formülünü kullanmışlardır. Ancak bu hamilerin sadece adlarının zikredilmesi, himaye niteliğine yeterli derecede işaret olarak sayılmıştır.

Oysa Uluborlu Mescidi kitabesi, İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn'in kendi mali güç ve katkısını ortaya koyduğu gibi, ona, üç sıra dışı hususiyet vermektedir. Evvela bir unvan, ikinci olarak –kocasıyla paylaştığı ortak dede anlamında– üç kuşak üzerinden II. Kılıçarslan'a ulaşan bir soy, üçüncü olarak kitabede sultana bile bahşedilmeyen bir bereket [ikbal] duası mevzubahistir. Ayrıca kitabe onu *âlim* ve *âdil* olarak vasfetmektedir ki bu nitelikler onun unvanıyla birleşerek melikeyi tartışılmaz bir İslami safvet, bilgi ve adalet nişanı yapmaktadır. Bahsi geçen bu son unvanlar melikeyi babasına bağlamakta, babasının Kuzeydoğu Anadolu'da Bayburt kalesindeki kitabeleri de aynı unvanları ihtiva etmektedir Oysa bu sıfatlar, sülalenin Konya dalındaki sultanlar tarafından asla kullanılmamıştır. Dahası, melikenin soy kütüğü üç farklı nesle uzanırken eşininki sadece iki nesle uzanmaktadır. Şüphesiz bu ifade, ikisinin ortak atası olarak II. Kılıçarslan'ı vurgulamada değil, –zaten kocasının soy zincirinde II. Kılıçarslan görünmemektedir– melikenin sultanî kan bağıını öne çıkarmada etkilidir. Bir kez daha [söylemek gerekirse], melike bu kurnazlığı babasından öğrenmiş olabilir. Nitekim babasının Bayburt kitabeleri, sülalenin Konya dalının kitabelerinde bulunandan daha uzun şecerele göstermektedir. Aslında burada listelenen şecere olmasa bile biz onun sultanların soyundan gelen bir kadın olduğunu bilirdik; zira Anadolu Selçuklu pratiği takip edilirse, “İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn” bir addan daha fazla anlam barındıran bir unvan demektir: *İsmet* unvanı iktidardaki hanedana mensup olan bir kadına verilmektedir. Meselâ Mâhperî Hatun gibi iktidarda olmayan hanedanlardan gelen sultan zevceleri, sadece *safvetü'd-dünyâ ve'd-dîn* unvanını almaktadırlar.⁵ Bu manada, en azından bu ad / unvanın gerisinde saklı olan başka bir ad vardır. Melikenin özellikle bunu vurgulamaktaki ısrarı bile, tek başına onun yüksek statüsünü gösteren bir diğer alamet olarak görülebilir.

5 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), s. 66.

Boyutu kadar kitabenin yazılış tarzı da, onu, en yüksek seviyedeki sultanı kitabeye eşit kılmasa da dönemin birçok sultanı kitabesine denk yapıyor. Bu kitabe, âdet olduğu veçhile ilk satıra verilen geniş boyut ve alan ile son satır kalabalıklığından mahrumsa da geneline bakıldığında, çağındaki diğer kitabelerden daha iyi düzenlenmiş ve pratiğe dökülmüştür. Geriye kalan parçalardaki tek garip, dikkat çekici uygulama *şehîd* kelimesindeki *Hâ* harfinin şeklidir. Sanki bu harf kendi serencamına 'Aydın olarak başlamış, ancak hattatın *es-Sa'îd eş-Şehîd* formülünü yazacak kadar yer olmadığını çok geç fark etmesiyle bu hale gelmiştir. Bir diğer ifadeyle mezkûr kitabe, hanedan pratiklerine aşina şahıs veya şahıslar tarafından formüle edilip uygulamaya dökülmüştür. İktidardaki sultana nispetle melikenin yücelik ve mali bağımsızlığının kitabede vurgulandığı göz önüne alınırsa, bu durum hiç de sürpriz değildir. Onun kendi maiyetinde saraya özgü divan pratiğinin kurallarını iyi bilen bir kâtime sahip olması gerekmektedir; zira kanaatimce bu ifadeler sultanın merkezî idare teşkilatında herhangi biri tarafından yazılıp Uluborlu'ya gönderilen sıradan bir kitabe metni değildir. Ben, Sinop'taki Selçuklu kitabe delillerine dayanarak, sultanî ve gayr-i sultanî hamilerin maiyetlerine bağlı kâtiplerin, –ortak formüllere dayansalar da– buna benzer vakıf kitabeleri yazdıklarını başka bir yerde tartışmışım.⁶

Özetle, Uluborlu Alâeddîn Mescidi kitabesi, İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn hatunun iktidardaki Selçuklu hanedanının bir üyesi olarak ehemmiyetine, onun Erzurum'daki baba "hanedanı" ile münasebetine, sultandan bağımsız oluşuna, kendi asil niteliklerine ve şahsî servetine vurgu yapmaktadır. Burada, "II. Alâeddîn Keykubâd bu kitabeyi görmüş olsaydı, ne düşünebilirdi?" sorusu spekülâtif kalmaktadır: Karşımızda öyle bir otonomi deklarasyonu vardır ki, bu hatun evliliğinin iki kısa yılı içinde derhal buraya sürülmüş; sultan onu, veya onun kitabesini görmek için Uluborlu'ya gitme teşebbüsünde bulunmamıştır.

Sultan II. Kılıçarslan tarafından yapılan geniş boyutlu Selçuklu arazi paylaşımında Uluborlu havalisi Alâeddîn'in babası I. Gıyâseddin Keyhusrev'e verilmiş, oradan çocuklarına, önce I. İzzeddin Keykâûs'a ardından da sultanî mülk [mirî arazi] olarak Alâeddîn'e geçmiş olmalıdır. Mümkündür ki burada İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn'in epigrafik temsili, kasabanın ve bağlı bulunduğu arazilerin Alâeddîn tarafından ona bahşedildiğini ifade etmek içindi. Bu tahmin sadece yukarıda tartışılan kitabeye değil, aynı zamanda, melikenin o bölgede mimarî hamiliğe yoğunlaştığına işaret eden iki farklı kitabeyle daha dayanmaktadır; nitekim halefi olan Mâhperî Hatun gibi Selçuklu hanedanındaki diğer mimarî hamiler için de kabul edilen / tanınan bir uygulamadır bu.

6 Scott Redford, "The inscription of the Kırkgöz Han and the problem of textual transmission in Seljuk Anatolia", *Adalia* 12 (2009), s. 351-352.

Diğer iki Selçuklu vakıf kitabesine (Beyşehir'in güneyindeki dağlarda artık harabe haline gelmiş Derebucak Kervansarayı'nda bulunan bölük pörçük kitabe ile Antalya Burdur yolunun ortasında kurulu Kırkgöz Han Kervansarayı'ndaki vakıf kitabesine) dair son zamanlarda yazılan bir makale, İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn hatunun her iki yapıya da hamilik ettiğini gösteriyor. Bahsedilen bu iki yapının hiçbirini Uluborlu'nun çok yakınında değil, kasabayı doğu ve batı taraflarına bağlayan yollar üzerinde inşa edilmiştir. İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn, bunlar dışında Anadolu'nun hiçbir yerinde bina kitabeleri vasıtasıyla tanınmamaktadır. Uluborlu, Sultan Alâeddin'in Kubâdâbâd Sarayı'nı Beyşehir Gölü'nün doğu yakasına inşa ettirmesiyle ayrıca önem kazanmış, onun evladı ve halefi de bu sarayı kullanmaya devam etmişlerdir.⁷

Derebucak Kervansaray kitabesinin kalıntıları içerik olarak Kırkgöz kitabesinin başlangıcı ile aynı olup, ortak bir hamiyi düşündüren ortak bir metin söz konusudur. Dolayısıyla, bölük pörçük Derebucak kitabesinin de aslında melikenin adını taşıdığını düşünebiliriz, çünkü Kırkgöz Han kitabesi bunu açıkça ortaya koymuştur. Sonuçta bu metinlerin benzerliği melike için hususi olarak çalışan bir kâtibin var olduğu anlamına geliyor ki bu tür bir uygulamanın zaman içinde Uluborlu Camii kitabesine uzandığını savunmaktayım. Yakın zamana kadar kısmen okunabilmiş olan Kırkgöz Han kitabesi, II. Gıyâseddin Keyhusrev'in saltanatına (1237-1246) tarihlenmiştir. Kırkgöz Han ince bir şekilde dekore edilmemiş olmasına rağmen, azameti ve köşk mescidi birçok kişinin onu sultanlık vakfı olduğunu sanmasına yol açmıştır. Şimdi biliyoruz ki bu yapı "king-size" [sultanî ebatta] değil, "queen-size" [melike ebadında] bir kervansaray olup bahsi geçen prenses tarafından yaptırılmıştır! Kırkgöz Han kitabesi, İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn hatunu Sultan II. Gıyâseddin Keyhusrev ile çok derin bir biçimde müttelik yapmış; bu kitabede, isimlerinden ve unvanlarından sonra ona "Yüce Hanımefendi, dünya iklimlerinin [bölge ve ülkelerinin] melikesi, devletlerin tacındaki inci" denmiş (*es-sittü'l-âliye meliketü ekalimi'l-âlem 'İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn durretü tâci'd-duvel*); ayrıca, bizzat sultana yapılan tebciil duasından dört kat daha uzun bir dua onun hakkında yapılmıştır.

Uluborlu'da bulunan büyük bir kitabe II. Sultan Gıyâseddin Keyhusrev'in orada sürdürdüğü yapı faaliyetlerine işaret etmekte ve "bu mübarek inşaatın tamamlanmasına" atıfta bulunmaktadır (*ikmâl hâzihi'l-'imâratı'l-mubâraka*). Bu kitabe şu anda yakınlardaki bir çeşme binasında kullanılmasına rağmen aslında aynı mescitle ya da daha kuvvetli bir ihtimalle yakınlardaki sur tahkimatıyla ilgilidir. En çarpıcı nokta ise tarihidir; sultanın başa geçişinden bir sene sonrasına tekabül eder. Bu da ikisi arasındaki ittifakın altını

7 Age, bu kitabenin tam bir çevirisi için bkz. s. 353.

çizmeye yaramaktadır ki, bu ittifakın İbn Bîbî tarafından tahmin edildiği düşünülmektedir. İbn Bîbî, II. Gıyâseddin Keyhusrev'in tahta çıkışıyla alakalı anlaşmazlıklarda ayrıntıya inerken, mirasçının annesinin (sabık Eyyûbî melikesi el-Melike el-Âdiliye'nin) yanı sıra, üvey kardeşlerinin ve oğullarının da Kayseri'de tutuklandığını anlatmaktadır. Melike, bilâhare boğulacağı Ankara'ya götürülürken, kardeşler Uluborlu'da hapsedilmiştir. II. Keyhusrev, mahpus prensleri öldürmek için oğlunun *atabeki* (yetiştiricisi) Emir Mübâreküddin Armağânşâh'a buyruk verdiyse de, Armağânşâh'ta bir Selçuklu prensinin kardeşlerini öldürecek yürek yoktur. Bunun yerine emir, onu yatıştırarak için ev hizmetkârlığı yapan iki köleyi (*gulâm*) öldürmüş; onları sultanın küçük kardeşleri olarak kayda geçirmiştir.⁸

Deliller ikinci dereceden olmasına rağmen, bu hadiseyle ilgili hem kitabe kayıtlarından hem de kroniklerden elde edilen tarih, İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn hatunu, ta başından hükümrânlığının sonuna kadar yeni sultanla ilişkilendirmektedir. Bir sonraki bölümde de göreceğimiz üzere, tanışıklıkları kolaylıkla çok daha erken yıllara tarihlenebilir; bir erkek çocuk olarak Gıyâseddin Keyhusrev'in Erzincan'da ikamet ettiği ve nihayet *melik* (prens) olarak görev yaptığı; İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn hatunun ise yakınlarda, Erzurum'da yaşadığı dönemi kastediyorum. İbn Bîbî'nin I. Alâeddin Keykubâd'ın başarılarını aşırı yüceltmesi göz önüne alındığında, İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn hanımın Gıyâseddin Keyhusrev'in gücü ele geçirmesindeki suç ortaklığı, tarihçinin onu kendi vakayinamesinden, açıkçası tarihten kesip atmasına sebep olmuş olabilir.⁹

İKİNCİ KISIM: ERZURUM

Söz konusu kitabeler Selçuklu dâhili rekabeti bağlamına yerleştirildiğinde, doğal olarak bakışlarımızın Orta Anadolu'nun güneyindeki bu mıntıkadan Doğu Anadolu'ya, Erzurum'a çevrilmesine sebep olur. İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn hanım burada, babasının ve kardeşinin sarayında büyüştür. Daha az bir dereceye kadar da bakışlarımızın Erzincan'a çevrilmesine sebep olur ki, İbn Bîbî bize II. Gıyâseddin Keyhusrev'in çocukluğunun bir bölümünü burada, *Atabek* Mübârizüddin Ertokuş'un vesayeti altında geçirdiğini söylemektedir. Daha önce de zikredildiği gibi, İbn Bîbî Erzurum'un, Saltuk oğullarından devralınınca 1202'de Rukneddin Süleymanşâh tarafından İsmetü'd-dünyâ

8 İbn Bîbî, *el-Evâmir el-'alâ'iyye*, Adnan Sadık Erzi tarafından yapılan tıpkıbasım şu künye ile: İbn-i Bîbî, *El-Evâmirü'l-'Alâ'iyye fî'l-umûri'l-'Alâ'iyye* (Ankara: Türk Tarih Kurumu 1956) s. 472-473. Uluborlu kitabesi için bkz. Demirdal, Uluborlu, s. 88; Daha yakın zamanda, Nermin Şaman Doğan, "Eski Uluborlu'daki Hamam ve Çameler", *Vakıflar Dergisi* 28 (2004), s. 270.

9 Edhem, "İslami Kitabeler", s. 151.

ve'd-dîn'in babası Muğisüddîn Tuğrulşâh'a miri miras [doğuştan hakkı olan mülk] olarak verildiğini söylüyor. Tuğrulşâh'ın 1225 yılında ölümünden sonra, oğlu Rukneddîn Cehâşşâh yaklaşık 30 yıl süren bir mahallî Selçuklu hanedanı inşa ederek Erzurum'da aile yönetimine devam etmiştir.

İbn Bîbî'nin tarihinde hem baba hem de oğula, aşağı yukarı prens manasındaki *melik* unvanı verilmiş, her ikisi de Konya merkezli Selçuklu sultanlığına tâbi kılınmıştır. Baba ve oğul kendi kitabelerinin çoğunda bu unvanı kullanmışlardır. Öte yandan kitabe ve nümizmatik kayıtları Selçuklu saltanatından ayrı bir egemenlik iddiasına da işaret ediyor. Babasının İspir camiinde bulunan kitabesi, ona *melik* değil, "sultan" diye atıfta bulunmaktadır. Üzerinde "Sultan" unvanı taşımasa da, Erzurum'da darp edildiği ve Bağdat'taki hâkim halife en-Nâsır Li-dînillah'ın adına nakşedildiği belirtilen gümüş (üzerindeki ifade ile "dinar") sikkeler bastırdı. (Fotoğraf 6.2 ve 6.3). Sikkeler üzerinde halifelikçe verilen bir unvan bulunmasa da, bu tavır bir tür bağımsızlık ifadesi demektir. Çünkü bir *melik* genellikle gayet iyi anlaşılabilen farklı türdeki bakır, gümüş ve genellikle at ya da binici tasvirli paraları tedavüle sokar. Son olarak Bayburt Kalesi kitabeleri, –bazıları Muğisüddîn'i *melik*, bazıları ise *sultan* olarak zikretmeleri bakımından– ciddi bir kararsızlık arz etse de, hem doğrudan hem de dolaylı olarak toplam puanları bağımsızlık yönündedir. Onu *melik* diye zikredenlerden ikisi, halifelikçe tanınan başka bir unvanı, *Nâsır-ı emîri'l-mu'minîn* sıfatını vermekten geri durmamış, ayrıca onu *Kemâl-i Âl-i Selcûk* (Selçuklu Hanedanının son halkası, kemali) diye nitelendirmiş ve dört kuşak geriye, Rukneddîn Süleyman b. Kutlumuş'a (ö. 1086) uzanan bir şecere ile onu anmıştır. Bu, Selçuklu kitabe kayıtlarında bildiğim en uzun soy kütüğüdür. Gayet dikkatlice oyularak hazırlanmış ve önemli bir yere konmuş iki kitabeyi de içeren diğer kitabeler grubunda şu şekillerde nitelendirilmiştir o: *es-sultânu'l-a'zam*, *şâhenşâh el-mu'azzam* ve *es-sultânu'l-mu'azzam*, *şâhenşâh el-mu'azzam*, eğer bir Selçuklu sultan unvanı var idiyse herhalde bunlar olurdu. Halifelikçe verilen unvanları kullanmak, prenslerin teamülünde olmayan bir tarz ile gümüş sikke basmak, üstelik kendinizi sultan diye adlandırmak bağımsızlık ifadenizi açıkça ortaya koymanız demektir: Selçuklu soyunu vurgulamak, Konya'daki kuzenlerinize karşı bir meydan okumadır.¹⁰

10 İspir kitabesi için bkz. İbrahim Hakki Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi* (İstanbul: Ercan Matbaası, 1960), s. 508-509. Burada fotoğraflarla beraber, hem Çarşı Camii hem de Tuğrulşâh Camii'nden bahseden üç satırlık kitabenin transkripsiyonu ve tercümesi mevcuttur. Kitabede mescit olarak adlandırılan Camiyi inşa eden Emir () eddin Atabek Erdemşâh'dır. Kitabe, 1960'lı yıllarda vuku bulan yenileme çalışmasında mahvedilmiştir. Dinar / dirhem için bkz. Şevki Nezihi Aykut, *Türk Selçuklu Sikkeleri* (İstanbul: n.p., 2000), s. 136, numuneler için bkz. s. 257-268. 1213 tarihli Bayburt kale kitabeleri için bkz. Etienne Combe ve diğerleri, *Repertoire chronologique d'épigraphie arabe* (Kahire: IFAO, 1931-1991, 18 cilt), x, s. 94-97, no. 3735-3739 (en uzun şecereye sahip ana kitabe olan 3739 ile birlikte),



Fotoğraf 6.2 ve 6.3. Muğisüddin Tuğrulşâh'in dinarı. Fotoğraflar Küratör Şennur Şentürk'ün izniyle hazırlanmıştır. Yapı Kredi Nüvizmatik Koleksiyonu, İstanbul. Erişim numarası 8337.

Fotoğraf 6.2. önyüz:

1. el-imâm
2. Lâ ilâhe illallâh
3. vahdehû lâ şerike lehû
4. en-Nâsir li-dinillâh
5. Emîrû'l-mu'minîn

Fotoğraf 6.3. Arka yüz:

1. Muhammed resûlullâh
2. Muğisü'd-dünyâ ve'd-dîn
3. Ebu'l-feth Tuğrulşâh
4. Bin Kılıçarslân

Yan taraf: (senet) semân ve sitte mi'a

Yan taraf: *duribe hâza'd-dînâr bi-Erzurûm*

Takip ettikleri ayrı yolun bir diğer göstergesi, *Mu'cemû'l-buldân*'ın Erzurum maddesinde Erzurum hâkimini, muhtemelen Muğisüddin Tuğrulşâh'ı, âdil ve aydın bir hükümdar olarak nitelendiren coğrafya âlimi Yâkût'tan geliyor. Yâkût onu bağımsız bir devlet sultanı olarak anmaktadır:

Erzenerrûm [Erzurum] Ermenistan'da (*Bilâd Erminiyye*) yer alan başka bir kenttir. Oranın halkı Ermeni'dir. Ve şu anki haliyle ilkinden [Silvan'ın doğusunda şimdi harap olan Erzen kasabasından] daha büyük ve gösterişlidir. Orada ikamet eden bağımsız (*müstakıl*) bir sultan vardır. Arazi ve bölgeleri gayet geniş olup, verimli kaynaklarla (*hayrât*) doludur. Günah, (*fisk*), şarap içme ve haramların yaygın olarak işlenmesi hariç, hükümdarının tebaasına olan hayırseverliği (*ihsân*) onlara karşı âdil olduğuna dair açık kanıttır.¹¹

Geleneksel olarak Erzurum Selçuklu hükümdarları, küçük, yan sahne gösterisi gibi muamele görmüş; sonraki on yılda Moğollarla doğrudan çatışmaya

aynca Abdurrahim Şerif Beygu, *Erzurum Tarihi, Anıtları, Kitabeleri* (İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1936), s. 241-243. Bu yayınlara ilave olarak, burada verilen bilgiler, Bayburt kalesinin kitabelerine dair haliha-zırdaki araştırmama dayanmaktadır.

11 Yâkût, *Mu'cemû'l-buldân* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1993), i, s. 150-151. Yâkût'un bu hükümdar hakkındaki tasviri, taş ve kâğıdın bir başka yönünü oluşturuyor: Yukarıda belirtildiği gibi, Bayburt'un ana kitabeleri onu akıllı ve âdil olarak zikrediyor.

yolaçan bir genişlemenin merkezi olan Selçuklu Devleti'nin boyutu, gücü ve büyümesi ile ilgili teleolojik bir tarihî anlatımın içine yerleştirilmiştir. Ancak bu küçük devlet, İslam tarihinde olağandışı bir olay sebebiyle tarihçilerin ilgisini çekmeyi başarmıştır: İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn'in kardeşlerinden birinin dininden dönüp Gürcistan kraliçesi Rusudan ile evlenmek için Hristiyanlık'ı kabul etmesinden bahsediyoruz. Bu evliliğin meyvesi Tamar / Gürcü Hatun, evvelce bahsettiğimiz gibi hemen yakında Erzincan'da *melik* olarak hüküm süren II. Gıyâseddin Keyhusrev ile nişanlanmıştır.¹²

Sikke ve kitabeler bize bağımsızlık emareleri verirken, İbnü'l-Esir'in kaydettiğine göre birleşik Hârezm-Erzurum ordularına karşı Selçuklu-Eyyûbî hücumunun asıl sebebi, Rukneddin Cehânşâh'ın kendi kuzeninden açıkça kopuşu ve sadece Hârezm taraftarı faaliyetlerden ziyade, Hârezmşâhlarla doğrudan ittifak ediydi. Nitekim bu hücum, 1230'daki Yassı Çimen Savaşı'nda Selçuklu-Eyyûbî zaferiyle sonuçlandı. Bu hadisenin hemen ardından, Erzurum'un, Alâeddin'e bırakılmasına yol açacak şekilde saldırıya uğraması veya basit bir şekilde teslim edilmesi gerçekleşti. Bu savaşın akıbetiyle ilgili bilgi veren tarihi kaynakların çoğu, Sultan Alâeddin Keykubâd'ın Rukneddin Cehânşâh'ı hapsedirip öldürdüğünü rapor ediyor. Hepsî de, aslında İbn Bibî'yi temize çıkarıp kurtarmıştır. Tarihçi İbn Bibî'nin kaydettiğine göre, Selçukluların verdiği ziyafet ve kentin fethi münasebetiyle Eyyûbîlerin düzenledikleri kutlama esnasında, kendisine ve kardeşlerine Orta Anadolu'da yer alan Aksaray ve Eyûphisar *iktâ* olarak verildi. İbn Bibî rivayetinde Sultan, bağışlama alâmeti (*enguşteri-yi emân*) olarak Rukneddin Cehânşâh'a mühürlü bir yüzük, tâbiyet / vassallık kıyafeti (*hil'at*), altın ve özel bir at vermiştir. İbn Bibî vakayinamesinde hiç bahsedilmemesinden dolayı garip olan durum, Sultan Alâeddin Keykubâd'ın İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn ile evlenmesi veya çoğu tarihçi tarafından kaydedilen bir vakıa olarak Rukneddin Cehânşâh'ı katletmesidir. Tam tersine, İbn Bibî gerçekten de bu isyanın nihayet bastırılışını, diğer kaynaklara yansımayan ve kitabe kayıtlarıyla çelişen bir tarzda pembe ışıklarla, güllük gülistanlık bir şekilde tasvir ediyor.¹³

Uzak görüşlülüğü ve bilgeliği dikkate alınmadığında, Erzurum'daki küçük Selçuklu hanedanı, Konya merkezli hanedana karşı haklı olan tek meşru Anadolu Selçuklu rakibi olarak görülebilir. En azından Danişmendîler ve Mengücekler gibi yutulmayı bekleyen küçük bir Anadolu devleti olarak görülmemelidirler. Hârezm ordusunun gücüyle desteklenen bir Selçuklu

12 İbn Bibî, *el-Evâmir el-'aldâ'iyye*, s. 363-364. Maalesef bu hikâyenin [mevzu itibarıyla] burada ihmal etmem gereken Gürcü tarafı için bkz. A. C. S. Peacock, "Georgia and the Anatolian Turks in the 12th and 13th Centuries", *Anatolian Studies* 56 (2006), s. 127-146.

13 İbn Bibî, *el-Evâmir el-'aldâ'iyye*, Erzurum için bkz. s. 410, Gıyâseddin Keyhusrev'in kuzeniyle evlenmesi için bkz. s. 483-484. Ayrıca bkz. Peacock, "Georgia", s. 140.

hanedanının, Alâeddin Keykubâd nezdinde olağan bir tehditten daha fazla bir şey olarak görülmesi gerekirdi. Yassı Çimen Savaşı sonrası hâdiseleri aktaran dönem tarihçilerinin açıkça belirttiğine göre, Rukneddin Cehâñşâh'ın Celâleddin Hârezmşâh'a tâbi olmaya karar vermesinden önce de, Alâeddin Keykubâd ile Cehâñşâh arasında şahsî bir düşmanlık vardı.

Dönemin tarihçileri, Yassı Çimen Savaşı ve Rukneddin Cehâñşâh'ın akıbeti hakkında çeşitli rivayetler aktarmışlardır ki şöyle özetlenebilir: İbn Vâsıl, Alâeddin Keykubâd'ın Yassı Çimen'den sonra Rukneddin Cehâñşâh'ı yakalayıp tutsak ettiğini, onu Erzurum'a götürüp, bütün muhkem sığınakları dâhil şehri zapt ettiğini, nihayet onu bu sığınakların birinde hapsedip öldürdüğünü rapor etmektedir.¹⁴ Hârezmşâh tarihçisi Nesevî ise Celâleddin Hârezmşâh'ın Rukneddin Cehâñşâh'a, sadakatının karşılığı olarak Harput yakınlarındaki arazileri –muhtemelen onu mevcut hükümranlılığına katmak için– verdiğini kaydetmektedir. Onun anlattığına bakılırsa, Yassı Çimen Savaşı'ndan sonra Alâeddin Keykubâd kuzenini bir katıra bağlamış, daha sonra onu canice katletmiştir.¹⁵ Musul'dan yazan Tarihçi İbnü'l-Esir ise, el-Melik el-Eşref ile Alâeddin Keykubâd arasında gerçekleşen ve nihayet Yassı Çimen Savaşı'na götüren ittifakın aslında ikincinin (Alâeddin'in) kuzeniyle ilgili endişelerine, daha doğrusu Rukneddin'in Celâleddin Hârezmşâh'a yeminli sadakatının neticelerinden endişe etmesine bağlamaktadır.¹⁶ Tarihçi İbnü'l-Esir, Celâleddin Hârezmşâh'ın Rukneddin'e –güç birliğinin mükâfatı olarak– kuzeni Alâeddin Keykubâd'ın bazı arazilerini vermeyi vadettiği hususunda Nesevî ile aynı fikirdedir. Onun ifadesine göre iki kuzen arasında zaten derin ve katı bir husumet ('*adâva müstahkeme*') mevcut olup bu mesele Rukneddin Cehâñşâh'ın kız kardeşini Alâeddin Keykubâd'a gelin vermeyi reddedişine bağlı değildi. Oysa Bar Hebraeus ve el-Hamevî aradaki nefreti buna bağlamaktadır. Rukneddin Cehâñşâh'ın öldürüldüğünden bahsetmemesi dışında, İbnü'l-Esir'in savaş sonrası olaylarla ilgili anlattıkları büyük oranda İbn Vâsıl'inkiyle aynıdır. İbnü'l-Esir'e göre Rukneddin savaşta yakalanıp Alâeddin Keykubâd'a götürülmüş, ikisi beraber Erzurum'a gitmişler orada galip hükümdar mağlup Rukneddin'e bütün arazi ve servetini iade etmiştir.

El-Hamevî, müellifler arasında Nesevî hariç kimsenin bahsetmediği bir detay vermektedir: Yassı Çimen Savaşı'ndan sonra Rukneddin Cehâñşâh (el-Hamevî'ye göre onun kardeşleri ve kayınbiraderleri de) umumiyetle saman balyası taşımakta kullanılan katırlara bağlanıp asaletlerine asla yakışmayacak

14 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb fî ahbâri benî Eyyûb*, Cemâleddin el-Şeyyâl ve İhsanecyn Muhammed Rabî neşri, (Kahire: Matba'at Dâr al-Kurûb, 1953-1975, 5 cilt), iv, s. 300.

15 en-Nesevî, *Siretüs-Sultân Celâleddin Menkubertî*, O. Houdas neşri, (Paris: Ernest LeRoux, 1891), s. 206-207.

16 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târih*, C. Tornberg neşri, (Beyrut: Dâr Sâdir, 1965-1967) xii, s. 489-491.

bir vaziyette Erzurum'a götürülmüşlerdi.¹⁷ Onun demesine göre, kent halkı üç gün boyunca şiddetle direnmiş ve bilâhare teslim olmuştur. Nesevî'nin aksine o da aynı Bar Hebraeus gibi, Rukneddîn'in katledilmediğini, hatta canının bağışlandığını kaydetmektedir. Bar Hebraeus dışında sadece Tarihçi el-Hamevî, Rukneddîn'in kız kardeşi ile Alâeddîn Keykubâd arasında vuku bulacak evliliği engellemeye çalıştığını aktarmıştır. O, bu evlilik hâdisesini, Eyyübî kuvvetlerinin Erzurum'u terk edişinden önceki bir zamana koymuştur.

Diğer müellifler gibi Bar Hebraeus da Rukneddîn Cehâñşâh'ın Yassı Çimen Savaşı'ndan sonra tutsak olarak götürüldüğünü ifade etmektedir. O da İbn Bîbî gibi diğer yazarlarla, Alâeddîn Keykubâd ve Eyyübî Sultanı el-Eşref'in bilâhare Erzurum'a gittikleri hususunda müttefiktir. Bar Hebraeus ayrıca kent sakinlerinin teslim şartlarını kabule yanaşmasından önce, Alâeddîn ve el-Eşref'in Erzurum'a saldırdıklarını belirtmektedir ki, bu şartların biri Rukneddîn'in asla katledilmemesiydi. Aşağıdaki paragraf, Bar Hebraeus'un kendi anlatımından bir parça olup doğrudan bu bölümün konusuyla ilgilidir:

Ve orada Erzenerrûm sâhibinin kız kardeşivar idi ki Sultan hayli uzun bir müddet-ten beri onunla dest-i izdivaç arzusuyla yanar durur, lakin biraderi buna müsaade etmez idi. Ve Sultan bu hatunu aldığı zaman, talihin ona bahşettiği zaferden çok daha fazla bu hatuna sevindi. Amma kısa bir zaman sonra, hatun ondan biraderini zindandan azat kılmasını rica edince, Sultan ziyadesiyle gazaplanıp onu mahveyledi. Ve dahi hatunun biraderini suya yollayıp boğdurdu.¹⁸

Görüldüğü gibi, sebepler farklı olsa da Bar Hebraeus da Rukneddîn Cehâñşâh'ın öldürüldüğünü aktarmaktadır.

Bir şehri fethedip oranın hâkimi olan öz kuzenini öldürmek, ardından onun kız kardeşiyle evlenmek... Yunan tragedyasını andıran bu işler Ortaçağ dünyasının hanedan evliliklerinde olağan şeylerden sayılır, ya bir ittifakı imzalamak yahut askeri bir zafere ulaşmak için yapıldı. Aslında, Sultan Salâhaddîn ve Nüreddîn b. Zengi arasında cereyan eden hâdiseye baktığımızda, vefat etmiş sefelin hanımıyla evlenme, meşruiyet kazanmanın bir yoluydu. Fetih ile evlilik arasındaki münasebeti Alâeddîn Keykubâd'ın bilinen üç nikâhında da müşahade etmekteyiz: Kalonoros / Alanya'nın teslimi ile ilgili olarak Mâhperî Hatun'la evlenişi, Eyyübîlerle ittifak imzalamak için el-Melike el-Âdiliye Hatun'la evlenişi ve burada Erzurum'un teslim edilişiyle beraber İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn ile evlenişi söz konusudur. Bar Hebraeus'un yorumu doğruysa, Alâeddîn Keykubâd muhtemelen Kuzeydoğu Anadolu ve Güney Kafkasya'daki bu küçük Selçuklu hanedanının topraklarında kontrolü ele

17 El-Hamevî, *et-Târih el-mansûri*, Ebû'l-'Id Dûdû neşri, (Dımişk, Matba'atü'l-Hicâz, 1981), s. 211-212.

18 Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj*, çev. E.A.W. Budge (Londra: Oxford University Press, 1932), i, s. 395-396.

geçirmenin bir yolu olarak, İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn ile daha önce evlenmek istemişti; böylece, Konya merkezli Selçuklu Devleti'nin meşruiyetine karşı rekabet iddiasında bulunanları da temizlemiş olacaktı. Alâeddîn Keykubâd'ın Rukneddîn Cehânsâh'a karşı düşmanlığı, kuzeninin bunu kabule yanaşmamasından kaynaklanmış olabilir.

Uluborlu kitabesine dair yorumum doğrusu şunu kabul edebiliriz: Alâeddîn Keykubâd İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn'in kardeşini ya da kardeşlerini öldürüp onunla evlendikten sonra –belki de evliliğinin şartlarıyla ilgili olup bizim bilmediğimiz sebeplerden ötürü– İsmetü'd-dünyâ Hatun, ortak dedeleri tarafından fethedilen Uluborlu civarında, en azından kocasının hükümdarlığının bir parçasında yaşamaya başlamıştı. Bununla birlikte İsmetü'd-dünyâ Hatun'un Alâeddîn Keykubâd'a duyduğu hınc, Erzincan'da geçen çocukluk yıllarından beri tanıdığı II. Gıyâseddîn Keyhusrev'e verdiği destek sayesinde “İntikam soğuk yenen bir yemektir” deyişini doğrulamış olacaktı. İbn Bibî'nin bu olayları naklinde “ağır” oyuncu rolü verdiği Emîr Sa'deddîn Köpek'ten ziyade, acaba İsmetü'd-dünyâ Hatun ile (II. Gıyâseddîn Keyhusrev'in annesi) Mâhperî Hatun'un yeni sultanla işbirliği yaparak, taht vârisinin annesi pozisyonundaki Eyyübî melikeye (–ki nihayet boğdurulmuş, soyundan gelen öldürülmüş veya sürgün edilmiştir–) karşı kumpas kurmuş olmaları mümkün müdür? Bu durum, İbn Bibî'nin yıllar sonra İsmetü'd-dünyâ Hatun'dan kendi tarzında bir intikam almasına sebep olmuş olabilir. Ayrıca, bu kadının Yassı Çimen Savaşı'ndan sonra Erzurum'da meydana gelen olaylarla ilişkisinden ötürü İbn Bibî, kendi tarihinde ondan alternatif bir şekilde bahsetmiş de olabilir.¹⁹

Kitabe kaydı, Selçuklu Saltanatı'nın vârisi olma ve idaresi için verilen savaşa daha fazla ışık tutacak şekilde geri dönüyor. El-Melike el-Âdiliye'nin kızları, ölümünden on yıl sonra ve daha önemlisi, Gıyâseddîn Keyhusrev'in de ölümünden sonra, 1247'de Kayseri'de anneleri için bir kümbet inşa ettiler. Bu kümbet üzerindeki kitabe çok uzun bir zaman önce vefat etmiş olan melikenin Selçuklularla olan hanedan bağlantısından söz etmez; yalnızca Eyyübîlerle irtibatından dem vurur. Aynı şekilde ona hükümdarlık ailesine ait *İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn* unvanını da eklemektedir. Tıpkı Sultan II. Gıyâseddîn Keyhusrev'in annesi Mâhperî Hatun gibi, el-Melike el-Âdiliye de Kayseri'ye yaptırdığı cami, medrese ve hamam kompleksinin merkezindeki bir kümbette gömülmüştür. Oğlunun ölümünden sonra türbesine dikilen kitabe, aynı İsmetü'd-dünyâ Hatun'ununki gibi onun da bilgili olduğunu ve kümbetini kendi

19 Ölümünden on yıl sonra kızları tarafından bina edilen el-Melike el-Âdiliye kümbeti için bkz. Ahmet Akşit, “Melike-i Âdiliye Kümbetinde Selçuklu Devri Saltanat Mücadelesine Dair İzler”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (2002), s. 239-245. Bu referans için Suzan Yalman'a minnettarım. Kitabenin kendisi için bkz. Halil Edhem, *Kayseri Şehri* (İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1334/1916), s. 86.

parasıyla yaptırdığını vurgulamaktadır (ifadeler, onun nitelikler listesine biraz acemice dâhil edilse de gayet yenilikçidir).²⁰

J.M. Rogers, burada incelenen dönemde Erzurum'a bitişik topraklarda hüküm süren bir hanedan üzerine yazdığı makalesinde, iktidardaki ailenin hanım üyeleri hakkında şu sözleri söylemişti:

Aslında Mxargrdzeli [Gürcü] hanımların, Selçuklu melikeleri, Kirmanlı Kara-Hitay cadalozları veya Memluk hanımefendileri gibi Müslüman çağdaşlarından çok az farkları vardı. Onlar da benzer nitelik ve mizaçta olup kendi tarzlarına uygun bir şekilde vicdansızlık eğilimindeydiler. Bu tür farklı toplumlarda böyle benzerlikler kesinlikle dikkate alınmayı hak ediyor; biraz antropoloji tarafından temin edilen yetersiz tarihî bilgileri toparlayıp tamamlamak gayet faydalı olabilir.²¹

Burada sunulan Selçuklu tarihi diliminde, Alâeddin Keykubad'ın üç zevcesini, Mâhperî Hatun, el-Melike el-Âdiliyye ve şimdi İsmetü'd-dünyâ ve'd-din Hatun'u incelemek için ne insanbilime (antropoloji) ne de kadın araştırma bilimine başvurulmuştur. Haremin işleyişini inceleme görevi, bu kitaba yaptığı katkılarıyla Rustam Shukurov'a düştü. Bunun yerine, elinizdeki bölüm geleneksel hanedan ve askerî tarih üzerine yoğunlaşmıştır. Gerçek karakterleri ne olursa olsun mezkûr hanımlar kendi kitabelerinde âlim, aydın diye övülerek Selçuklu kültürünün bu yönünü incelemeye açtılar: Adlarında doğal olarak beliren ve İslami ilim ile desteklenen bu erdem, sadece Kırkgöz Han gibi şehir abidelerinin kitabelerinde hükmetme gururuna bıraktı kendini. 13. yüzyılda hanım isimleri taşıyan Tokat kitabelerini inceleyen Sara Wolper, çalkantılı Moğol döneminde hanım hamilerin süreklilik ve meşruiyeti sağlama rollerine dikkat çeker. Kitabe ve vakayinameler sözbirliği ederek, hanedanın sürekliliğinin, genişlemesinin ve ittifaklarının sigortaları konumundaki sultan hanımlarının evlilik ve annelik yoluyla –ve yukarıya tâbi vaziyette– çok mühim roller üstlendiklerini, tarihî oyuncular olarak hanedanın bir sonraki nesle intikali ve mimarî patronajıyla da aktif bir şekilde ilgilendiklerini göstermektedir.²²

20 Bu yazının metni için bkz. Age, s. 67-68. Diğer pek çok unvanla dolu bir listenin sonunda kendine özgü bir tarzla anılmıştır: *sâhibet el-ma'rûfe el-mutasaddika bi'l-mâl ulûf Safvetü'd-dünyâ ve'd-din Mâhberi Hâtûn*, "Bilgi sahibi, milyonluk servetini hayra harcayan, dünyanın ve dinin pür özü, Mahperi Hatun ..." Burada *ulûf(c)* kelimesinin alışılmadık kullanımı, *ma'rûfe* sözcüğüyle (sıkışık) bir kafiye yaratmak içinmiş gibi görünüyor.

21 J. M. Rogers, "The Mxargrdzelis between East and West", *Bedi Karlısa* 34 (1976), s. 321.

22 Bkz. Ethel Sara Wolper, *Cities and Saints. Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia* (University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 2003), s. 82-91. (Özellikle şu başlığı taşıyan 6. Kısım: "Women as Guarantors of Familial Lines. Dervish Lodges and Gender Representation in Pre-Ottoman Anatolia"). Hanımların hamiliği meselesiyle ilgili olarak benimle yazıştığı için Profesör Wolper'a minnettarım.

Burada, tarihçiler topluluğuna yaptığım sunumda, İbn Bibî'nin önyargılarının oluşturduğu kesip atmaları, özellikle Selçuklu eşleriyle ilgili “giydirme”lerini düzeltme konusunu tartışmak için kitabeleri kullanmaya çalıştım. Çağdaşlarının çoğu gibi Selçuklular da “*damnatio memoriale*” [“ade-me mahkûm etme” / hatırasını tamamen silme] uygulamasına yabancı değildiler; bireysel çizgileri, isimleri ve bazen bütün kitabeleri, tarihçilerin kesip atma ameliyesine benzer şekilde kazıyıp atıyorlardı. Nitekim Erzurum'da Muğisüddîn Tuğrulşâh ve Rukneddîn Cehânşâh'ın hiçbir kitabesinin hayatta kalmaması ve sadece İspir, Bayburt gibi daha uzak mahallerde bulunması tesadüf değildir. Erzurum'da hayatta kalan en eski Ortaçağ İslam abidelerinden ikisi, Çifte Minareli Medrese ve Saltuk Türbesi de hak ettikleri vakıf kitabelerinden mahrumdur. İlle de başkasının göstermesine gerek yok; bu bölümün başlığına bir de “Keski” kelimesi eklenebilirdi.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SARAY VE TOPLUMDA SUFÎLER

YEDİNCİ KISIM

SULTANLARIN YAKININDA: MECDÜDDİN İSHAK, İBN ARABİ VE SELÇUKLU SARAYI

Sara Nur Yıldız ve Haşim Şahin

Resûlullah buyurdu: “Âlimlerin (*ulemâ*) en kötüsü iktidar sahiplerini (*ümerâ*) ziyaret edendir. İktidar sahiplerinin (*ümerâ*) en iyisi, âlimleri (*ulemâ*) ziyaret edendir.”

Fihî mâ fih, Mevlânâ Celâleddin Rûmî¹

Selçuklu Anadolu'sunda Müslüman dinî elit tabaka hakkındaki bilgi gayet azdır. Bunun sebebi, kısmen, İslam dünyasının diğer bölgelerinin çoğunun aksine Anadolu'nun kayda değer, cevheri nitelikte bir “*ulemâ*” sınıfından mahrum olmasıdır. Claude Cahen'in evvelce belirttiği gibi başka yerlerde bu tür âlimler *tabakât* denilen biyografi sözlüklerine zikredilip hatırası kaydedilirken Anadolu'da vefat eden bir âlim, akraları ve sonraki nesiller tarafından nisvana terk edilmektedir.² [O dönemle ilgili] bir Anadolu *tabakât* kitabına sahip değiliz ancak İbn Bibî'nin hanedan tarihi bize –tatminden uzak ve kısmî de olsa– özellikle saray ve siyasî seçkinlerle münasebeti olan birkaç Anadolu din âliminin kariyerine göz atma fırsatı vermektedir. İşte, 14. yüzyıl başlarındaki Anadolu'nun dinî hayatında mühim bir yer işgal eden iki âlim Mecdüddin İshak ve İbn Arabî üzerinde yoğunlaşmak, bir yanda onların birbiriyle, diğer yanda Selçuklu sultanlarıyla kurduğu münasebeti ele almak için elinizdeki bölümde bu tür delilleri kullanacağız. Bu da bize, İbn Arabî'nin Selçuklu sultanlarına manevî öğütler verdiği orta yaşlarını kendi bağlamına oturtma ve onun Anadolu'da güçlenen etkisini anlama fırsatı verecektir.

1 Mevlânâ Celâleddin Muhammed, *Kitâb-ı fihî mâ fih*, Bediüzzamân Furûzanfer neşri, (Tahran, İntişârât-ı Nigâh, 1387 / 2008) 3. baskı, s. 15. Aksi belirtilmedikçe İngilizceye yapılan bu ve diğer tüm çeviriler yazarlara aittir.

2 Claude Cahen, *La Turquie pré-ottomane* (İstanbul: Institut Français des Etudes Anatoliennes, 1988), s. 210.

Malatyalı³ Mecdüddin İshak b. Muhammed b. Yusuf (ö. 1215-1220)⁴ iki Selçuklu sultanına, I. Gıyâseddin Keyhusrev (hük. 1192-1196, 1205-1211) ve onun oğlu-halefi I. İzzeddin Keykâüs'a (1211-1219) danışmanlık ve şeyhlik yapmış bir âlim olarak Selçuklu Saray'ında etkili biriydi. Sultanlara yakınlığına ilaveten, Mecdüddin'in büyük sufi teorisyen ârif Muhyiddin İbn Arabî (1165-1240) ile dostluğu da iyi bilinmektedir. Mecdüddin aynı zamanda İbn Arabî'nin en önemli müridi ve yorumcusu olan Sadreddin el-Konevî'nin (d. 1270) de babasıdır. Meşhur şahsiyet ve hükümdarlara yakınlığı dışında Mecdüddin İshak hakkında gerçekten pek az şey bilinmektedir.⁵

Böylece Şeyh Mecdüddin İshak'ı İbn Bibî'nin Rum Selçukluları hakkında yazdığı Farsça *el-Evâmir el-Alâ'iyye* adlı eserden takip ederek araştırmamıza başlıyoruz. İbn Bibî'nin eseri, I. Keyhusrev'in yazdığı ve kendi manevi şeyh-danışmanına gönderdiği *mesnevî* tarzı (kafiyeli beyitlerden müteşekkil) bir mektup ihtiva etmektedir. Bu mesnevide Sultan, Mecdüddin İshak'ı Selçuklu Sarayı'na dönmesini ve onun da memleket yönetimine katılmasını istemektedir. I. Keyhusrev'in şeyhe yaptığı davetin ardındaki muhtemel bağlam ve sebepleri, tahtını tekrar kazanma çabası ve zorlukları ışığında inceleyeceğiz. İbn Bibî, sultan mektubunu içeren metni, Mecdüddin İshak ve onun Selçuklu sultanları ile olan münasebeti hakkında en kapsamlı kaynak olmasına rağmen, yine de elimizdeki malumat azdır. En dikkat çekici husus ise, İbn Bibî'nin Mecdüddin İshak'ın İbn Arabî ile kurduğu münasebet hakkındaki sessizliğidir. Mecdüddin İshak vasıtasıyla İbn Arabî Konya'da Selçuklu Sarayı'nın nüfuz alanına girmişti ve öyle görünüyordu ki, İbn Arabî seyahat etmediği nadir zamanlarda, özellikle de 1212-1223 yılları arasında, Mecdüddin'in Selçuklu prensi Keykâüs b. I. Gıyâseddin Keyhusrev'e hocalık ettiği Malatya'yı kendine üs edinmişti. İbn Arabî ve Mecdüddin, 1211 yılında tahta geçtikten sonra da I. İzzeddin Keykâüs'a danışman sıfatıyla hizmet etmeye devam ettiler. Böylece bu bölümde, bu iki insanın karşılıklı olarak birbirlerinin hayatlarını, sosyal

3 *Das Biographische Lexikon des Salahaddin Halil Ibn Aibak As-Safadi*, Sven Dederling neşri, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974), ii, s. 200. Mecdüddin İshak'la alakalı malumat oğlu Sadreddin'le ilgili maddede yer almaktadır. İbn Bibî onun tam adını Mecdüddin İshak b. Yûsuf b. Âlî şeklinde zikretmektedir. Bkz. İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye fî'l-Umûri'l-Alâ'iyye*, Adnan Sadık Erzi tarafından yapılan tıpkıbasım, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956) s. 157.

4 Mecdüddin'in vefat tarihine dair kesin bir delile sahip değiliz. Mahmud Erol Kılıç, İbn Arabî'nin Mecdüddin'in hanımı ve oğlu Sadreddin'in bakımını üstlendiği 1215 tarihini esas almıştır. İbn Arabî bu hanımla evlenmiştir. Bkz. Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubun Işığında Döneminin Dini ve Siyasî Tarihine Bakış", Osman Avşar editörlüğünde, *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Kongresi, Bildiriler* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayını, 2001), ii, s. 17, not 18.

5 Bugüne kadar Mecdüddin İshak hakkında en ayrıntılı bilgi, Haşim Şahin'in doktora tezinde bulunabilir; "Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dini Zümreler (1299-1402)" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007) s. 47-49; Claude Addas, *İbn 'Arabi, ou la quête du soufre rouge* (Paris: Gallimard, 1989) İngilizceye çev. Peter Kingsley, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), s. 225-227.

ağlarını ve manevi gayelerini nasıl şekillendirdiklerini incelemektedir. Doğal olarak bu iki akran arasında eşit olmayan bir münasebet vardır ve kuşkusuz asıl vurgu manevi bakımdan şöhrati İslam dünyasını tutmuş, gayet verimli ve hacimli eserleriyle tasavvufî düşüncüyü derinden etkilemiş “Büyük Üstat” İbn Arabî üzerine olacaktır.

Bu kısmın son bölümünde, esasen İbn Arabî'nin bıraktığı kanıtlara dayanarak iki şeyhin siyasi iktidarla kurduğu ilişkiler üzerinde durulacaktır. İbn Arabî, dünyevi iktidarın aşırılıklarını törpüleyip, *şeriat*a sımsıkı bağlanma yoluyla Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri olma rolünü üstlenen Müslüman hükümdarlara rehberlik ederken, dünyevi kazancın bozucu etkisini aşmayı amaçlamıştı. İbn Arabî'nin “Muhammedî Velilerin Mührü” (*Hatmül-vilâye el-Muhammediyye*) olduğu yönündeki spiritüel iddiaları, manevi-siyasi tavsiyeler (*en-nasîha es-siyâsiyye el-ilâhiyye*)⁶ pratiği üzerinden dünyayla ilgilenmesini gerektirmiştir. Bu çalışmayı, Mecdüddîn ve İbn Arabî'nin erken 13. yüzyıl Selçuklu Sarayı'ndaki pozisyonuna, daha umumî olarak ise Anadolu toplumdaki yerine ışık tutarak sonuçlandıracağız.⁷

ŞEYHİ DAVET ETMEK:

I. KEYHUSREV'İN MECDÜDDÎN'E GÖNDERDİĞİ MANZUM MEKTUP

İbn Bibî'ye göre Mecdüddîn İshak, Selçuklu siyasi seçkinleri, *ulemâ* ve tasavvuf çevreleri arasında hayli itibar görüyordu. Şeyhin Selçuklu Sarayı'nın nüfuz alanına ilk ne zaman ve nasıl girdiğini bilmesek de o, I. Gıyâseddîn Keyhusrev'in manevi danışmanı olarak hizmet etmiştir. Mecdüddîn İshak, sultan tarafından manzum yazılan mektubun muhatabı olarak ilk defa İbn Bibî'de beliriyor. Tarihçi, I. Keyhusrev'in sürgünden dönüp 1205 yılında tahta ikinci kez çıkışını takiben bu konuya giriyor. Bu mektupta Keyhusrev, o zamanlar Suriye'de yaşayan Mecdüddîn İshak'ı, sürgün günlerinin sona ermesi üzerine tekrar tahta çıktığı Konya'daki Selçuklu sarayına dönmeye çağırılmaktadır. İbn Bibî,

6 İbn Arabî'nin kendisini “Veliler Mührü” olarak kavrayışı üzerine daha fazla bilgi için Michel Chodkiewicz'in ufuk açıcı çalışmalarına bkz. Michel Chodkiewicz, *Les sceaux des Saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî* (Paris: Gallimard, 1986). Ayrıca bkz. Addas, *Quest for the Red Sulphur*, özellikle s. 218 vd. Ayrıca, Elmore tarafından yapılan daha yeni bir çalışmaya bkz. Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabî's Book of the Fabulous Gryphon* (Leiden: E. J. Brill, 1999), doktora tezi esas alınarak yapılmıştır. (Yale University, 1995).

7 İbn Arabî'nin Anadolu'da daha sonraki dönemlerde nasıl algılandığı meselesi henüz tafsilatıyla incelenmemiştir. Alexander D. Knysh'in, İbn Arabî'nin vefatından sonra eserlerinin vaziyeti hakkında yaptığı kapsamlı çalışma, temel olarak 16. yüzyıla kadar telif edilmiş geç biyografik gelenekler ve dini polemikler üzerinden gerçekleşmiş olup, Anadolu ya da Osmanlı dönemine dokunmadan, sadece Arap toprakları üzerinde odaklanmıştır. Bkz. Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1999).

35 beyitlik davet belgesini sultanın kendi el yazısından alıp istinsah ettiğini iddia eder; böylece bize, bir Selçuklu sultanının kaleminden çıkma olduğu bilinen tek manzume örneğini tedarik etmiştir.⁸

Doğrudan Mecdüddîn İshâk'a seslenen Selçuklu sultanı, numune mizacı, kusursuz karakteri ve cennet saflığındaki meleksi ruhundan bahsettiği Şeyh'in erdemlerini methederek başlar mesnevisine. Mecdüddîn İshak, hem *sünnetin* (doğru İslami yolun) sağlam destekçisi hem de bir veli olarak tasvir edilmiştir: *Ey veli siret! Ey bâni-yi sünnet*.⁹ Övgüye giriş bölümü evvela tebrik, Mecdüddîn İshak'ın ruhunun "Mahşer gününe dek yaşamasına" çağrı ve kurduğu münasebetlerin "şerrin elinden" uzak kalması için Allah'a dua ile sonuçlanır. Daha sonra şiir İbn Bibî'nin Keyhusrev'in ağır sürgün yıllarına (1196-1205) dair anlattıklarına paralel bir şekilde, sultanın zorluk ve sıkıntı hikâyesine dönüşür. Mesnevî, sultanın alınyazısını, ilahî servetini kaybedip sürgüne zorlanan efsanevi İran kahramanı Cem'in (Cemşid) kaderi ile kıyaslar. Şiir, sultanın Suriye ve Ermenistan'dan Konstantinopolis'teki Bizans sarayına dek sığınmış olduğu yerleri anlatır ve bu zor zamanlarda yaşadığı macera ve savaşlara göndermeler yapar.¹⁰

On sekizinci satırla birlikte *Mesnevî'nin* aşağı yukarı yarısına gelindiğinde, şiir zafer neşesine dönüşür; "çark-ı felek" sultanın lehine dönüp "Tanrı'nın lütfu, cemâliyle tecelli ettiği" zaman, doğru yolu takip etmesi için ona talimatlarla beraber ilahî ilhamlar gelir. Tıpkı İbn Bibî'nin kendi anlatısında, tahtını talep eden padişahın Konya'ya dönüş için Bizans-Selçuklu sınırına varmasıyla zirveye çıkan hadiseleri açıkladığı gibi, şiir de, padişahın "akıncıların yönüne" (*cenâb-ı âlemân*)¹¹ doğru gerçekleştirdiği kararlı eylemini anlatır. Mesnevî bunun devamında, Selçuklu sınır muhafızlarının sultan etrafında toplanarak verdikleri desteği mektup ve selamla ifade ettiklerini; ona, "Doğruya Kılavuzlanmış Kişi" (*mehdî*) dediklerini kaydeder. Sultan böylece Marmara boyunca süren bir deniz yolculuğuyla güneye, Akdeniz sahiline getirilir ve buradan, Burgulu (Uluborlu) mevkiindeki İçeri-Batı Selçuklu ileri karakoluna ulaşır.

8 İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, s. 91

9 Ay.

10 Sultan'ın Frank şövalyesi ile ikili ilişkileri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Dmitri Korobeinikov, "A sultan in Constantinople: the feasts of Ghiyâth al-Dîn Kay-Khusraw I", Leslie Brubaker ve Kallirroë Linardou (ed.), *Eat, Drink and Be Merry (Luke 12:19). Food and Wine in Byzantium. In Honour of Professor A. A. M. Bryer* (Aldershot and Burlington, Vermont: Ashgate, 2007), s. 98-100.

11 İbn Bibî'nin kısaltılmamış Farsça metnini Türkçeye çeviren Mürsel Öztürk'e göre buradaki *âlemân*, kelimesi "Haçlılarla Anadolu'ya gelen Almanlar" anlamına gelmektedir. İbn Bibî, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye (Selçuk Name)*, s. vii, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996, 2 cilt), ii, s. 112, not 347. *Âlemân* kelimesinin akıncı anlamına gelmesiyle ilgili olarak bkz. Gerhard Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente in Neupersischen, unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen - und Timuridenzeit* (Wiesbaden: Steiner, 1963-1975, 4 cilt), ii, s. 119, giriş no. 541-542. Bu kelimeyi "akıncı" şeklinde daha muhtemel bir manada kurmamıza yardımcı olduğu için Ferenc Csirkés'e minnettarız.

Tanrı'nın inayetiyle, der şiir, Sultan bütün muhalefetin üstesinden gelmiş ve memleketi yeniden kendi otoritesi altına almıştır. Bu son zafer kaydıyla mektubunu bitiren Sultan, Mecdüddîn'i Selçuklu Sarayı'na geri çağırarak, ona büyük mükâfatlar vadetmekte, [mülkünde] ortak hâkim olarak hemen tahtının yanı başına onu yerleştireceğini belirtmektedir:

*Bu memleket bizim ve sizin emrinize amade,
Bizim namımız ve sizin arzunuz yürür bu âlemde.
Buyruğum altında toplanır erdem peşindekiler.
Haydi, vakit geldi layık olduğunuz makama kurulmaya,
Geliniz, burada yıkayınız başınızı, kedere bulandıysa.*

Mektubun başında Mecdüddîn'e, "kardeşlik meclisindeki dostların tacı" (*tâc-ı ashâb-ı meclis-i ahavî*) diye atıfta bulunulması, iki farklı şekilde okunabilir. Evvelâ retorik bir unsur olarak Mecdüddîn'in Sultan'la kurduğu ruhi kardeşliğe auf olarak anlaşılabilir. Daha spekülâtif olan bir diğer okuyuş ise metindeki "ahavî" kelimesini Ahî teşkilatındaki manasıyla "kardeşçe" diye yorumlar; böylece Mecdüddîn'i *Fütüvvet* teşkilatında hususi bir mevkii ile veya manevi kardeşlik rütbesiyle ilişkilendirmiş olur. Ancak, Mecdüddîn'in *Fütüvvet* teşkilatı ile münasebeti karanlıkta kalmış, bu durum sadece İbn Bîbî tarafından, I. Keykâûs'un 1215 yılında halifelikçe düzenlenen *Fütüvvet* hareketine kabul edilmesi bağlamında, ima yoluyla belirtilmiştir. Metne yedirdiği şiiri takiben İbn Bîbî, yıllar süren firakın ardından Mecdüddîn İshak'ın sevgili müridi ve hamisi I. Keyhusrev'le yeniden buluşmak için Konya'ya geri döndüğünü söyleyerek tarihî anlatıya devam ediyor.¹² İlâve retorik süslemelere başvuran İbn Bîbî, rütbe ve iktidar ayrımının bulanıklaşması anlamında Şeyh-sultan arasındaki derin samimiyeti vurguluyor; onların Konya'da sevinç içinde yeniden buluşmasını Hallâc tarafından söylenen şu beyitteki duruma benzetiyor: "Ben, sevdiğim ve sevdiğim benim / Tek vücutta biz iki ruh gibiyiz."¹³ Nitekim bu manzum mektupta, padişahın yalvarması ve şeyhin övgüye mazhar kılınmasıyla sultan ve hizmetkârı arasındaki rollerin tersine çevrildiğini görürüz. Sultan'ın 33. satırda Şeyhi'ne nasıl da kendi otoritesine denk bir güç verdiğini görmek hakikaten çarpıcıdır: "Bu memleket bizim ve sizin emrinize amade / Bizim namımız ve sizin arzunuz yürür bu âlemde." (*memleket râm-ı mâ ve râm-ı şumâ-st / der cehân nâm-ı mâ ve kâm-ı şumâ-st*). Böylece, methiye tarzı şiirin kurallarına uygun

12 İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-âldiyye*, s. 92.

13 A.y., *Ene men ehvâ ve men ehvâ enâ / Nahnu rûhâni halelnâ bedenâ*.

[Aslı şöyledir: أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان خللنا بدننا Muhtemelen dizgi hatasından ötürü İngilizce metinde şiirin sonu *cellelnâ beden* şeklinde kaydedilmiştir. çev. A. Sait Aykut] Bu beytin Hallac'dan tespiti için bkz. Kılıç, "İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddîn Keykâvus'a Yazdığı Mektubu", s. 6.

olarak¹⁴ Sultan memleketi idare edip mamur kılmak için Tanrı tarafından nasip edilmiş / seçilmiş araç rolünü üstlense de, şeyh de hükümdara yakın bir pozisyona yükseltilmiştir. I. Keyhusrev'in mektubu sadece hükümdarlık rolü ile bu rolün kutsalla kuracağı münasebeti yeniden onaylamakla kalmaz, şeyhe benzersiz bir tarzda, devlet yönetiminde sultanla yan yana, eşitçe yürümesi için meşru bir makam verir.

MECDÜDDİN İSHAK:

I. KEYHUSREV'İN SİYASÎ SIKINTILARI İÇİN BİR ŞEYH?

Bu mesneviden de anlaşılacağı gibi, I. Keyhusrev şeyhiyle yeniden bir araya gelmek ve yan yana eşit olarak hükmetmek için sabırsızlanıyordu. Neden? Methiye tarzı şiirin belli bir bölümünü oluşturan retorik abartmanın yanı sıra, I. Keyhusrev'in kaygısını, 1205'te Konya'ya dönmesiyle birlikte karşılaştığı ciddi zorluklar bağlamında anlamak gerekiyor. I. Keyhusrev'in ikinci dönemi muhalefetsiz ve kolay değildi. Aslında halk I. Keyhusrev'in merhum kardeşinin oğlu Rukneddîn Süleymanşâh'ın hükümlerini tercih ederek kenti Keyhusrev'e teslim etmeye asla yanaşmamıştı.¹⁵ Halkın direnişi kısmen Rukneddîn Süleymanşâh'a ve yakın çevresine duydukları bağlılıkla, kısmen de el-Kâdî et-Tirmizî tarafından verildiği söylenen fetvayla ilgili olabilir.¹⁶ Fetva, kâfirlerle olan yakın ilişkileri ve Bizans'ta ikamet ederken Şeriata aykırı faaliyetlerde bulunması sebebiyle Keyhusrev'in, Selçuklu tahtına uygun olmadığını ilan etmişti.¹⁷ Bu fetva sebebiyle küplere binen I. Keyhusrev derhal kadıyı idam ettirdi. Bununla birlikte, İbn Bîbî, kadı efendinin düşmanlar tarafından dolduruşa getirildiğini ve fetvanın çirkin bir hile sonucu verildiğini söylüyor. Dindarlığı, zühdü ve samimiyetiyle kentte büyük bir saygı gören ve İbn Bîbî tarafından "zamanının Ebu'l-Leys es-Semerkindisi" olarak övülen¹⁸ el-Kâdî et-Tirmizî'nin haksız yere infaz edilmesi, halkın

14 Saraydaki methiye şiirinin ritüel işlevine dair Stefan Sperl'un yorumlarıyla krş. Stefan Sperl, "Islamic kingship and Arabic panegyric poetry in the early 9th century", *Journal of Arabic Literature* 8 (1977), özellikle s. 21, 23, 33.

15 Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj*, çev. Ernest A. Wallis Budge (Londra: Oxford University Press, 1932), i, s. 360; İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-'aldâ'iyye*, s. 85.

16 İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-'aldâ'iyye*, s. 94-95.

17 Ay., s. 94.

18 Ebu'l-Leys es-Semerkindi (ö. 983 ya da 993) Maveraünnehr [Ceyhun-Seyhun arasındaki bölge] ulemasından, fetvaları ile ünlü, seçkin bir Hanefi fakihî idi. Onun *Kitâbu fetâvâ'n-nevâzil*, adlı eseri en eski fetva koleksiyonlarından olup birçok Hanefi hukukçusu tarafından verilen fetvaları ihtiva etmektedir. Bkz. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick ve David S. Powers, "Muftis, fatwas, and Islamic legal interpretation", aynı yazarlar (ed.), *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), s. 10; Wael Hallaq, "From fatwas to furû: growth and change in Islamic substantive law", *Islamic Law and Society* 1, no. 1 (1994), s. 39, 43.

infiale kapılmasına sebep oldu. Hakikaten de bu adaletsiz davranışın ciddi bir nüfusu kırıp geçiren sert hava şartlarının yol açtığı üç yıllık uzun bir açlık döneminin asıl sebebi olduğu düşünülüyordu. Bize aktarıldığına göre, Sultan komplocuların itirafıyla işin gerçeğini nihayet öğrenip kadiya yapılan haksızlıkları düzelterek geride kalan ailesine telafi edici bağışlarda bulununca kıtlık son buldu.¹⁹

Keyhusrev'in şehre zorla girip tahta tekrar geçmesine karşı evvela ciddi bir ön direniş gerçekleştiyse de, İbn Bîbî'nin anlatım tarzında, Sultanın Konya'daki Müslüman nüfusta uyandırdığı hoşnutsuzluk fazla önemsenmemiş görünüyor. Bu hoşnutsuzluğun muhtemel kaynağı, Sultan'ın Bizans Hristiyanlarıyla kurduğu sıcak şahsî münasebet, ayrıca, fetvanın da belirttiği gibi, Bizans'ta iken İslam dışı davranışlarla şöhret bulması olabilir. Padişah kızının Bizanslı bir Hristiyan soylusu olan Manuel Komnenos Mavrozomes'le nişanlanması, üstelik Mavrozomes'in büyük Hristiyan sülalesi ile Selçukluların emperyal ailesi arasındaki bütünleşme, –Anadolu Selçuklu hanedan ailesinin üyelerinin Bizans'la evlilik yapması yaygın bir durum olduğu halde– yine de dindar zihinler için tartışma kaynağı olabilir.²⁰

Süleyman'ın küçük oğlu III. Rukneddîn Kılıçarslan adına sadakat yemini edilmesi, Konya halkını taraf değiştirme konusunda gönülsüz hale getirmiş olabilir. Özellikle mezkûr fetva ve (aceleyle alındığı aşikâr olan talihsiz bir karar) meşhur kadı Tirmizî'nin tartışmalı bir biçimde infazından sonra, Selçuklu saltanatı üzerindeki iddiasının meşruiyetinin sorgulanmasına yol açan bu istikrarsızlık, –zaten zengin bir sultanlık için “bereket” arayışında olmasa bile– Mecdüddîn İshak'ın danışmanlığı ve manevî rehberliği konusunda Keyhusrev'i isteklendirmiş olabilir. Mesnevî tarzında şeyhe gönderdiği bu davet, gerçekten derinleşen siyasî meşruiyet krizine karşı bir cevap niteliğinde olup çok saygın ve nüfuzlu olan Şeyh Mecdüddîn İshak'la kurduğu münasebet vesilesiyle kendi konumunu güçlendirmeye yönelik bir girişim olarak yorumlanabilir.

19 İbn Bîbî, *el-Evâmir'ül-'ald'iyye*, s. 94; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye, 1071-1318* (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971), s. 276. Mekke'nin ötesindeki Taif kentinin 1203'teki durumu gibi, Mısır da 1201-1202 yıllarında kıtlık ve veba ile mahvolmuştu. (Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 194, 217).

20 Bizanslılar ve diğer komşu Hristiyan hükümdarlarıyla sürekli etkileşim ve evlilik sonucu oluşan Selçuklu ikili kimliğiyle ilgili olarak, Rustam Shukurov'un bu kitaba katkıda bulunduğu bölümü inceleyiniz. 1. Keyhusrev'in, Bizans'taki sürgünü neticesinde Bizans Hristiyanlarıyla kurduğu yakın aile bağları ve ilişkiler, özellikle de Mavrozomes asillerinin Selçuklu memleketinde oynadığı rol için bkz. S. N. Yıldız, “Manuel Komnenos Mavrozomes and his descendants at the Seljuk court: the formation of a Christian Seljuk-Komnenian elite”, Stefan Leder (ed.), *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th-14th centuries)* (Würzburg: Ergon Verlag, 2011), s. 55-77.

SİNOP'UN FETHİ VE BAĞDAT'TAKİ SELÇUKLU ELÇİLİĞİ

Kaynak yetersizliğinden dolayı, Mecdüddîn İshak'ın I. Keyhusrev'i ne kadar etkilediği tam bilinmemektedir. Bununla birlikte, İzzeddîn Keykâûs üzerindeki tesiri daha belirgindir. Mecdüddîn İshak, İbn Bîbî'nin anlatımında, I. Keykâûs'un 1 Kasım 1214'te Sinop'un Komnenoslar idaresi altındaki kısmını fethetmesinden sonra,²¹ 1215'te saltanat elçiliğinin lideri olarak Halife en-Nâsir Li-dinillah'ın (1185-1225) huzuruna giderken son bir kez daha zikredilmiştir.²² Bununla birlikte, Selçuklu elçiliği ve Keykâûs'un halifelikçe organize edilen *Fütüvvet* hareketine girişine dair İbn Bîbî rivayetleri bazı problemler içermektedir. Bu bölüm, el-Melik el-Eşref (muhtemelen o dönemde Eyyûbîlerin Diyar-ı Mudar karargâh komutanı I. el-Melik el-Eşref Mûsâ b. Adil) adlı emîrin, konuyla alakasız bir av sahnesi ile başlamakta,²³ yine insicamdan uzak bir şekilde, Sinop'un fethinden iki yıl önce 1212'de Halife tarafından padişaha verilen bir *fütüvvetnâme* ile son bulmaktadır. Osman Turan'ın bu kronolojik ikilem için getirdiği çözüm, olayları İbn Bîbî'nin sunduğu sıralamaya uygun şekilde yeniden düzenlemek olmuştur. İbn Bîbî'nin de yaptığı gibi, Selçuklu zaferini halifeye duyurmak ve halifelikçe bahşedilen *fütüvvet* şalvarını almak için Mecdüddîn başkanlığındaki elçilik heyetinin Bağdat'a vardığını söylemek yerine, Osman Turan, elçilik meselesini *fütüvvetnâme* tarihiyle eşleştirmekte; Sultan'ın 1212'de tahta yükselişinin hemen ardına bu olayı yerleştirmektedir. Böylece Osman Turan'a göre Mecdüddîn önderliğindeki elçilik heyeti, Sultan'ın 1214'teki Sinop zaferi yerine 1211'deki tahta çıkışını duyurmayı amaçlıyordu.²⁴

21 Bu halife için bkz. Angelika Hartmann, An-Nasir li-Din Allah (1180-1225): *Politik, Religion, und Kultur in der späten Abbasidenzeit* (Berlin: Walter de Gruyter, 1975). Ayrıca bkz. Qamar al-Huda, "The prince of diplomacy: Shaykh 'Umar al-Suhrawardi's revolution for Sufism, futuwwa groups, and politics under Caliph al-Nâsir", *Journal of the History of Sufism* 3 (2001), s. 257-278.

22 Sinop'un Selçuklular tarafından fethine dair daha geniş tafsilat için bkz. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 302-307; Scott Redford, "Sinop in the summer of 1215: the beginning of Anatolian Seljuk architecture", *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 16 (2010), s. 124 vd.; Andrew C. S. Peacock, "Sinop: a frontier city in Seljuq and Mongol Anatolia", *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 16 (2010), s. 105. Peacock, IV. Haçlı Seferi'yle kentin Müslüman tacirlerinin Konstantinopolis'ten sınır dışı edilmesi ve Trabzon Rum İmparatorluğu'nun Karadeniz ticaretini tekeline alma girişimi sonucunda, Selçukluların Sinop'u almak için motive olduklarına dikkat çekmektedir. Bu olaylar "Anadolu Selçuklu ekonomisi için korkunç sonuçlar doğurmuştu."

23 İbn Bîbî'nin bahsettiği el-Melik el-Eşref, babası Sultan I. el-Âdil tarafından 1201'de Harran merkezli Mezire (Kuzey Mezopotamya) bölgesinin valisi olarak atanan Eyyûbî emîri el-Eşref Mûsâ Ebû'l-Feth Muzafferüddîn (ö. 1237) idi. [İngilizce metinde el-Muzafferüddîn denmiştir fakat Arapça tarihi kayıtlarda bu isme "el-" harf-i tarifi ile rastlamadım. Dizgi hatası olabilir. Çev. A. Sait Aykut] O, 1229'da Şam'ı almıştır, bkz. Stephen Humphries, *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1977), s. 127-131, 383. El-Eşref ile I. Keykâûs arasında çıkan çatışma için bkz. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 317-318.

24 Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 297-299.

İlk anda görülüp fark edilemese de, İbn Bîbî'nin, Selçukluların halifeye elçi göndermesi olayından önce zikredip esrarengiz bir biçimde açıklama-
dığı Eyyübî emîri el-Eşref hakkındaki kısa hikâyesi, *Fütüvvet* hareketinin
bölgesel siyaseti bağlamında son derece önemlidir. İbn Bîbî'nin rivayetine
göre, el-Melik el-Eşref'in, av esnasında cıglık atan bir turnayı (*külang*) yaylı
tüfekte öldürüp Halife en-Nâsır Li-dînillah'a cömert hediyeler gönderdiği,
Selçuklu sultanına çoktan ihbar edilmişti. Halife, değerli hediyeler taşıyan
bir elçilikle Eyyubi emîrine karşılık vermişti.²⁵ Bu kısa hikâyeyi nakledip
halifenin el-Melik el-Eşref'e gönderdiği armağanları listeleyen İbn Bîbî bize
şunu demektedir: "Rum sultanı Sinop'u fethedip bu kenti Şeriatın hâkim ol-
duğu Dâr-ı İslam yörüngesine sokunca bu âlemin lideri olan Halifeye dualar
etti."²⁶ Ancak, İbn Bîbî'deki ince bir ayrıntı, bu hikâyenin anlatım mesajına
dair ipucu vermektedir. İbn Bîbî, el-Melik el-Eşref'in turnayı yaylı tüfekte
avlarken halifenin adını telaffuz ettiğini söyleyerek, Eyyübî emîrinin halife
sarayındaki *fütüvvet* merasimine gireceğini üstü kapalı bir şekilde haber
vermektedir. Çünkü *fütüvvet* teşkilatı mensupları ne zaman bir av faaliyetine
girseler böyle bir beyanat onlar için gerekliydi.²⁷ Keykâüs öyküsünü, el-Melik
el-Eşref'in turna bölümüyle birlikte halifelğin *fütüvvet* hâdisesine sokan İbn
Bîbî, Eyyübilere gönderme yapıyor olabilir. El-Melik el-Eşref'in halife ile zarif
bir hediye alışverişine vesile yaparak kutladığı avda turna düşürme başarısının
aksine, Keykâüs, çok daha önemli bir avla zafere ulaşmıştı: Sinop'un fethi
ile Sultan, Dâr'ül-İslam'a önemli bir ticaret merkezi kazandırmıştı. Bu fetih,
Keykâüs'un kariyerinin en önemli noktası olmuş, ona İslam dünyasında bü-
yük saygınlık kazandırmış; ayrıca, sallantıda olan tahtını sağlama almasına
da yardım etmiştir. Sonuçta, kardeşi Tokat meliki, taht rakibi (ve geleceğin
sultanı) Alâeddîn Keykubad'ı sadece birkaç ay önce 1214'ün Mart ayında
mağlup etmişti.²⁸ Böylece, Eyyübî emîrinin halife çağrısına paralel olarak,
Selçuklu padişahı da aynı şekilde en-Nâsır'a dualar etti; Şeyh Mecdüddîn
İshak başkanlığında armağanlar ve mücevherlerle donatılmış bir elçilik he-
yetini Bağdat'a gönderdi.²⁹ Sultanın halifeye gönderdiği hediyeler Sinop'tan
geçen uluslararası malların çeşitliliğini yansıtmaktadır.³⁰ Değerli taşlar, altın

25 İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-'alâ'iyye*, s. 297-299.

26 Ay.

27 Yaylı tüfekte ava çıkma ve benzeri diğer faaliyetler esnasında halife isminin anılması için bkz. Deodaat Anne Breebaart, "The Development and Structure of the Turkish Futuwah Guilds" (Doktora Tezi, Princeton University, 1961), s. 58.

28 Bu taht mücadelesi hakkında daha fazla tafsilat için bkz. Scott Redford ve Gary Leiser, *Victory Inscribed. The Seljuk Fetihs on the Citadel Walls of Antalya, Turkey / Taşa Yazılan Zafer. Antalya İçkale Sınırlarındaki Selçuklu Fetihsnamesi* (Antalya: Suna-Inan Kırac Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2008), s. 95.

29 İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-'alâ'iyye*, s. 154-155.

30 Ay., s. 155.

ve mücevherlerle işlenmiş haçlar (*çelifâ-yı zerrîn-i murassa'*), gümüş kaplar, dünyanın dört bir yanından şahane mobilyalar ve tekstil ürünleri,³¹ değerli atlar ve hayvanlar,³² hem erkek (*gulâm*) hem de kadın (*kenîz*) köleler. Böylece, Sinop'un fethine dair haberler eşliğinde gönderilen bu zengin hediyeler, sultanın mühim bir ticaret merkezine el koyuşunun ekonomik neticelerini yansıtıyordu.³³

Mecdüddîn, sultanın zaferini bildirme ve bu değerli armağanları teslim etme görevinin yanı sıra, sarayda halife başkanlığındaki *fütüvvet* [seremonisine] kabulünü sembolize eden şalvarı (*serâvil*) da talep etmekle görevlendirildi. Nitekim İzzet ü ikram ile karşılandı ve tüm bunlara mukabil, ona bir dizi değerli hediye sunuldu.³⁴ Halife, memleketine gitmek için ayrılan Mejdüddîn'e, sultana teslim etmesi için şu eşyaları sunmuştur: Kendi bedeninden çıkarıp verdiği (ve kâmil insanın erdemli niteliklerini temsil eden) *mürüvvet* kemeri, doğruluk şalvarı ve nihayet bir *fütüvvet* mektubu ki İbn Bibî bunun muhtevasını tam olarak yazıya geçirmiştir.³⁵ Halife ayrıca, İzzeddin Keykâüs'a *es-Sultân el-Gâlib* unvanını bahşetmiştir.

Stephen Hirtenstein'a göre, Mejdüddîn, Abbasi halifesinin *fütüvvet* teşkilatını yeniden tanzim etmesinde önde gelen [aracı] bir figür olarak bu reformların Anadolu'ya sokulması görevini üstlendi.³⁶ Bununla birlikte fû-

31 Bu mobilya ve dokuma kumaşlar arasında Rûmî tarzında sırmalı ipek kumaşla kaplanmış tahtlar (*tahthâ-yı zer-beft*), mücevherlerle bezeli atlas kumaş (*atlas-i ma'dent*), Rus keten çarşafı (*kettân-i rûst*), ince dokunmuş yünlü kumaş (*sekirlât bi- 'amel-i bindt*) ve Kıbrıs halıları (*bisâthâ-yı Kıbrist*) vardı. Bkz. İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-'ald'iyye*, s. 155.

32 Hem iğdiş edilmiş cinsten atlar hem de Arap aygırları (*esbân-ı iğdiş ü tâzi*), rahvan giden katırlar (*esterân-ı rahvâr*) Belh develeri (*şuturân-ı Buhtl*). Bkz. İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-'ald'iyye*, s. 155.

33 Sinop'un mühim bir ticaret merkezi olmasıyla alakalı olarak Walter Leaf'in klasik çalışmasına bkz. Walter Leaf, "The commerce of Sinope". *The Journal of Hellenic Studies* 36 (1916), s. 1-15; ancak, Peacock'ın "Sinop" ile ilgili açıklamalarına da bakınız.

34 İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-'ald'iyye*, s. 155.

35 A.y., s. 156.

36 Stephen Hirtenstein, *The unlimited mercifier: The spiritual life and thought of Ibn 'Arabi* (Oxford and Ashland, Oreg.: Anqa Publishing and White Cloud Press, 1999), s. 173. Hirtenstein ne yazık ki bu hususla alakalı kaynağını zikretmemiştir. Öte yandan Mikail Bayram Halife'nin *Fütüvvet* teşkilatını yeniden düzenlemesinde Evhadüddîn'in oynadığı rolü açığa çıkardığını iddia etmektedir. Bkz. Mikail Bayram, *Şeyh Evhadüd-Din Hâmid El-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, (İstanbul: Kardelen Yayınları, 2005), s. xiii. Bayram, Şeyh Evhadüddîn'in Halife tarafından Anadolu'ya, *fütüvvetin* temel çatısını kurması için *şeyhuş-şuyûh* olarak gönderildiğini iddia etmektedir. Evhadüddîn'in anonim menakıbı, İbn Arabî'nin bu dönemde Sadreddin'in eğitimini daimi dostu Evhadüddîn'e emanet ettiğini ortaya koymaktadır. Sadreddin Muhammed el-Konevî, Evhadüddîn'in yanında ve onun hizmetinde 2 yıl geçirmiştir. (Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 229). Evhadüddîn epay uzun bir süre boyunca halifeye hizmet etmişti; meselâ, 1210-1215 yıllarında Halife en-Nâsir'in elçisi olarak Azerbaycan'a Atabek Özbek'in sarayına gönderilmişti; Atabek ile Hemedan emîri arasında barış müzakerelerini yürütecekti. Bkz. Bayram, *Şeyh Evhadüd-Din Hâmid El-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, s. 11. Weischer'a göre Evhadüddîn son yıllarını Abbasi Halifesi el-Mustansır nezdinde izzet ü ikbal içinde Bağdat'ta geçirmiş ve 1238'de bu şehirde vefat etmişti. Bkz. B. M. Weischer, "Kirmânî, Awhad al-Dîn Hâmid b. Abî'l-Fakhr", *Eİ2*, v, s. 166.

tüvvat 1207'de halife otoritesi altında yeni kurulup³⁷ sultanın manevi danışmanı Mecdüddin hassaten üst düzey bir *fütüvvat* lideri olduğu halde, I. Keyhusrev'in neden bu teşkilata girmedeği merak edilmektedir. Halifelikçe organize edilen *fütüvvat* hareketine mensup olmak isteyen ise oğlu Keykâus'tu. Ancak Keykâus, muhtemelen en büyük askeri zaferi olan Sinop fethine (1214) dek halifeye yaklaşmadı. Bunun tam aksine, Eyyûbî emirleri 1207-1208'de Şihâbeddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin (ö. 1234) liderliğindeki diplomatik misyonlar vasıtasıyla, hemen Halife en-Nâsir merkezli *fütüvvat* hareketine dâhil oldular.³⁸ Belki de Keykâus'un halife kaynaklı *fütüvvate* katılma arzusu, kısmen Cezîre'deki Eyyûbî emirleriyle kızışan rekabeti sebebiyle şiddetlenmişti.³⁹

Son olarak, halife tarafından verilen 1212 tarihli *fütüvvat* mektubunu, İbn Bîbî'nin rivayet ettiği olayların sırası ile nasıl uzlaştırabiliriz? Bir istinsah hatası olma ihtimalini yok sayarsak, bu tutarsızlık, Alâeddin Keykubâd'ın büyük kardeşinin taht iddiasına itiraz etmesi ve böylece Selçuklu tahtı üzerinde veraset mücadelesinin ortaya çıkmasıyla –geçici olarak– açıklanabilir belki. I. Keykâus, nihayet 1214'te, Sinop'un fethinden birkaç ay önce, rakibi olan kardeşini büyük zorluklarla mağlup etti.⁴⁰ Tahta geçme mücadeleleri, 1212-1214 arasında Antalya'da zuhur eden Hristiyan isyanının da katkısıyla Selçuklu hâkimiyetini iyice istikrarsız hale getirdi.⁴¹ Bu mücadele, I. Keykâus'un *fütüvvate* girme talebi için halifeye elçi göndermesini geciktirmiş olabilir mi? Acaba mektup, I. Keykâus'un heyet gönderme işi tahmin edilerek yazılıp tarihlenmiştir de, sultanın otoritesini kesin olarak sağlama alması, kardeşinin taht iddialarına son vermesi ve kendi memleketine istikrar getirmesi gerçekleşene kadar, birkaç yıl sahipsiz mi kalmıştır? Pratikte, halife, gerçekten henüz bitmemiş bir taht mücadelesinin ortasında kalan bir şahsın sultanlığını alelacele tanımakta tereddüt edebilirdi.

37 al-Huda, "The prince of diplomacy", s. 263. Paul Kahle, "Ein Futuwwa-Erlass des Kalifen en-Nâsir aus dem Jahre 604 (1207)", Ernst F. Weidner (ed.), *Aus fünf Jahrtausenden morgen-ländischer Kultur: Festschrift Max Freiherrn von Oppenheim zum 70. Geburtstage* (1933; tekrar baskı, Osnabrück: Biblio-Verlag, 1967), s. 52-58.

38 Şihâbeddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî hakkında en iyi değerlendirme için bkz. Erik S. Ohlander, *Sufism in an Age of Transition. 'Umar al-Suhrawardî and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Leiden ve Boston: Brill, 2008), s. 94 vd. Ayrıca bkz. al-Huda, "The prince of diplomacy".

39 Bu soru daha detaylı araştırmaları hak etse de bu bölümün kapsamı dışındadır.

40 Osman Turan, tahta vâris olma mücadelesinin bitimini 1214 yerine 1213'e tarihlemektedir. Bkz. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 301-302.

41 I. Keykâus'un Antalya'yı tekrar alışı hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Redford ve Leiser, *Victory Inscribed*.

SULTANLARIN ŞEYHİ VE ŞEYHLERİN ŞEYHİ: ANADOLU'DA MECDÜDDİN VE İBN ARABİ

İbn Bîbî'nin metnindeki belgeden de anlaşılacağı gibi, Mecdüddîn İshak'ın halifelik makamında çok saygı duyulan biri olduğu, en-Nâsır *fütüvvetname*-sinde kendisine verilen uzun şeref unvanlarıyla açığa çıkıyordu: "Âlim, yüce şeyh" (*eş-Şeyh el-ecell el-'âlim*) "İslam'ın Yıldızı" (*Necmü'l-İslâm*), "Topluluğun övünç kaynağı" (*Fahru't-tâife*), "İlahî hakikatin cemâli" (*Cemâlul'l-hakika*) ve "Âriflerin dayandığı direk" ('Umdetü'l-'ârifin) gibi.⁴² Ayrıca "Dünyanın Şeyhi" (*Şeyhu'l-'âlem*) ve "Âlemin / ufukların önderi" (*Pișvâ-yı âfâk*) olarak da vasıflanmıştı.⁴³ Mecdüddîn'in hem kendi akranları hem de genel halk arasındaki geniş itibar ve nüfuzu İbn Bîbî tarafından ona verilen unvanlara da muhtemelen yansımaktadır. "Ufukların önderi" (*Muktedâ-yı âfâk*)⁴⁴ ve "Farklı grup ve toplulukların lideri" (*Kıdvatü't-tavâif*) gibi bütün bu saygı ve itibar ifadeleri şeyhin geniş nüfuz ve otoritesinin artık Selçuklu siyasi sınırlarını aştığını ve onun farklı topluluklarda da tanınmış olduğunu düşündürmektedir. "Âbidlerin örnek aldığı şahsiyet" (*Üsvetü'l-'ubbâd*) unvanı, Mecdüddîn'in seçkin bir Sufi şeyhler grubundan olduğunu gösterebilir. Belki de en merak uyandırıcı husus, Mecdüddîn'i çadır direkleri veya kozmik çadırın sütunlarıyla (*Evtâd*: tekili *veted*) ilişkilendiren "Sütunların Şerefi" anlamındaki *şerefü'l-evtâd* ifadesidir ki *veted* burada veliler hiyerarşisindeki en yüksek mistiklere işaret eder.⁴⁵ 11. yüzyıl Sufi mütefekkeri el-Kuşeyrî evrenin istikrarını sağlayan şeyin işte bu sütun / *veted* olduğunu düşünmekteydi.⁴⁶ İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye* adlı eserinde bu ihtişamlı hiyerarşiyi daha da geliştirdi ve herhangi bir zamanda "evrenin bir *kutup*, iki *imam*, dört *evtâd* ve yedi *vekil* tarafından ayakta tutulduğunu" söyledi.⁴⁷ İbn Arabî'ye göre dört *evtâd*, "müminlerin imanını istikrara kavuşturup ilahî lütuf ve ilhamın sürekli akışını sağlama rolünü" üstlenen ruhani koruyuculardı.⁴⁸ İbn Arabî, kendisinin de zamanın dört "*veted*"inden biri olduğunu iddia etmiştir.⁴⁹

42 İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-'alâ'iyye*, s. 157.

43 Age, s. 155.

44 Age, s. 25.

45 Age, s. 93.

46 Abû'l-Qâsim al-Qushayrî, *Al-Qushayrî's Epistle on Sufism*, İngilizceye çev. Alexander D. Knysh, (Reading, UK: Garnet, 2007), s. 26.

47 William Chittick, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn 'Arabî's Cosmology* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1998), s. 144.

48 Samer Akkash, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam. An Architectural Reading of Mystical Ideas* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2005), s. 186.

49 Diğer üç *evtâd* (direk) Mağripli Şeyh Abdülazîz el-Melîdevî, onun hizmetkârı İbnü'l-Murâbî ve son olarak da İbn Arabî'nin hiç yanından ayırmadığı yirmi yıllık sadık dostu Habeşistanlı Bedr el-Habeşî idi. İbn Arabî şöyle yazmıştır: "Biz âlemin varlığını ve kâmil insanı ayakta tutan dört sütun idik." Bkz.

Acaba “şerefü'l-evtâd” unvanı, Mecdüddin İshak'ı bilinçli bir şekilde büyük mistik [İbn Arabî] ile ilişkilendirmek için mi konmuştu?

İbn Bibî tuhaf bir şekilde İbn Arabî'nin Mecdüddin'le gayet iyi bilinen dostluğundan doğrudan bahsetmekten geri durmaktadır. İbn Arabî'nin kendisi, Mecdüddin İshak'tan “dürüst yol arkadaşı” olarak bahsetmektedir.⁵⁰ Mecdüddin, Şam'ı mesken tutan İbn Arabî ile ilk olarak Ağustos 1203'te Konya ve Malatya'dan bir grup hacı eşliğinde hacca giderken tanışmıştır.⁵¹ Eserlerinin çeşitli kopyalarında yer alan notlar, belirli tarihlerde İbn Arabî'nin nerelerde dolaştığını anlamamıza yardım etmekte ve bu durum, İbn Arabî-Mecdüddin münasebetinin kaba bir kronolojisini yeniden inşa etmemize imkân tanımaktadır.⁵² İbn Arabî, Mekke'de Aralık 1203'te yazmaya başladığı *Rûhu'l-kuds* adlı eserinde, biri Mecdüddin adında on yedi müridinin bulunduğunu not eder.⁵³ Bu sebeple, Mecdüddin'in Ağustos ayındaki haccın ifasında İbn Arabî ile tanışması ve bu esnada onun müritler halkasına katılmış olması varsayılabilir. İleriki yıllarda da, Mecdüddin büyük ustanın huzurunda hem bir mürit hem de yakın bir dost olarak varlığını sürdürüyor gibi görünüyor. İbn Arabî tarafından düşülen *semâ'* notlarının (eserin sonuna yerleştirilen ve [kimler tarafından okunup dinlendiğini belirten] kayıtların) incelenmesi Mecdüddin'i bu okuma halkalarının iki düzenli takipçisinden biri olarak gösteriyor (diğeri, İbn Arabî'nin damadı Muhammed b. Sa'deddin b. Barankuş b. Kamer ed-Dimîşkî'dir).⁵⁴ Ancak Mecdüddin, Şeyh'in mürit ve öğrencisinden daha fazla biriydi. İbn Arabî'nin, Mecdüddin'in oğluna açıkladığı gibi –ki Sadreddin Muhammed el-Konevî diye bilinir ve büyük ustanın asıl öğrencisidir– İspanya'dan doğuya doğru yolculuğa çıkmadan önce ilahi bir ilhamla rüyasında başlıca dostlarının Mecdüddin İshak ve Sadreddin olacağı haberini almıştı.⁵⁵ Nitekim İbn Arabî, Hz. Peygamber'in sahih öğretilerini korumak ve yaygınlaştırmak için İlahi Varlık tarafından kendisine takdir

Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 179. Bedr el-Habeşi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 160.

50 Bu tasvir, onun özellikle Sadreddin el-Konevi ile ilgili “benim merhum sadık dostum Mecdüddin İshak İbn Muhammed el-Konevî'nin oğlu” şeklindeki aifından kaynaklanmıştır. Bkz. Gerald Elmore, “Sadr al-Din al-Qûnawî's personal study-list of books by Ibn al-‘Arabî”, *Journal of Near Eastern Studies* 56, no. 3 (1997), s. 166.

51 Ay., s. 178. Addas onların tanışmasını 1204'e tarihlese de Kılıç, Mecdüddin'in 1203 gibi erken tarihlerde İbn Arabî'nin öğrencisi olduğunu ispatlamıştır. Bkz. “İbnü'l-Arabî'nin İ. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubu”, s. 17; Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 226.

52 Bu hususla alakalı temel çalışmaların çoğu Osman Yahya tarafından yapılmıştır. Osman Yahya, *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn 'Arabî* (Şam: Institut français du Damas, 1964), ii, s. 448, 486.

53 Kılıç, “İbnü'l-Arabî'nin İ. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubu”, s. 17.

54 Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 221, 224-225.

55 Ay., s. 111.

edilen “Veliler Mührü” [hatmü'l-vilâye] misyonunda bu “baba oğlu” asıl ve gerekli unsur saymıştır.⁵⁶

Mecdüddîn 1205'te Konya'ya dönmeye hazırlanıp Selçuklu Sarayı'na giderken İbn Arabî'yi yol arkadaşlığına davet etti. Bağdat'tan kısaca geçtikten sonra, Musul'da yaklaşık bir ay durmuşlar, İbn Arabî oranın mahalli ulemâ tayfasıyla tanışmış, kendisine yeni takipçiler çekmiş ve eserlerini dinleyicilerine sunmuştu.⁵⁷ İbn Arabî'nin seyahatleri, öğreticilik, eserlerini [takipçiler] kitlesi önünde okumak, diğer sufiler ve kayda değer dinî figürleri bulmakla birleşiyordu. İbn Arabî'nin 29 Ramazan 601 / 20 Mayıs 1205 tarihinde, *Rûhu'l-kuds* adlı eseri üzerinde çalışırken düştüğü bir nota göre, Mecdüddîn, büyük üstadın Musul'daki dokuz öğrencisi arasındaydı.⁵⁸ Musul'dan beraber çıkarak Malatya'ya Haziran veya Temmuz'da vardılar. Daha sonra Konya'ya ulaştıklarında tahta yeni oturmuş I. Keyhusrev tarafından karşılandılar.⁵⁹

Mecdüddîn İshak, padişahın ülkeyi yönetmek için kendisine yaptığı davete rağmen, idarede yüksek vazife almadığı gibi Konya'da sultanın yanında da ikamet etmedi. Burada kalmaktansa, kısa süre sonra kendi memleketi olan Malatya'ya gitmeyi tercih etti; amacı orada emîr ve vali olan İzzeddîn Keykâus'a hocalık ve danışmanlık yapmaktır.⁶⁰ İbn Arabî'nin bize bildirdiğine göre, Sultan, Selçuklu prensinin maiyetinde Malatya'ya doğru ilerlemekte olan Mecdüddîn ve İbn Arabî'yi hediyelere boğmuştu.⁶¹ Bunun dışında İbn

56 Addas'ın açıklamasına göre “Velilerin Mührü” olarak İbn Arabî, kendisinin Tanrı tarafından Kutsal Hukuku muhafaza etmesi için gönderildiğini idrak etmişti. Böylece daha hususi bir şekilde o “Muhammedî velâyetin mührü” olarak bütün velayetin [Tanrı dostluğunun] kaynağı haline gelmişti; tıpkı Hz Muhammed'in tüm nübüvvetin [peygamberlik kurumun] kaynağı olması gibi: “Mühür *hatm*, basitçe bir diziyi bitiren, sona erdiren biri değildir. O, bir hazinenin bütünlüğünü koruyan dokunulmaz mühür veya ‘damga’dır.” Bkz. Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 199-200.

57 Musul, 13. yüzyılda nazari bilimlerin önemli bir merkeziydi. Orada, Emir Zeynüddîn Camii'ne bağlı Kemâliye Medresesi'nde hocalık yapan ünlü mantıkçı ve matematikçi Üstat Kemâleddîn Müsâ İbn Yûnus el-Mavsîlî de (1156-1242) vardı. Bkz. Shawkat Toorawa, “A portrait of ‘Abd al-Latif al-Baghdâdî's education and instruction”, Joseph Lowry, Devin J. Stewart ve Shawkat M. Toorawa (ed.), *Law and Education in Medieval Islam. Studies in Memory of George Makdisi* (Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2004), s. 101.

58 Kılıç, “İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddîn Keykâus'a Yazdığı Mektubu”, s. 17.

59 Ahmet Ateş, “İbn al-Arabî”, *El*², iii, s. 708.

60 İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-'aldîyye*, s. 93; Kılıç, “İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddîn Keykâus'a Yazdığı Mektubu”, s. 17; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 293. Turan, Mемlук yazar İbn Vâsîl'in Mecdüddîn'i emrin saray hocası olarak nitelendirdiğine dikkat çekmiştir. Mikail Bayram'ın, Mecdüddîn'in 1205 yılında I. Keyhusrev'in Selçuklu tahtına oturduğunu bildirmek üzere Abbasi halifesine gönderildiği iddiası, tamamen yanlış olup, kanıt olarak atıfta bulunduğu İbn Bîbî de dâhil olmak üzere (*el-Evâmirü'l-'aldîyye*, s. 90-95), herhangi bir kaynak tarafından doğrulanmamaktadır. Bkz. Bayram, *Şeyh Evhadüd-Din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, s. 13; aynı yazar, “Anadolu Selçuklular Zamanında Kayseri'de Evhadi Dervişler”, Ali Aktan, Ramazan Tosun ve Ayhan Öztürk (ed.), *III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri, 06-07 Nisan 2000* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2000), s. 44, not 4.

61 Kılıç, “İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddîn Keykâus'a Yazdığı Mektubu”, s. 17. Kılıç bunu İbn Arabî'nin *el-Futûhât el-Mekkiyye* adlı eserine dayandırmaktadır (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Arabîyye el-Kübrâ), iii, s. 126, 255.

Bîbî, I. Keyhusrev'in hükümdarlığı sırasında Mecdüddîn İshak'tan daha fazla bahsetmemektedir. Mecdüddîn Malatya'da kalmaya devam ederken, İbn Arabî 1206'da önce el-Halil kentine⁶² ve ardından Kahire'ye doğru yoluna devam etti.⁶³ Ancak, öyle görünüyor ki öğretileri üzerine bir tartışma çıktığı için 1207'de Kahire'yi terk etmek zorunda kalmıştı.⁶⁴ Mekke'de bir süre durduktan sonra, 607 / 1211 kışında Malatya'yı geçerek Anadolu'ya geri döndü; nitekim bir eserinde, Fırat'ı donduran bir zemheri soğuşundan bahsetmektedir.⁶⁵ Kısa bir süre sonra Konya'da belirmektedir, İzzeddin Keykâüs'un tahta çıktığı tarih olan Temmuz 1211 civarında bu kente varmıştı.⁶⁶

Stephen Hirtenstein İbn Arabî'nin üç yıllık Mekke dönemini "dünyevi varlığının dayanağı" olarak nitelendirmektedir;⁶⁷ üstadın sonraki yirmi yılı çoğunlukla Mekke, Kudüs, Mısır, Suriye ve Anadolu arasında gidip gelmelerle geçmişti. Üstadın hareketli hayat tarzı, edebî üretim için bir engel teşkil etmemiş ve bu süre içerisinde yüzlerce eser üretmiştir.⁶⁸ Bu daimî seyahatin ortasında, İbn Arabî'nin Malatya'da 1205'in sonu / 1206 başlarından 1222'ye kadar toplamda ancak beş ya da altı yıl kaldığı tahmin edilebilir. Gerçekten de, özellikle bu zaman diliminin ikinci yarısına doğru (1215'ten itibaren) Malatya'nın üstada hakiki bir üs olarak hizmet ettiği görülmektedir. *Tâcû'r-resâil*'deki okuma kaydının da işaret ettiğine göre İbn Arabî 613 / 1216-1217 civarında Malatya'daydı.⁶⁹ Oğlunun 618 / 1221'de doğumu⁷⁰ ve yakın dostu Bedr el-Habeşi'nin aynı vakitte Malatya'da vefat edişi bu varsayımı güçlendirmektedir.⁷¹ Selçuklu Anadolu'su ile Eyyûbî Suriyesi arasındaki sınırda, Fırat'ın üst vadisinde yer alan Malatya, Arap toprakları ile Selçuklu'nun Konya ve Kayseri merkezleri arasında sürekli seyahat için uygun bir üs olarak hizmet etmiş olmalıdır. Addas'ın belirttiği gibi, Anadolu'da uzun süre kalmasının diğer nedenleri, hem I. Keykâüs ile yakın dostluğu hem de kendi

62 Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 3. Addas, İbn Arabî'nin *Risâletü'l-envâr* adlı eserini, yaygın olarak inanıldığı gibi 607 / 1210'da değil, metnin sonunda açıkça ifade ettiği gibi 1205 yılında Konya'da tamamladığına işaret eder.

63 A.y., s. 3.

64 Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), s. 96.

65 İbn Arabî'nin *el-Futûhât* adlı eserinde kaydettiği gibi, iii, s. 459.

66 Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 227; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 294.

67 İbn 'Arabi, *The Four Pillars of Spiritual Transformation: the Adornment of the Spiritually Transformed*, İngilizceye çev. Stephen Hirtenstein (Oxford: Anqa, 2008), s. 4.

68 Gerald Thomas Elmore, "The Fabulous Gryphon ('Anqâ' Mughrib) on the Seal of the Saints and the Sun Rising in the West: An Early, Maghribine Work by Ibn al-'Arabi" (Doktora Tezi, Yale University, 1995), s. 164.

69 Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 222.

70 Ateş, "İbn al-'Arabi", s. 708.

71 Aslen Etiyopyalı bir köle olup azat edilen Bedr el-Habeşi, İbn Arabî'nin Magrip-Fez'den Malatya'ya kadar gelen sadık arkadaşydı ve bütün seyahatleri sırasında ustasının yanından hiç ayrılmadı. Addas, onu İbn Arabî'nin "ihiyatlı ve sessiz gölgesi" olarak tanımlıyor. (Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 160-161.)

ailevi sorumluluklarıydı. Gerçekten de, Mecdüddîn'in ölümünden sonra, muhtemelen 612 / 1215-1216'da İbn Arabî, Mecdüddîn'in dul eşiyle evlenip onun oğlu Sadreddîn'in terbiye ve talimini üstlendi.⁷² 1222-1223'te, Alâeddin Keykubâd'ın hükümdarlığının ilk yıllarında İbn Arabî, Anadolu'yu terk edip Şam'a yöneldi.⁷³

İbn Arabî'nin Mecdüddîn İshak aracılığıyla Ömer es-Sühreverdî (ö. 1234) ve özellikle Sühreverdîye tarikatını doğuya doğru yayan geniş mürit ağı da dâhil olmak üzere, Bağdat ve Konya'da muayyen bir seçkin ulemâ grubu ve şeyh muhitleriyle irtibata geçtiği düşünülebilir. Örneğin, İbn Arabî, 1205 yılında Konya'da Sühreverdîye şeyhi Evhadüddîn el-Kirmânî ile bir araya geldi.⁷⁴ Aynı şekilde, Sühreverdîye tarikatına ve/veya halifelikçe desteklenen *fütüvvet* hareketine bağlı Şeyh Nâsirüddîn Mahmûd Ahi Evren ve Ebû Cafer Muhammed al-Berzeî gibi ünlü İran sufileri ile tanıştı.⁷⁵ Bu temasların bir sonucu olarak, 602 / 1205-1206 tarihli bir *mecmu'*anın [derlemenin] de işaret ettiği gibi, İbn Arabî'nin eserleri, Konya, Kayseri ve Musul gibi şehirlerde, en azından bazı seçkin ilim çevreleri arasında çoktan dolaşmaya başlamış olabilir. Bu *mecmû'a* üstadın Mekke ve Musul'da telif ettiği şu eserleri ihtiva etmektedir: *et-Tenezzü'lâtü'l-Mavsiliyye fî esrârî't-tahârât ve's-salavât ve'l-eyyâmî'l-aslıyye*,⁷⁶ *Kitâbu hilyeti'l-ebdâl, Tâcû't-terâcim fî işârâtî'l-'ilm ve letâîfî'l-fehm ve Kitâbü's-şevâhid*.⁷⁷

I. İZZEDDÎN KEYKÂÛS'A REHBERLİK ETMEK: İBN ARABÎ'NİN MANEVÎ NASİHATİ

Mecdüddîn İshak aracılığıyla İbn Arabî, sadece Anadolu'nun entelektüel, dini ve manevi seçkin dünyasına değil, aynı zamanda, kendi ahlaki sıkın-

72 Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 227; Kılıç, "İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddîn Keykâvus'a Yazdığı Mektubu", s. 17-18.

73 İbn Arabî'nin Şam yıllarına dair ayrıntılı bir mütalaa için Addas'ın *Quest for the Red Sulphur* adlı eserinin 10. bölümüne bakınız.

74 Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 229. Bu husus, İbn Arabî'nin *Kitâbü'l-emr* adlı eserinin bir kopyasında belirtilmiştir. Evhadüddîn el-Kirmânî, Şeyh Kutbeddîn Ebherî'den (1181-1182) hırka alan Sühreverdî şeyhi Rukneddîn Ebu'l-Ganâim Muhammed es-Socâsî'nin takipçisiydi. Bu son sufi de Ebu'n-Necib es-Sühreverdî'nin müritlerinden biriydi. Bkz. Weischer, "Kirmânî", s. 166; Bayram, Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi, s. 7.

75 Bayram, Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi, s. 13, not. 56. İbn Arabî *Ravdatü'l-mürîdin* adlı eserini Konya'da tamamlamıştır. (MS Süleymaniye, no. 1028, Kayseri, Raşid Ef. Ktp. No. 21500).

76 Dini vecibelerin ruhi anlamı üzerine yazılmış olan beş bölümlü *et-Tenezzü'lâtü'l-Mavsiliyye* adlı eserin, bu *mecmû'a* içinde sadece dördüncü bölümü mevcuttur. (Ateş, "İbn al-'Arabî" s. 709).

77 Ateş, "İbn al-'Arabî" s. 709. *Mecmû'a* MS Konya Yusufâğa kütüphanesinde 4868 numaralı el yazması olarak hayatta kalmıştır.

tırarını berberinde getiren siyasi olarak güçlü olanların da dünyasına girdi. İbn Arabî, Mecdüddîn'e gönderdiği bir mektuptaki beyitlerinde, yöneticilerin hizmetine giren arkadaşını, gurur ve aldanış tehlikesinin farkında olması konusunda uyardı: "Ey İshak, kardeşinden bazı faydalı tavsiyeleri dinle! Sultanlara yakın olmaktan ötürü gurur duymamalısın!"⁷⁸ İbn Arabî, nefsanî yanılı ve gururu, İlahî Benlik ile birleşmenin önündeki en büyük engel olarak görmüş, dolayısıyla, hükümdara hizmetin getirdiği kazanımlarla birlikte iktidar ve zenginlik ilişkisinin, manevî gelişim bakımından ciddi bir tehlike oluşturduğuna inanmıştı. Güçlü olanı etkileme durumu dışında, birinin idarî başkentte kalması ya da imparatorluk divanında bir pozisyon kapması gerekmiyordu. Şehzadeye hoca olarak atanan Mecdüddîn, Selçuklu tahtına vâris olan gencin manevî ve entelektüel gelişimini şekillendirme şansına sahipti. Ayrıca, o yıllarda İbn Arabî de, manevî bir rehber ve öğretmen olarak Keykâûs'la gayet samimi idi.⁷⁹

Sufî şeyh ve müritler hem dünyevi kaygıları hem de manevî hedefleri aynı anda kaldırabilirler mi? İbn Arabî kendi irfânî yolunun başında böyle bir şey yapmaya kalkışmadı. Daha ziyade, tüm siyasi yöneticilerden uzak durdu ve ne kadar alçakgönüllü olursa olsun onların tüm armağanlarını reddetti. Addas'ın da belirttiği gibi, İbn Arabî, "yozlaşmış olarak gördüğü el-Muvahhidin devletinin yöneticilerine karşı ihtiyatlı ve hatta eleştirel bir tutum" sergiledi.⁸⁰ Üstadın o dönemdeki siyasi iktidara karşı tutumu, 1193'te Sebte kentinde sultanın gönderdiği yiyecekleri, kendisini tehlikeye atma pahasına nasıl reddettiğine dair anekdotuyla iyi bir şekilde izah edilmektedir. Aslında, kaldıkları zaviyede bir sufi, onu yapıklarından dolayı sultanın vezirinden önce kınamış ve ihbar etmişti. Kendini attığı bu tehlikeli pozisyonundan ötürü dost bir Şeyh tarafından uyarılan İbn Arabî yine de soğukkanlı davranarak bu tehlikeyi büyütmemişti.⁸¹

Kitâbu'l-kûnh ve *Rûhu'l-kuds* gibi eserlerinde görüldüğü üzere, İbn Arabî öğrencileri için "Padişah kapılarına yaklaşıma!" ilkesini vurgulamış olsa da,⁸² hac için Mekke'ye yaptığı yolculuktan sonra yöneticilerle olan münasebeti

78 Bu anekdotun kaynağı İbn Arabî'nin *Muhâdaratü'l-Fhrâr* adlı eseridir (MS Konya, Yusufâğa Ktp. No. 346, f. 145a-145b); atıf ve alıntılar Bayram tarafından sağlanmıştır, bkz. Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din İsmâîl El-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, s. 13, not. 54; Mikail Bayram, "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Bazı Yörelere Arasındaki Farklı Kültürel Yapılanma ve Siyasi Boyutları", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (1994), s. 83.

79 Kılıç, "İbnü'l-Arabî'nin 1. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubu", s. 18. Kılıç, İbn Arabî'nin, 1. Keykâûs'u ne kadar etkilediğini bilmenin zor olduğunu kabul etmekle beraber, Selçuk emirinin İbn Arabî'ye bir mürit olarak bakışı belli olmaktadır.

80 Addas, *Quest fort he Red Sulphur*, s. 165-166.

81 Ay.

82 Ay., s. 167.

hissedilir şekilde değişmiştir.⁸³ Artık İbn Arabî, dünyevi gücü elinde bulunduranlardan kaçınmak yerine onlara ruhi tavsiyeler vermeye başlamıştı. İktidardakilerle ilgili yaklaşımındaki bu değişim, –manevi bozulmaya maruz kalmaksızın onlarla münasebet kurma tavrı,– Tanrı'ya karşı vazifeleri konusunda rüya ve keşifler yoluyla içine doğan yeni anlayışıyla şekillenmiştir.

Yakaza halindeki rüyalarından [uyanırken gördüğü vizyonlardan] on sekizini anlattığı *Risâletü'l-mübeşşirât* (Müjdeciler Risâlesi) başlıklı kısa makalesinde İbn Arabî, en etkileyici manevi vizyonlarından birini açıklar.⁸⁴ İbn Arabî, Mekke'de Kâbe'yi tavaf ederken gördüğü bu vizyonda Rab Teâlâ onu kullarına nasihat etsin diye uyarıp azarlamıştı; çünkü o akşamın başında İbn Arabî “diğer insanları ve onların ahvâlini unutup kendimi kendi ruhumla meşgul edeceğim” diye karar vermişti.⁸⁵ Bu vizyonun bir sonucu olarak, İbn Arabî Müslim'in *Sahih*'inde bulunan Hz. Peygamber hadisine yeni bir kavrayışla yaklaştı: “Resûlullah buyurdu: ‘Din, nasihattir, Tanrı Teâlâ için, Müslümanların liderleri için ve aralarında yaşayan umum halk için.’ Kâbe'deki bu vizyonu ile İbn Arabî, yeryüzünde üstlendiği vazifenin bir kısmının, yalnızca manevi seçkinlere değil tüm kademe ve makamlara mensup kişilere öğüt vermek (*nasihat*) olduğunu, Tanrı yasalarına göre Tanrı'nın bütün kullarına nasihat etmesi gerektiğini idrak etti.⁸⁶ İbn Arabî, Keykâus'un himayesindeyken bile, siyasi iltimasla bahsedilen maddi imkân ve zenginlikten uzak durma prensibinden asla vazgeçmemiştir. Bir anekdotta anlatıldığına göre I. Keykâus Konya'da İbn Arabî'ye villa hediye etmiş, o da bunu fakir bir adama bağışlamıştı; çünkü yaklaşık 100.000 dirhem değerindeki bu lüks ikametgâhın görünüşte şeyh için hiçbir yararı veya değeri yoktu.⁸⁷

İbn Arabî'nin sultana yazdığı ve *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* (Mekke İlhamları) adlı şaheserine koyduğu mektup, İbn Arabî'nin I. Keykâus ile ilgili manevi rehberlik vazifesini nasıl uyguladığını göstermektedir.⁸⁸ İbn Arabî burada

83 Ay.

84 İbn Arabî'nin “nasihat” vazifesi üzerine derin bir tartışma için bkz. Addas, *Quest for the Red Sulphur*, Chapter 9, “Counsel My Servants”, s. 218-244. Ayrıca İbn Arabî'nin şu eserinin giriş kısmına bkz. İbn 'Arabî, *Contemplation of the Holy Mysteries and the Rising of the Divine Lights*, İngilizceye çev. Cecilia Twinch ve Pablo Beneito (Oxford: Anqa Publishing, 2001).

85 James W. Morris, “Some dreams of Ibn 'Arabî (from his *Risâlat al-Mubashshirât*)”, *Newsletter of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society* (1993), s. 2.

86 Ay.

87 Kılıç, “İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubu”, s. 18. Bu hikâye, Müslüman İspanya tarihi hakkında Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Makkartî (1591-1632) tarafından Arapça yazılmış *Kitab naḥḥ et-tib min gusn el-Andalus er-ratib* (*Endülüs'ün Nazık Dalından Esen Tatlı Meltem*) adlı eserden alınmıştır.

88 İbn Arabî, yaklaşık 30 yıl boyunca *el-Futûhât el-mekkiyye* üzerinde çalışmış ve nihayet eserini 1231'de tamamlamıştır. Altı ana bölüm ve 50 alt fasıla yayılmış olup basılı haliyle 2500 sayfayı aşan *el-Futûhât el-mekkiyye*, üstadın *futûhât* (kapının görünmeyen dünyaya açılışları) yoluyla izah ettiği Sufi doktrininin tam bir teşhididir. (Ateş, “İbn al-'Arabî” iii, s. 709).

padişaha, “ardından dua eden babası olarak” (*vâliduhû ed-dâ’î lehû Muhammed İbnü’l-Arabî*) nasıl rehberlik yaptığını anlatır. İbn Arabî, dinî tavsiyelerini (*el-vasiyye ed-diniyye*) ve ilahî siyasetle ilgili nasihatlerini (*en-nasiha es-siyâsiyye el-ilâhiyye*) sultana sunmanın kendi görevi olduğunu açıkladıktan sonra, *Risâletü’l-mûbeşşirât* adlı kitabında da çok ehemmiyet verdiği meşhur “Din nasihatidir” (*ed-Dîn en-nasiha*) hadisine atıfta bulunur.⁸⁹ İbn Arabî’nin uzun önsözü, sultana ilahî görevlerini hatırlatarak, Tanrı’nın hem buyruklarını uygulama hem de kullarını yönetme işini sultana emanet ettiğine işaret ederek son bulmaktadır.⁹⁰ Böylece padişahı, Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesi olarak Tanrı kullarını adilce yönetmeye ve zulümden uzak durmaya davet eder. Mektup, daha sonra Hz. Ömer Anlaşması ile özellikle ilgilenmektedir ki bu anlaşma gayrimüslim nüfusa –bu hadisede Müslümanların egemenliğindeki Hristiyanlara– tatbik edilen birtakım düzenlemelerden ibarettir.⁹¹ İbn Arabî’nin Hz. Ömer Anlaşmasıyla ilgili mütalaası, Müslümanlara ve İslam’a yönelik en büyük sıkıntının kilise çanlarının çalması –yani imansızlığın açıkça izhar edilmesi– ve İslam topraklarında *şirkin* (çoktanrıcılığın) çekici hale gelmesine işaret eden bir uyarıya dönüşür. İbn Arabî, ilk defa Halife Ömer İbnü’l-Hattâb tarafından tatbiki konan “zimmi” düzenlemesinin terk edilmesine hayıflanmaktadır. Daha sonra, düzenlemeleri teker teker sayarak Hristiyanların kilise, manastır veya diğer şekillerde Hristiyan [dini amaçlı] binalar inşa veya tamir etmemesi gerektiğini belirtir. Hristiyanlar atları [savaşa hazırlayıp] bağlamamalıydılar veya kendilerini silahla donatmamalıydılar. Adları ve unvanları Müslümanlarınkine benzeyemezdi. Ayrıca, Arapça mühürler kullanamaz veya alkollü içecekler satamazlardı. Giysileri, ayakkabıları ve şapkalarında Müslümanlardan farklı olmalıydılar; başlarının

89 İbnü’l-Arabî, *el-Futûhât el-mekkiyye*, (Bulak: Dâru’l-Tibâ’a el-Bâhire, 1257 / 1857-1858), iv, s. 604. “Dini karakterde bir vasiyet” (*el-vasiyye ed-diniyye*), İbn Arabî’nin yeryüzünde neredeyse benzersiz rolünü açıklamaktadır. Evvelce 1198 yılında Fez’de tecrübe ettiği şekliyle göklere, Rab huzuruna çıktığı bir vizyondan sonra İbn Arabî, Tanrı ile visalin ardından dünyaya döndüğünü idrak etti. Böyle bir tecrübeden sonra dünya insanları arasına geri dönüp iş gören, manevî açıdan kabiliyetli az sayıda kişiden biriydi o artık. Bu sebeple “bilen vâris” (*el-’âlim el-vâris*) kategorisine mensup olanlar arasındaydı. Bu kategoriye mensup veliler “yaratılmış varlıklara rehberlik ve hidayet için geri gönderilenlerdi.” Bkz. Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 154.

90 İbnü’l-Arabî, *el-Futûhât*, s. 604; Kılıç, “İbnü’l-Arabî’nin 1. İzzeddin Keykâvus’a Yazdığı Mektubu”, s. 20-21. Kılıç tüm mektubun Türkçe çevirisini vermektedir.

91 İlk olarak “Ömer Anlaşması” olarak bilinen bir belgede görünen *zimmi* kanunu, Müslüman ülkelerdeki gayrimüslimlerin canlarının korunması karşılığında bir dizi düzenlemeye uymayı kabul ettikleri iki taraflı bir sözleşmeydi. Bu düzenlemeler, hem kamuya açık mekanlardaki davranışlar ve dini ritüellerin ifadesinde hem de gayri Müslimlere Müslümanlardan ayrıran kıyafet ve davranış kodlarının uygulanması konusunda birtakım kısıtlamalardan oluşmaktadır. Ömer Anlaşması ile ilgili klasik çalışma A. S. Tritton’un eseridir. Bkz. A. S. Tritton, *The Caliphs and the Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Pact of Umair* (Oxford: Oxford University Press, 1930). Bu düzenlemelerin en güncel ve tam anlatımı için Cohen’in eserinin 4. bölümüne bkz. Mark R. Cohen, *Under the Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

önünü tıraş edip, *zunnâr* veya onları diğerlerinden ayırt ettiren bir kemeri bellerine takmalıydılar. Müslümanlar tarafından kullanılan yollardan aşağı inerken hacılarını veya diğer dinî simgeleri açığa çıkaramayacakları gibi, ölülerini Müslüman mezarlıklarının cıvarına gömmemeliydiler. Kiliselerinin çanını yalnızca bir kez çalmalıydılar; aşırı gürültü veya açık teşhir yoluyla dini törenlerine çok fazla dikkat çekmemeliydiler.⁹²

Zimmî düzenlemesinin uygulanması ile ilgili tartışma, doğrudan, sultanın Antalya'daki Hristiyan isyanını bastırma mücadelesiyle bağlantılı görülüyor ki bu isyan, mektubun yazıldığı 1212'de patlak vermiştir. İbn Arabî, bu mektubunda, Hristiyanların –hâkim güç olamasalar da– hem inanç hem de uygulamada Müslümanlara tesir etmesinden; buna bağlı olarak da dinin temeli olan Kuran'ın ihmal edilmesinden endişe ettiğini vurgulamaktadır. İbn Arabî'nin Hristiyanlara veya daha ziyade Hristiyan baskınlığına karşı tavrı, Hristiyan yayılması karşısında İslam'ın canlandırılması yönündeki kendi kendine verdiği rol ile izah edilmelidir. Nitekim o dönemde Haçlı Seferleri, hem İspanya'da hem de Doğu Akdeniz'in kıyı bölgelerinde İslam egemenliğine karşı gerçek bir tehdit oluşturmaktaydı.⁹³ Hristiyan yönetimi altındaki Müslüman topluluklar da onur kırıcı benzer düzenlemelerden ötürü rahatsızlık çekiyordu.⁹⁴

Zimmî düzenlemesine dair bu mütalaayı, İbn Arabî'nin, I. Keykâus'a doğrudan hitap ettiği ve sultanın unvan ve isimleriyle kelime oyunu yaptığı on yedi satırlık bir şiir parçası izliyor. Şiirin ilk yarısında İbn Arabî sultanı, lakabı olan İzzeddin'e [dinin izzeti, onuru] uygun bir şekilde İslam'ı yüceltmeye ve bu dinin bozulmasına izin vermemeye çağırıyor. Sultan daha ziyade, İslam'ın zaferi için gayret etmeli, şan ve azamet dolu eski günlerine kavuşmasını sağlamalıdır. Şiirin ikinci yarısında ise, sultanın idaresiyle ilgili sorunlu iki cepheye dolambaçlı atıflar yapılmıştır.⁹⁵ İbn Arabî ilkinde sultana, iki düşmana karşı merhamet izhar etmesini önermektedir ki, Mahmud Erol Kılıç'a göre bu kapalı ve anlaşılmaz referans, Selçuklu sultanının Cezîre muntakasındaki Eyyûbî valisi el-Eşref Müsâ ile girdiği başarısız askeri çatışmayla

92 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhât*, s. 604-605; Kılıç, "İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubu", s. 20-21.

93 Bkz. Addas, *Quest for the Red Sulphur*, s. 235.

94 Hristiyan ülkelerde Müslümanlar üzerine uygulanan kısıtlamalar için bkz. Nora Berend, "Medieval Patterns of Social Exclusion and Integration: the regulation of non-Christian clothing in thirteenth-century Hungary", *Revue Mabillon* 8 (1997), s. 155-176; Olivia Remie Constable, "Regulating religious noise: the Council of Vienne, the mosque call and Muslim pilgrimage in the late medieval Mediterranean world", *Medieval Encounters* 16 (2010), s. 64-95. Ayrıca Elena Lourie'nin şu çığır açıcı çalışmalarına bkz. Elena Lourie, *Crusade and Colonisation: Muslims, Christians and Jews in Medieval Aragon* (Aldershot: Variorum, 1990).

95 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhât*, iv, s. 605; Kılıç, "İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubu", s. 23.

ilgilidir.⁹⁶ Eşit derecede belirsiz olan ikinci referans ise, günah ve ihlalleri ile dine büyük zarar veren bir vezirle ilgilidir. Kılıç burada işaret edilen vezirin Seyfeddin Ayaba Çâşnigir olduğunu düşünmektedir.⁹⁷ Bu vezir, I. Keykâüs'un idaresi altında aşırı güç kullanan bir Selçuklu komutanıydı.⁹⁸ İbn Arabî burada sultana meydan okumaktadır: "O [veziri] kontrol edemediğin halde kendine nasıl *el-Gâlib* (güçlü, galip) diyebilirsin ki?" İbn Arabî, şiirine son verirken kendi tavsiyesinin başkalarınıninki gibi olmadığını vurgulamıştır. Çünkü onun padişaha öğüt verme hakkı, dünyayı, dini ve bizzat padişahı korumak için ilahî bir görev üstlenmesine dayanmaktadır.⁹⁹

Diğer kanıtlar, İbn Arabî ile I. Keykâüs arasında, düzenli yazışmalar ihtiva eden karşılıklı bir ilişkiye işaret ediyor. Örneğin, Sivas'ta 612 / 1215 yılının Ramazan ayı esnasında Şeyh, çok dikkat çekici bir rüya görmüş; akabinde sultana hemen bir mektup yazmıştır. Rüyasını, Antalya'daki Hristiyan ayaklanmasında padişahın şehri geri alacağı şeklinde bir öngörüyle yorumlayan İbn Arabî, mektubunda rüyanın ayrıntılarını da bildirmiş, kuşatma ortasında padişahı nasıl gördüğünü, onun şehir surları boyunca kuşatma makinelerini nasıl kurduğunu dile getirmiştir. O, taşların surlara doğru çekildiğini ve bir düşman komutanının öldüğünü görmüştür. Tabii ki padişah, İbn Arabî'nin rüyasından yaklaşık yirmi gün sonra, Ramazan ayı biterken şehri ele geçirmişti.¹⁰⁰ Bu durumda, en azından, padişahın toprak genişletme adına dünyevi endişeleri ile İbn Arabî'nin ümmeti savunmayla ilgili manevi kaygıları arasında talihli bir rastlantı vardı.

SONUÇ

İbn Arabî ve onun mürit arkadaşı Mecdüddin İshak'ın durumu, siyaset ve din kaynaşmasının din eğitimi almış sınıfın kendi içinde sert bir bölünmeye neden olduğu; bir grubun iktidarla gelen bozulmayı önlemek için devletten uzak durmayı savunduğu, diğerinin ise dünyevi kazanç için devletle işbirliği arayışına girdiği tarzındaki fikri sorgulamaya açıyor.¹⁰¹ Şüphesiz ezici bir

96 El-Eşref hakkında malumat için bkz. 23. dipnot.

97 Seyfeddin Kızıl Bey olarak da bilinen Seyfeddin Ayaba Çâşnigir (tadıcı), Ankara emiri olup Keykâüs'un idaresi altında *beylerbeyi* (saraya bağlı orduların başkomutanı) idi. Muhtemelen genç Keykubâd'ın otoritesini tehdit ettiği için, iktidara gelişinden kısa bir süre sonra sultan onu öldürmüştür.

98 Kılıç, "İbnü'l-Arabî'nin 1. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubu", s. 24, not 42.

99 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhât*, s. 605; Kılıç, "İbnü'l-Arabî'nin 1. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubu", s. 23.

100 Kılıç bu rüya ile ilgili mütalaasını İbn Arabî'nin şu eserine dayandırmaktadır: İbnü'l-Arabî, *Kitâb Muhâdaratı'l-ebâr ve mü.sâmereti'l-ahyâr*, (Dimaşk: Dâr el-Yakzan el-Arabiyye, 1968), vii, s. 241. (Kılıç, "İbnü'l-Arabî'nin 1. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubu", s. 18).

101 Yaacov Lev, "Symbiotic relations: ulama and the Mamluk sultans", *Mamluk Studies Review* 13, no. 1 (2009), s. 7.

çoğunlukla Hristiyan toplumu olan 13. yüzyıl başlarındaki Anadolu'da hem *ulemâ* hem de siyasi seçkinler tabakası birbirlerine ihtiyaç duyuyordu. Sultan açısından bakıldığında Mecdüddin ve İbn Arabî gibi kimselerle birliktelik ve *fütüvvet* hareketine mensubiyet, İslami referanslarını parlatma ve öne çıkartma fırsatı sunuyordu. Rustam Shukurov'un daha önceki bir bölümde tasvir ettiği gibi, Hristiyan etkisinde kalan ve doğal olarak Rumca konuşan sultan sarayına bakılırsa, bu [İslami] referansları acilen parlatma ihtiyacı sıklıkla vuku bulmuş olmalıdır. Ayrıca, civardaki hükümdarlar da Anadolu Selçuklularının Hristiyan tebaa ve komşularıyla ilgili pasif tutumlarını bazen istihza konusu yapmış olmalıdırlar.¹⁰² I. Keyhusev'in 1205 yılında sultan olarak dönüşüne Konya halkının verdiği tepki ve 1212-1214 Antalya isyanı vesilesiyle görüldüğü gibi iç siyasi çekişme ve ayaklanmanın yol açtığı yönetim krizleri, sultanın dinen onaylanmış bir meşruiyete duyduğu ihtiyacı şiddetlendirmiş olmalıdır.

Tabii, özellikle bu hususa ilgili olağanüstü bir şey yoktur: İslam dünyasının her tarafında yöneticiler sıklıkla *ulemâ* vasıtasıyla meşruiyet aramıştır. Araştırmalar, 13. yüzyılın hemen sonrasında Memluk devletinde sultanlara manevi kılavuzluk yapan benzer *ulemâ* örneklerini ortaya koyuyor.¹⁰³ Ancak, Anadolu örneğinden çıkarabildiğimiz kadarıyla, sultanların belirli bir sınıf veya kategori anlamında *ulemâ* tayfasından onay istemeleri nadir idi. Sultanlar daha ziyade, her ikisi dostluk ve evlilik bağlarıyla birbirlerine bağlı olan İbn Arabî ve Mecdüddin gibi özel kişilere dayandılar. Farklılık, muhtemelen, Anadolu'da kendisine *ulemâ* denilecek öyle kalabalık bir grubun mevcut olmayışıyla ilgilidir. Elbette orada burada, büyük kasabalarda bazı kadılar vardı; fakat Suriye ve Mısır gibi topraklarda görüldüğü veçhile, en azından bazı zamanlarda ve bazı amaçlar için kendilerini *ulemâ* olarak tanımlayacak ciddi büyüklükte bir çevre ya da topluluk yoktu. Bu hususa dair güçlü bir delil, 13. yüzyıl başlarındaki Anadolu medreselerinden –*ulemâ* mesleğinin gelişimini sağlayan klasik İslami kurumlardan– nispeten az sayıda örnek çıkmasıdır.¹⁰⁴ Dolayısıyla sultanlar bir gruba seslenmek yerine, dinî bakımdan gayet nüfuzlu olan bir avuç kişinin desteğini elde etmeye çalışıyorlardı.

Anadolu'nun güçlü bir *ulemâ* varlığından mahrum oluşu, aynı zamanda, İbn Arabî'yi büyük ölçüde cezbetmesinin asıl sebebi olabilir. 1200'de başlayan ve Mekke'de hac esnasında kemale eren hakiki mesajını bulup veya idrak ettikten sonra İbn Arabî, "velilerin mührü" olduğuna dair cüretkâr manevi

102 Michel Balivet, *Romanie Byzantine et Pays de Rûm Turc: Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque* (İstanbul: Isis, 1994), s. 84.

103 Lev, "Syrbiotic relations: ulama and the Mamluk sultans", s. 1-26.

104 Gary Leiser, "The madrasah and the Islamization of Anatolia before the Ottomans", Joseph Lowry, Devin Stewart and Shawkat M. Toowara (ed.), *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of George Makdisi* (Cambridge: Gibb Memorial Series, 2004), s. 174-191.

iddiaları sebebiyle, özellikle Sufî uygulamalara ve mistik düşünceye aykırı âlimler arasında (sadece onlarla sınırlı olmasa da) düşman oluşturmağın-
dan dolayı, “güvenli bir cennete” ihtiyaç duymuş; Mecdüddin de Selçuklu
Sarayı gibi bağlantıları sayesinde İbn Arabî’ye böyle bir güvenlik sunmuştur.
Anadolu, İbn Arabî’ye hem taraftar çevresini genişletme şansı vermiş hem
de dinle ilgilenen seçkinler arasında yeni sosyal ağlar geliştirmesini sağla-
mıştır. Nitekim eserleri bu seçkin zümre arasında kısa süre içinde yayılmaya
başlamıştır. Dahası, *ulemâ* sınıfının bulunmaması, onu Kahire’den kaçmaya
mecbur eden baskı ve zulüm korkusu olmaksızın kendi velâyet iddialarını
yayabileceği anlamına geliyordu.¹⁰⁵ Tam da bu anlamda Anadolu’nun sağlam
bir İslami altyapıdan mahrum oluşu, Şeyh-i Ekber’in fikirlerinin yayılmasına
katkıda bulunmuş ve aynı zamanda onu, –İslam dünyasının diğer yerlerindeki
hükümdarlar için sorumluluk üstlenmektense– en uzak batıdan [mağripte]n]
gelen ayrıcalıklı bir iman temsilcisi olarak siyaseten kullanışlı kılmış olabilir.

105 Wilferd Madelung, İbn Arabî’nin yaşarken tartışmalı bir figür olmadığını iddia ediyor. Ona göre, İbn Arabî sadece *sünnetin* katı bir takipçisi olması ve örnek davranışlarıyla tanınmasından değil, aynı zamanda öğretisinin çoğunlukla samimi takipçilerden oluşan küçük bir gruba münhasır kalmasından dolayı da yaşamı esnasında tartışılan biri değildi. Ancak vefatının ardından fikirlerinin geniş çaplı yayılmasıyla İbn Arabî’nin öğretileri etrafında tartışma ve ihtilaflar ayyuka çıkmıştı. Ancak Madelung, İbn Arabî’nin 1206’da Kahire’den kaçmak zorunda kalması gibi olayları dikkate almamaktadır. İbn Arabî’nin, hânüz yaşarken ne kadar tartışılan biri olduğu meselesi daha dikkatli incelenmelidir. (Wilferd Madelung, Alexander D. Knysh’in *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition* adlı eseri hakkında bir yazı, *Journal of the American Oriental Society* 120, no. 4 [2000], s. 682).

SEKİZİNCİ KISIM

MOĞOL ANADOLUSU'NDA SUFİLER VE SELÇUKLU SARAYI: CELÂLEDDİN RÛMÎ VE SULTAN VELED'İN ESERLERİNDE SİYASET VE HAMİLİK

A. C. S. Peacock

13. ve erken 14. yüzyıl Anadolu tasavvufu hakkında başlıca kaynağımız olan Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifin* adlı menkıbe kitabına göre, Selçuklu hanedanlığı, Sultan IV. Rukneddîn Kılıçarslan'ın (ö. 1266) büyük sufi Celâleddin Rûmî'yi (ö. 1273) gücendirmesi sebebiyle batmıştı. Eflâkî'nin kaydettiğine göre, "onların saltanat gücünün merkezi" bir zamanlar Rûmî'nin müridi olan Sultan'ın, rakip Şeyh Bâbâ-yi Merendî'ye yanaşıp onu manevî üstat kabul etmesiyle mahvolmuştu. Rûmî kıskançlık gazabıyla kalkıp fırtına gibi esmiş, kısa bir süre sonra ise Rûmî'nin nasihatine aykırı davranan Sultan istilacı Moğollarla savaşa girmiş amma Aksaray yakınında yay kirişiyle boğularak hayatına son verilirken "Mevlana, Mevlana!" diye boşu boşuna haykırmış idi.¹

Şüphesiz bu hikâye tarihi hakikatlere dayanmamaktadır, lakin Eflâkî tarafından Celâleddin Rûmî'nin muazzam manevi gücünü ispatlamak amacıyla kitaba konmuştur. Aslında konu itibarıyla Rûmî'nin menkıbeleri, manevi rehberleri ve haleflerinden bahseden *Menâkıbu'l-Ârifin* adlı eser, kabaca 1318 ilâ 1350 arasında Rûmî'nin torunu tarafından verilen direktifle telif edilmişti. Ulu Ârif Çelebi diye bilinen bu zat, Eflâkî'nin de manevi rehberlerindendi.² Bir hükümdarın bir aziz veya velî insanı reddetmesiyle hanedanlığının sona ermesi, menâkıbnameelerde (hagiyoğrafilerde) işlenen standart bir temadır. Eflâkî'nin iddiasına göre, İlhanlı hanedanının sona ermesinin sebebi, hükümdar Ebû Sa'îd'in vezirinin Mevlevî dervişlerine kötü muamele etmesidir; üstelik kötü muameleye uğrayan dervişler arasında Eflâkî'nin bir diğer

1 Şemseddin Ahmed el-Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, eserin künyesi şöyledir: Şams al-Dîn Ahmad al-Aflâkî al-Ârifî, *Manâkıb al-Ârifin*, neşr. Tahsin Yazıcı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976, 2 cilt.) (Bundan sonra Eflâkî, *Menâkıb* diye zikredilecektir.) i, 3: 60-61, s. 146-147; Shams al-Dîn Ahmad-e Aflâkî, *Feats of the Knowers of God* (Manâqib al-Ârifin), İngilizceye çev. John O'kane (Leiden Brill, 2002), 3: 60-61, s. 102-104. (Bundan sonra *Feats* diye zikredilecektir)

2 Eflâkî, *Menâkıb*, i. s. 4; *Feats*, s. 3. Eflâkî ve eserlerine dair bkz. Franklin D. Lewis, *Rûmî, Past and Present, East and West: The life, teachings and poetry of Jalâl al-Dîn Rûmî* (Oxford: Oneworld, 2008), s. 249-260.

manevî ustası olan Çelebi Emîr Âbid de vardır.³ Eflâkî'nin Rûmî'ye atfettiği bir iddiaya göre, bizzat babası Bahâeddîn, Tanrı'ya yalvararak Hârezm hanedanlığını alaşağı etmiştir. Tanrı o velîye kötü muamele eden Hârezmşâhlardan intikam için Moğolları göndermiştir.⁴

Tanrı'nın velî kulları güçlerini yalnızca hatalı yönetici ve hükümdarları cezalandırmak için kullanmamışlardır. Meselâ, 13. yüzyılın sonlarında kaleme alınan Evhadüddîn Kirmânî (ö. 1238)⁵ *Menâkıb*'ına göre, I. Alâeddîn Keykubâd'ı tahta çıkaran bizzat Evhadüddîn'dir. Eflâkî'ye göre, Moğolların Alâeddîn Ferâmerz'i Konya'daki Selçuklu tahtına oturtmasıyla ilgili anlaşma dahi, Rûmî'nin bir müridi olan Atabek Mevdüddîn sayesinde gerçekleşmiştir. Sonuç olarak Selçuklu padişahı, "Sultan Vele'de, Çelebi Ârif'e ve diğer asil müritlerine birçok hizmette bulunmuştur."⁶ Eflâkî'de devlet adamları sıklıkla velîlerin mütevazî müritleri olarak görülürler. Örneğin, 1256 ilâ 1277 yılları arasında Moğollar adına Anadolu'da nüfuzlu bir yönetici olan Pervâne Mu'înüddîn Süleyman, *Menâkıbû'l-Ârifîn'e* göre Rûmî'nin takipçisi olarak göze çarpmaktadır. Eflâkî, onun Rûmî'ye olan bağlılığını şöyle dile getirir:

Yine Sultan Velel buyurdu ki: Bir gün Mu'înüddîn Pervâne, Mevlânâ'yı ziyarete gelmişti. Babam hazretlerine haber verdim. Pervâne'nin yanında uzun müddet oturdum. Pervâne, babamın gelmesini bekliyordu. Ben kendisine mazeretler beyan edip: "Mevlânâ, çok defa 'Benim birçok işlerim, manevî esrime hallerim ve Tanrı ile istîraklarım olur; emîrler ve dostlar beni her zaman göremezler, onlar kendi halleri ve halkın işleriyle meşgul olsunlar. Biz gider kendilerini görürüz' buyurmuştur." dedim.⁷

Modern okuyucular, Eflâkî gibi müellifler tarafından velîlerin gücü veya yetkisi hakkında yapılan abartılı iddialara şüpheyile yaklaşırlar. Bununla birlikte, yeni araştırmalar, İslam dünyasının başka yerlerinde, örneğin Fas ve Hindistan'da velîlerin siyasî hayata derinden nüfuz ettiklerini; ayrıca, *velâyet* ([ilâhî] otoriteye) sahibi oldukları yönündeki iddialarının, siyasî seçkinler tarafından yaygın bir şekilde kabul gördüğünü ortaya koymaktadır.⁸ Büyük Selçuklu İmparatorluğu üzerine yapılan araştırmalar, önde gelen devlet adam-

3 Eflâkî, *Menâkıb*, ii, 9: 4, s. 980; *Feats*, 9: 4, s. 686-687.

4 Eflâkî, *Menâkıb*, ii, 9: 5, s. 981-982; 9: 6, s. 985; *Feats* 9: 5, s. 687-688; 9: 6, s. 690.

5 *Menâkıb-ı Evhadüddîn Hâmîd İbn Ebî'l-Fahr-i Kirmânî*, Bedî'uzzamân Furûzanfer neşri, (Tahran: Bângah-i Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1347-1969) Mikâil Bayram bu metni Türkçeye çevirerek mevzuuya dair bir araştırmayla yayımlamıştır: *Şeyh Evhadü'd-Dîn İlâmîd El-Kirmânî ve Menâkıb-ı Namesi* (İstanbul: Kardelen Yayınevi, 2005).

6 Eflâkî, *Menâkıb*, i, 8: 20, s. 849; *Feats*, 8: 20, s. 593.

7 Eflâkî, *Menâkıb*, i, 3: 214, s. 299; *Feats*, 3: 216, s. 207. Telaffuz uygun hale getirilerek verilmiştir.

8 Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1998); Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History and Politics at a South Asian Sufi Center* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1992).

ları ile Sufî velîler arasında da yakın bir ilişki olduğuna işaret ediyor.⁹ Ancak Selçuklu Anadolu'su'nun dini üzerine yapılan çalışmalar siyasi ve tarihi bağlamdan kopuk olma eğilimindeyken, siyasi tarihçiler sadece dinî figürler olarak gördükleri kişilere nadiren dikkat çekmişlerdir. Rûmî, bu olgunun başlıca örneğini sunar. Kuşkusuz Ortaçağ Anadolu'su'nun dış dünyadaki en tanınmış figürü, neredeyse sonsuz araştırmalar, tercümeler ve popülerleştirmelerin konusu olan Rûmî, kariyeri veya mesleği itibarıyla siyasi tarihçiler tarafından büyük oranda gözden kaçırılmıştır. Ne Osman Turan ne de Claude Cahen, Selçuklu Anadolu'su'na dair şaheserlerinde ona birkaç atıftan daha fazla yer ayırmamıştır. Tersine, büyük miktarda Rûmî araştırmasına rağmen az sayıda bilim adamı Rûmî'nin 13. yüzyıl Anadolu elitleri ile bağlantılarının doğasını belirlemeye ya da hakikaten kendi döneminin tarihi bağlamında onun eserlerini keşfedebilmek için yüzeyselden öteye geçebilmiştir. Şüphesiz şimdiye kadarki en iyi iş, Rûmî'nin hayatı eserleri ve mirası üzerine Franklin Lewis'in yaptığı araştırmalardır. Ancak yazar özellikle Rûmî'nin siyasi bağlantılarının isim ve tarihleriyle ilgili ana bilgileri özetlemeye hasretmiştir kendini.¹⁰

İşte bu yüzden, Ortaçağ Anadolu tarihi bağlamında Rûmî ve tasavvuf hakkında ayrıntılı bir çalışma, geleceğin âlimlerinin uhdesine düşen bir ihtiyaçtır ve böyle kısa bir bölümde derhal sunulması ümit edilen bir şey de değildir. Ben burada yalnızca bugüne kadar ihmal edilen iki kaynak üzerinde durarak, Sufîlerle geç Anadolu Selçuklu Devleti'nin seçkinleri arasında cereyan eden ilişkilere dair bazı düşüncelerimi sunmak istiyorum: Rûmî'nin mektupları ve oğlu Sultan Veled'in şiirlerinden bahsediyorum. Sultan Veled önde gelen bir sufîdir ve 20. yüzyıla kadar Anadolu İslamı'nda önemli bir güç olarak varlığını devam ettiren Sufî Mevlevî Tarikatı'nın kurulmasında belirgin bir rol oynamıştır. Bu eserler sufîlerle devlet adamları arasındaki ilişkilerin Eflâkî'nin sunduklarından çok farklı olduğunu göstermektedir. Eflâkî'nin, muazzam kudrete sahip velîlerin huzurunda süklüm püklüm duran padişah tasvirinin aksine, burada başvurulmuş eserler Rûmî ve Sultan Veled'in gerçekten siyasi seçkinlerin himayesine güvendiklerini göstermektedir. Eflâkî bazen takipçileri adına yöneticilere sunulan dilekçelere üstü kapalı atıfta bulunmaktadır,¹¹ ancak, elimizdeki bu kaynaklar himayenin doğasını ayrıntılı olarak belgelememize izin veriyor. Eflâkî'nin sunduğu imaj ile burada kullanılan birincil kaynakların verdiği imaj arasındaki bu uyumsuzluk, kuşkusuz ilgili kaynakların ihmal edilmesinin bir sebebi olabilir. Meselâ, Rûmî'nin yazışmalarından biriken malumat gayet zengin olmasına rağmen

9 Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press, 2006).

10 Lewis, *Rûmî, Past and Present, East and West*, s. 123-128, 275-284.

11 Eflâkî, *Menâkıb*, i, 3: 125, s. 217; *Feats*, 3: 126, 127, s. 150-151.

Türkiye'nin tartışmasız en önemli Rûmî âlimi olan Abdûlbaki Gölpinarlı bile, bir zamanlar Rûmî'nin yönetici seçkinlerle münasebetine dair yaptığı araştırmada bu mektuplara atıfta bulunmamıştır. Oysa bizzat kendisi Rûmî'nin mektuplarını Türkçeye tercüme etmiştir.¹²

Süfî velîleri zamanın dünyevî gücüne başvuran istekli birileri gibi görmek, kutsal kişilerle seçkinler arasındaki münasebeti anlamada yeni bir perspektif sunacaktır. Bu alan ile ilgili araştırmalarda, meşruiyet arayışındaki yöneticilerin süfîleri yararlı müttefikler olarak bulduğu hususu, ortak bir nakarat haline gelmiştir. Lewis bazı siyasi seçkinlerin gerçekten dindar ve zahidâne davrandığını kabul ederken şunu da ileri sürmektedir:

Sultanlar ve devlet adamları siyasi sebeplerden dolayı din âlimlerini ve farklı eğilimdeki zahitleri desteklemeyi yararlı buluyorlardı. Fıkıh medreseleri kurup din âlimlerini himaye altına alarak, ayrıca, meşhur vaizler ve velîlerle buluşarak toplumun muhtelif kesimleri nezdinde itibarlı hale gelebilir; kendi hâkimiyetleri için bir tür dinî veya manevî meşruiyet kazanabilirlerdi.¹³

Bunun altında yatan varsayım, Süfî velîlerin bir şekilde özel destekleriyle siyasi liderlere bağlayabilecekleri belli bir kitle tarafından rağbet gördükleridir. Ancak elit gruplar tarafından himaye altına alınan her süfînin geniş, popüler bir takipçi kitlesi olduğu hususu da kesin değildir: Şimdi göreceğimiz gibi Rûmî ve onun takipçileri bile her yerde cihanşümul bir kabule sahip değildiler. Aksine, hükümdarlar ve devlet adamları, süfî velîleri ya da en azından belirli süfîleri, hem bu dünyada hem de öte dünyada *velâyet* sahibi, kuvvetli, muktedir kişiler olarak algılamışlardır. Bu da idarî seçkinlerin süfîlerle olan ilişkisinde önemli bir faktör olan fayda sağlama arzusuyla bağlantılıdır.¹⁴

Bununla birlikte, hükümdarlar ile ilişki kurmak, bir süfî velî için asla kesinleşmiş bir adım değildir. Tasavvufî tavır ve gelenekler süfîyi hükümdara yakınlığın tehlikelerine karşı da uyarmaktadır. Belki de tüm süfîlerden en ünlüsü olan Ebû Hâmid Gazâlî, sultanların yanına şahsen varıp onlara eşlik etmeyi veya onlardan herhangi bir şekilde para almayı kabul etmediğine dair yemin etmiştir.¹⁵ Eflâkî, Anadolu'daki kutsal kişiler ile politik seçkinler arasındaki yakın münasebeti gözden geçirmeye teşebbüs bile etmezken, süfîlerin maddî çıkarlar hususundaki ilgisizliğini vurgulamak için kıvrınmaktadır. Oysa Rûmî'nin mektuplarında ve Sultan Veled'in şiirlerinde çok farklı bir

12 Abdûlbaki Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin: Hayatı, Eserleri, Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp, 1999), s. 218-224. Mektupların Türkçe çevirisi için bkz. Abdûlbaki Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin: Mektupları* (İstanbul: İnkılâp, 1963).

13 Lewis, *Rûmî, Past and Present, East and West*, s. 126; krş. Safi, *The Politics of Knowledge*, s. 126, 128-129.

14 Safi, *The Politics of Knowledge*, s. 156.

15 Jonathon A.C. Brown, "The last days of al-Ghazzali and the tripartite division of the Sufi world: Abû Hâmid al-Ghazzâlî's letter to the Seljuq vizier and commentary", *Muslim World* 96, no. 1 (2006), s. 95.

manzara ortaya çıkmakta; bu manzara kutsal kişilerin, kendilerine ve takipçilerine konaklama hizmeti, vergi muafiyeti ve *vakıf* vermeleri için nasıl da idarî zümreye dayandıklarını gözler önüne sermektedir. Aşağıda, Selçuklu dönemi sonlarında Anadolu'da siyasî elitlerin ve sufilerin karşılıklı menfaat ilişkisine dayalı çabalarını tahlil edeceğim.

MEKTUPLARINA AKSETTİĞİ ŞEKİLİYLE RÜMÎ'NİN SELÇUKLU SEÇKİNLERİYLE KURDUĞU İLİŞKİLER

Rûmî'nin mektuplarının çoğunun muhatabı, Anadolu'nun seçkin idareci tabakasının üyeleridir.¹⁶ Mektupların hiçbiri tam olarak tarihli değildir. Ayrıca, epeyce bir örnekte de alıcının kesin sarîh ismi verilmediği için, kimliği sadece unvandan çıkarılabilir. Genellikle, alıcı, daha sonraki bir gözden geçirici [burada şârih, talikçi] tarafından tanımlanır ve bu tür atıfların güvenilirliği, kesin olmaktan bir hayli uzaktır. Bununla birlikte, ana hatlar yeterince açık olup önemli bir yazışma muhatabı olarak özellikle Pervâne karşımıza çıkar. Ancak sultana gönderilen tezkereler veya resmî kısa mektuplar da vardır. Rûmî mektuplarının son editörü Tevfîk Subhânî, buradaki sultanı, II. İzzeddîn Keykâus (hük. 1246-1262) olarak tanımlamaktadır.¹⁷ Mektupların gönderildiği diğer muhataplar ise *emir-dâd*, *melikü'l-ümerâ* ve *nâibu's-saltana* gibi kıdemli mevkileri tutup 1260'tan, vefat ettiği 1288 yılına kadar vezaret makamında bulunan Fahreddîn Ali Sâhib Ata, *nâibu's-saltana* ve *melikü'l-ümerâ* ve *n-nuvvâb* makamında bulunup 1277'de vefat eden Emînüddîn Mikâil ve Konya kadılığında bulunup 1283'te vefat eden Sirâceddîn Urmevî'dir.¹⁸ Editör tarafından Celâleddîn Karatay olarak tanımlanan Celâleddîn'e¹⁹ de birkaç mektup gönderilmiştir. Karatay, II. İzzeddîn Keykâus'a atabeylik yapmış olup 1249 ilâ 1254 yılları arasında Konya'da iktidarın asıl sahibi idi. Bu bilgi kesinlikle güvenilir olsa da Celâleddîn ortak bir lakaptır ve ilgili mektupların pek meşhur olmayan başka bazı emirlere atfen yazılması da mümkündür.

16 Mektupların orijinal metni iki defa basılmıştır: *Mektûbât-i Mawlânâ Jalâl al-Dîn / Mevlânâ'nın Mektupları*, Ahmed Remzi Akyürek neşri, (İstanbul: Sebat Basımevi, 1937) ve *Mektûbât-i Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, Tevfîk H. Subhânî neşri (Tehran: Neşr-i Dânişgâhî, 1371). Buradaki atıflar daha kolay ulaşılabilir olan Tahran neşrine yapılmıştır (bundan böyle *Mektûbât* adıyla zikredilecektir).

17 *Mektûbât*, s. 59-61, no. 1; s. 107-111, no. 38, 39. Eflâkî'nin, bize, Rûmî'ye bağlı biri olduğunu söylediği talihsiz IV. Rukneddîn Kılıçarslan'a neden hiçbir mektup yazmadığı meselesi tamamen açık değildir. Belki de Pervâne'nin kuklası durumundaki Kılıçarslan'ın sınırlı bir güce sahip oluşu, yazışmalardan dışlandığı anlamına geliyordu.

18 Sirâceddîn'in mesleği ve Rûmî ile münasebetleri hakkında bkz. Louise Marlow, "A thirteenth-century scholar in the eastern Mediterranean: Sirâj al-Dîn Urmavî, jurist, logician, diplomat," *al-Masâq* 22, no. 3 (2010), s. 279-313.

19 *Mektûbât*, s. 91, no. 23; s. 165-166, no. 73; s. 218-219, s. 126.

Alıcı muhatapların sarîh kimliği belirsiz olsa dahi unvanlarından yola çıkıldığında, onları umumiyetle emîr, sultan veya bürokrat olarak vasıflandırmak mümkündür. Rûmî'nin kendi halkasındakilere –meselâ oğlu Sultan Vele'd'e veya müridi Selâhaddin'e– yönelik mektupları vardır ama bunlar hakikaten pek nadirdir. Mektuplar umumiyetle 1250'lerden veya 1240'ların sonlarından başlayıp Rûmî'nin ölüm yılı olan 1273'e dek sürmüş olmalıdır. Bu yıllar Anadolu Selçukluları tarihinde özellikle travmatik bir dönemdi; zira II. Gıyâseddin Keyhusrev'in ordusu 1243 yılında Köseadağ'da feci bir hezime uğramış, akabinde bütün bir Anadolu, Moğolların istila ve işgal koşullarıyla cebelleşmek zorunda kalmıştı. 1256 yılında Baycu tarafından düzenlenen askeri seferin ardından, ancak Moğol efendilerinin hizmetkârı olma statüsüyle hayatta kalabilen Selçuklu sultanları ve siyasi elitleri, bütün bir Anadolu'yla beraber, sımsıkı bir şekilde, Moğol İmparatorluğu'nu Ortadoğu'da temsil eden İlhanlılara ilhak edilmişti.²⁰

Mektuplardan elde edildiği kadarıyla hükümdarlar ve süfîler arasındaki münasebet, menakıpnamelerdekinden çok daha dengelidir. Eflâkî, velî süfîlerin dünya mükâfatlarına ilgisizliğini göstermek için kıvranıp dururken,²¹ mektuplarda açıkça, Rûmî'nin halkasına mensup fukara dervişlerin seçkinler tarafından himaye edilmesi beklenmektedir. Aslında, mektupların muhtemelen büyük bir çoğunluğu esasen tavsiye niteliğindedir. Rûmî, genellikle tam unvanı verilen alıcıyla görüşme arzusunu formül bir ifade ile başlatır. Meselâ Pervâne, çoğunlukla Türk-Moğol unvanı olan *uluğ-kutluğ* ile çağrılır. *Melikü'l-vüzerâ* gibi unvanlar neredeyse her zaman vezirler için kullanılırken sultanlara *Fakhr-i Âl-i Dâvûd* (Davud Hanedanının Şerefi / Övünç Kaynağı) gibi asalet lakaplarıyla hitap edilir. Bu hitap, hem Büyük Selçuklu sultanlarının çoğunun atası olan ve Davud diye bilinen Çağrı Bey ile paylaştıkları ortak nesebe, hem de İncil'de bahsi geçen Davud peygamberden gelmiş olma iddialarına atıfta bulunur.²² Bazı mistiklerde müşahede edilen dünyevî makamları küçümseme tavrının zerresi yoktur burada. Meselâ, Aynu'l-kudât el-Hemedânî (ö. 1131) Büyük Selçuklu Devleti'yle iç içe olmasından ötürü müridi Müstavfî Azîzüddîn'i sık sık kınamıştır;²³ ancak Rûmî'nin mektuplarında uyarıcı ton

20 Dönemin genel bir değerlendirmesi için bkz. Charles Melville, "Anatolia under the Mongols", Kate Fleet editörlüğünde, *The Cambridge History of Turkey*, I: Byzantium to Turkey, 1071-1453 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 51-101.

21 Eflâkî, *Menâkıb*, I, 3: 37, s. 118-119; 3: 204, s. 292-293; 3: 224, s. 308; *Feats*, 3: 37, s. 84-85; 3: 206, s. 202-203; 3: 266, s. 234-235.

22 Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda, Çağrı'nın soyundan gelmek, 12. yüzyılın başlarından itibaren sultanlığa vâris olmak için bir gereklilik olarak görülüyordu. Çünkü Kirman Selçukluları gibi yan kollar sultanlığa yeraset için uygun bulunmamıştı. Bu mesele A. C. S Peacock tarafından daha etraflı tartışılmıştır, bkz. A.C.S. Peacock, *The Great Seljuk Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, hazırlık ve basım aşamasındadır.)

23 Safî, *The Politics of Knowledge*, s. 185-189.

genellikle yoktur. Aynu'l-kudât'a benzemeyen Rûmî, muhatabından hususi faydalar talep etmektedir.

Rûmî'nin selamlarından sonra, hamiliği beklenen şahıs, kendisinin ne kadar haklı ve dindar olduğuna dair yorumlarla takdim ve tebci edilir; sonra da özel talep açıkça yapılır. Mektup, cömertliğinin getireceği ebedi mükâfatların muhataba hatırlatılması ile hitama erer. Taleplerin mühim bir kısmı periyodik ödemeler veya borçlar²⁴ için ise de, diğerleri Rûmî'nin halkasına mensup kişilere ticarî veya malî ayrıcalıklar sağlanması için doğrudan yapılan ricalardır. Pervâne'ye gönderilen bir mektupta, Sivas'la ticaret yaptığı aşıkâr olan ve *Fahr-ı tüccâr* "tüccarların şerefi" olarak bilinen Şihâbeddin takdim edilmekte, Rûmî bu şahsın gümrük ücretlerinden (*bâc*) muaf tutulmasını istemektedir.²⁵ Başka bir mektup, Fahreddin Ali'ye yazılmış olup bir grup Rûmî takipçisinin hükûmet vergilerinden ve el koymalardan (*mutâlebât* ve *musâderât*) muaf tutulmasını; halkasındaki diğer takipçilere de aynı imtiyazın verilmesini talep etmektedir.²⁶ Çeşitli mektuplar, *musâdere* (devletin mala el koyup kamulaştırması) davalarının soruşturulmasını talep etmektedir.²⁷ Rûmî, bir vesileyle terk edilmiş bir bahçenin duvarını yeniden inşa ederken bütçeyi aşır fazla para harcayan Hüsameddin'e yardım etsin diye Pervâne'den ricada bulunmaktadır.²⁸ Bir diğerinde, Pervâne'den Salâhaddin'in vârislerine yardımcı olması rica edilecektir; mezkûr Salâhaddin 500 dirheme bir bahçe satın almış, ancak ödemeleri geciktirmiştir.²⁹

Rûmî mektuplarında kendisini defalarca şefaatçi olarak ifade etmiş (*şâfi'*), bulunduğu pozisyonu kullanarak yakınları ve takipçileri için dünyevî avantajlar sağlamaya çalışmıştır. Sultan II. İzzeddin Keykâus'a gönderdiği bir mektup, Şemseddin adlı biri ve onun daha önce sultana hizmet eden oğluyla ilgilidir. Bu şahıslar açıkcası yeni pozisyonlar bulmakta güçlük çekmekteydiler veya Rûmî'nin maharetle söylediği gibi "cömertliğinizi evvelce tecrübe eden biri artık başka bir hükümdar ile ihya olmaz" idi.³⁰ Baba-oğul ikilisi padişahın hizmetine geri dönmeyi arzulamakta, ancak utandıkları için bir şey söyleyememektedirler. Onların tekrar göreve alınmaları için Rûmî işe müdahale etmek zorunda kalmıştır. Pervâne'ye gönderilen bir mektupta, Nizâmeddin adlı birinin kötû işlerine (*bed-hidmeti*) atıf yapılmakta onun eski haline geri döndürülmesi rica edilmektedir.³¹ İsimsiz bir emîre gönderilen mektupta

24 *Mektûbât*, s. 78, no. 12; s. 98, no. 29; s. 141-142, no. 63; s. 196-167, no. 108.

25 *Age*, s. 95, no. 26.

26 *Age*, s. 104-5, no. 36.

27 *Age*, s. 91, no. 23; s. 231, no. 135.

28 *Age*, s. 80, no. 15.

29 *Age*, s. 165-166, no. 83.

30 *Age*, s. 109, no. 39.

31 *Age*, s. 114, no. 43.

tavsiye amaçlı olarak Selâhaddin'in oğlu Nizameddin'in kabiliyetlerinden bahsedilmektedir.³² Bir mektup Pervâne'nin babası Mühezzebüddîn'e (ö. 1243 / 1244) gönderilmiş olup Şemseddîn'e iş verilmesi talep edilmekte,³³ *Nâibü's-saltana* olan Eminüddîn Mikail'e gönderilen diğer bir mektupta ise Şemseddîn Muhammed'in uygun bir şekilde istihdam edilmesi talep edilmektedir; zira onun babası Rûmî'nin müritlerindendir.³⁴ Pervâne'ye gönderdiği diğer mektuplarda da Şemseddîn'e iş bulması için yalvarmaktadır; çünkü Rûmî'nin dediği gibi "onun arzusu bir vesileyle bu saraya hizmet ederek şeref kazanmaktır" (*arzû-yi ân est ki bi-vesile ez vesâil bi-hıdmeti-yi ân bârgâh müşerref şevd*).³⁵ Bu şefaatleri ile Rûmî, çoğu zaman, siyasi anlaşmazlıklara karışmış görünen çeşitli dost veya takipçilerinin affedilmesini sağlamayı amaçlamıştır. Fahreddin Ali'ye gönderilen mektup, bir şekilde sivil karışıklıklarda (*âteş-i fitne*) parmağı olduğu gerekçesiyle zindana atılan Necmüddîn b. Hurrem b. Çavuş'un davasını gündeme getirir.³⁶ Rûmî, Pervâne'ye Seyfeddin adlı birinin oğullarının şükranlarını da aktarır; onun bağışlanması, çocuklarının yeni bir hayata başlamasına yol açmıştır.³⁷ Kerîmüddîn Mahmûd adlı biri, muhtemelen, tam tarif edilmemiş bazı mali suçlardan ötürü açgözlülükle itham edilmektedir ve ilgili mektupta Pervâne'den onu aklayan bir kararname (*yarlığ*) çıkarması istenmektedir.³⁸

Ayrıca, Moğolların en berbat fecaatlerini defetmek amacıyla Rûmî, sözcüsü olduğu kişilerle Anadolu elitleri arasında arabuluculuk yapmıştır. Gölpinarlı, çoğunlukla Rûmî'nin şiirlerine dayanarak onun Moğol istilasına ilgisiz kaldığını ileri sürmüştü; zaten parasız olmaları sebebiyle dervişlerin, Moğollarla bağlantılı yağmalama hadiselerinde kaybedecek hiçbir şeyleri kalmadığı gerçeğine işaret eden bir beytinden alıntı yapmıştır.³⁹ Gölpinarlı'ya göre Rûmî, ilk dalgalanmanın ardından dünyanın sükûnete erip Moğollardan gelen yeni enerjiyle canlanacağını fark etmiştir. Rûmî'nin bu beytini böyle okuyup yorumlamak kuşkusuz, tam da "süfî insanın bu dünyanın işleriyle ilgilenmediği" tarzındaki yaygın algı ile uyumaktadır. Benzer şekilde, Moğollar konusunda bu öte dünya eksenli bakış, *Menâkıbu'l-Ârifin* kitabına yansımaktadır. Kitap, İlhanlı idaresi altında başlamakta, Eflâkî burada Moğolları İslâm'a ve Rûmî'ye bağlamaya çalışmaktadır. Örneğin, Rûmî'ye atfedilen kısa bir hikâyede Moğol hükümdarı Hülâgü'nün Bağdat'ı 1258'de

32 Age, s. 117, no. 25

33 Age, s. 203-204, no. 113.

34 Age, s. 83, no. 18.

35 Age, s. 187, no. 101.

36 Age, s. 76, no. 10.

37 Age, s. 81, no. 16.

38 Age, s. 126, no. 51.

39 Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin: Hayatı, Eserleri*, s. 220-221.

başarılı bir şekilde fethettiği; zira Rûmî adamlarıyla beraber üç gün önceden oruç tutup namaz kılarken halifenin kibrinden ötürü kendi çöküşüne zemin hazırladığı belirtilmiştir.⁴⁰ Moğollar, teknik olarak Müslüman olmasalar bile, zaferlerini haklı gösterecek şekilde *ümme*tin lideri olan halifeden daha *Müslümanca* davranmışlardır. Aynı şekilde, Eflâkî, 1256 yılının yıkıcı işgallerine yol açan General Baycu'yu ve henüz İlhanlı valisi olandan evvel 13. yüzyılın sonlarında Anadolu'yu yöneten Geyhatu gibi Moğolları, Rûmî'nin manevî güçlerini kabul etmiş gibi tasvir etmektedir.⁴¹ Böylece Eflâkî, Moğollara karşı düşmanlıktan hayli uzak bir pozisyonda yer almaktadır; bu bakış açısı Gölpınarlı'nın tavrını da etkilemiş olabilir.

Nitekim Rûmî'nin yazışmaları onu iyimser bir saflık dışında her türlü duruma açık biri olarak gösterir. Pervâne'ye gönderilen bir mektupta, ardı arkası kesilmeyen borç ve deve talebinde bulunan Moğollardan acı acı şikâyet edilmektedir.⁴² Emînüddîn Mikâil'e gönderilen bir tezkere ise daha da serttir. Rûmî orada şöyle yazmaktadır: “Bu grup (Moğollar) bizim üzerimize galebe çaldığından beri korku yayıldı galip oldu; bir anlığına hafiflese de evin bir köşesine çöreklenip uyuyakalmış bir engerek gibi bu!”⁴³ Mektup, daha sonra Emînüddîn Mikâil'in yokluğunda Konya'da meydana gelen güvenlik sorunlarına atıfta bulunmakta; güya bu problemlere hep Moğol askeri yol açmaktadır: Geceleri evler basılmakta, kadınlar ve çocuklar öldürülmekte, mallar çalınıp yağmalanmaktadır. Söylentiler şehre yayılmakta, her gün yeni bir kötü haber çıkmakta ve insanlar sığır gibi katledilmektedir. Hem bu mektup hem de Pervâne'ye gönderilen mektup, Moğollardan korunmak için kuvvetli bir imdat çağrısı ve yalvarma mahiyetindedir. Başka yerlerde, meselâ *Fihî ma fih*'de de Rûmî, Moğollarla bağlantıları sebebiyle doğrudan Pervâne'yi eleştirmektedir.⁴⁴

Bu mektuplar, Rûmî ve halkasındakilerin korunma, para ve istihdam için elit siyasi tabakaya dayandıklarını göstermektedir. Rûmî ile beraberlik, müritler için, manevî faydalar yanında açıkçası vergi muafiyeti ve sarayda uygun pozisyon gibi dünyevi kazanımlar da sağlamaktadır. Ancak, Fahreddîn Ali, Pervâne ve bu elit tabakanın diğer üyeleri, sufilerle olan münasebetleri karşılığında nasıl bir fayda temin etmişlerdir? Bu, herhalde Rûmî'nin şöhret ve saygınlığının basitçe patronlarına da “sirayet etmesi” sorunu değildi. Zira mektuplarda, Mevlevî taraftarlarının popülaritesinin Eflâkî'nin bize inandır-

40 Eflâkî, *Menâkıb*, i, 3: 113, s. 204-205; *Feats*, 3: 113, s. 140-141.

41 Eflâkî, *Menâkıb*, i, 3: 167, s. 259-260; 3: 2, s. 331-333; *Feats*, 3: 170, s. 180; 3: 257, s. 229-231.

42 *Mektûbât*, s. 113, no. 42.

43 *Age*, s. 139, no. 61.

44 Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, *Kitâb-ı Fihî Mâ Fih*, Bed'üzzamân Furûzanfer neşri, (Tahran: İntişârât-ı Nigâh, 1397 3. baskı) s. 19-20; *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, İngilizce çev. W.M. Thackston (Boston, Mass.: Shambhala, 1994), s. 5.

maya çalıştığından çok daha az olduğuna dair işaretler vardır. Dervişlerin yoluna giren bir anne ve oğluna dair okuduğumuz bir mesajda, oğlanın payına düşen, bezgin babası tarafından evden atılmaktır yalnızca.⁴⁵ Daha da ötesini söyleyelim, Rûmî'nin besbelli ki mağrur ve kızgın bir vaziyette bir vezire, muhtemelen Fahreddin Ali'ye gönderdiği mektupta, takipçileri ile –muhtemelen rakip dervişlerden oluşan– başka bir tayfa arasındaki çatışmaya atıfta bulunmaktadır. Diğer tayfa vezire çoktan şikâyetle bulunmuş, vezir ise her iki gruba bakmak için emir almıştır; burada Rûmî vezir efendinin kamu düzeni için hangi grubun daha tehlikeli olduğunu yakında göreceğine inandığını belirtmektedir.⁴⁶ Mektubun son cümlesinden çıkan sonuca göre vezir, şehirde vaziyet çekilmez hale gelse de Rûmî ve beraberindekilerin şehir dışında toplanmalarını yasaklamıştır. Pervâne'ye gönderilen diğer mektuplarda, dervişlere verilen imtiyazlar sebebiyle yükselen kıskançlık meselesine,⁴⁷ ayrıca, “hasetçiler” yüzünden bizzat Rûmî'nin karşılaştığı düşmanlığa işaret eder.⁴⁸ Nitekim Pervâne'nin kendi adamları ve dostları bile süfilere her zaman öyle çok fazla izzet ü ikram ile muamele etmemişlerdir. Bir mektubunda Pervâne'ye şikâyet arz eden Rûmî, Pervâne'yle irtibatlı olan bir grubun (*cemâ'atî ez mute'alligân-i şumâ*) bir zâviye işgal ederek salih amelli iyi insanları rahatsız ettiklerini vurgulamış; nihayetinde “uşaklarına söyle, dervişlere zarar vermesinler ve oradan çekip gitsinler!” diye Pervâne'ye ricada bulunmuştur.⁴⁹ Sultan'a –muhtemelen II. İzzeddin Keykâus'a– hitaben yazdığı bir mektupta Rûmî, öğrencisi Hüsâmeddin'in isimsiz bir validen gördüğü zulüm ve kahrın son bulması için yalvarmaktadır.⁵⁰ Kırşehir'de meşhur bir vakfı olan Nûreddin Cebrâil b. Câcâ (Cacaoğlu) ile yapılan mektuplaşmada, Rûmî'nin öğrencisi Nizâmeddin'le bu emir arasında sert bir anlaşmazlık meselesi olduğuna değinilmiştir.⁵¹ İma ile geçirtilenler haricinde başka bir şey bilmediğimiz bu tür vakialarda gerçek ne olursa olsun; Rûmî ve halkasındakilerin, herkes tarafından cihanşümul bir takdir ve muhabbetle karşılanmaktan uzak oldukları aşikârdır. Rûmî'yi, Eflâkî'nin pembe gözlükleriyle değerlendirme hususunda ihtiyatlı olmamızın bir başka sebebi de budur.

Dolayısıyla, popülerlik veya meşruiyetin, ille de belirli bir Sûfî grupta irtibat kurarak elde edilmesi gerekmemektedir. Rûmî, mektuplarında siyasetçilerin kendisine neden destek vermesi gerektiği konusunda çok açık bir

45 *Mektûbât*, s. 140, no. 62.

46 *Age*, s. 127, no. 52.

47 *Age*, s. 169, no. 87.

48 *Age*, s. 227, no. 132.

49 *Age*, s. 164, no. 82.

50 *Age*, s. 163, no. 80.

51 *Age*, s. 94, no. 25; s. 128, no. 53.

dil kullanır. Muhatapların gördüğü tek menfaat, neredeyse her mektubun içinde bitiveren ve kabaca “sıhhat ve refahınız için dua” şeklinde tercüme edebileceğimiz “*duâ-yi devlet*” ifadesidir. Uç noktada bir örnek vermek gerekirse, Rûmî bazı dervişler için vergi muafiyeti talep etmektedir; zira “onlar hayatlarını kazanmaktan alıkoyacak denli [sizin sıhhat ve refahınıza] dua etmekle meşgul oldular.”⁵² Mecdüddîn’e yapılan bir ricada Kemâleddîn’in vergilerden muaf tutulması talep edilirken bu berikinin ahiretle fazla meşgul olmasından dolayı maddi sıkıntıya düştüğü izah edilir: “Bu meseleler çözülmüş olsaydı, o zaman Kemâleddîn kendini tamamen sizin refahınız için dua etmeye adanmış olacaktı.”⁵³ Evvelce uyguladığı vergi muafiyetlerinin süresini daha da uzatması rica edilen Fahreddîn Ali Bey şu hususta emin ve rahat olmalıdır ki, “Müritlerimiz (*cemâât-i yârân-i mâ*) sizin sayenizde bu zor günlerde vergi ve kamulaştırmayla ilgili endişelerden azat oldukları için vakitlerini tamamen size dua etmekle geçirmektedirler.”⁵⁴ Bu dualar da her zaman patronun ruhu için sakin, mülayim yalvarışlardan ibaret değildir. Adı açıkça zikredilmemiş bir emir, Bahâeddîn adlı birine kol kanat gemesi ve hamilik etmesi için tavsiye alır. Eğer ona bir medrese ihsan ederse, insanlar emir için dua edecekler; bu da “hem refah ve saadetinizin devamı hem de düşmanlarınızı kahr u perişan etmeniz için sağlam bir vesile olacaktır.”⁵⁵ Nizâmülmülk adlı emire gönderilen bir mektup, haminin hayır işleri ile dünyevi başarısı ve ona yapılan dualar arasında daha açık bir bağlantı kurar: Nizâmülmülk dervişleri ve fakirleri himayesi altına almış; nihayet onların hayır dualarının Tanrı tarafından kabul edilmesiyle Nizâmülmülk’e zafer nasip olduğu, işte bu vesileyle de bu tebrik mektubunun yazıldığı belirtilmiştir.⁵⁶

Bütün bu yazışmalardan çıkarılan netice, Rûmî’nin, bir himaye sisteminin merkezî noktası olduğudur. Çünkü onun takipçileri, yaptıkları duanın sağladığı manevi bereket karşılığında seçkinlerin himaye ve lütfundan faydalanmışlardır. Bu durum, –Gölpınarlı’nın etkileyici biyografisince teyit edilen– süfi velilerin “daha dünyevi olanı terk edip ilahi olanla ilgilendiği” tarzındaki umumi görüşle çelişmesine rağmen, Rûmî’nin davranışı, muhtemelen bazı sülûhlerin tavrına benzemiyor da değildi. Senâî ve Aynu’l-kudât el-Hemedânî gibi epey ünlü süfi figürün bugüne kadar gelen yazışmaları, elitlere yapılan yüksek ihtarlardan ibaret olsa da, 15. yüzyıl Orta Asya Nakşibendi üstadı Hoca Ubeydullah Ahrâr ve takipçilerinin mektup külliyatı pek çok yönden Rûmî’ye benzemektedir. Büyük çoğunluğu dilekçelerden oluşan

52 Age, s. 169, no. 87.

53 Age, s. 82, no. 17.

54 Age, s. 104.

55 Age, s. 112, no. 41.

56 Age, s. 240, no. 144.

Hoca Ahrâr yazışmalarının işaret ettiği gibi, bu süfi de Timurlu Sarayı ile takipçileri arasında cereyan eden himaye ilişkilerine aracılık yoluyla hayati bir rol üstlenmiş; onlar, maddi destek, korunma, vazife tayini, vergi indirimi, vakıf ve mülkiyet meselelerinde daima bu münasebetlere dayanmışlardır.⁵⁷

SULTAN VELED: ŞİİR VE HAMİLİK

Rûmî'nin, seçkinlerin himayesini temin etme çabaları oğlu Sultan Veled tarafından da sürdürülmüştür. Tıpkı Rûmî'deki gibi, bu mesele de menkıbelerde seçici bir şekilde ele alınmıştır. Eflâkî'nin tasvirine göre Sultan Veled Anadolu'daki Moğol komutanı İrcin Noyan'ın İslâm'a girişinde asıl rolü üstlenmiş, İlhan Gazan'ın (hük. 1295-1304) Anadolu'daki vekili Opoşga Nogayan üzerinde büyük bir nüfuza sahip olmuş, Opoşga nihayetinde onun müridi olmuştur.⁵⁸ Şüphesiz, Moğolların İslâm'a girişinin bir mucize olarak yorumlanması amaçlanmış; bu vesileyle Sultan Veled'in, tam da babasının halefi olduğu teyit ve tescil edilmiştir. Bununla birlikte, Sultan Veled'in siyasi seçkinlerle kurduğu bağlantılara dair gayet farklı bir imaj, *Divan*'ına koyduğu çoğunluğu Farsça olan şiirlerinde ortaya çıkmaktadır.⁵⁹ Genel olarak bakıldığında *Divan*'ın şiiriyet kalitesi hayli düşüktür ve bu sebeple çok az ilmi alakayı cezbetmiştir. Nitekim F. Nafiz Uzluk'un, giriş kısmına mezkûr şiirlerin muhtevasını hulâsa olarak koyduğu *Divân-ı Sultan Veled* adlı eserin 1941'deki neşrinden beri bunlar neredeyse tamamen görmezden gelinmiştir.⁶⁰ Yine de, şiirlerinin birçoğu geç Selçuklu devletinin yüksek seviyedeki memurlarına hitap ettiğinden, konumuz için büyük önem taşımaktadır.

Muhataplar bazı durumlarda Rûmî'nin hamileri ile aynıdır: Pervâne'ye hitaben bir *kaside* mevcut olup⁶¹ ayrıca biri Fahreddin Ali'ye⁶² diğeri Mecdüddin Muhammed'e atfen yazılmıştır.⁶³ Selçuklu hanedanı kendi başına en çok şiirin ithaf edildiği gruptur; umumiyetle son Selçuklu sultanı olarak kabul edilen⁶⁴ II. Gıyâseddin Mes'ûd'a (hük. 1284-1296 ve 1303-1308) epey bir şiir

57 Bkz. Jo Ann Gross ve Asom Urubayev, *The Letters of Khwâja Ubayd Allâh Ahrâr and his Associates* (Leiden: Brill, 2002), özellikle s. 23-56.

58 Eflâkî, *Menâkıb*, ii, 2, 7: 12, s. 797; 7: 29, s. 818-819; *Feats*, 7: 12, s. 556-558; 7: 29, s. 571.

59 *Divânı Sultan Veled*, F. Nafiz Uzluk neşri (İstanbul: Uzluk Basımevi, 1941; Anadolu Selçukluları Gününde Mevlevî Bitikleri 3). Eserin şu Tahran baskısı bende mevcut değildi: *Divân-ı Sultan Veled Bahâeddin Mubammed-i Belhî, Sa'id Nefîsî neşri* (Tehran: Kitâbfurûşî-yi Rûdeki, 1338 / 1959).

60 *Divan*, Uzluk neşri, Giriş kısmı, s. 41-92.

61 Age, s. 201.

62 Age, s. 182.

63 Age, s. 143.

64 Age, s. 131-133, 144, 247, 466-168. Selçukluların nihayeti için bkz. A.C.S. Peacock, "Seljuq legitimacy in Islamic history", Christian Lange ve Songül Mecit (ed.), *The Seljuqs: Politics, Society and Culture* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), s. 79-95.

adanmış, diğerleri de IV. Rukneddîn Kılıç Arslan eşi Gumâc Hatun ve kızı Selçuk Hatun⁶⁵ gibi Selçuklu kadınlarına gönderilmiştir. Eflâkî tarafından tam anlamıyla Rûmî'nin bağlısı olduğu söylenen Gürcü Hatun,⁶⁶ Kayseri şehrinin önemli bir siması olan Hüsameddin'e gönderilen şiirde övgüyle yâd edilmektedir ki, Gürcü Hatun da herhalde burada yaşamaktaydı.⁶⁷ 13. yüzyılın sonlarında şehir cemiyetlerinin ve kardeşlik gruplarının gittikçe artan önemini yansıtabilecek şekilde, birçok şiir Ahî liderlerine ithaf edilmiştir. Meselâ, (Eflâkî'de belirgin bir şekilde zikri geçen) Bayburtlu Ahî Emîr Ahmed'den Konya'ya teşrif etmesi ve Rûmî'nin mezarını ziyaret edip saygılarını sunması rica edilmiştir.⁶⁸ *Divan*'da sadece bir seçkin Moğol ailesi zikredilmiş; Samagar Noyan'a, eşi Kultak'a, oğlu Arab'a ve kızı Navukî'ye ithaf edilmiş bir şiir bulunmuştur.⁶⁹ Bu Moğol isimleri *Menâkıbu'l-Ârifin*'dekilerden farklı da olsa, şiir en azından, Sultan Veled'in kıdemli Moğollarla bağlantılar kurduğuna dair Eflâkî tarafından sunulan hikâyenin doğru olduğunu teyit etmektedir. Samagar, Hülagü Han'a "atakçı" (refakatçi) olarak hizmet eden ve bilahare Anadolu valiliği görevine yükselen bir Tatar idi; daha erken değilse de muhtemelen 1270 başlarından 1296'ya kadar bu makamda kalmıştır.⁷⁰

Beklendiği gibi, Sultan Veled'in şiirlerinin büyük bir kısmı mistik ilham ile vücuda gelmiş, gazellerinin birçoğu açıkça Rûmî'nin beyitlerine benzer bir tarzda olarak yazılmış gibi görünmektedir. Ancak devlet adamlarına hitaben yazılanlar, daha seküler bir ton taşımaktadır. Sultan Veled'in beyitlerinden bazıları, Rûmî'nin *Divân-ı Şems-i Tebrîzî* gibi harika eserlerinin lirik-mistik tonuna boyanmanın çok uzağında olup, saray şairlerinin ananevi ihtiraslarını gerçekleştirirken başvurduğu methiye tarzı dünyevî şiirlerdir. Burada şairin, patronuna yağdırdığı övgü ve yüceltme karşılığında, uygun bir maddî mükâfat kapması söz konusudur. Sultan II. Gıyâseddin Mes'ûd'a hitaben yazdığı şiirlerden biri, bu hususa iyi bir misaldir:

Hayatın ve dünyanın ekseni sizsiniz, ey canım,
Sizdiniz, bütün dünyanın yaradılışından maksat,
Elbette ateşten bir cehennem olurdu, ey canım,
Sizin namevcut olduğunuz bir cennetteki hayat.

65 *Divan*, Gumâc Hatun da Eflâkî tarafından Rûmî'nin bir müridi olarak zikredilir. *Menâkıb*, i, 3: 285, s. 335; *Feats*, 3: 260, s. 232.

66 Eflâkî, *Menâkıb*, i, 3: 171, s. 262-263; 3: 371, s. 425-426; *Feats*, 3: 173, s. 182; 3: 373, s. 292.

67 *Divan*, s. 453.

68 *Age*, s. 150, 370.

69 *Age*, s. 306. Eflâkî, Samagar oğlu Arab Noyan'ın Sivas valiliği yaptığını ve Çelebi Emir Ârif'e bağlı bir mürit olduğunu beyan eder. (*Menâkıb*, ii, 8: 23, s. 855; *Feats*, 8: 23, s. 597).

70 Nöredittin b. Câcâ'nın Kırşehir'deki vakfiyesinde tamiklardan biri olarak zikredilen Samagar için bkz. Ahmet Temir, *Kırşehir Emiri Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1959), s. 206-208; aynı yazar, "Anadolu İlhanlı Valilerinden Samagar Noyan", 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı / Mélanges Fuad Köprülü* (İstanbul: Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1953), s. 495-500.

Hünkârım, iki ricam var zat-i âlilerinizden,
Muhakkak ne lazımsa yapınız aileniz için.
Bize maaş bağlanmıştı babanız ve ceddinizden,
Sizin gibi bir evlat yüz mislini vermeli bunun.

Mevlana Rûmî'nin on dört âşığı vardı eskiden,
O cömert hünkâr kurtardı onları *bâc* vergisinden.
Sultanım, zamanınızda öyle olmalı ki, herkes,
Cömertliğinizden yararlanmalı, hiç kaybetmeden.

Emredin *sâhib-i [divan]* böyle yapsın ki her âdem,
Söylesin can u gönülden, rahatladığını kalben.⁷¹

Aynı şekilde *za'îmül-ceyş* (ordu başkomutanı) makamında bulunan Tâceddîn'e yazılan şiir gayet sarîh bir biçimde, daha evvel haksızca alınmış bir vakfın Sultan Veled ve takipçilerine iade edilmesini talep etmektedir. Tâceddîn'i İslam ve İran kültürünün efsanevi kahramanlarına (güzellikte Yusuf, cömertlik ve mürûvvette Hâtim-i Tayy, cesarette Hz. Ali b. Tâlib ve adalette Anûşîrvân'a) benzettiği girişten sonra Sultan Veled ricalarına başlar:

Duacıyım her daim sabah akşam sizin için
Karaaslan denen köyü bana artık ihsan edin,⁷²

Ardından niyaz edenler için vakıf kurdu bile,
Şeksiz, şüphesiz şu Gevhertaş denen Bedreddîn⁷³
(*bikerde bûd vakf ânrâ berîn cem'-i du'â gûyân*)

Necib aldı onu ondan, sınır harbine sarf için, (*berây-ı ceng-i sinûri*)
Lakin iki gün sonra layığın buldu Tanrıdan!

Ey efendi, şu manada himaye edin *fakihânî* [din âlimlerini]
Hayırseverce abat edin, zulümle berbat olanı!⁷⁴

Tam da babası Moğolları kıyasıyla eleştiren birine yakışacak tarzda, Sultan Veled şaşırtan bir tonla methediyor Samagar'ı:

71 *Divan*, s. 131-132.

72 Burası Uzluk tarafından Konya yakınlarında bir köy olarak tespit edilmiştir. Bkz. Uzluk, *Divan*, Giriş kısmı, s. 63.

73 Bedreddîn Gevhertaş, I. Alâeddîn Keykubâd için lalalık eden (*atabek* vazifesi üstlenen) kıdemli bir emir idi. Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1328)* (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971), s. 325, 520.

74 *Divan*, s. 226. Samagar, aynı zamanda Aksarâi tarafından *Müsâmeretü'l-Ahbâr*'da adaleti sebebiyle methe layık görülmüştür. Bkz. Aksaraylı Kerîmüddîn Mahmud oğlu, *Müsâmeret ü'l-ahbâr: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1944), s. 104.

Hikmette denizsiniz, bedenem Moğol olsanız da,
Şeytan ve cinlerin düşmanı Beğimiz bizi *unutma!*⁷⁵

Sultan Veled'in Moğol düzenine olan bağımlılığı, aslında Farsça olan şu şiirin her beytinin sonuna koyduğu Türkçe *redif*le çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmıştır. "*Beğimiz bizi unutma!*" Türkçe, muhtemelen o dönemdeki bütün Moğol ordularının anadili haline gelmişti. Samagar'ın cömertliği, II. Gıyâseddin Mes'ûd için de bir örnek teşkil etmektedir. Yukarıda (önceki sayfada) zikredilen şiirde vurgulandığı gibi, Gıyâseddin'den atalarının dervişlere yaptığı iyiliği tekrar ihya etmesi istenmekte; "özellikle Samagar'ın bu ihtiyacı[mıza] ilişkin emirname yazıp kalplerden kir ve pası nasıl temizlediğine" ibretle bakması beklenmektedir (*husus çunki Samâgar hem derîn hâcet binibişt al-tamga ve'z sine zeng zidûd*).⁷⁶

Sultan Veled'in Selçuklu seçkinlerine olan yakınlığı, sultanın 25 Rebiussânî 680 / 13 Ağustos 1281 tarihinde Konya'ya girişi münasebetiyle yazdığı bir kasidede gayet renkli bir biçimde tasvir edilmiştir. Bu şiiri muhtemelen Gıyâseddin Mes'ûd'un tahta geçişi esnasında yazmış, padişah ve Konya'nın önde gelen emirlerini abartılı bir şekilde övmüştür. Methiye tarzının mevcut bütün sıfat ve unvanları, onu övmek için art arda dizilmiştir: Hükümdar, cesaretinde Rüstem'i, adaletinde Anûşirvân'ı andırmakta; çevresindeki ümerâ tayfası yıldızlara, hükümdar ise aya benzetilmektedir.⁷⁷ Sultan Veled, 13. yüzyılın son yirmi yılında Batı Anadolu'da yeni ortaya çıkmış bir beylik olan Germiyanlı Hanedanı ile de bağlantı kurmuş görünüyor. Çok daha sonra, Mevlevî yazarı Esrar Dede (ö. 1796) tarafından yazılmış olup, Sultan Veled'in kızı Muttahara Hatun'un Germiyanlı Süleyman Şah'la dünya evine girdiği, bu hanımdan doğan Devlet Hatun'un ise Osmanlı sultanı Yıldırım Bayezid ile evlendiği hikâyesi⁷⁸ muhtemelen daha yeni bir kurgudur. Ancak bu misalin, pek çok nesil sonra gelen yazarların dahi hükümdarları nasıl da sufi şecerelerine bağlamaya çalıştıkları konusunda öğretici bir yanı vardır. Sultan Veled ile Germiyanlı hanedanı arasında bir tür bağlantının varlığına dair daha açık deliller, *Divân*'da, Kütahya'nın doğal güzelliğini, bahçelerini, nehirlerini ve muhkem kalesini öven bir şiir olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁹ Ayrıca, Eflâkî'nin kaydettiğine göre Kütahya'dan Sultan Veled'e hediye olarak beyaz mermerden mamul bir havuz gönderilmiştir.⁸⁰

75 *Divan*, s. 306.

76 *Age*, s. 133.

77 *Age*, s. 224-226.

78 Esrar Dede, *Tezkire-i Şuara-yı Mevleviyye*, neşr. İlhan Genç (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000), s. 137, 325-326; Mustafa Çetin Varlık, *Germiyan-oğulları Tarihi (1300-1429)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1974), s. 64.

79 *Divan*, s. 550.

80 Eflâkî, *Menâkıb*, 8: 52, s. 906; *Feats*, 8: 52, s. 633.

SONUÇ

Süfîlerle seçkinler arasındaki münasebet, menâkıpnamelerin bize inandır-maya çalıştığından çok daha eşitlikçidir. Rûmî ve halkasındakiler, rakip sūfî gruplara ve diğer düşmanlara karşı, devlet adamlarının maddî desteğine ve himayesine muhtaç idiler. Öte yandan, emîrler, vezirler ve hükümdarlar yönetimleri için meşruiyet arayışında süfîlere daha az ihtiyaç duymuşlardı. Daha ziyade, onların dualarından ve manevî güçlerinden faydalanarak hem bu dünyada hem de ahirette daima müreffeh ve muvaffak olmayı garantilemek istemişlerdi. Tasavvufun yaygınlaşmasında ve maddî teşviklerle Mevlevîlik benzeri grupların çekiciliğinin artmasında saray himayesinin oynadığı rol, daha fazla araştırılması gereken bir konudur.

Sultan Veled'in methiye şiirleri düzmedeki istekliliği ve Rûmî'nin müritleri için sarayda terfi arama arzusu, kafamızdaki "azizâne / sufiyâne" davranış imajına ters düşebilir. Oysa daha sonraki Hoca Ubeydullah Ahrâr örneğinin ortaya koyduğu gibi, bu tür himaye ağlarıyla iç içe geçme durumu, kutsal kişiler açısından gayet yaygın ve normal olabilir. Tasavvufun muhtevasının adanma ve bağılıktan mahrum hale geldiğini veya kendini tasavvufa aday-anların da aslında tamamen buraya ait "dünyevi" gayelerle harekete geçtiğini ileri sürmüyorum. Yine de Rûmî kendini izah etme ihtiyacı hissetmiş görü-nüyor. Süfîlerle sultanlar arasındaki ilişkilerin konusu, onun söylemlerinde, özellikle *Fîhi mâ fîh* adlı kitabında açıklanmaktadır. Gerçekten de bu eserin açılış bölümünü, süfî velîlerin idarecilerle kurduğu birlikteliği aklamaya tahsis etmesi tesadüf olamaz. Şöyle yazıyor:

Velîler bu dünyada mevki ve yüksek makam peşindeyseler, insanlar onların yüceliğini idrak edemediği için böyle yapmaktadırlar. Onlar, dünya ehlini dünya tuzağıyla avlayıp öbür dünyanın tuzağına ya da derdine düşürmek isterler. Benzer şekilde, Hz. Peygamber Mekke'yi ve çevre beldeleri, buralara muhtaç olduğu için değil, ışığı her yana yaymak için fethetmiştir. Velîler de bir şey almak için değil, bir şey vermek için aldatırlar insanları.⁸¹

81 Mevlânâ Celâleddin Muhammed, *Kitâb-ı Fîhi Mâ Fîh*, s. 38-39. Ayrıca bkz. Thackston tarafından yapılan Rûmî çevirisi, *Signs of the Unseen*, s. 27.

13. YÜZYIL RÛM [ANADOLU] VE ERMENİSTANI'NDA FÛTÛVVE: SELÇUKLU TAŞRASINDA REFORM HAREKETLERİ VE ÇOKLU İTTİFAKLARIN İDARESİ¹

Rachel Goshgarian

Kardeşlerimiz bu dünyada barışsever olmalı; her milletten insanla konuşmalı ve onları dinlemekten zevk almalıdırlar. Böylece her kavimden [gelen katkıyla] bilgelikleri artar, daha da gelişirler ve hikmet sahibi olurlar.²

13. yüzyılın rahip şairi Yovhannēs Erznkac'i (1230-1293) tarafından Ermenice derlenen iki *fütüvvet* kodundan [*fütüvvetnâmeden*] biri, şehir kardeşlik cemiyetinin üyelerini, her milletten gelen bilgiye açık olmaya teşvik etmektedir. Ermeni Kilisesi'nin İslami kurum ve uygulamalara karşı direnci göz önüne alındığında, hakikaten şaşırtıcı bir ifadedir bu. Nitekim Yovhannēs, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde Müslüman şehir kardeşlik cemiyetleri için Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış *fütüvvet* kodlarına [*fütüvvetnâme*] çok benzeyen birkaç tüzük hazırlamıştır.

Bu bölüm, Ermeni *fütüvvet* metinlerinin, aslında Anadolu'da telif edilen *fütüvvet* risalelerinin tesiri altında ortaya çıktığını göstermeye çalışacaktır; özellikle Şihâbeddîn Ömer es-Sühreverdî'nin (1144-1234) eserlerini ve onun öncülüğündeki *fütüvvet* geleneği çevresinde yazılanları kastediyorum.³ Bu Ermenice eserlerin, Ermeni Kilisesi'nin İslami sosyal ve dini kurumlar tarafından “fesada ve bozulmaya” uğratılacağı korkusu altında, kendi kurumlarını yeniden yapılandırma girişimlerinin bir parçası olarak kaleme alındığını savunuyorum. Bu bağlamda, Yovhannēs'in yaşadığı 13. yüzyıl Erzincanı'nın entelektüel ve politik ortamını ele alacağım. O dönemin Erzincanı, Mengücek

1 Robert Bedrosian, Cemal Kafadar, Scott Redford, James Russell ve Suzan Yalman'a; ayrıca, bölüm yazılırken ortaya koydukları görüş ve öneriler için bu kitabın editörlerine teşekkür ediyorum.

2 E. Paltasaryan, *Hovhannes Erznkac'i ev nra xratakan arjaka* / Erzincanlı Yovhannēs ve onun Nasihatname Edebiyatı, (Erivan: Armenian Academy of Sciences, 1977), s. 227.

3 Bkz. Angelika Hartmann, al-Suhrawardi, Shihâb al-Din 'Umar', *El*², ix, s. 778-781.

ve Selçuklu siyasi egemenliğinin tanınmasına karşı direnen rakip Ermeni akımların yaşadığı, Moğol liderliğindeki siyasi ve sosyal istikrarsızlığın devam ettiği bir şehirdi ve Farsçanın lengüistik ve edebî etkisine çok açıktı. Bölgedeki bu akımlar, hem mahallî Ermeni kurumlarının (şehir kardeşlik cemiyetleri dâhil) reform ihtiyacına parmak basıyor hem de yeni bir Ermenice İslami edebî metin türünün gelişmesine yönelik şevki gösteriyordu. Bu metinler o büyük siyasi hercümerç döneminde, daha geniş bir kapsamda, Anadolu halkının kendi kendini yönetme eğilimine sözcülük edecekti.

FÜTÜVET: KRİSTALLEŞME VE GELİŞİM

Fütüvvet, İslami bağlamda “ideal insan” kavramı etrafında kristalleşmiş ahlaki bir koddu. 8. yüzyıldan itibaren *fütüvvet*, belirli ahlak ve hareket biçimleriyle tanımlanan bir davranış felsefesine dönüşmüş, İslam dünyasının muhtelif şehirlerinde bazı sosyal grupların önderliğinde sürdürülen ortak bir hayat tarzı ile irtibatlandırılmıştır.⁴ Konuya dair en eski risaleler 11. yüzyıldan itibaren *fütüvvetin* kodunu, İslam tasavvufuyla ilişkili manevi bir çerçeveye yerleştirirken, zaman içinde, dünyevi endişeler ve düzenlemeler ağırlık kazanıp merkezî hale geldi. Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 1072) *Risâletü'l-Kuşeyrî* olarak bilinen makalesinde yer alan *fütüvvet* bölümüne göre bu kavram, kazanılabilecek birtakım ahlaki ideal ve uygulamaları kapsamaktadır. Kuşeyrî'nin metni *fütüvvet*'in gelişiminde bir dönüm noktası oluşturdu; zira bu eser telif edilene kadar *fütüvvet*, tasavvufi bağlamıyla sıkı sıkıya irtibatlı idi. İlk defa Kuşeyrî, *fütüvvet*'in inançlardan değil, birtakım eylemlerden oluştuğunu belirlemiş; ayrıca *fütüvvet* ile pazar arasındaki bağlantı hakkında ilk açıklamayı da o yapmıştır. 12. yüzyıldan itibaren bu bağlantı kalıcılaştı ve sonunda kodun temel bir parçası haline gelmiştir.⁵

12. yüzyılda, özellikle Bağdat'taki İslam âlimleri ve tarihçileri, *fütüvvet* kodlarını kendi örgütleri için tüzük haline getiren şehir kardeşlik cemiyeti üyelerinin (*'ayyârûn* veya *fityân*, tekili *fetâ*) hareket ve tavırlarını eleştirdiler. Bazı İslam âlimleri kodu, “alışılmışın dışında olma, yoldan sapma” ithamıyla kınarken, diğerleri bu cemiyet üyelerini [hakikî] *fütüvvet* kodlarına uymamakla, fizikî kavga ve dalaşa girmekle suçladı. 12. yüzyıl Bağdat Han-

4 *Fütüvvet* araştırmalarına giriş sadedinde bkz. Claude Cahen ve Franz Taeschner, “Futuwwa”, *EP*, ii, s. 961-969; Claude Cahen, “Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge”, *Arabica* 5 (1958), s. 225-250; *Arabica* 6 (1959), s. 25-56, 233-65; D. A. Breebaart, “The *Fütüvvet-nâme-i kebir*: a manual on Turkish guilds”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15, no. 1-2 (1972), s. 203-215; Franz Taeschner, “Akhi”, *EP*, i, s. 321-323; idem, *Zünfte and Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa* (Zürich: Artemis - Verlag, 1979).

5 el-Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, Muhammed Emin 'Amran neşri (Kahire: Matba'at Mustafâ el-Babî el-Halebi, 1940), s. 114.

beli hukukçusu Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (1115-1201) yazdığı *Telbîsü İblîs* (*Şeytanın Ayartması*) adlı eserde, hem fütüvvet anlayışına hem de buna uyduğunu iddia eden 'ayyârûn' tayfasının eylemlerine yönelik sert bir eleştirisi vardır.⁶ İbnü'l-Cevzî özellikle, fütüvvet kardeşliğinin üyeleri tarafından sergilenen şiddet eğilimini kınamıştır.⁷ Bu fütüvvet etkinliği ortamında, bir yanda kodun en temel prensipleri öbür yandan da kodu taklide yeltenenlerin eylemleri kıyasıya eleştirilirken, İslam dünyasının en yüksek mercii olan halife tarafından başlatılan reformlar sayesinde fütüvvet, yeniden doğum ve yönlendirilme tecrübesi yaşadı.

Halife en-Nâsır Li-dînillah 1180 yılında yirmi iki yaşında tahta geçtiği zaman fütüvvet, İslam dünyasında yaygın bir şehir fenomeni idi. Yine de bu kurumun İslami bakımdan meşru olup olmadığı konusu karara bağlanmış değildi. Özellikle bu sebepten dolayı, halifenin fütüvvete katılımı –ve neticede bu kurumun lideri oluşu– hem onun nihai menfaatlerinin açık bir ifadesi sayılmış hem de fütüvvetin gelişiminde belirleyici bir an olarak görülmüştür.⁸ En-Nâsır, halifelige geçişinden sadece iki yıl sonra, 1182'de fütüvvet [alâmeti] ile donandı. Halife, bu seremoniden yirmi beş yıl sonra 1207 yılında fütüvveti tamamen kendi otoritesine bağlamış, başta serâvil denen fütüvvet şalvarı olmak üzere diğer elbiseleri, yeniden düzenlediği halife merkezli fütüvvet cemiyetine giriş ritüeli olarak Eyyûbî yöneticilerine dağıtmaya başlamıştır.⁹ Bu faaliyetler, halifenin yalnızca fütüvvet kurumunu reforme etmesini kapsamıyordu; aynı zamanda hilafetin bütün örgütsel çatısını yenilemek, tüm tüzel yapılanmaları kendine ve halifelüğün başkenti Bağdat'a yeniden bağlamak için ortaya koyduğu kapsamlı bir planın parçasıydı.¹⁰ İbn Vâsıl'ın tarih kitabı Müferricü'l-Kurûb'a göre halife, 1218'de sınır bölgelerinin hükümdarlarına (mulûkû'l-etrâf) fermanını mektupla bildirdi; onlar, fütüvvet kadehinden içip serâvil kuşanmalı, böylece "saray fütüvveti" olarak bilinen kurumun hiyerarşik yapısının üyesi (intimâuhum ileyh) olmalıydılar. İbn Vâsıl'ın bildirdiğine göre hükümdarlar mektupları aldıktan sonra o kadehten içip serâvil giydiler.¹¹

Bu kurumsal yenileniştikten sonraki iki yüzyıl, hem halifelüğün ahlak kurallarına olan ilgisi hem de kendine bağlı kuruluşları kontrol etme saikasıyla

6 İbnü'l-Cevzî, *Telbîs İblîs*, Hayreddin Ali neşri, (Beyrut: Dâru'l-Va'yi'l-Arabî, 1970), s. 444.

7 Age.

8 Franz Taeschner, "Die islamischen Futuwabünde, das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 87 (1934), s. 6-49.

9 Erik S. Ohlander, *Suṭm in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardî and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Boston ve Leiden: Brill, 2008), s. 96.

10 Age, s. 20-27.

11 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb fî ahbâri bent Eyyûb*, Cemâleddin eş-Şeyyâl ve Hasaneyn Muhammed Rebi' neşri, (Kahire: Matba'at Dâr el-Kütüb, 1953-1975, 5 cilt), iii, s. 206-207.

hazırlanmış bir dizi etkin *fütüvvet* kodunun telif edildiği dönemdir. Halifenin reformu İslam dünyasının mevcut aristokrasisine nüfuz etmeyi amaçlarken, halife merkezli *fütüvvet* hareketi en çok da Anadolu'yu etkilemiş görünüyor. Bu durum, büyük ihtimalle Şihâbeddîn Ömer es-Sühreverdî'nin 13. yüzyıl başlarında yeniden örgütlediği *fütüvvet* anlayışının yaygınlaşmasının bir sonucuydu. Bu yüzyıl boyunca kurumsal hiyerarşiler bulanıklaşıp sayısız insan toplulukları ve siyasi oluşumlar Moğol egemenliği altında güç ve itibar yarışına girdikçe, *fütüvvet* daha belirgin bir sivil özerklik aracı haline geldi.

Halife en-Nâsır Li-dinillah, Anadolu'ya yoğun ilgi göstermiş, Selçuklu sultanı II. Kılıçarslan'ın (hük. 1156-1192) kızı Selçuk Hatun (ö. 1188/1189)¹² ile evlenmiştir. Halifenin reforma tabi tuttuğu yeni *fütüvvet* programının Selçuklu seçkinleri nezdinde ilgi gördüğü de müşahade edilmekteydi. İbn Bibî'ye göre 1214'te Selçukluların Sinop'u fethedişinden hemen sonra, Selçuklu sultanı I. İzzeddîn Keykâüs (hük. 1211-1219), Şeyh Mecdüddîn İshak'ı¹³ enfes armağanlarla Bağdat'a gönderdi ve halife merkezli *fütüvvete* katılma talebinde bulundu. Selçuklu sultanına teslim edilmek üzere Mecdüddîn'e, İbnü'l-Mi'mâr'ın (1244) *fütüvvet* adlı kitabıyla birlikte "*mürüvvet* [civanmertlik] kuşağı" ve "*adalet şalvarı*" (*fütüvvet şalvarı*) verildi.¹⁴

Halifenin ünlü sufi hatip Şihâbeddîn Ömer Sühreverdî'yi 1221'de manevi ve siyasi elçisi olarak bölgeye göndermesi, İslam dünyasının bu sınır bölgesinde *fütüvvet* kurumunun gelişimiyle ilgilendiğini göstermektedir. Sühreverdî, eğitimini Bağdat'taki Nizamiye medresesinde tamamlayarak bu şehrin en tesirli hatiplerinden biri haline gelmiş gayet üretken bir âlimdi. Bağdat şehrindeki sufi zaviyelerinin genel idaresini üstlenmiş; buna ilaveten sadece Anadolu'da değil, Eyyûbî idaresi altındaki Mısır'da ve Hârezmşâhların Buhara'daki sarayında halifeye bağlı bir diplomat olarak görev yapmıştır. Halife-Sühreverdî münasebetinde sürtüşmeler de yaşanmış; halife, artık bir noktada Sühreverdî'nin görevini ilga edip onun halkla hemhal olmasını, konuşmasını yasaklamıştı. Onun 1221'de Anadolu'da görev alışı, bu soğuma döneminden sonra gelmiştir. Sühreverdî'nin bölgedeki görevlerinden biri, yeni taç giymiş Sultan

12 Benim bildiğim kadariyla, bu evlilikle ilgili o dönemdeki tek atıf, İbnü'l-Esir tarafından 1188 /1189'daki vefatlarla ilgili bölümde yapılmıştır: "Selcûka Hatun, Kılıçarslan'ın kızı ve Halife'nin hanımıdır. Daha önce, Hısn-ı Keyfa [Hasankeyf] hâkimi Nûreddîn Muhammed bin Kara Arslan'ın karısıydı; onun ölümünden sonra, herkesin önünde ona karşı muhabbetini izhar eden Halife ile evlendi. Halife, bu hanım için onun kasabasının üst tarafında, batı yakasında bir türbe yaptırmış ve bu türbeyle yan yana, Ramle'nin ünlü düşkunler evini inşa ettirmiştir." Bkz. *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kâmil f'l-İrâk*, İngilizceye çev. D.S. Richards (Aldershot: Ashgate, 2006-2008, 3 cilt), ii, s. 358.

13 Mecdüddîn İshak hakkında daha ayrıntılı bilgi için bu eserin 7. kısmına bkz. Sara Nur Yıldız ve Haşim Şahin', "Sultanların Yakınında: Mecdüddîn İshak, İbn Arabî ve Selçuklu Sarayı".

14 İbn Bibî, *El-Evâmirü'l-Âlâ'iye f'l-Umûri'l-Âlâ'iye*, Adnan Sadık Erzi tarafından upkubası, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1955) s. 154-160.

I. Alâeddin Keykubâd'a, Halife *menşûru* (tayin ve tanınma fermanı) vermek, ayrıca sultan ve siyasi seçkinler tabakasını *Sühreverdîye Tarîkatı*'na sokmaktı. Ancak, büyük kardeşi I. İzzeddin Keykâûs'un aksine, Sultan Keykubad, halife merkezli *fütüvvet* hareketine intisap etmemiş görünüyör.¹⁵

SÜHREVERDÎ TARZI FÜTÜVVET VE SONRASI

13. yüzyıl sonlarında yazan İbn Bibî'nin, 1221'de Selçuklu başkentini ziyaret eden Sühreverdî'ye dair anlattıkları, Şeyhin Anadolu'daki etkisinin büyük ve hayli uzun süreli olduğunu gösteriyor:

Şeyh [Sühreverdî] Konya'da kaldığı süre içinde, sultan onu defalarca ziyaret etmeye gayret etti. Bilâd-ı Rûm'un [Anadolu'nun] seçkin ve sıradan insanları, özellikle de Konya'nın genç-yaşlı bütün sakinleri, soylular ve ahılar şeyhin hırkasını giyerek *teberrûk* [bereketlenme amacıyla öpme] ve *irâde* [şeyhin müridi olma] şerefini kazandılar.¹⁶ Herkes, şeyhin *sünnet*, *tarikât*, *şeriat* ve *hakikate* dair manevî kudret ve himmetinden kabiliyetine göre alacağı nasibi aldı. Bugüne kadar da o [ziyaretin] saadet meyveleri halen bakidir, tesiri devam etmektedir.¹⁷

Sühreverdî, Anadolu'ya gelir gelmez Halife en-Nâsir'ın savunduğu *fütüvvetten* örgütsel olarak ayrı bir program takip etmiş gibi görünüyör.¹⁸ Bununla birlikte, halifelîğe sadakat, *fütüvvet* anlayışının temel bir parçası olmaya devam etmiştir. Nitekim onun konuyla ilgili ilk risalesi, bunu, tasavvufun bir parçası olarak tarif etmiş; bu da neticede halifelik ile köklü bir şekilde irtibatlı olmuştur.¹⁹ Tasavvuf ile *fütüvvet* arasındaki bu ilişki, *fütüvvet* üyelerinin giydikleri libasın dervişlerin kıyafetine benzediğine işaret eden Sühreverdî tarafından da vurgulanır: "Tasavvufun kıyafeti hırka, *fütüvvetin* kıyafeti ise şalvardır. İç elbise (*zîr-câme*) ve şalvar, hırka cümlesine girdiği için, *fütüvvet* tasavvuf yolunun bir parçasıdır."²⁰ Sühreverdî ayrıca, dervişlerin evvelce

15 Age, s. 232-233. İbn Bîbî, sultanın Sühreverdî'ye mürit olarak intisap etme töreni de dâhil, halifenin gönderdiği egemenlik simgelerine ve onunla bağlantılı seremoniyeye dair zengin açıklamalar yapmasına rağmen, sultanın halife merkezli *fütüvvet* hareketine girip girmediği hususunda hakikaten pek sessizdir. Bu da aslında sultanın *serâvil* (*fütüvvet* şalvarı) giymediğini ima etmektedir.

16 Bu iki farklı türde hırka, iki farklı *fütüvvet* üyesine, yani *kavil* ve *seyfi* olana mukabil olarak verilir. İlki bir usta ile sathi bir münasebet kurmuşken ikincisi doğrudan münasebet kurmuştur. Bkz. Şihâbeddîn 'Umer Sühreverdî, *Fütüvvetnâme*, neşr. M. Sarraf, *Resâil-i Cevânmerdî: müstemil ber heft fütüvvetnâme*, (Tahran: Encûmen-i İrânşinâsi-i Ferânsa, 2000), s. 94-95, 101, 109, 110, 125-126.

17 İbn Bibî, *El-Evâmîr-ü'l-'Alâ'îye*, s. 233.

18 Ohlander, *Sufism*, s. 272-273.

19 Sühreverdî, *İdaletü'l-'iyyân*, MS Bursa Ulu Cami 1597, fol. 89a. Ohlander tarafından atıfta bulunulmuştur, bkz. Ohlander *Sufism*, s. 279.

20 Sühreverdî, *Fütüvvetnâme*, s. 94. Ayrıca aynı eserin Henry Corbin tarafından yazılan giriş kısmına bkz. s. 42.

yaptığına benzer şekilde, zinadan geri durmanın sembolü olarak *fütüvvet* üyeleri tarafından şalvar (*serâvil*) giyilmesini ısrarla vurgulamakta ve *fütüvvet* teşkilatıyla bağlantılı olup gezginlerin konaklayabileceği binaların önemine dikkat çekmektedir.²¹

Sühreverdî'den sonra Anadolu'da *Fütüvvet* üzerine en az üç İslami eser telif edildi.²² En uzun olanı, Tokat'ta 1290'da Mevlana Nâsîrî tarafından Farsça yazıldı.²³ Bir diğeri Harputlu İlyasoğlu Nakkâş Ahmed tarafından Arapça yazılmış ve Halife el-Mustansır oğlu Ebu'l-Hasan Ali'ye (hük. 1226-1242) ithaf edilmiştir. *Fütüvvet* üzerine ilk Türkçe risale Yahya b. Çoban Fetâ el-Burgâzî tarafından 14. yüzyılın başlarında hazırlanmıştır. Bu eserlerin her biri Sühreverdî'nin *fütüvvet* koduna bağlılık gösterse de bazı farklılıklar ihtiva etmektedir; özellikle Burgâzî'nin eseri bir hayli farklıdır.

Sühreverdî gibi, üç yazar da, insan vücudunun muayyen bölümlerinin açılması-kapanması metaforuna uygun şekilde, *fütüvvetin* bazı temel prensiplerini veya belirli şartlarını açıklamaktadır. Hem Nakkâş hem de Burgâzî, *fetâ* (*fütüvvet* sahibi, genç delikanlı) kişinin gözlerini, dilini ve ellerini yasak şeylerden, utanç verici konuşmalardan ve fiziksel zarardan uzak tutması gerektiğini izah ediyor.²⁴ Her üç metin de *fütüvvetin* temelinde inanç olduğu konusunda ısrar ederken, *fütüvvet* ve şeriat arasında ne derece bir ilişki olduğu hususunda farklı şeyler ileri sürmektedir.²⁵ Sühreverdî'nin kendi risalelerinde sûfi tekke hiyerarşisinin aynen taklit edilmesinde ısrar ettiği gibi, Nâsîrî ve Nakkâş'ın metinleri de, *fütüvvet* hiyerarşisini, usta-çırak ilişkisine uygun olarak iki taraflı düzenlemektedir.²⁶ Ancak Burgâzî'nin metni, *fütüvvetle* ilişkili cemiyetlerin üçlü bir organizasyonunu önererek bu hususlarda bir yenilik ortaya koymaktadır.²⁷ Her üç eser de, *fütüvvetin* ağır sorumluluğunu, yeni başlayanların intisap ritüelini ve *fütüvvet* mensuplarının iffet yükümlülüğünü çeşitli şekillerde sembolize eden tarikat kıyafetlerini kuşanmanın

21 Age, s. 94-95, 109-110, 125-126.

22 Bkz. Breebaart, "The *Fütüvvet-nâme-i kebir*, s. 203- 205. Anadolu kökenli birçok *fütüvvet* risalesi evvela Abdülhaki Gölpinarlı tarafından çalışılıp neşredilmiştir. Onun şu makalesine bkz. "İslam ve Türk illerinde *fütüvvet* teşkilatı ve kaynakları", *İktisat Fakültesi Mecmuası* 11, no. 1-4 (1949-1950), s. 23-354; aynı yazar, "Burgâzî ve *fütüvvet-namesi*", *İktisat Fakültesi Mecmuası* 15, no. 1-4 (1953-1954), s. 76-154; aynı yazar, "Şeyh Seyyid Ghaybioglu Şeyh Seyyid Hüseyin'in *Fütüvvet-namesi*", *İktisat Fakültesi Mecmuası* 17, no. 1-4 (1955-1956), s. 27-126; aynı yazar, "İ'tüvvet-nâme-i Sultani ve *fütüvvet* hakkında bazı notlar", *İktisat Fakültesi Mecmuası* 17, no. 1-4 (1955-1956), s. 127-144.

23 Taeschner, metnin Tokat'ta telif edilmesine rağmen, yazarının muhtemelen Sivaslı olduğu sonucuna varmıştır. Bkz. Franz Taeschner, *Der anatolischen Dichter Nâsîrî (um 1300) und sein Futuvvetnâme* (Leipzig: Brockhaus, 1944), s. 3.

24 Gölpinarlı, "İslam ve Türk", s. 215-215; aynı yazar, "Burgâzî", s. 125.

25 Gölpinarlı, "İslam ve Türk", s. 209-215; aynı yazar, "Burgâzî", s. 111.

26 Ohlander, *Sufism*, s. 286-268.

27 Age, s. 115-116.

ehemmiyetine dikkat çekmektedir.²⁸ Sühreverdî'nin metinleri gibi, bu üç makale de, kardeş *fütüvvet* mensuplarının hazır bulunduğu mecliste nasıl sohbet edileceğine [adap ve *çerkâna*] önem vermektedir.

Her bir eser kendi çapında benzersiz iken, Burgâzî'nin telif ettiği risâle, *fütüvvetin* acilen reforma ihtiyaç duyduğu hususundaki ısrarıyla, diğerlerinden en farklı olanıdır. Burgâzî, *fütüvvet* ile ilişkili hataları cesaret ve kahramanlık (*alplık* ve *bahadırılık*) kavramlarına bağlar.²⁹ Aslında kendisi de açıkladığı gibi, *fütüvvetin* bozuluşu olarak gördüğü şeyler onu sarsmış, böylece bu metni kaleme almayaya karar vermiştir:

İtaat yerine fesat kıldılar, edep, hayâ yerine yüzüzlük düzdüler. Ve dahi, cahillliği yani bilmezliği *fütüvvet* hücceti kıldılar. Gördüm ki *fütüvvet* kapısında oturan ahılarda *fütüvvetnâme* yok, yani *fütüvvet* kitabı yok... Diledim ki *fütüvveti* beyan kılayım, bir kitap yazayım.³⁰

Bu üç eserin, Sühreverdî risalelerinden 50 ilâ 100 yıl sonra telif edildiğini göz önüne alırsak, şeyhin bu bölgede, özellikle Anadolu *fütüvvet* metinlerinin kompozisyonu üzerinde kalıcı bir etki bıraktığı ortaya çıkar. Erik Ohlander tarafından gösterildiği ve yukarıda da belirtildiği üzere, Sühreverdî'nin propagandasını yaptığı *fütüvvet* tarzı, aslında halife tarafından yaygınlaştırılanlardan farklıydı. Ancak halife bu kuruma böylesine büyük bir ilgi göstermeseydi, Sühreverdî'nin metinleri büyük bir ihtimalle telif edilemezdi. Her metin Sühreverdî'nin sarahatle vurguladığı talimatlardan bir şekilde sapma göstermektedir; gerek *fütüvvet* ve halifelik arasındaki ilişkiye, gerekse *fütüvvetin* örgütsel yapısına veya *fütüvvet* evinin tasvirine ne denli önem verildiğine dair tüm ifadelerle baktığımızda bu farklılığı görürüz. Yine de eserlerin temel kaygıları büyük ölçüde inancın merkezi konumuna, usta-çırak ilişkisine, iffet sembolü olarak kıyafet kuşanmaya ve sohbet adabına verilen önemin yanı sıra; insan vücudu bağlamında davranış ve ahlakı tanımlarken de Sühreverdî'nin *fütüvvet* ideolojisine ayna tutmaktadır.

Sühreverdî risalelerinde ille de Selçuklu saltanatına veya halifelige bağlı olmayan, ama usta-çırak münasebetiyle birbirine bağlanan insanların bulunduğu, *hankâh* merkezli, şehir kökenli, spiritüel-sosyal cemaatleri cesaretlendirdi. Belki de Sühreverdî'nin öngördüğü bu sosyal kardeşlik, hem tavsiye edilen bir hayat tarzını teşvik ettiği hem de cemaat üyelerine, –ister Selçuklu saltanatı,

28 Taeschner, *Nâsiri*, s. 209. Gölpinarlı, "İslam ve Türk", s. 222-224; aynı yazar, "Burgâzî", s. 124.

29 *Fütüvvetin*, militarist davranışla çok yakından bağlantılı olduğuna dair benzer bir eleştiri, 14. yüzyılın başlarında Ahmed Gülşehrî tarafından yazılan "Kerâmât-ı Ahi Evren" başlıklı metne de yansımıştır. Bkz. Franz Taeschner, *Gülşehrî's Mesnevi auf Akhi Evren, den Heiligen von Kirschehir und Patron der türkische Zünfte* (Wiesbaden: Steiner, 1955), s. 14.

30 Gölpinarlı, "Burgâzî", s. 112-115. [Bu paragrafı Gölpinarlı tarafından neşredilen Burgâzî metninden aynen aldım, sadece bazı ekleri günümüz Türkçesine uyarladım. Çev. A. Sait Aykut]

isterse halifelik tarafından dayatılsın,— diğer bütün sosyal kontrol biçimlerinden bağımsız davranma yolunu açtığı için, onun sunduğu hususi prensipler Anadolu'nun şehir sakinleri arasında yankı bulmuştu. Anadolu'nun yerleşik sakinleri, özellikle Moğolların bölgeye hâkim olduğu dönemde üst üste gelen karışık güç hiyerarşileri şebekesinde yol bulmaya çalışıyordu. Belki de en şaşırtıcı olan husus, Sühreverdi'nin *fütüvvete* dair söylemlerinde beliren endişe ve tavsiyelerin, rahip şair Yovhannês Erznkac'i tarafından hazırlanan iki Ermeni *fütüvvet* makalesinde de aynen tekrarlanmasıdır.

HİRİSTİYANLAR VE FÜTÜVVET

İbnü'l-Mi'mâr'ın *fütüvvet* üzerine yazdığı risalenin işaret ettiği gibi, 13. yüzyılın başlarında *ehl-i zimmet* gruplarının (Hiristiyanlar, Museviler ve Sâbiiler) sınırlı bir şekilde halife merkezli *fütüvvette* yer alabileceğine dair bazı deliller vardır.³¹ Bununla birlikte, Nâsîrî ve Burgâzî'nin yazdıklarına göre, Anadolu'da en azından 13. yüzyıl sonlarında ve 14. yüzyıl başlarında, gayrimüslimlerin bu kurumlara girmesi imkânsızdı. Aslında Nâsîrî, gayrimüslimlerin *fütüvvet* ile ilişkili yapılara bile girmemelerini şart koşar.³² Burgâzî, *fütüvvet* dergâhına kabul edilemeyecekler listesine, sahtekârlar, astrologlar, caniler ve yalancılardan önce gayrimüslimleri koymaktadır.³³ Konuyla ilgili beyanında Müslüman olmayanların, “gerçek inanca karşı kör” oldukları için *fütüvvete* giremeyeceklerini bildirir.³⁴

Bununla birlikte, *fütüvvet* benzeri Hiristiyan organizasyonların varlığı, halife reformundan çok önceye 12. yüzyıla kadar uzanmaktadır. 1120'lerde Antakya kentinde gerçekleşen bir hadiseyi anlatan Urfalı Mateos'un (ö. 1136) vakayinamesi, Ermenilerin de *fütüvvet* benzeri kardeşliklere katıldığını ispatlamaktadır:

Aynı yılın *barekendan* günü (Ermenice: *mec pahk'* başlangıcından hemen önceki Pazar, ya da Paskalya öncesi perhiz) tuzlu balık taşıyan (Ermenice: *tarex*) bir kervan Doğu'dan Antakya şehrine geldi.³⁵ Bu kervana ait insanlar pazar yerinde eğleştiler; içiyorlardı ve neşeliydiler. Kasabalar onların dans ve şarkı seslerini

31 İbnü'l-Mi'mâr, *Kitâbü'l-fütüvve*, Mustafa Cevâd neşri, (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1960), s. 167, 175.

32 Taeschner, *Nâsîrî*, s. 10.

33 Gölpinarlı, “Burgâzî”, s. 121.

34 Ay.

35 Ermeni âlimleri arasında genel olarak bu kervanın Van'dan geldiği kabul edilmiştir. Bkz. V. Grigoryan, “Arevmıyan Ukrainayı Haykakan Galut'neri Kričvorac' Elbayrut'yunneri Masin” / “Batı Ukrayna Ermeni cemaatlerinin cesur kardeşliklerine ilişkin olarak”, *Patma-banasirakan Handês* (Erivan) 2, no. 21 (1963), s. 115-116.

duyunca, hepsi galeyana gelerek onlara girdi, üzerlerine küspe atıldılar; daha sonra da onları şehirden kovmaya çalıştılar. Şimdi bu kervandaki adam sayısı 80 olup her birinin değnekleri var idi ve amaçları konusunda kararlıydılar. Liderleri (*manktawagn noc'a*)³⁶ onlara haykırdığında, sarhoş oldukları halde kasaba halkının peşine düştüler; onları *Sevodn* (Ermenice kara ayak) Kapısından Saint Peter Kilisesi'ne kadar takip ettiler. Tüm kasaba halkını kaçtırttılar, kafalarını ve kemiklerini kırdılar. Nihayet Antakyalılar, bir daha onları rahatsız etmeyeceklerine dair haç ve İnciller üzerine yemin etti. Böylece barış yeniden tesis edildikten sonra, kervan asıl mekânına geri döndü.³⁷

Kullanılan terminolojiye, grubun ticaretle ilgili çıkarlarına ve onlara atfedilen şiddete bakan araştırmacılar, bu olayın, Van / Ahlat civarında neredeyse 12. yüzyılın ilk yarısı gibi erken bir dönemde, *fütüvvete* girmiş Ermeni şehir cemaatlerinin varlığını ispatladığını öne sürmektedirler.³⁸ Yine de, 1120'den 13. yüzyıl sonlarına kadar Ermeni bağlamında *fütüvvet* tabanlı bir derneği andıran herhangi bir şeye dair hiçbir referans bulunmamaktadır metinlerde.³⁹ Seta Dadoyan, halifelikçe yapılan reformun Ermeni kodunun gelişimini etkilediğini öne sürmüş olmasına rağmen,⁴⁰ asıl etki *fütüvvetin* halifelikçe yeniden ele alınışından kaynaklanmamıştır. Daha ziyade, halife elçisi Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Farsça yazılarının bölgeye tesiri, hem Anadolu'da hem de Farsçayı mükemmel bilen Erzincan Ermeni kardeşliğinin üyeleri arasında *fütüvvetin* macerasını şekillendirmiştir. Ayrıca, İslami kurum ve sosyal örgüt düzenlerinin bu bölgede inşa edilmesinin hemen akabinde, Ermenilerin de kurumsal reform kaygısına düşmeleri,

36 *Manktawag* terimi "gençlerin büyüğü, lideri" anlamına gelir. Bu terim 13. yüzyılın sonlarında oluşan Ermeni kardeşlik tüzüklerinde kullanılır ve tam da *ahı* veya *fetâ* kelimesinin eşanlamlısıdır. Bkz. L. Xaçik'yan, "1280 T'vakanin Erzncayum kazmakerpvac elbayrut'yunna" / "1280'de Erzincan'da kurulan Kardeşlik Cemiyeti", *Telekagir* (Erivan) 12 (1951), s. 208.

37 *Armenia and the Crusades Tenth to Twelfth Centuries: the Chronicle of Matthew of Edessa*, çev. Ara Edmond Dostourian (Lanham, Md.: NAASR and University Press of America, 1993), s. 148-149; Matt'eos Urhayec'i, *Zamanakagrut'wn*, neşr. M. Melik - Adamian ve N. Ter-Mik'aelyan (Valarşapat: Valarşapat, 1898), s. 226.

38 Dickran Kouymjian, "The Canons dated 1280 of the Armenian *akhî*-type brotherhood of Erzincan", *Actes du XXIXe Congrès Internationales Orientalistes* (Paris: L'Asiatheque, 1975), bölüm I, ii, s. 107-115.

39 Zamanın Ermenice metinlerinde 150 yılı aşkın süredir bu tür örgütlere anıta bulunulmaması, bu cemiyetlerin dönem içinde bölgeden tamamen silindikleri anlamına gelmez. Belki de kaynaklar bu tür cemiyetlerden bahsetmek konusunda isteksiz kalmış veya bunların popüleritesi geçici olarak düşmüş olabilir.

40 Seta Dadoyan, "A case study for redefining Armenian-Christian cultural identity in the framework of Near Eastern urbanism - 13th century: the Nâsiri *futuwwa* literature and the brotherhood poetry of Yovhannēs and Kostandin Erzenkac'i (texts and contexts)", J.J. Van Ginkel, H.L. Murte-van den Berg, ve T.M. Van Lint (ed.), *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East Since the Rise of Islam* (Leiden: Brill, 2005), s. 237-264; aynı yazar, "The Constitution of the brotherhood of Erzincan (1280): an Armenization of the *futuwwa* reform project and literature of Abbasid Caliph al-Nâsir li-Dîn Allâh", *Revue des Etudes Arméniennes* 29 (2004), s. 117-165.

(Hristiyan) Ermeni sivil cemaatlerin ahlaki kodunun oluşturulmasına hız kazandırmıştır.⁴¹

13. yüzyılın sonlarında rahip-şair Yovhannēs Erzñkac'i tarafından yazılan iki Ermenice metni –muhtemelen beş yıl arayla telif edilseler de– birbirlerinden oldukça farklıdır. Erzñka / Erzincan'ın yerli halkından olup evvela Sepuh Dağı'ndaki (Erzincan'ın hemen dışında Keşiş Dağlarında) Aziz Minas Manastırı'nda ve aynı bölgenin diğer manastır komplekslerinde⁴² yetişen Yovhannēs Erzñkac' "Pluz" (bu lakap mavi gözlü ya da kısa boylu olduğunu ima eder), daha sonra Vartan Arewelc'i (1198-1271) tarafından kurulan Kayan Berd'deki Aziz Andreas Manastırı'nda ilim tahsil etti.⁴³ Genç Yovhannēs, muhtemelen Aziz Andreas'ta, yaklaşık 1260 yıllarında İslami konulara ciddi bir alaka besleyerek, Arapça popüler bir neoplatonik metin olan *Saf Gönül Dosıtlarının Mektupları'nı* (*Resâil-i İhvân-ı Safâ*) tercüme etmiştir.⁴⁴ Neredeyse 20 yıl sonra iki *fütüvvet* metni telif edişinden anlaşılacağı üzere, *Resâil*'de anlatılan hiyerarşik kardeşlik Yovhannēs üzerinde ciddi bir tesir bırakmış gibi görünüyor.

Yovhannēs, 1272-1280 yılları arasında geniş çaplı seyahatlerde bulundu. Kudüs'ü ziyaret etti ve Hromgla'da (Rum Kale) Ermeni *katolikos* [Ermeni kilisesinin manevi liderlik] merkezinde, ayrıca Kayan Berd'deki manastırda

41 James Russell, Ermenistan'da benzer türden kardeşlik cemaatlerinin, Hristiyanlık öncesi bağlamında da mevcut bulunduğunu göstermiştir. Aslında Russell, Anadolu'daki Mitra kültürünün uygulamaları ile bağlantılı olan Hristiyanlık öncesi İran alt [kültür] tabakalarının, Ortaçağ sonu *fütüvvet* tipi cemaatler bağlamında muhafaza edildiğini savunmaktadır. Ayrıca, 13. yüzyıl Erzincanı'ndaki *fütüvvet* kardeşliği tüzüklerinin, kiliseden ilham alan kurumsal reformun bir parçası olduğunu öne süren ilk kişi de odur. Bkz. James R. Russell, "On Mithraism and Freemasonry", *Heredom: the Transactions of the Scottish Rite Research Society* 4 (1995), s. 269-286; aynı yazar, "Medieval Armenian fraternities", *Transactions of the American Lodge of Research. I: & A.M. 22* (1993), s. 28-37.

42 "Sivas Anonim Vakayinamesi" içinde bir paragrafta şöyle deniyor: "Ter Hakop 1268 yılında *katolikos* (en üst dini merci) oldu, Erzñkalı Pluz (la *vardapet* oldu." Bkz. V. A. Hakobyan editörlüğünde, "Manr Zamanahagrut'ıwnner XIII-XVIII dd" / "13. yüzyıldan On Sekizinci Yüzyıla Doğru Daha Küçük Vakayinameler" (Erivan: Armenian Academy of Sciences, 1956), ii, s. 156. Baldasaryan'a göre, Yovhannēs 1268 yılına kadar rahip olmasaydı, o zaman Yovhannēs *sargawag* (Ermenice: diyakoz) adlı birinden bahseden 1268 kitabesi muhtemelen aynı kişiye atıfta bulunmuş olacaktı. Ayrıca, 1266 yılından kalma bir kolofon şöyle diyor: "Mukaddes Kurtarıncının bereketiyle Ekeleac şehrinde, 1266 yılında *sargawag* Yovhannēs'den..." Şu kaynaklardan aynen alınmıştır: Paltasaryan, *Hovhannes*, s. 23-24 ve H. K'irwtean, *Eriza ew Ekeleac Gawar* (Venetick: San Lazzaro, 1953), s. 118. K'irwtean bu el yazması ve onun kolofonuna dair bir referansı *Ejmiacin* dergisinde basılan "Karin (Erzurum) El Yazmaları Dizini"nde bulmuştur. Bkz. *Ejmiacin*, 1863, w., c. 1, s. 78. Daha sonra 561 numaralı asıl el yazma eseri Ermenistan'ın Ejmiacin [Eçmiyazın] kentinde buldu. K'irwtean bu eserin Yovhannēs tarafından telif edilip halen mevcut olan ilk el yazması olduğunu ileri sürmektedir.

43 Bu manastır ve kalenin nerede olduğu tam olarak bilinmemekle beraber modern Ermenistan Cumhuriyeti'nin Lori veya Tavuş eyaletinde bulunma ihtimali vardır.

44 Seta Barsoumian - Dadoyan, *Hay-Arabakan mšakut'ayin haraberut'eanc palmdenen, 13 dar: Yovhannēs Pluz Erzñkac'ii Taçkak' imastasirac' ew imastasirakan arjekə Islamakan albiwmeren loysin dah / Ermeni-Arap Kültürel İlişkiler Tarihinden 13. yüzyıl: Yovhannēs Pluz Erzñkac'ii'nin "Müslümanların Bilgieliğinden" adlı eseri ve İslami kaynaklar ışığında onun entelektüel nesri* (Beyrut: kendi baskısı, 1991), s. 21-46.

eğitim gördü. Gürcistan krallığında iken yerel bir Ermeni soylusu için *Semavi cisimlerin hareketine dair* adlı eserini hazırladı.⁴⁵ Gençlik yıllarını geçirdiği Surb Minas Manastırı'na 1280'lerde dönen Yovhannēs, Dionysios Thrax [Trakyalı Diyonisyus] tarafından yazılan "Dilbilgisi Sanatı" kitabı üzerine bir şerh döşendi. Ayrıca, Ermeni prensler, rahipler, Erznka kardeşlik cemiyeti mensupları ve "ortak halk için" (*xrath' hasārakac'*) şiir ve nasihatname (*xratakan*) edebiyatına girdi.⁴⁶ Yovhannēs'in eseri, kendi muazzam nasihatname edebiyatının yansıması olarak, geniş çaplı kültürel ilgilerini ve farklı konumlardaki insanlar için hissettiği derin endişeyi gösteriyor.⁴⁷

Yazdığı *fütüvvetname* benzeri iki makale birbirinden farklı olsa da, her ikisi de Sühreverdî'nin *fütüvvet* tarzıyla bağlantılı birçok kavramı bir araya getirmektedir. Makalelerinden birincisi *Sahman ew kanonk' miabanut'ean elbarc'* (Kardeşler Birliğinin Tüzüğü ve Temel Prensipleri) başlığını taşır. Bu tüzük iki genel kısma ayrılmıştır: Çeşitli kardeşliklerin tasviri ve dernek üyeleri için pratik ve ahlaki kurallar seçkisi. Eser, Hristiyanlık'a bağlılık etrafında çerçevelenmiş ve İncil'den alınan iktibaslarla doldurulmuştur. Metnin ilk bölümünde Yovhannēs dört farklı kardeşlik türünü tanımlar: (1) Tanrı'nın tüm yaratıkları, (2) aynı ebeveynenden doğanlar (3) Hristiyanlık'a giren / vaftiz olanlar, (4) mezkûr tüzüğün yazıldığı derneğe üye olanlar. Bu kardeşliğin hem yeni olmadığını hem de özellikle Hristiyanlığa çok yakıştığını vurgulamaktadır. Bu dördüncü tür kardeşliğin üç gayesi, a) dürüst davranışı teşvik etmek, b) kârı paylaşmak, c) dünyevi âdetleri Mesih adına korumaktır.⁴⁸ Tokatlı Mevlânâ Nâsîrî'nin Farsça makalesiyle aynı zamanda telif edilen bu metin, bu tür bir kardeşliği, kâr amaçlı ticaret ve sosyal yaşamla bağdaştıran ilk Anadolu tüzüğüdür.

Yovhannēs Erznkacî ahlaki eylemleri bire bir bedenle izah ediyor, ancak belirli vücut kısımlarının "açılışı" veya "kapanışı" tarzındaki Sühreverdî yöntemine başvuruyor:

Tanrı adına itiraf eden ağzını sıkı tut; senin sohbetin saldırgan kelimelerden ve uygunsuz laflardan beri ve mübarek olsun; Tanrının Şeytan işi için yarattığı dili kullanma! Duyularını Tanrı korkusuyla güçlendir: Göz, ahlaksız bakışlardan; kulak, kötülüğe çağıran günahkâr ayartımalardan; el, soyup çalma ve dayaktan;

45 Bu metin için bkz. Yovhannēs Erznkacî, *On the Movements of the Celestial Bodies*, neşr. Lusik Step'anyan, Aram Topçyan, ve Thomas Samuelian, (Erivan: Matenadaran, 2001), s. 11.

46 Armenuhi Srapyan, *Hovhannes Erznkac'i Pluz* (Erivan: Nairi, 1993), s. 44. Yazdığı metinler arasında şunlar yer almaktadır: Dilbilgisi Üzerine Şerh Derlemesi; Semavi Cisimlerin Hareketleri Üzerine; Müslüman Filozoflar Üzerine; Mukaddes Havarilerin Kurallarına Uygun Olarak Tüm Hristiyanlara, Papazlara ve Din Adamı Olmayanlara Uyanlar; Kardeşler Cemaatinin Tüzüğü ve Hükümleri; Hikmet Bakışına Göre Dünyadaki Bedeni Hayat Hususunda Uyanlar. Bkz. Paltasaryan, *Hovhannes*, özellikle s. 26-27.

47 Paltasaryan, *Hovhannes*, s. 26-27.

48 Age, s. 223-224.

ayak günaha azmetmekten, günah için koştuktan uzak dursun! Lakin şöyle davran: Gözlerle Tanrı'nın güzel eserlerine bakarak, ağızla Yaratıcı'yı zikredip tebcil eyleyerek, kulakla O'nun emirlerini işitip itaat kılarak, elle çalışıp dua ve niyaz ederek; fakir [derviş] bereketiyle gönlü Şeytan'ın vesvese ve ayartmalarından arındırarak.⁴⁹

Yovhannês yukarıda zikredilen prensiplerin özellikle cemiyetteki kardeşlere yönelik olduğunu belirtmesine rağmen, tüm Hristiyanlar tarafından da uygulanmasını önermektedir. Bu bölümün ardından, yalnızca kardeşlik cemiyetine özgü ikinci bir prensipler grubu gelir: Kardeşlerin şiddet eylemlerine katılmalarını önlemek, bir kardeşin günaha karşı direnme kararına yardımcı olmak, fakir bir kardeşe yardım etmek, hasta düşmüş bir kardeşe el uzatmak ve vefat eden bir kardeşi gömmek.⁵⁰ Metin ayrıca, kardeşleri yabancılara karşı misafirperver davranmaya teşvik etmektedir.

Yovhannês'in ikinci fütüvvet tüzüğü *Krkin kanonk' ew xratk' tlayahasak mankanç' ašxarhakanac'* (Yine Prensip ve Nasihatler: Yeni Ergen Dünya Gençleri için) başlığına sahiptir. Bir önceki kurallar grubundan tamamen farklı olan bu makale, evvela kardeşlik uygulamasının kökenleri üzerinde duruyor, daha sonra hem katılmayı arzu edenler hem de dernek içinde yükselmek isteyenler için gerekli şartları anlatıyor. Yovhannês, Müslüman *fütüvvet* kod [*fütüvvetnâme*] yazarları gibi, bazı insanların dernekten dışlanması gerektiğini öne sürmektedir.

Yovhannês, böyle bir organizasyona kimlerin katılmasına izin verileceğini açıklarken, gençliğin (burada *mankut'iwn*, yani *fütüvvetin*) cesaret, dürüstlük ve iyi niyetten oluştuğunu önermektedir. Gençlerin lideri, (*manktawag*) Mukaddes Kitap bilgisine sahip, (insanların örnek alacağı) temiz davranışlı, başkalarına karşı cömert ve Kilise'nin kurallarına uyan biri olmalıdır.⁵¹ Yovhannês burada kardeşlik cemiyetinin Hristiyanî köklerini araştırır ve bu uygulamanın esasen İsa Mesih ve Mukaddes Havarilerinden kaynaklandığı hususunda ısrar eder. Bu tavır, aslında, yazarın Ermeni (Hristiyan) *mankut'iwn* kavramının "İslami" *fütüvvet*e benzerliğini kabule yanaşmayışına dair ince bir gösterge olabilir.

Bu makale, *fütüvvet* üzerine yazılan İslami metinler gibi, kardeşliği usta-çırak münasebetinde yoğunlaştırır. Yovhannês gençlerin liderlerine *manktawag* (Ermenice; gençliğin lideri), acemilere ise sadece *manuk* (çoğul: *manuk'* ve *mankti*) adı verildiğini açıklamaktadır. Ancak bir genç, bir ustaya verildikten sonra ona *vordegir* (Ermenice: kabul edilmiş, evlatlık) denir ve sonra ona

49 Age, s. 225.

50 Age, s. 226-227.

51 Age, s. 232.

kuşak (Ermenice: *gawti*) verilir. Nitekim bu durum, Erzincan'daki Ermeni kardeşliğinin, Yovhannês'ten sonra fütüvvet metni yazan Burgâzî'nin sisteminde uygun bir şekilde, üçlü bir yapıya göre düzenlendiğini ortaya koyuyor. Yovhannês de aynı şekilde kuşak takanları muhtelif sınıflara ayırır: (mecburen kırmızı ve beyaz renkteki) vaftiz kuşağı, papazlar, zahitler, askerler (Ermenice *zinvorakan*) ve gezginler tarafından takılan diğer kuşaklar.⁵² Kuşaklarda son bir kategori de kardeşlik üyelerine aittir. Kardeşlik cemiyetinin bir sembolü olarak bu kuşak "bereket getirir ve büyük ejderhanın arzularına ket vurur."⁵³ Dolayısıyla, Ermenice [metnin] bağlamındaki kuşak, dönemin muasır Arapça, Farsça ve Türkçe metinlerinde geçen *Libâsü'l-fütüvvet* (*fütüvvet* giysisi) ile aynı manayı vurgulamaktadır. Hem cesaret sembolü hem de iffet timsalidir. Bununla birlikte Ermenice metinler, sürekli *fütüvvet* ile ilişkilendirilen şalvardan hiç söz etmemekte; böylece Ermeni kardeşlik cemiyeti üyelerini, Müslüman muadillerinden tamamen ayrı tutmaktadır. Bu farklılıklara rağmen, Ermeni (Hristiyan) [kardeşlik cemiyeti] kodları, dönemin *fütüvvet* makaleleri gibi hem Sühreverdi'nin eserlerinden ilham alan Anadolu şehir ortamında hem de çeşitli siyasi hiyerarşiler arasında vuku bulan rekabete karşı sivil idareye dair ciddi bir mahallî ilgi sayesinde gelişmiştir. İslami fütüvvet fikrinin Hristiyan bir bağlama nasıl dönüştürülebildiğini anlamak için, Yovhannês'in yaşadığı şehir olan Erzincan'ı, kısacası bu eserlerin telif edildiği mekânı yeniden ele almak zorundayız.

ERZİNCAN VE MÜSLÜMAN-HİRİSTİYAN KÜLTÜR ALIŞVERİŞİ

Erzincan, Konya, Sivas ve Antalya'dan sonra 13. yüzyıl Anadolu'su'nun en büyük şehirlerinden biriydi. Büyük bir Ermeni metropolü olan Erzincan, 13. yüzyılın ikinci yarısında buraya uğrayan Venedikli seyyah Marko Polo tarafından da takdir edilen bir kumaş üretim merkeziydi:

[Büyük Ermenistan], girişinde Arzingan (Erzincan) adında bir şehrin kurulu olduğu muazzam bir bölgedir. Erzincan'da bombazin denilen çok ince bir pamuklu kumaşın yanı sıra, tek tek tasnifi bıktırıcı daha pek çok tuhaf kumaşların da imalatı yapılır.⁵⁴

Yâkût el-Hamevî (1224-1228 yılları arasında derlediği) *Mu'cemû'l-buldân* adlı coğrafya kitabında Erzincan'ı şöyle tarif eder:

52 Age, s. 234-235.

53 Age, s. 236.

54 *The Travels of Marco Polo* [The Venetian], Manuel Komroff (ed.), (New York: Horace Liveright, 1926), s. 25.

Erzincan, Ermenistan'ın en güzel, en meşhur, en keyifli, en canlı ve kalabalık şehirlerinden biri olup, Erzurum yakınlarında, Rûm ile Ahlat arasında kuruludur. Yerel halk bu şehre "Erzinka" demektedir. Nüfusun çoğunluğu Ermeni olup Müslümanlar da mevcuttur ve onlar yerel halkın ayan tabakasıdır (*a'yân ehlihâ*). Şarap içme ve uygunsuz davranışlar gayet açık ve yaygındır. Bu şehirden bahseden herhangi bir kimseyi tanımiyorum.⁵⁵

Arapça konuşan Müslüman bir gezginin, Erzincan'a gelip şehrin aktif Ermeni ve Hristiyan entelektüel hayatıyla temasa geçemeyeceği (veya onlarla özenli bir münasebetten kaçınacağı) hususu hiç de sürpriz değildir.⁵⁶ 13. yüzyılda Erzincan bölgesi, Avag, Lusavoriç, Surb Kirakos, Surb Minas, Surb P'rikiç ve Tiraşên de dâhil olmak üzere çeşitli aktif, (kitap yazım evi bulunan) manastırlara sahipti. Coğrafi konumu, ticaret şehri olarak önemi ve belki de sadece civarda epey fazla Ermeni ve Ermeni manastırı olması sebebiyle 13. yüzyıl Erzincanı, önemli bir Ermeni entelektüel merkezi idi.

Nitekim Erzincan'da üretilen Ermeni el yazmalarının kolofonları [müstensihin düştüğü şahsi notlar] buradaki Müslüman gücünün Yâkût'un belirttiğinden daha sınırlı olabileceğini ortaya koyuyor.⁵⁷ Kolofonların ana öğeleri, mahallî güç yapılarıyla ilgili ipuçları verir. Kolofonlar sıklıkla şu şekilde organize edilir: Müellif önce kendini derbeder ve çaresiz (örneğin, "kötü hizmetkâr", "günaha batmış diyakoz" ve "değersiz papaz") gibi tevazu sıfatlarıyla ifade ettikten sonra, el yazmasını yazdığı ya da kopyaladığı manastırın adını zikreder. Daha sonra aşağıdan yukarıya hiyerarşik bir sırayla, tâbi olduğu kilisenin ve siyasi iktidarın temsilcilerinin adlarını zikreder; evvela akranı olan rahipler, sonra piskopos, Ermeni prensi veya Ermeni kralı, Ermeni kilisesinin başpiskoposu ve bazen de yabancı derebeyi dâhil olmak üzere listeyi tamamlar. Bazı özel durumlarda, önce kral, sonra Ermeni kilisesinin başpiskoposu ve daha sonra kilisenin diğer liderlerinden bahsedilerek yukarıdan aşağıya doğru, olağanın tersine bir hiyerarşik sıralama da yapılabilir. Hem kolofonların yapısından hem de Ermeni asıllı banilerden sonra bir

55 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, (Beyrut: Dâr Sâdir, 1993), i. s. 150.

56 Bölgenin ahlaki ve dini refahı hakkında eleştirel bir değerlendirme yapma işi, Reyli bir Süfi ve âlim olan Necmeddin Râzî'nin (ö. 1256) Erzincan'da yaşarken aklına gelen bir konuydu. Râzî, Erzincan'da yazdığı *Mermûzât-ı Esedî* adlı eserinin giriş bölümünde Rum (Anadolu) Müslümanlarını dine ilgi duymamalarından dolayı eleştirmiş, Erzincan halkını "adi ve rezil" olmakla suçlamıştır. Bkz. Najm al-Din Râzî, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, İngilizce çev. Hamed Algar (North Haledon, N.J.: Islamic Publication International, 1980), s. 12-13.

57 Ermenice kolofonların tarihi bir kaynak olarak değerlendirilmesi için bkz. Avedis K. Sanjian, *Colophons of Armenian Manuscripts, 1301-1480* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), s. vii- xv; A.S. Mat'evosyan, *Hayeren Ceragreri Hişatakaranner*, *ŽG dar / 13. yüzyıl Ermeni Yazmalarının Kolofonları*, (Erivan: Armenian Academy of Sciences, 1984), s. 6-11; L.S. Xaçikean, *ŽE dari Hayeren Ceragreri Hişatakaranner / On Beşinci Yüzyıl Ermeni Yazmalarının Kolofonları* (Erivan: Armenian Academy of Sciences, 1955), c. i, s. v-lxvi.

yabancıнын listeye konmasından ortaya çıkan şu olur: Eğer Ermeniler orada bir yabancıнын hâkimiyeti altında yaşıyorlarsa, Ermeni kâtip ve müstensihler Ermeni olmayan o hâkimi muhakkak surette listeye dâhil ederler. Erzincan çevresinde tamamlanan Ermeni el-yazmalarına baktığımızda, Moğollara kadar hiçbir Ermeni olmayan hükümdar zikredilmemiştir.⁵⁸ Meselâ 1280'de (Moğolların bölgeye girişinden yaklaşık 40 yıl sonra) Erzincan'da telif edilen bir kolofonda şu açıklama yapılıyor:

Bu eser, saygıdeğer piskopos beyimiz Sargis ve özverili oğlu Baron John tarafından yaptırılan Kutsal Kurtarıcı kilisesinin [manevi] korunması altındaki Erzinka ana kentinde yazıldı; Het'um (1226-1270) oğlu Kibar Levon'un (II. Levon, 1270-1289) krallığı sırasında, Ermeni kilisesi başpiskoposu Yakov'un emri altında, Sargis'in torunu olan Nerses ve onun Tanrı sevgisiyle dolu kardeşi Grigoris'in piskoposluğu sırasında, Hülâgü (1217-1265) oğlu Abaka Han'ın (1284-1282) egemenliği altında, tam 1280 yılında kaleme alındı.⁵⁹

1228 yılında Alâeddin Keykubad tarafından Selçuklu Devleti'ne ilhak edilene kadar⁶⁰ (ayrıca, 1277 yılına değin Mengüceklerin bir başka kolunun Divriği'de var olmaya devam ettiğini⁶¹ hatırdı turalım); Mengücekler 12. yüzyılın büyük bölümünde Erzincan üzerinden bütün bir bölgeyi zahiren yönetmişlerse de, dönemin Ermeni kaynaklarında onların Erzincan'daki mevcudiyetlerine nadiren dikkat çekilmiştir. Başkumandan Smbat'ın (1208-1276) vakayiname-sinde Vahram Şah adlı muayyen bir beyin Erzinka/Erzincan (*têrn Eznkayin*) şehrini yönettiğine dair benzersiz, tek bir referans vardır. Burada Vahram Şah denilirken, 1201/1202'de Gürcüler tarafından alt edilen Selçuklu Rukneddîn Süleymanşâh'ın⁶² Mengücekli müttefiki Fahrreddîn Behrâmşâh kastedilmiştir. O halde Erzincan Ermeni nüfusu, Mengücek hükümdarı Behrâmşâh'ı “bey”den öte bir şey olarak görmemiştir. Burada Ermeni kaynağı, *têrn* terimini kullanmaktadır ki, bu sıfat, Erzincan Ermeni liderinin unvanı olan *baron* ile karşılaştırılabilir. Oysa Selçuklu Rukneddîn'in unvanı ise daima *sultan* olarak zikredilmiştir.

Ermeni kaynaklarında Mengüceklere yapılan atıfların eksikliği hayli tuhafır. Bu durum, Ermenilerin Erzincan'da Mengücekler ailesine önem verme

58 Bildiğim kadarıyla, Anadolu'da bulunan 13. yüzyıl Ermeni kolofonlarında, Moğolların gelişine kadar hiçbir yabancı hükümdar bu şekilde zikredilmemiştir.

59 Mat'evosyan, *Hayeren Ceragreri Hişatakaranner*, s. 508.

60 Bkz. Necdet Sakaoglu, *Türk Anadolu'da Mengücekoğulları* (İstanbul: Yapı Kredi, 2005), özellikle s. 101-109.

61 Elinizdeki eserde Oya Pancaroglu'nun makalesine bkz. Ayrıca, aynı yazarın şu makalesi: “The Mosque-Hospital Complex in Divriği: A History of Relations and Transitions”, *Anadolu ve Çevresinde Ortaçağ* 1 (2009), s. 169-198.

62 Smpat Sparapet, *Taregirk'* (Venedik: San Lazzaro, 1956), s. 212-213; Gérard Dédeyan (ed.), *La Chronique Attribué an Connétable Smbat* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Guenther, 1980), s. 82- 83.

konusundaki isteksizliğinin bir göstergesi olabilir; ancak, mezkûr Müslüman hanedanlığın yerel Ermeni müellifler gözünde nispeten önemsiz olduğunun göstergesi de olabilir. Yukarıda zikredilen 1280 tarihli kolofonun da ortaya koyduğu üzere, Erzincan Ermeni nüfusu, siyasi bağlılık için alternatif olarak Kilikya Krallığı'nda yoğunlaşıyordu. Bu husus, iki Ermeni *fütüvvet* makalesinin müellifi olan Yovhannēs Erzncak'i'nin bir başka çalışmasıyla da teyit edilmektedir. Yovhannēs, 1289 veya 1290 civarında Kilikya Ermeni kraliyet ailesine hitaben "*Ekeleac' [Erzincan] bölgesinin prenslerine mektup*" başlıklı bir metin kaleme almıştır.⁶³ Yovhannēs, mektubunda Kilikya Ermeni Krallığı ile bağların güçlendirilmesini istemekte, Ermenileri bölgede lidersiz bırakıp ayrılmalarından ötürü Ermeni "prenslerini" (*işxank*) eleştirmekte, Ermenilerin "kendilerine ait olmayan yasalara boyun eğmek zorunda olduğunu" ifade etmektedir. Bu metin, bölgede Moğol hâkimiyetinin başladığı bir zamanda İslami bir toplumsal dokunun gelişimi karşısında Hristiyan liderliğinin eksikliğinden duyulan üzüntüyle, hem Mxit'ar Goş'un (1130-1213) hukuk kodunun reformcu ruhunu çağrıştırmakta, hem de, aşağıda ele alacağımız Kilikyalı Başkumandan Smbat'ı hatırlatmaktadır. Ancak, Yovhannēs bir Hristiyan hâkimiyeti arzulamasına rağmen, düzenlemeler İslami temaların nüfuzu altındadır. Onun şarap içmeye karşı uyarısı, adil düzen ve sıkı çalışmayla ilgili tavsiyeleri, aslında geç Ortaçağ Anadolu'sunun tavsiye edebiyatına veya "prensler için ayna" [siyasetname] literatürüne duyduğu hayranlık bağlamında değerlendirilmelidir. Bu edebî türün İslamlaşmış bölgelerdeki altın çağı, genel olarak 11. yüzyılın ikinci yarısı olarak düşünülmektedir.⁶⁴ Ancak bu çalışmalar, 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu'da kayda değer bir popülerlik kazanmış, hatta o dönemde bölgenin en popüler edebî türlerden biri haline gelmiştir.⁶⁵

63 Paltasaryan, *Hovhannes*, s. 83.

64 E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), s. 68-69; C. E. Bosworth, "Administrative Literature", M. J. L. Young ve diğerleri (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the Abbasid Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 165-167.

65 13. ve 14. yüzyıllar boyunca çeşitli dillerde Anadolu'da farklı tavsiye kitapları telif edilmiştir. Necmeddîn Râzî, Farsça *Mirsâdü'l-'İbâd mine'l-mebe'de'* ilâ'l-me'âd adlı eserini 13. yüzyılın başında, tasavvuf yoluna girenlere bir tavsiye kitabı olarak yazmıştır. *Kâbûsnâme*, 14. yüzyılın başlarında Farsçadan Türkçeye uyarlandı. Aynı dönemde, hayatın farklı dönemlerindeki tüm insanlara manevi ve pratik tavsiyeler sunan *Garibnâme* adlı eser Âşık Paşa Velî (1271-1332) tarafından yazılmıştır. Ayrıca, Ahmed ez-Zencânî, Sultan Alâeddin Keykubâd'a ithafen "prensler için ayna" türünde el-*Letâifü'l-'Alâie* adlı eseri telif etti. Bkz. II. Hüseyin Adaloğlu, *Sultana Ogütler* (İstanbul: Yedi Tepe, 2005). Bu türün 13. yüzyıl Selçuklu Sarayı'ndan üretilen bir başka örneği için bkz. Charles-Henri de Fouchécour, "Hadaye'q el-Siyar: un Miroir de Princes de la cour de Qonya au Vlle-XIIIe siècles", *Studia Iranica* 1/2 (1972), s. 219-228. Bölgede telif edilen nasihat edebiyatının nispeten büyük bir miktarda oluşu, dönemin siyasi ve kültürel kargaşasının tavsiye ve rehberlik için belirli bir talep yarattığını gösteriyor. Nasihat edebiyatı, sadece bölgedeki Müslümanlar arasında popüler değildi. Armenuhi Sprayan'ın tespitine göre, Frik (ö.1300), Kostandin Erzncak'i (ö.1336) ve Yovhannēs Erzncak'i (ö. 1293) dâhil olmak üzere, 13. ve 14. yüzyıllar

Erzincan kökenli diğer Ermeni yazarların eserlerinde de İslamlaşmış edebiyatın takdir edildiği görülüyor. 13. yüzyılın en sevilen üç Ermeni şairi de, (ilki Yovhannēs Erzñkac'i, diğer ikisi ise aynı adı taşıyan Kostandin Erzñkac'i) Erzincan'dan çıkmıştır. Onların eserleri, dönemin Anadolu'sunda dinler arası veya kültürlerarası etkileşimin yalnızca pazardaki kelimeler, gıdalar ve tekstil türleri arası alışverişten kaynaklanmadığını ortaya koyuyor. Bu alışveriş, takip ettikleri inançlar veya konuştukları diller ne olursa olsun, geniş kapsamlı sosyal ihtiyaçların insanlar arasında farklı bağlantılar yarattığı çok dilli bir ortam sayesinde, düşünce ve temaların birbirine nüfuz etmesinden kaynaklanıyordu.

Erzincan'da doğan Kostandin Erzñkac'i, aslında dini bir görev almadığı düşünülse de, kuvvetli bir ihtimalle yakındaki Tiraşēn Manastırı'nda eğitimini aldı ve nihayet daha dünyevi bir hayat yaşamak için burayı terk etti.⁶⁶ Mahalli halk edebiyatı tarzında yazan Kostandin, "gül-bülbül" şeklindeki tasavvufi imgeyi⁶⁷ Ermeni şiirine dâhil eden ilk şairdi. O, bu tasvirleri, Feridüddin Attâr (ö. 1221) ve Sa'dî (ö. 1283) gibi dönemin İranlı şairlerinin zikrettiği tarzda kullandı. K'iwrtian'ın görüşüne göre, Kostandin manastır hayatından uzak durduğu için, dinî zihniyetin tesiri altındaki çağdaşlarının oluşturduğu şiir yapısından çok farklı ürünler verebilmiştir.⁶⁸ Eserlerinin "kardeşler" (Ermeni: *elbayrk'*) ile yapılan sohbetlere atıflarda bulunmasının teyit ettiği üzere, onun şiirindeki lirik yön, hem okunmak hem de dinlenmek amacıyla yazıldığını ortaya koyuyor.⁶⁹ Theo Van Lint'e göre, *kardeşlere* yapılan bu atıflar, Kostandin Erzñkac'i'nin bir Ermeni Fütüvvet kardeşlik cemiyetinin üyesi olduğunu göstermektedir. Örneğin, Kostandin, muayyen bir Baron Amir P'olin için bir eser telif etti; burada *Baron'u* "şerefli ve sevgili biraderimiz" (Ermeni: *mer parcanac' elbayr eir sireli*) diye vasıflandırıyor.⁷⁰ Baron Amir'in, Kostandin'in dünyevi şiirinin tadını çıkaran kardeşlik cemiyetinin bir üyesi

boyunca neredeyse tüm Ermeni şairleri edebî tür olarak nasihatî (Ermenice: *Xratakan*) tercih etmişlerdir. Bkz. Srabyan, *Hovhannes Erzñkac'i Pluz*, s. 136-137.

66 Theo van Lint, "Kostandin of Erzñka: An Armenian Religious Poet of the XIIIth-XIVth Century" (Doktora tezi, Leiden Üniversitesi, 1996), s. 8-9.

67 "Gül, ilahi yüceliğin veya sevgilinin yüzünün bir yansıması olduğu için, bülbül fevkalade ruhani bir kuştur. Sık sık Celâleddin Rûmî (ve daha sonra mistik ve mistik olmayan şairler) tarafından zikredilen gül-bülbül hikâyesi, pervane ve mum ile beraber ebedi aşkı anlatan birer simgedirler." Bkz. Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: a Study of the Works of Jalāludin Rumi* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1993), s. 115. Ayrıca bkz. James Russell, *Yovhannēs T'kuranc'i and the Medieval Armenian Lyric Tradition* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987), s. 6: "Ortaçağ'daki Ermeni lirik şiiri, antik Arşak Hanedanı zamanında Ermenistan'ın paylaştığı İslam öncesi İran aşıklik geleneğinden çıkmıştır. Ancak bu çok eski kökenlere, Hristiyan kültürünün getirdiği yenilikler ve "İslami" bir estetik eklendi. Bahçeler, şaraplar ve sevgililer gibi sıklıkla İslam dışı / İslam öncesi imgeler çizen bu estetik de aslında yine büyük ölçüde İran kökenliydi."

68 K'iwrtian, *Eriza ew Ekeleac Gawar*, s. 154.

69 Van Lint, "Kostandin", s. 20.

70 Age, s. 23.

olması muhtemeldir. Yine de, ona atıfta bulunan başlık, kendisinin rahip ya da din adamı değil normal biri olduğunu göstermektedir. Kostandin, mezkûr Baron Amir'in dünyevi ahvalinden bahsederek şöyle yazıyor:

Biliyorum, herkes anlamaz mukaddes metinden,
İşte bu yüzden bunu yazdım, sen işit diye benden.⁷¹

Van Lint'in belirttiği gibi, şu bakış, Kostandin'in pek sevdiği bu "kardeşi"nin din adamı olmadığını gösteriyor. Kostandin'in şiirleri o kadar popülerdir ki, birçoğu ona haset etmektedir: "Bazıları benden bahsederken kıskançlıktan ötürü kötü kötü konuşup; 'Bir *vardapet*'ten (Ermenice: sade eğitim görmüş bir rahip) daha fazla ders almadığı halde nasıl oluyor da böyle bir şiir söylüyor?' diyor."⁷² Yine de Kostandin'in şiirinin Hristiyan altyapısı kuvvelidir. Koleksiyonunun iki şiiri, iyi Hristiyanları saptırıp yoldan çıkaran "aldatıcı" ve "cahil" kişilere uyarılarda bulunuyor.⁷³

Ayrıca aşağıdaki şiirinin girişinden açıkça belli olduğu gibi, Kostandin'in kardeşlik cemiyetinin üyeleri, İran edebi kültürü hakkında derin bilgi sahibi olma konusunda ortaklırlar:

Biri Şâhnâme'yi yüksek sesle okuyunca,
Sual etti kardeşler, gelip yanı başıma,
"Şâhnâme tarzı şiir okur musun?" (tarz: Ermenice jayn)
Ben de bu şiiri söyledim,
Şâhnâme gibi okunsun namıma!⁷⁴

Bu tek cümle bile, Erzincan'da özellikle Kostandin'in kardeşliğine katılan bazı Ermenilerin, Şâhnâme'nin tarzını ve veznini bilecek kadar İran kültürüne aşina olduklarını gösteriyor. Bununla birlikte, Erzincan bölgesinde İran edebiyatına olan bu ilgi sadece Ermeni Kardeşlik cemiyeti üyeleri ile de sınırlı değildi. Ünlü İranlı şair Genceli Nizâmî (ö. 1141-1209), 12. yüzyılın sonunda yazdığı *Mahzenü'l-esrâr* adlı manzum eserini Erzincan'ın Mengücekli hâkimi Fahreddin Behrâmşâh'a ithaf etmiştir.

Taronlu T'oros tarafından söylenen bir şiir, Erzincan'da paylaşılan İslam kültürü etkilerini daha da güçlü bir şekilde ortaya koyar.⁷⁵ Şiir on dört dört-

71 Age, s. 25.

72 Age, s. 189.

73 Age, s. 172-178.

74 Age, s. 253, 257.

75 Yazar, hayatının büyük bölümünü (Erzurum'un doğusunda, yaklaşık iki yüz mil uzaklıktaki) Gılgar Ermeni Manastırı'nda geçirmiştir. 13. yüzyıl sonlarından 14. yüzyıl başlarına kadar iyi tanınmış bir el yazması ressamıdır. Gerçi, 13. yüzyıl sonu-14. yüzyıl başında yaşamış olan diyakoz Taronlu T'oros namında bir müellif daha bilirse de, bu şiir büyük bir ihtimalle el yazma ressamı olan yazar T'oros tarafından kaleme dökülmüştür. Zira o, peripatetik / gezgin bir rahiptir; ayrıca, Erzincan ve Bayburt şehirlerini ziyaret etme ve Türkçe bilme ihtimali de vardır.

lükten oluşmakta olup on dizesi Ermeni Türkçesi ile (Ermeni hurufatıyla yazılan Türkçe: *hayatar t'urk'eren*) ifade edilmiştir ve 1287'de Erzincan'ı harap eden depremi tasvir etmektedir.⁷⁶ Uzamanlar, Ermenilerin Ermeni hurufatıyla Türkçe yazmaya 14. yüzyılda başladıklarını ileri sürer,⁷⁷ fakat mezkûr şiirin Türk diliyle ifade edilmiş on dizesi, bu uygulamanın daha da erken bir vakitte, 13. yüzyılın sonlarında başladığını gösteriyor. Aşağıda orijinal şiirin hem Ermeni-Türkçesi, hem de modern Türkçeye transliterasyonu aynen verilmiştir:

Պարսնն գիր Բագնն ձգեց,
Մինչ ի Բարսր գնաց յաթառ,
Պահին վերժ սանգայ իւղար,
Տէկիլ սասխուլայ ու հաւղար:

Հախանն կէտի պիզէ գաւալ.
Էրզրնիայ օտի տէրպէտէր.
Պէլլէ գաւալ կէտէմի իւթիմ.
Հիյ կէտուճմէզ յարսու պազար:

Պահին ճագուկ իկրիւր.
Տաւար տըրնայ ճէյէ վար.
Կալսաթի կոննուն արսառ.
Հիյ կէտուճմէզ յարսու պազար:

Baştaki [Ermenice olan] ilk iki satırdan sonra Modern Türkçeye transliterasyonu şöyledir:

[Baron çoktan terk edip bu şehri,
Bayburt gibi uzağa giderken dedi:] ⁷⁸
Bugün vereyim sana haber
Değil estağfurullah ve Ekber

Haktan geldi bize zeval
Erzincan oldu derbeder
Böyle zeval görmemiştim,
Hiç görünmez çarşı pazar.

76 Hasmik Stepanyan *Hayatar Turkeren* başlığı altında iki katalogun editörlüğünü yapmıştır. Birincisi, Ermeni Türkçesinde yayınlanmış önemli eserlerden oluşan bir derlemedir: *Ermeni Harfli Türkçe Kitaplar ve Stırli Yayınlar Bibliyografyası, 1727-1968* (İstanbul: Turkuaz, 2005). İkincisi, Ermeni Türkçesinde telif edilmiş olup şu anda Erivan'da Me.srop Maşdoc'un el yazma deposunda veya Ermenistan'da Mukaddes Ejmiacin Ana Kütüphanesi'nde bulunan el yazmalarının tam listesini ihtiva etmektedir. Bkz. *Cuc'ak Hayeren Jeragreri Hayater Turkeren niwt'eri ew Hayatar Turkeren Jeragreri / Ermeni Türkçesiyle Yazılmış Materyaller ve Eserler Kataloğu*, (Erivan: National Academy of Sciences, 2008).

77 Robert Koptaş'ın makalesi Ermeni Türkçesi olgusunun harika bir temel tarihçesini ve tarih yazım serüvenini sunuyor. Bkz. Robert Koptaş, "Ermeni Harfleriyle Türkçe", makale no. 125 *Hyetert*, 19 Mart, 2003.

78 Beytin ilk satırı Türkçe değil, Ermenicedir.

Bugün nazik yiğitler
 Damlar altında nice var
 Kalmadı gencin ve arasta,⁷⁹
 Hiç görünmez çarşı pazar.⁸⁰

Yukarıdaki kompozisyon Endülüs tarzı bir muvaşşahı –şarkı gibi söylen-
 sin diye yazılan şiirleri– hatırlatmaktadır. Ayrıca, Ermeniceyle Türkçenin
 yan yana kullanımı çok dilli *mülemma* (iç içe geçmeli) şiire örnek teşkil
 etmekte; bu durum, onun çağdaşı olan Celâleddin Rûmî'nin Farsça muaz-
 zam şiir külliyyatına Arapça, Ermenice, Rumca ve Türkçe beyitleri sokarken
 ortaya koyduğu söylem stratejisine benzemektedir.⁸¹ T'oros'un şiiri Farsça
 ödünç alınan tabirlerle doludur. Bu dillerin kullanımı, belki de, izleyici-
 sini etkileme veya özellikle Farsça ve Türkçeye aşına olan takipçilerinin
 anlayacağı şekilde kendisini ifade etme isteği ile açıklanabilir. Mezkûr
 şiirin Ermeni Türkçesinin mevcudiyetine dair ilk delil oluşu ve Erzincan
 hakkında söylenişi, bu şehrin kültürel atmosferiyle ilgili benzersiz bir
 durumun var olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, metindeki Türkçe
 satırların Erzincanlı bir Ermeni beyinin sözlü ilanı olarak belirtilmesi,
 depremin yıkım haberini paylaşan bu asilin aslında Türkçe konuştuğuna
 işaret etmektedir.

Öyle görünüyor ki, dilsel çoğulculuk ve dinler arası etkileşim, Erzincan'da
 gündelik hayatın bir parçası gibiydi. Böylece, *fütüvvet* ile ilgili kavramların
 Ermeni takipçilere Selçuklu seçkin tabakası vasıtasıyla aktarıldığını değil de,
 Sühreverdi gibi mistiklerin telif ettiği bir *fütüvvet* edebiyatı ile yansıdığını
 savunabiliriz. Herhalde, Erzincan gibi bir şehirde, *fütüvvet* kodlarıyla sunulan

79 Bkz. El yazma # 85, Mxit'arean El Yazmaları Deposu, San Lazzaro-Venedik. H. K'iwrtean Şahsi El Yazmaları Koleksiyonu, Talaran, 1681. Bkz. K'iwrtean, *Eriza ew Ekeleac Gawar*, s. 139-141.

80 "Cesur genç" anlamına gelen yiğit terimi, 14. yüzyılın başlarından itibaren *fütüvvet* temelli Türk kardeşlik cemiyetleriyle bağlantılı olarak sıklıkla kullanılmıştır. Aslında, Burgâzi'nin *fütüvvet* makalesine göre "yiğit" bir *fütüvvet* kardeşliğinin en genç üyesidir. Tam üye "ahı" olup "şeyh" ise en yüksek seviyedeki üyedir. Bkz. Gölpinarlı, "Burgâzi", s. 111. Ahmed Gülşehrî (ö. 1317) Feridüddin Attar'ın 12. yüzyılda Farsça kaleme aldığı *Manîku't-tayr* (Kuşların Konferansı) adlı tasavvufî manzumesini 14. yüzyıl başlarında Türkçeye çevirirken esere *fütüvvet* ile ilgili bir bölüm eklemiştir. Bu bölümde *fütüvvet* cemiyetlerinin en alt üyelerine atıfta bulunurken yiğit terimini kullanmaktadır. Bkz. Aziz Merhan (ed.), *Die Vogelgespräche Gulşehrîs und die Anfänge der türkischen Literatur* (Göttingen, 2003; *Materialia Turcica*, Beiheft 15), s. 226. Bu tabirin Erzincan pazarıyla ilişkili olarak kullanıldığını; mezkûr şiirin yazılışından on üç yıl sonra, 1280 yılında Erzincan'da Ermeni kökenli cemiyetlerin mevcut olduğunu; ayrıca, Ermeni *fütüvvet* metinlerinin cemiyet mensupları ve pazaryeri arasında bir bağlantıya işaret ettiğini hesaba katarsak, burada "yiğit" kelimesiyle yapılan referansın, ister Farsça, Ermenice veya Türkçe konuşsun, isterse Hristiyan veya Müslüman olsun, bir *fütüvvet* kardeşliğinin üyeleriyle doğrudan ilgili olması kuşvetle muhtemeldir.

81 Rûmî'nin çok dilli şiiri ve *mülemmaât* (iç içe geçmeli) tarzıyla alakalı bir çalışma için bkz. Nargis Virani, "'I am the Nightingale of the Merciful'. Macaronic or Upside-Down?: The *Mulammaât* of Jalâl al-Dîn Rûmî" (Doktora tezi, Harvard University, 1999).

sivil özerklik modeli, hem eğitim hem de ticaret merkezi olan bir şehir ve o bölgede istikrar arayan bir halk için gayet çekici olmuştu. Yine de, Ermeni Kilisesi'nin "çok yönlü yönetimi" bölgede yaşanan muazzam kültürel ve toplumsal değişikliklere ille de açık olmayı teşvik etmemekteydi. Nitekim Kilise 12. yüzyılın ortalarından itibaren, yeni kurumların, –Ermeni Kilikya Krallığı dışında yaşayan– Ermeni (Hristiyan) nüfus üzerindeki etkilerini sınırlamaya yönelik bir reform hareketi başlattı.

ERMENİ REFORM HAREKETLERİ

Aynı Burgâzî gibi Yovhannês de, teklif ettiği tüzüğün ardında yatan sebebi kurumsal bir reform ihtiyacıyla izah etmektedir:

Bu âlemde, *manktawag* (gençlik lideri) adı verilen adamlar arasında gelenek sayesinde bekasını sürdürmüş bir uygulama bulunduğunu gördük; gençleri evlatlık oğulları gibi çağırmakta ve onlara kuşak takmaktaydılar. Bu [gelenek]in memleketten kaldırılması, mümkün değil. Zira bu uygulama kadimdir ve bunu yapanların güzel ve cerbezeli olduğu düşünülmektedir. Fakat sürdürü geldikleri bu pratik, arzulara dayalı, dünyevi ve cahilceydi. Böylece, onlara tavsiyelerde bulunmayı ve asıl yolu göstermeyi ümit ettik. Ta ki bu uygulama, marifet, hikmet ve prensipler vasıtasıyla aydınlansın, kötülük ile örtülüp karanlıkta kalmasın; ayrıca, Mukaddes Kitab'ın şehadeti ile ortaya konsun, yanlış bilgi ile değil!⁸²

Yovhannês'in metni, Ermeni kardeşliği reformuna duyulan ihtiyacın en azından kısmen şu kaygıyla kiliseye bildirildiğini gösteriyor: Bu tip örgütler Hristiyan ideallerine göre değil, dünyevi kaygılar doğrultusunda faaliyet göstermektedir, dolayısıyla reforme edilmelidir.

Halife'nin *fütüvvet* reformu, nasıl halifelîği güçlendirmek ve yeniden merkezi hale getirmek için yürütülen kapsamlı planın bir parçası ise, *fütüvvet* (Ermenice: *mankut'iwn*) temelli sivil cemaatler için düzenlenen Ermeni tüzükleri de, geç Ortaçağdaki Ermeni kurumsal reformuyla ilgili daha büyük bir kaygının sadece bir yönüydü. Göç dalgaları ve yeni (İslami) kurumların gelişimi, Ermeni entelektüelleri arasında endişe yaratmış; bu durum, nihayet bir reform hareketine yol açmıştır. James Russell'ın gösterdiği gibi, 12. yüzyıl Ermenilerinin ruhani lideri Nersês Şnorhali (1102-1173) yeni şiir tarzları geliştirmiş, *Urfa Şehrîne Ağıt* kitabı da dâhil olmak üzere, eserlerinin çoğunu Ermenileri Hristiyanlık'a geri döndürmek, kilise hakkındaki anlayışlarını sağlamlaştırmak ve kendilerini kiliseye adanmalarını garanti

etmek amacıyla telif etmiştir.⁸³ 1070'te Günümüz Azerbaycanı'nda Gancak / Gence'de doğan David, *Kanonakan Xrath'* (Kanonik Nasihatler) adıyla bir dizi kanonik [kilise kanununa uygun] prensip yazmıştı.⁸⁴ Genceli David'in eseri, 12. yüzyıl sonlarına ait Mxit'ar Goş kanunnamesinin metnine kısmen nüfuz etmiştir ki bu metin, Van'dan Polonya'ya, yüzyıllar boyunca devam eden Ermeni hukuk uygulamalarının temelini oluşturmaktaydı. *Kanonakan Xrath'*, Müslüman komşularla kaçınılmaz bir temas, bir yüzleşme gerçekleşeceği için, gıda tüketimiyle ilgili şu özel talimatı sunmaktadır:

Bir kimse bir kâfir (*aylazg*) tarafından işlenmiş / ellenmiş ekmeği yememeli, onların tattığı şarap ya da suyu içmemelidir. Rahipler onların bıraktığı ya da ellerinin dokunduğu hiçbir şeyi içmeyeceklerdir ve bu şey, mukaddes bir hizmet için de kullanılamaz. Eğer büyük bir miktar ise dışarda kullanılır, az ise hemen dökülür. Aynı şekilde, süt ve peynir altı suyu da (*'an*) dökülmelidir. Et, peynir veya yağ almaları gerekiyorsa, işlenmiş/ellenmiş kısımlar kesilip atılacak, geri kalan kısımlar yıkanıp yenilecektir. Onların verdiği –ekmek, peynir, et, sebze, üzüm ve şarap gibi– hiçbir şey yenmez; ceviz, nar ve kavun vs. gibi kabuklu [meyveler] ile vücudu iyileştirmek için kullanılan ilaçlar hariç. Ancak, *theriaca* ve diğer iğrenç (*pilc*) ilaçlar da alınmaz.⁸⁵

Mxit'ar Goş, Kilikya krallığı dışında yaşayan Ermeni nüfus için bir kanun kodu oluşturan ilk kişiydi. Bugünkü Modern Ermenistan Cumhuriyeti'nde İcëvan yakınında, eskiden Getik denen şehirde 1184'te yazan Mxit'ar, böyle bir kodun niçin telif edilmesi gerektiğine dair oniki sebep sıralarken, eğer bir kod olmazsa Ermenilerin zaten hazır kanalları kullanarak yardım için “yabancılarla başvuracaklarını” zikretmiştir.⁸⁶ Mxit'ar'ın metni, Müslümanlarla olan temas neticesinde, hem kurumsal hem de kişisel düzeyde bir bo-

83 James R. Russell, “The credal poem *hawatov xostovanim*”, Van Ginkel ve diğerleri (ed.), *Redefining Christian Identity*, s. 185-236. Russel şunu gösteriyor: Yazar, şiire girişte Müslümanlardan etkilenen kişilere ağıt yakmakta; herkesin Hristiyanlık'ın temel ilkelerini rahatça anlayabilmesi için “İmanın Kabulü / İtirafı” adlı eserini telif ettiğini açıklamaktadır. Bkz. s. 232.

84 David'in “Kilise Kanunlarına Uygun Nasihatname” (*Kanonakan Xrath'*), Charles Dowsett tarafından *The Penitential of David of Ganjak* (Louvain: Secretariat du Corpus SCO, 1961) başlığıyla çevrilip neşredildi. Dowsett'in çevirisinden önce, bu metin evvela L. Alişan tarafından “Ermenilerin Antik İmanı veya Pagan Dini”, / *Hin hawatk' kam het'anosakan kronk' hayoc*” başlığı altında incelendi. [Venedik: San Lazzaro, 1910] daha sonra A. Aprahamyan tarafından incelendi. Bkz. “Tawit' Alvka ordu kanonagirk”, çev. ve neşr. A. Aprahamyan, *Ėjmiacin*, [Ėjmiacin, 1952] s. 48-67 ve *Ėjmiacin*, [Ėjmiacin, 1953] s. 56-63. Aprahamyan, David'in eserinin, Ermeni hukukunun gelişmesinde gayet mühim olduğunu kabul ediyor.

85 Dowsett, *Penitential*, s. 14. Bu bölümün orijinal Ermenice başlığı “Yiyeceklerimizi Tutan Müslümanlara Dair” (Ermenice: *vasn aylazgoy zherakur mer ambrnē*). Aprahamyan, “Tawit’”, s. 57.

86 Mxit'ar Goş, *Girk' Datastani*, Xosrov Torosyan neşri, (Erivan: Armenian Academy of Sciences, 1975), s. 3. Ayrıca bkz. *The Lawcode of Mxit'ar Goş*, çev. ve neşr. Robert W. Thomson, (Amsterdam: Rodopi 2000), s. 72.

zulma, bir tefessüh korkusunu yansıtmaktadır.⁸⁷ Ermenilerin “imansızların” mahkemelerine dadanmasını yasaklayan Mxit’ar, Hristiyan kanunlarının üstünlüğünü açıkça ifade eder:

Üstün ve merhametli kanunnameye başvurmak icap eder. Binaenaleyh, bir Hristiyan’ın, adaletten pek uzak olanların mahkemesine gitmesi doğru değildir. “Yabancılar başvurunca davamız zaferle halledilir” diye düşündükleri zaman inananların çoğunun oralara doğru koştuğunu müşahade ediyoruz. Ve inananlar arasında, vaziyet arzuldıkları şeye uygun hale gelirse, hemen onlara başvururlar [var]. Velakin, inananların tamah ve zafer uğruna imansızlara başvurması asla doğru değildir. Aksine, hukukun gereği olarak davayı kaybetseler de iman ehline müracaat etmelidirler!⁸⁸

Mxit’ar Goş Kanunnamesi, gelişmekte olan Müslüman bir toplumda yaşayan Ermenilere, İslami hükümler yerine Ermeni kanunlarıyla idare edilme ve düzen kurma imkânı sunan bir girişimdi.⁸⁹ Onun çalışması, dönemin Ermeni kurumları arasında en mühim ve en köklü olanının acilen reforme edilmesi gerektiğinden bahsetmektedir; açıkçası, Ermeni olmayanların hâkimiyeti altında yaşayan bütün Ermenileri düzenleme ve temsil etme rolünü üstelenen Ermeni Kilisesi’ni reforme etmenin lüzumunu dile getirmektedir.⁹⁰ Goş Kanunnamesi’nin iki yüz elli faslından altmışı, doğrudan din adamları ve kilise mülkleriyle ilgili düzenlemeleri ele alır. Geri kalan bölümlerin çoğu, din görevlileri tarafından gerçekleştirilen (vaftiz, boşanma, evlilik vb.) faaliyetlerle ilgilidir. Goş, meselâ, dinle alakasız kişileri barındırdığı için Ermeni manastırlarını kıyasıya eleştiriyor; ayrıca o dönemin *fütüvvet* veya derviş tekkelerinin çalışma tarzına benzer bir tavır geliştirmelerini de onaylamıyor:

Bazı soylular ve süvariler, manastır bölgesinde bulunan köylere vardığında köyden ayrılmıyor, bazıları ise eşleri ve kadın hizmetkârları ile manastırı mesken tutarak [kilise] pederlerinin kanunu ile çatışmış oluyorlar. Şarkı söyleyen yosmalarla yan yana, dindarların (Ermenice: *gusan’k’*) yanı başında, takdis ve ibadet evinde ziyafet veriyorlar! Bırakınız görmeyi, bunu dinlemek bile Hristiyanlar için ne kadar korkunç! İşte, manastırların papazları, yukarıda zikredilen kanunları böyle

87 Mxit’ar Goş, *Girk’ Datastani*, s. viii; Thomson, *Lawcode*, s. 47, 72.

88 Mxit’ar Goş, *Girk’ Datastani*, s. 22; Thomson, *Lawcode*, s. 101-102.

89 Thomson, *Lawcode*, s. 47.

90 Mxit’ar Goş, *Girk’ Datastani*, s. i-cxviii; Thomson, *Lawcode*, s. 71-75. Ermeni Kilisesinin hem Ermeni nüfusunu kontrol eden hem de Kilise yönetimi altında bağımsızlık haklarını savunan bir organ olarak önemi, açık bir şekilde Bizans İmparatorluğu çerçevesinde ortaya konmuştur. Bkz. Nina Garsoian, *Armenia Between Byzantium and the Sasanians* (Londra: Variorum Reprints, 1985); Nina Garsoian, Thomas Mathews ve Robert Thomson (ed.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1982). “Azınlık” konularının Bizans’ta müzakere edildiği araçlar şu çalışmada ele alınmıştır: Bkz. Helena Ahrweiler ve Angeliki Laiou (ed.), *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1998).

adamların kulaklarına duyursun! Dikkatli davranıp köye yerleşirlerse bu daha iyi olur. Lakin inatta ısrar ederlerse, bu insanlar nimetimizden uzak kalacak ve azizlerin intikamına uğrayacaklardır. Zira “manastır” azizler için huzur yeri olup, piskopos, rahip, keşiş ve fakirlerin barındığı bir mekândır. Bununla birlikte, soylular ve süvariler, erkek ve kadın olarak adlandırılmalarına binaen, Tanrı evine yakışacak şekilde büyük bir huşu ile niyaz etmeli, dua ve ibadete iştirak etmelidirler. Bu kanuni hüküm, herkes için açıktır.⁹¹

Goş Kanunnamesi, çeşitli siyasi ve sosyal değişikliklerin dikkate alınmasıyla, derlendikten sonraki ilk yüzyılda iki defa tadilata uğradı. İkinci ve üçüncü defa tadilata uğraması, kodun aslında 13. yüzyılda dahi kullanıldığını gösteriyor.⁹² Nitekim bu kanunname öyle müsait hale geldi ki, 14. yüzyıl itibarıyla Kilikya Kralı I. Het‘um’un ağabeyi Başkumandan Smbat onu çoktan tercüme ettirip, Kilikya Ermeni Krallığı’na; yani Müslüman hâkimiyeti ve hukuku altında olmayan bir bölgeye adapte etmiş idi.⁹³

SONUÇ

Öyle görünüyor ki, Ermeni kilisesinin hem din dışı ilgilerin yaygınlaştığına dair duyduğu endişe hem de İslami müesseselerin kurulması karşısında yeniden örgütlenmenin lüzumunu hissetmesi, Erzincan kardeşlik cemiyetleri üzerine telif edilen makalelerin arkasındaki ivmenin asıl sebebidir. Bu Ermeni *fütüvvet* kitapları, Ermenilerin, Ermeni ve Moğol olmayan güç hiyerarşilerini kabul etme konusundaki isteksizlikleriyle beraber, mahalli bakımdan Farsçanın edebiyat formlarına ve Türkçeye açıklık ortamında telif edilmiştir. Ermeni olmayan siyasi yapılara karşı net bir direnişe rağmen, Erzincan şehrinde ve çevredeki Ermeni manastır komplekslerinde kültürel nüfuza uygun bir muhitin var olduğu gayet açıktır. Ermenice metinlerin hem Sühreverdî’nin yazdıklarına hem de Anadolu kökenli diğer Müslüman müellifler tarafından yazılanlara yakınlığı göz önüne alınırsa, sadece şu var-sayılabilir: Mezkûr örgütler, zihnen Müslüman olan takipçiler huzurunda telif edilmiş benzer makalelerden belirli bir şekilde etkilenecek kurulmuştur ya da reforme edilmiştir. Nitekim Erzincan şehri Selçuklu Sultanlığı’nın dış çevresinde yer almasına rağmen, Sühreverdî’nin sesi, orada telif edilen Ermeni *fütüvvet* metinlerinde oldukça tutarlı bir şekilde yankısını bulmuştur.

91 Thomson, *Lawcode*, s. 254-255.

92 Mxit‘ar Goş, *Girk’ Datastani*, s. xxxi-43.

93 Smbat Sparapet, *Datastanagirk’*, A.G. Kalstean neşri, (Erivan: Armenian State Publishing House, 1958), s. 195-200. Kilikya’da yaşayan Ermenilerin durumu, Kilikya dışında yaşayanlarınkinden farklıydı.

Bu durum, Selçuklu başkenti Konya'da gerçekleşen etkinliklerin, Anadolu genelinde, hatta saltanat merkezinin kültürel ve sosyal alanının da ötesinde büyük bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Ermeni metinleri ile yakın zamanlarda ama başka mekânlarda telif edilen Arapça, Farsça ve Türkçe metinler arasındaki benzerlikler, bu dönemin Anadolu kentlerinde yaşayan fertlerin sivil özerkliğe yeni bir ilgi gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Bu Ermenice metinler aynı zamanda, Ermeni Kilisesi'nin, uzun 13. yüzyıl boyunca İslami bir "bozulma" korkusuyla devam eden kurumsal reform endişesinin temel çerçevesiyle de uyumaktadır. Gerçekten de, bölgede mevcut olan siyasi, dinî ve kültürel hiyerarşilerin karmaşık ağları göz önüne alındığında, kurumsal reformla ve hatta Erzinan şehrindeki çoklu kimliklerin idaresiyle ilgili Ermeni girişimi, hem İslami (ve siyasi) bağlamda kullanılan bölgesel temaları ve örgüt modellerini birleştirmek hem de bütün bu talepleri Ermeni Hristiyanlığı çerçevesinde ve Ermeni Kilisesi bayrağı altında ifade etmek zorundaydı. Bu husus, Yovhannēs Erznkac'î'nin *fütüvvete dair yazdığı* ikinci risalesindeki bir şiirinde uygun bir şekilde ifade edilmiştir:

Kendini bir seyyah sanırsın amma
Sapan da sensin kendi caddenden,
Âşıkınsın sen *manku'ıwn* adına, (Manku'ıwn: fütüvvet)
Mahrumsun *manuk* adaletinden. (manuk: ahı)

Bu yol hem pek dar hem de incedir
Kapat gözlerini, geçiver yandan.
Manku'ıwn namı pek şirince, (Manku'ıwn: fütüvvet)
Ama sen hem nahoş hem de acısın.

Seni çağıracağım seyyah diye,
Bu yolun adabına aşına isen
Doğdun ve savruldun bu âleme,
Söyle nasıl geldin ve nereden?

Geldin, garip bir memlekete,
Göster bana nasıl kalacaksın?
Kara toprağa gömüldüğünde,
Söyle bana, nereye varacaksın?⁹⁴

94 Paltasaryan, *Hovhannes*, s. 236-237. [Bu şiiri çevirirken dizelerde hece ve kafiye bakımından uyum sağlamak için bazı tasarruflarım oldu ama ana mana aynen korunmuştur. ç n. Aykut]

SONUÇ:

**ANADOLU SELÇUKLULARINA DAİR ARAŞTIRMALAR,
GELİNER SEVİYE ÜZERİNE BAZI YORUMLAR**

Gary Leiser

Anadolu Selçukluları adlı bu kitap, Anadolu Selçuklularına dair çalışmalar için bir referans noktası oluşturmaktadır. Eser, tamamen konunun tarihine ayrılmış ilk ilmi seminerde ortaya çıkmış, bildiğim kadarıyla da, bu alanda belirli bir temayla alakalı ilk ilmi makale koleksiyonunu oluşturmuştur. Dahası, ana temanın muhtelif yönlerini kapsayan makalelerin detaylara inmesi ve birçok ülkeden gelen akademisyenin katkıda bulunmuş olması gerçeği, hakikaten geniş ilgi gören Anadolu Selçuklu tarihinin umumi İslam ya da Ortadoğu çalışmalarının ihtiva ettiği farklı disiplinler arasında ayrı bir araştırma konusu olarak kabul edildiğine dair çarpıcı bir delildir. Elinizdeki çalışma, Anadolu Selçukluları hakkındaki ilk ilmi girişimden; Houtsma'nın 1893'te Felemenkçe (!) yayımladığı, yalnızca 20 sayfa uzunluğundaki "Over geschiedenis der Seldjuken van Klein Azië" başlıklı makaleden¹ fersah fersah ötededir. Bu mevzu, 1916'da Osmanlı Türkçesiyle "Selçukiler zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti"² başlıklı çalışmasını neşreden M. F. Köprülü'ye kadar hak ettiği şekilde bir daha da ele alınmamıştı. Şüphesiz kenarda kalmış olan bu alan, 1968'de Claude Cahen'in *Pre-Ottoman Turkey* adlı eseri zuhur edene kadar geniş bir kitleye açılammıştır. Ehemmiyetle vurgulamak gerek ki, Anadolu Selçukluları nispeten yeni bir konudur.

"Yeni" bir alan olarak, bununla ilgili birçok temel soru hâlâ cevapsız kalmaktadır. Hâlihazırda akademisyenler Selçukluların siyasi tarihini bazı ayrıntılarıyla biliyorlar, ancak, özellikle onların dinî, ekonomik ve sosyal geçmişi büyük ölçüde keşfedilmemiştir; dolayısıyla, elinizdeki eserin lüzumu için bir gerekçe de budur. Hakikaten merak uyandıracak soruları sormak ve kıskırtmak için, Selçuklu Anadolusu'nu, Almanca anlamıyla "problem" ola-

1 Bkz. *Verslagen en Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, 3. seri, 9 (1893), s. 133-153.

2 Bu makale, Gary Leiser tarafından İngilizceye çevrilmiştir: Gary Leiser, "Turkish civilization in Anatolia in the Seljuk period", *Mésogéios* 9-10 (2000), s. 37-82.

rak tanımlamak yeterlidir. Çünkü o dönemin Anadolu'su Müslüman dünyanın başka hiçbir parçasına benzememekte; anormalliklerle dolu görünmektedir. Hem bölge dâhilinde hem de bölge haricinde yazan o devrin Müslüman müellifleri, Selçuklu Anadolu'sunu, *Dârü'l-İslâm* yani İslam Yurdu'nun bir parçası olarak görüyorlardı. Ancak, bütün Selçuklu dönemi boyunca nüfusun çoğunluğu Hristiyan idi. Acaba ne kadar göçebe Türk kökenli Selçuklu seçkini vardı; Anadolu nüfusuna hükmeden yabancı bir egemenlik unsurunu nasıl oluşturmuşlardı? Gerçekten de, bu azınlık Müslüman iktidar grubunun etnik yapısı belirsizliğini korumaktadır. Dahası, Türk göçebelerinin İslamlaşma derecesi de sorulara açıktır. Muhtemelen Şamanizm'den pek uzaklaşmamışlardı. Anadolu nüfusunun tamamı düşünüldüğünde en önemli dil Rumca idi. Rustam Shukurov'un kendi makalesinde belirttiği gibi, Selçukluların birçoğu karma evliliklerden doğan çocuklar olup Rumca konuşuyorlardı. Farsça, sarayın edebi dili olsa da yaygın bir şekilde konuşulmuyordu. Muhtemelen daha az sayıda Arapça konuşanlar vardı. Bu dil umumiyetle, dinî ilimlere dair çalışmalarla (ki bu ilimler bölgede muhtemelen tam gelişememişti), belirli belgelerin telifiyle, kitabe ve sikke ile sınırlıydı. Türkçe henüz bir yazılı dil değildi. Bazı Türk şairleri vardı, ancak, Türkçe yüksek kültürün veya idarenin dili olamamıştı. Askerî ittifaklara, siyasi evliliklere ve sığınma noktalarına bakıldığında, Selçuklular için, Müslüman güney veya doğudan ziyade, Hristiyan Konstantinopolis'in daha cezbedici olduğu görülüyordu.

Bununla birlikte, Selçuklu yönetimi altında Anadolu, *Dârü'l-İslâm* dâhilinde büyük oranda Rumca konuşan Hristiyan bir mıntika iken, birkaç yüzyıl süren muazzam bir kültürel dönüşüm yaşadı; çoğunluğun Türkçe konuştuğu ve Müslümanlaştığı bir bölge haline geldi. Benim fikrime göre, Anadolu Selçuklu tarihi üzerine yoğunlaşan bir araştırmacının cevap vermeye çalışacağı en önemli husus, "bu dönüşümün nasıl gerçekleştiği" sorusudur.³ Kuşkusuz, cevap çok yönlü olacaktır ve bu dönüşümü diğer dönüşümlerle karşılaştırmak gerekebilir. Bizans Suriyesi'nin Araplaşp İslamlaşmasını sağlayan Arap fetihleri akla geldiği gibi, Hristiyanların İber Yarımadası'nı veya Endülüs'ü tekrar fethedip "diğer yöne" dönüştürmesi gibi durumlar da akla geliyor. Acaba bu dönüşümlerin çoğu dinamikleri aynı mıydı? Meselâ Suriye'de pek çok Bizans müessesesi bütünlüğünü koruyarak kalmış, Rumca önemli bir dil olarak muhafaza edilmiş ve İslam'a geçiş yavaş gerçekleşmiştir. İşgal eden Arap kabilelerinin inancı nispeten yeni ve onların idarecileri arasında Arapça okuryazarlık seviyesi düşüktü, ancak, aynı Türkler gibi onlara da ilham veren kendi şairleri vardı.

3 Kuşkusuz bu meseleyle alakalı öncü çalışma şudur: Speros Vryonis, Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization, from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1971). Bu eser yakın zamanlarda yeni bir giriş bölümüyle gözden geçirilerek yeniden basıldı: (N.Y.: greekworks.com, 2011).

Anadolu'da, Hristiyan nüfusun kademeli olarak dönüştürülmesi hadisesi, büyük oranda sufilerin veya Müslüman mistiklerin davet çalışmalarına bağlanmıştır. Hakikaten Selçuklu Anadolu'su özellikle tasavvufa elverişli görünmektedir. Orada tasavvuf, dönemin Suriye ve Mısır'ıyla kıyas edilemeyecek ölçüde gelişti. Niçin böyle bir durum oldu? Sufi zaviyeleri ülke çapında yaygınlaştırmak, cami ve medrese gibi genel kabul görmüş İslam kurumları hangi şartlar altında inşa edildi ve nasıl işledi? Müslüman nüfus üzerinde İslam hukuku nasıl uygulandı? Selçukluların payitaht olarak kullandıkları Konya ve Kayseri gibi şehirlerin bir "ortodoxy" merkezi, yani Sünni talimat merkezi içermemesi bana tuhaf geliyor. Daha açık söylemek gerekirse, Kahire'deki gibi bir el-Ezher, Şam'daki gibi bir Emevi Camii, Halep'teki gibi (1174 yılında Nüreddin tarafından yeniden inşa edilen) bir Büyük Cami bu Selçuklu başkentlerinde yoktu. Dahası, işlev bakımından sûfi zaviyesi ile medrese arasındaki fark bazen belirsizleşiyordu.⁴ Niçin Selçuklu sultanları Sünniliği geliştirmeye daha büyük bir ilgi göstermedi? "Aydınlık Dinî Cemaatin Kudret Nişanesi", "Parlayan İslam Milletinin Destekçisi", "Tanrının En Yüce Sözü'nün Tecelligâhı", "Dinî Topluluğun ve Dünya'nın Muhafızı" gibi tantanalı unvanlarına rağmen,⁵ doğrusu, "ortodox" [yaygın kabul görmüş İslami] inancın destekleyicileri olarak biraz ılımlı idiler. Acaba "heterodoks" inançların yayılmasından kaygı duymuyorlar mıydı?

İlim talebi uğruna 8. ve 10. yüzyıllar arasında Müslümanlar, Endülüs'ten İslam'ın doğusuna –İskenderiye, Mekke ve Medine'ye– sürekli ve yoğun bir şekilde gidip geldiler. Bu, Endülüs'te İslam'ın yaygınlaşması ve korunması için kritik bir önem taşıyordu. Selçuklu Anadolu'sundan güneydeki ilim merkezlerine, meselâ Halep, Şam ve tabii ki Haremeyn'e benzer şekilde bir seyahat var mıydı? 1204 yılında İbn Arabî'nin Konya ve Malatya'dan gelen birkaç hacı ile Mekke'de buluştuğunu belirtmek gerekir. Onlar, ünlü Sufi Sadreddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak'ın liderliğinde gelmişlerdi. İbn Arabî, Mecdüddin ile Anadolu'ya gitti. Daha sonra Sadreddin, İbn Arabî'nin öğrencisi ve evlatlığı olacaktı.⁶ O dönemde Anadolu Müslümanlarının Farsça veya Arapça konuşan topraklardaki dinî eğitim merkezlerine yaptıkları gidiş dönüş seyahatleri araştırılmalıdır. Eğer Anadolu'daki Müslümanların çoğunluğu yalnızca Türkçe konuşan göçebelerden ibaret idi ise, o zaman ilim

4 Burada Ethel Sara Wolper'in şu çalışmasını not etmeliyiz: *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia* (University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 2003). Bu çalışma, kademeli olarak medreselerin yerine sufi zaviyelerin gelişini göstermektedir.

5 Bu sıfatlar, İ. İzzeddin Keykâûs'un unvanlarındandı. Bkz. Scott Redford ve Gary Leiser, *Victory Inscribed. The Seljuk Fetihtname on the Citadel Walls of Antalya, Turkey / Taşa Yazılan Zafer. Antalya İçkale Surlarındaki Selçuklu Fetihtnamesi* (Antalya: Suna-İnan Kırâç, Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2008), s. 111.

6 Elinizdeki eserde Sara Nur Yıldız ile Haşim Şahin'in ortaklaşa hazırladığı bölüme bakınız.

talebiyle “yurtdışına” çıkan sayı küçük olmalıdır. Bununla ilgili hakikat şu ki, söz konusu döneme ait *tabakât* kitapları, yani hukukçulardan (*fukahâ*) bahseden biyografi sözlükleri, Anadolu’da yetişen kişilerle ilgili hemen hemen hiçbir kayıt içermemektedir. Bütüncüler şunu gösteriyor olabilir: Selçuklu Sarayı’nın cazibesiyle dışarıdan gelen, ayrıca Hârezmliler veya Moğollardan kaçıp Anadolu’ya sığınan Müslüman din âlimlerini bir kenara koyarsak, Anadolu *Dâru’l-İslâm* dâhilinde olsa bile, İslam, Anadolu’da bir şekilde tecrit halinde gelişti. Eğer vaziyet böyleyse, bu durum, orada meydana gelen olağanüstü dinî senkretizmin açıklanmasına yardımcı olabilir.

Bununla birlikte, başka açılardan bakıldığında Anadolu kesinlikle İslâm dünyasından kopuk değildi. Konstantinopolis’i İpek Yolu ve Suriye’ye bağlayan birçok önemli ticaret yolu burada kesişmekteydi. Karadeniz’den Akdeniz’e uzanan bir diğer önemli rota Kırım’ı İskenderiye’ye bağlıyordu. Burada, Selçuklu sultanlarının en abidevi yapılarının camiler değil kervansaraylar olduğunu fark edebiliriz. Bu ticaretin ne kadarı basitçe transit geçişten ibaretti? Selçuklu Anadolu’sundaki büyük şehirler ve ticarî merkezler kesinlikle Ortadoğu ve Avrupa’daki tüccarları cezbetmiştir. Daha çok satın almak için mi yoksa satmak için mi geldiler? Anadolu, şap gibi başka yerlerde bulunmayan bazı ürünleriyle de meşhurdur. Ayrıca tekstil gibi gayet muteber ürünler de burada üretilmekteydi. Anadolu zengin ve verimli bir bölgeydi. Acaba bu tüccarlar Anadolu’nun ihtiyaç duyduğu malları dışardan getirdi mi? Başka bir deyişle mahallî kültüre katkıda bulundular mı? Selçuklu Anadolu’sunun ekonomik geçmişi hakkında kapsamlı araştırmalar kaleme alınmalıdır. Bu araştırmalar, sadece ticarî malları değil, nadiren ele alınmış olan hizmetleri de içermelidir.⁷ Ekonominin gücü ve karmaşıklığı, sadece uluslararası ticaret üzerinde değil, aynı zamanda, komşu devletlerle olan ilişkiler, altyapı, vergiler, madeni para, sanatın terakkisi ve belki de halkın genel sağlık durumu üzerinde de muazzam tesirler yapmıştı; çünkü ticaret hem gıda ürünlerini hem de –çoğunun etkisi şüpheli de olsa– tıbbî malzemeleri ihtiva ediyordu. Sağlık ya da, en azından beslenme konusunda, dönemin Anadolu halkının diğer ülkelerin ahalisinden daha iyi ya da daha uzun yaşayıp yaşamadığını merak ediyor insan. Zira Anadolu, meyve, sebze ve tahıl gibi çeşitli zirai imkânlar, hayvanî ürünler ve balık bakımından bereketliydi. Meselâ, Van Gölü’nden başka yerlere kurutulmuş balık ihraç edilmekte, Karadeniz’de yaşayanların hayatı tamamen hamsi çevresinde gelişmekteydi.⁸

7 Sağlanan çeşitli hizmetler hakkında bir fikir edinmek için Merçil’in şu çalışmasına bkz. Erdoğan Merçil, *Türkiye Selçukluları’nda meslekler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000).

8 Gıda ile ilgili yenilikçi bir çalışma için bkz. Nicolas Trépanier, “Food as a Window into Daily Life in Fourteenth Century Central Anatolia” (Doktora Tezi, Harvard University, 2008). Bu çalışına daha önceki yüzyıllar için de uygundur.

Söz konusu dönemin belki de en büyüleyici yanı, en geniş anlamıyla sosyal hayattır. Selçuklu Anadolu'sunu, dinlerin ve etnik grupların eşsiz karışımı olan bir bölge, bir "salata" olarak düşünmek en iyisidir. Bu durum, Anadolu'nun kültürel evrimini, Müslüman dünyanın diğer bölgelerinden kayda değer bir şekilde farklı hale getirmiştir. Burada Hristiyanlık'ı farklı biçimlerde yaşayan Rumlar, Ermeniler ve bazı Gürcüler vardı; Hârezmşâh ordusuyla beraber Orta Asya'dan yeni gelen, farklı kabilelere mensup Türkler vardı. Kürtler, bazı İranlılar, Araplar, İslam'ı farklı biçimlerde uygulayan Moğollar, ya da bazı durumlarda Şamanizm'i yaşayan Türkler ve Moğollar vardı. Lazlar (acaba ne zaman ve nasıl Müslüman olmuşlardı?), biraz etrafa dağılmış Yahudiler ve şüphesiz pek çok Avrupalıyı içeren yerleşik tüccar toplulukları mevcuttu Anadolu'da. Bu grupların hepsi, mahallî koşullara bağlı olarak şiddetini artıran bir süreç içinde birbirleriyle kültürlendi. Selçuklu siyasi hâkimiyetinin sürdüğü iki yüzyıl boyunca, daimî olarak âdetler, ritüeller, dinî inançlar, yönetim ve vergi şekilleri, hikâyeler, efsaneler, müzik ve danslar, zanaatlar, yemekler, kadınlar ve kelimeler bazında alışveriş yapıldı. Shukurov'un kendi makalesinde söylediği gibi, Rumlar, Ermeniler ve Türkler arasında iki dillilik, muhtemelen bildiğimizden çok daha yaygındı. Bazı âlimlerin belirttiği gibi, Divriği'deki meşhur Dâru's-şifâ'nın –biraz tuhaf değilse de– "eklektik" olan dekorasyonu, bu karışımı çok iyi temsil edebilir. Farklı dinî-etnik kökenlerden ve geçmişlerden gelen insanların, hem cami gibi dinî yapıların hem de kervansaray ve hastane gibi dinî olmayan yapıların inşasına katkıda bulunabildiklerini müşahade ediyoruz.

Karşılıklı kültürlenmenin izini sürmek zor olabilir, ama bazı soruları sormak belki bize yardım edecektir. Tüm nüfusun yüzde kaç köylü veya şehirliydi? Yerleşik ve göçebelerin oranı neydi? Bölgenin muhtelif mintıkalarında yerleşik veya göçebe yaşayanların nüfus yoğunluğu nasıldı? Şehirler ne kadar büyüktü? Şehirler, etraflarındaki köylere nasıl bağımlıydı? Farklı dinî veya etnik grup mensupları, şehirlerde ne kadar ayrı mahallelerde yaşıyor veya ne kadar ortak alan paylaşıyorlardı? Çoğu köy, acaba tek bir gruptan mı oluşuyordu? Bazı gruplar belirli el sanatlarına tamamen hâkim miydiler? Bazı ürünler üzerinde tekel oluşturmuş muydular? Şehir ve kasaba, göçebe ve köylü, birçok çiftçi ve zanaatkâr, hatta velî ve mürit veya talip arasındaki simbiyotik ilişki, tabii olarak bu karşılıklı kültürlenmeye katkıda bulundu. Kültürlenmenin nasıl gerçekleştiğini anlamak özellikle anlamlı olacaktır. Bu sayede, farklı grupların birbirleriyle nasıl etkileşimde bulunduklarını ve birbirlerine nasıl davrandıklarını öğrenebiliriz.⁹

9 Michel Balivet kültürel değişim üzerine son zamanlarda bazı çalışmalar yaptı; meselâ şu çalışmasına bkz. "Entre Byzance et Konya: l'intercirculation des idées et des hommes au temps des Seldjoukides, *Mésogéios*, 25-26 (2005), s. 171-207.

Son olarak, kaynaklara yönelmeden önce Anadolu Selçuklu tarihinin, ilave bir çaba ve araştırma gerektiren bir başka boyutu üzerinde durmak istiyorum: Onların Müslüman Mısır, Suriye, Irak devletleriyle, hatta daha doğuda olanlarla kurdukları siyasi ve askeri münasebetleri kastediyorum. Yukarıda, benim de yaptığım gibi, akademisyenler umumiyetle Selçukluların siyasi ve askeri ilişkilerde güneye ve doğuya değil, batıya ya da Bizans'a yönelme eğiliminde olduklarını vurguluyorlar. Bununla birlikte, Selçuklu ihtirasının doğuya doğru genişlemeyi de içerdiğini, bu genişleme meylinin bazen komşu Müslüman güçlerle karmaşık bir diplomasi ve çatışma ilişkisiyle sonuçlandığını unutmamalıyız. Bu manada, Mısır ve Suriye'deki Eyyûbiler, ayrıca, Meyyâfârikiyn (Silvan) Cebel-i Sincâr, Hısn-ı Keyfa (Hasankeyf), Ahlat ve diğer kasabaları kontrol eden Diyarbakır Eyyûbî hattı en başta zikredilmelidir. Eyyûbîlerle kurdukları ilişkiler, Cezire'deki [Cizre] arazi ihtilafları gibi, çoğunlukla düşmanca idi. Ancak Hârezmşâhlar veya Moğollar gibi ortak bir tehditle karşı karşıya kaldıklarında bu münasebetin rengi hızla değişmiştir. Mısır ve Suriye'nin Eyyûbî sultanı el-Melik el-Kâmil, Alâeddîn Keykubâd'ın bir önceki yıl Ahlat'ı ele geçirmesine tepki olarak, 1234 yılında, Anadolu'ya korkunç bir istila seferi düzenledi. El-Kâmil, kendi memleketini Anadolu'ya doğru genişletmeyi ummuştu. Ancak, Selçuklu sultanının askeri taktikleri ve Eyyûbî prenslerini birbirlerine düşman etmesi sayesinde, el-Kâmil'in kendisi kurban düştü.¹⁰ Barış zamanlarında evlilik ittifakları, karşılıklı elçi gidiş geliş ve sürekli ticaret vardı. Hatta, Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâüs, İran'ın Alamut kentini payitaht edinen Nizari İsmaili Hükümdarı III. Celâleddîn Hasan'la (hük. 1210-1221) yazışmıştı bile. Diğer hususiyetlerinin yanı sıra I. İzzeddin Keykâüs, kendisini Selçuklu ordularının başında Antalya'yı 1216'da Hristiyanlardan geri alan muzaffer komutan olarak tasvir etti.¹¹ Bu durum, Anadolu Selçuklularının yakın komşularının çok ötesindeki Müslüman hükümdarlar ile de hem temas kurduklarını hem de onlardan haberdar olduklarını ortaya koymaktadır. Kısacası, Selçuklu saltanatını uygun politik bağlama oturtmak ve daha geniş bir İslam dünyasına ne derece uyum sağladığını izah etmek için, Selçukluların güneydeki ve doğudaki devletlerle olan münasebetlerini daha fazla araştırmak icap ediyor.

Elbette ki tarihî kaynaklar, burada bahsettiğim meselelere ve bu eserin diğer bölümlerinde gündeme getirilen konulara ışık tutmak için anahtar

10 Mezkr sefer, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* ve İbn Vâsil'in, *Müferricu'l-Kurûb* adlı tarih kitabında ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Ayrıca, bu ve diğer anlatılar için bkz. Gary Leiser, "The History of the Patriarchs of the Egyptian Church as a Source for the History of the Seljuk's of Anatolia", Yasir Suleiman editörlüğünde, *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), s. 116-121.

11 Bkz. Wheeler M. Thackston, "İzz al-Dîn Kai-Kâüs' Letter to Jalâl al-Dîn Nawmusalmân", Appendix I, Redford ve Leiser'in çalışması içinde, *Victory Inscribed*, s. 141-142.

hükümdedir. Anadolu Selçuklu tarihi araştırmacıları, bu geçmişi tasvir eden modern anlatıların azlığından epeydir dert yaniyor. Ve sahip olduğumuz hikâyelerin neredeyse hepsi Farsçadır. Hiç şüphe yok ki, anlatıların eksikliği, hem Türkçenin o dönemde henüz edebî bir dil olmamasından hem de Farsça konuşanların dinleyici kitlesinin gayet küçük olmasından kaynaklanıyordu. Herhangi bir dildeki birkaç hikâye, Anadolu'daki Türk unsurunun küçük ölçekte olduğuna, öte yandan, okuryazar olma ihtimali yüksek, az sayıda şehirli Türk'ün mevcudiyetine işaret edebilir. Bir başka deyişle, elimizdeki hikâyelerin sayısı ve türü, muhtemelen izleyici kitlesinin boyut ve tabiatının makul bir yansıması olacaktır. Hikâyelerin eksikliği bize bir şeyler söyleyebilir, ancak dikkatli olmalıyız.

Bu kitabın yazarları, mevcut anlatıları kullanırken son derece maharetli davrandılar: Unvanlar, kitabeler, sanat ve mimarlık gibi anlatıya dayanmayan kaynaklardan da faydalanarak Selçuklu tarih ve kültürünün çeşitli yönleri hakkında bilgi toplamaya çalıştılar. Scott Redford'un kendi makalesinde yaptığı gibi, basitçe, Selçuklu sultanının eşlerinden birinin isminin keşfedilmesiyle elde edilebilen bilgi miktarı, hakikaten dikkat çekicidir. Yazarlarımız, başta Rumca ve Ermenice olmak üzere, gayrimüslimlerin dillerindeki kaynakları içerecek şekilde vizyonumuzu genişletme ihtiyacını tekrar vurguladılar; daha aşağısı kurtarmazdı, çünkü Hristiyanlar Selçuklu yönetimi altındaki nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturuyorlardı. Eğer Latince ve Süryaniceyi de eklersek, Selçuklular hususunda genel olarak bilinenden daha fazla ve daha çeşitli kaynaklara sahip oluruz. Bu dilleri erişilebilir kılmak zaman alacaktır.

Hatırı sayılır miktarda kitabe gibi, iyi bilinen birçok kaynağın da gözden geçirilmesi ve düzeltilmesi gerekiyor. Neşredilmiş bazı edebî kaynakların da gözden geçirilmesi icap edecektir. Şimdi elimizde *Süryani Mihail Vakayinamesi*'nin¹² benzersiz Süryanice el yazmasının tıpkıbasım dijital versiyonu var; bunun, evvelce J.C. Chabot tarafından yapılan Fransızca çevirisiyle karşılaştırılması gerekiyor. 1899-1910 yılları arasında Paris'te yayımlanan bu çeviri, bir şekilde güvenilmez koşullar altında yapıldı. Şu anda elimizde olan birçok muasır Arap edebî kaynağı üzerinde de tam olarak çalışılmadı. D.S. Richards'ın yakın zamanlarda İbnü'l-Esir'e ait *el-Kâmil* adlı eserden 491-629 / 1097-1231 yılları arasını çevirmesi, bu kitabın Selçukluları kapsayan çoğu bölümünü, İngilizce okuyanlar nezdinde erişilebilir kılıyor;¹³ ancak, bazı eserler hâlâ sürprizler içermektedir. Bir kısmı Selçuklularla muasır olan çeşitli müelliflerin yüzyıllar boyunca yazıp biriktirdiği *Mısır Kilise Pederleri Tarihi*,

12 *The Edessa-Aleppo Syriac Codex of the Chronicle of Michael the Great*, neşr. Gregorios Yuhanna Ibrahim (Piscataway, N.J.: Gorgias Press, 2009).

13 *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi'l-Ta'rikh* (Aldershot: Ashgate, 2005-2008, 3 cilt).

biraz beklenmedik bir şekilde, Malazgirt Savaşı'nın bilinen en eski Arapça tasvirini içeriyor. Ayrıca, Alparslan'ın bu savaştan önce yürüttüğü Edessa [Urfa] kuşatmasının bilinmeyen bir anlatımını da de içeriyor.¹⁴ Kelimenin tam anlamıyla siyasi ve ekonomik tarihe dair materyal hazinesi olan muazzam sayıdaki Selçuklu sikkeleri daha fazla ilgiyi hak ediyor.¹⁵ Ayrıca, tahlil edilmeyi bekleyen bol miktarda sanat eseri ve mimari kalıntıımız var. Kısacası, birçok farklı kaynağa sahibiz ve bazı durumlarda, Ortaçağ İslam dünyasının en çok incelenen başka bölgeleriyle ilgili kaynaklarla mukayese edilebilir bir bolluktur bu. Tüm bilgiler değerlidir. Birkaç olaydan çok şey çıkarılabilir; insan, bunların belirli konuları aydınlatmada nasıl yardımcı olacağını veya gelecekteki sorulara cevap vermede nasıl imdada yetişeceğini tahmin edemez.

Son olarak, Anadolu Selçuklu tarihi konusunda küçümselemeyecek bir ehemmiyete sahip olduğu halde, gayet az bilinen ve az başvuru olan bir kaynak hakkında bir çift kelâm eyleyeyim: *Vakıf* belgeleri veya *vakfiyeler*. Bir *vakıf*, kamu yararı için veya birinin ailesinin menfaati için kurulmuş bir hayratı / hayır kurumuydu. Her iki durumda da vakıf genellikle çeşitli mülklerden oluşuyordu ve ürettiği gelir, kalıcı olarak belirli bir gaye için kullanılırdı. İslam dünyasının diğer yerlerinde olduğu gibi Anadolu'da da vakıflar, dinî ve dinî olmayan kurum ve kuruluşları, başta camiler olmak üzere medreseleri, derviş tekkelerini, misafirhaneleri, çorba evlerini, hastaneleri, köprüleri, çeşmeleri ve sulama sistemlerini inşa ve muhafaza etmek için kullanılırdı. Vakıflar için hazırlanan bu belgeler / vakfiyeler çok ayrıntılıydı. Belge genellikle banî / kurucuyla ilgili şeref unvanları ile başlar, sonra bağışın amacı ve vakfa ait mülkler anlatılır; kurulan vakfın işlevine dair ayrıntılı bir açıklama yapılır; çalışanlar tanımlanır; sağlanan hizmetler, tahsis edilen maaşlar, harcamalar, vakfın teftiş ve takibi, son olarak da vakfı kuran kişinin ailesiyle vakıf arasındaki ilişki izah edilirdi. Cami gibi büyük bir kuruma bağışlanan vakıf mülkü muazzam genişlikte olabilirdi. Bu mülk, içindeki her şey ve tüm tarım arazileriyle beraber çok sayıda köyü, birçok dükkânı ve mağaza gibi diğer gelir getiren merkezleri içerebilirdi. Bütün bunlar açıkça ifade edilmekteydi.

Vakıf belgelerinin, sosyal ve ekonomik tarihin incelenmesiyle ilgili önemi, uzun zamandır bilinmektedir. Lakin hakıyla takdir edilmemiş husus, Selçuklu Anadolu'sundan gelen bu tür belgelerle dolu çok büyük bir hazineye sahip olduğumuzdur. Bundan on yıllar önce Mehmet Altay Köymen çeşitli yerlerdeki bu vakfiyelerin kırk dokuzunu inceledi.¹⁶ Gerçekten de, İslam

14 Sırasıyla bkz. Leiser, "The History of the Patriarchs", s. 112-113 ve 108-112.

15 Hâlihazırda Yılmaz İzmirli'nin son derece etkileyici bir katalog çalışmasına sahibiz: *Anadolu Selçuklu paraları* (İstanbul: y.b., 2009). Saha akademisyenleri bu çalışmadan ötürü minnettar olacaklardır.

16 Mehmet Altay Köymen, "Selçuklu devri kaynakları vakfiyeler", Aldo Gallotta (ed.), *Studi Preottomani e Ottomani* (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1976), s. 153-163.

dünyasında günümüze kadar gelen en eski *vakfiyeler* Selçuklu Saltanatı döneminden kalanlardır. Ayrıca, Nicolas Trépanier son zamanlarda 14. yüzyıl Anadolu'sundan kalma otuz beş *vakfiye*den oluşan bir diğer belge grubunu tahlil etmiştir ki, bunlar birçok bakımdan önceki Selçuklu dönemiyle uygunluk göstermektedir.¹⁷ Köymen'in de belirttiği üzere bu belgeler etnik köken araştırması, dinî-sosyal ilişkiler, toponomi, onomastik ve ekonomik kalkınmanın incelenmesi gibi birçok amaç için kullanılabilir. Demografi, tarım ve meslekleri de kolayca buraya ekleyebiliriz. Henüz basım aşamasında olan bir çalışmamda, Selçuklular dönemindeki vakıfların, Müslüman kurumları, özellikle de dinî kurumları destekleyecek mali kaynağı sağlaması için nasıl da çoğunlukla Hristiyan köy ve arazilerini içerdiğini gösterdim. Böylece, malî olarak bu kurumlara katkıda bulunan Hristiyanlar, kendi kültürel dönüşümlerine, yani İslamlaşmaya istemeden de olsa iştirak etmiş oluyorlardı. Bir başka deyişle vakıf, Anadolu'nun İslamlaşması için bir mekanizma olarak kullanılmıştır.¹⁸ Bu anlattıklarım, zengin maden damarından çıkarılacak cevhere sadece bir örnektir.

Bu belgeler, Selçuklu Anadolu'sundaki hayata dair bize başka herhangi bir kaynaktan çok daha fazla bilgi verme potansiyeline sahiptir. Özellikle o dönemin ekonomik tarihi, mezkûr belgeler olmaksızın usulünce yazılmaz. Bu dokümanlardan tam olarak yararlanabilmek için, elbette onların erişilebilir olması gerekir. Osman Turan ilk olarak 1940'ların sonlarında, en eskilerini de içeren üç belge yayımladı.¹⁹ O dönemden bu yana *Vakıflar Dergisi*'nde zaman zaman diğerleri de basılmaya devam etti. Bu yayınların birçoğu Türkçe çeviri içermekle birlikte, bazıları Arapça metnin kritik baskısını içermekte, (bazı durumlarda sadece okunamayan bir tıpkıbasım kullanılmakta,) ama hiçbirisi batı dilinde bir çeviri içermemektedir. Bu son eksiklik önemlidir; çünkü bu belgeler okunabilir hale geldiğinde Müslüman dünyanın diğer bölgelerine ve dönemlerine çalışan akademisyenlerin de dikkatini çekecektir, şüphesiz.

Dolayısıyla, Selçuklu Tarihi çalışanlarının en acil görevlerinden biri, bu *vakfiye* külliyyatını, belki de eski *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe* modeli üzere neşretmek, yani Arapça metni, hem Türkçe çevirisi hem de bir batı diline çevirisiyle beraber basmaktır. Bu, büyük bir üniversite ya da araştırma enstitüsü tarafından üstlenilen ve finanse edilen uzun vadeli bir

17 Bkz. Yukarıda 8. not.

18 Bkz. "The *waqfas* as an instrument of cultural transformation in Seljuk Anatolia" başlıklı makale, yakında şu konferansın dökümü dâhilinde yayımlanacaktır: *The Turkish Presence in the Islamic World, The proceedings from the 2010 Levi Della Vida Conference honouring C.E. Bosworth*, Ismail Poonawala (ed.)

19 Osman Turan, "Selçuk devri vakfiyeleri: I. Şemseddin Altun-Aba, vakfiyesi ve hayatı", *Belleten* 11 (1947), s. 197-235; aynı yazar, "Selçuk devri vakfiyeleri: II. Mubârizeddin Er-Tokuş ve vakfiyesi", *Belleten* 11 (1947), s. 415-429; aynı yazar, "Selçuk devri vakfiyeleri: III. Celâleddin Karatay, vakıfları ve vakfiyeleri", *Belleten* 12 (1948), s. 17-158.

proje olmalıdır. Bu belgeleri sistematik olarak yayımlamak ve geniş bir kitleye ulaştırmak, kesinlikle Selçuklu Anadolu'sunun tarihini anlamak için kritik bir önem arz eder. Türk akademisyenleri bu yönde iyi bir başlangıç yapmıştır; ancak işin büyük kısmı hâlâ bitirilmeyi bekliyor.

Özetlersek, elinizdeki eserin her bölümü, Selçuklu Saltanatı tarihine ilişkin, ilk defa 'ele alınan özel bir temayı içeriyor. Bunu yaparken, yeni kaynaklar veya eski kaynaklara ilişkin yeni yorumlar sunarak konuyla ilgili bilgi ve anlayışımızı artırıyor. Dahası, bu eserin bölümleri, yeni araştırma yolları da göstermektedir. Hem gelecekteki araştırma alanlarını hem de kaynakların zenginliğini tekrar vurgulayarak, yorumlarımızı destek mahiyetinde, bütünüyle olma niyetiyle yaptığımı belirteyim. Bu kitabın da ispat ettiği gibi, açıkçası biz, Ortaçağ İslam dünyasının en büyüleyici bölgelerinden birinde [yaşanmış] bir hayatı tafsilatıyla anlatabilme becerisine ve bununla ilgili kaynaklara sahibiz.

Anadolu Selçuklu Sultanlarının Şeceresi

1.I. Kılıçarslan (İbn Süleyman b. Kutlumuş b. Arslan İsrâil b. Selçuk 1092-1107?)



2.I. Rukneddin Mes'ud (1115-1156)



3.II. İzzeddin Kılıçarslan (1156-1192)



4.I. Gıyaseddin Keyhusrev (1192-1196, 1205-1211)

5. Rukneddin Süleymanşah (1196-1205)



6. I. İzzeddin Keykâus (1211-1219)

7. I. Alâeddin Keykubâd (1219-1237)



8. II. Gıyaseddin Keyhusrev (1237-1246)



9. II. İzzeddin Keykâus
(1246-1261)

10. IV. Rukneddin Kılıçarslan
(1249, 1259-1265)

II. Alâeddin Keykubâd
(Sultanlık anlamında
iktidar iddiası yok)



11. III. Gıyaseddin Keyhusrev (1265-1284)



Ferâmurz

12. II. Gıyaseddin Mes'ud (1282-1298, 1303-1308)



13. III. Alâeddin Keykubâd (1298-1303)

TERİMLER SÖZLÜĞÜ¹

(Başka bir dilden olduğu belirtilmediği sürece hepsi Arapçadır)

Ahi (أخي):

Fütüvvet kardeşliğine tam mensubiyeti olan, usta, ahi.

Atabeg, Atabek (أطا بك):

(Türkçe) Baba anlamındaki “ata” kelimesinden gelir. Anadolu bağlamında düşünüldüğünde şehzadenin koruyucusudur. Genellikle bir eyaletin idaresinden sorumlu başkumandan olup Sultanın emriyle, özellikle hanedan üyeleri ile ilgili sorumluluk üstlenir; şehzade tahta geçtikten sonra da vazifesi devam eder.

Bâc (باج):

(Farsça) Moğol döneminde, özellikle gümrük masrafları ve yol geçiş ücretleri başta olmak üzere haracı da içeren farklı türden vergiler için genel bir terim.

Bârgâh (بارگاه):

(Farsça) Saltanat sarayının derunundaki divan kısmı, huzûr-i padişah.

Bereket, ç. berekât (بركة \ برکت ج بركات):

Bereket. Refah ve esenlik getiren kutsama; fayda sağlayan manevi güç. Peygamberler ve veliler, kendilerine ilahi olarak ihsan edilen bereketi etraflarına yayarlar.

Beylik (بلك):

(Türkçe) 13. yüzyılın sonlarında veya 14. yüzyılda Anadolu’da ortaya çıkan Türk beylikleri.

Câmi (جامع):

Büyük cemaate elverişli ibadet mekânı, cami.

Çâşnigir (چاشنیگیر):

Çeşnicibaşı, tadıcı. Genellikle saraya mensup bir *gulâm* / hizmetkâr tarafından yürütülen saray vazifesidir. Eski bir çeşnicibaşı, saray hizmetinden çıkıp kumandan olarak ordu saflarına yükseltildiğinde bile sıklıkla bu unvanını bir itibar sembolü olarak korurdu.

1 Farklı dillerin farklı transkripsiyon standartları olduğu için, herhangi bir karışıklığa mahal vermemek adına, bütün tabirlerin orijinal imlasını ekledim. Arapça imlada sola yatık çizgi “\” kelimenin asıl imlası ile Türkler tarafından kullanılan imla arasındaki farka işaret eder; ortaya konan Cîm harfi (ج), çoğulu gösterir. Köşeli parantez [...] içindeki şerh ve ilaveler bana aittir. (A. Sait Aykut’un notu)

Dâru'l-İslâm (دارالإسلام) :

Dinar (دينار) :

Dirhem (درهم):

Dīvân (ديوان):

Edeb, ç. âdâb (آداب):

Edib (أديب):

El-Emir el-İsfahsâlâr (الأميرالإسفہسالار):

Emîr, ç. ümerâ (أمير ج أمراء):

Emîr-dâd veya emîr-i dâd (اميرداد):

Fakih, ç. fukahâ (فقيه ج فقهاء):

Fetâ ç. Fityân (فتى ج فتیان):

Fetvâ (فتوى):

Fütüvvet (فتوة \ فتوت):

İslam Ülkesi, İslam hukukunun hâkim olduğu topraklar.

Müslüman devletlerin kullandığı altın para birimi; 4.25 ilâ 4.55 gram arasında değişen bir ağırlık standardına sahip olup, Bizans'taki *solidus*'a mukabildir.

Klasik dönem İslam dünyasında geçerli olan gümüş para birimi. 10 ilâ 50 dirhem farklı yerlerde bir dinara mukabil olurdu.

1. Baş vezir başkanlığında en üst seviyedeki görevlilerden oluşan devlet konseyi. 2. şiir koleksiyonu, divan.

1. İyi yetiştirme, edep, terbiye. 2. Avrupa dillerindeki *humanitas* [Latince nezaket, insanîyet] tabirine denk gelir. Dinî bilgi ve öğrenim anlamında kullanılan 'ilm'den farklı olarak, şehir kültürünü oluşturan bilgi-gör-günün [marifetin] tümünü kapsar; şiir, güzel yazı, edebiyat ve tarih yazımını içerir. Çoğul formu olan *âdâb*, aynı zamanda, nezaketle alakalı farklı kabiliyetlere veya belirli bir öğrenim alanına işaret eder.

Edebiyatta iyi olan, güzel yazıda mahir, edip. Başkumandan, Orta-Farsçadaki *spah-salar* veya *spah-badh* teriminin Arapçalaşmış halidir.

Askerî lider, kumandan.

Askerî idareci; siyasi seçkinler arasında düzeni sağlamaktan sorumlu askerî yetkili. Hatalı davranmakla suçlanan yetkilileri veya kumandanları yakalamak ve tutuklamak onun vazifesidir.

İslam hukukunda / *fıkıhta* uzman olan âlim.

Delikanlı, genç adam. Farsça *civanmerd* tabirine denk olup daha çok fütüvvet bağlamında kullanılır.

Fakih, kadı veya bir İslam âliminin fıkhi bir konuda ortaya koyduğu görüş, hukukî danışmanlık.

"Delikanlılık"; lonca teşkilatlarına bağlı kurumsal grup ya da kardeşlik cemiyeti demektir. Daha sonraki kullanımlarda, *Fütüvvet*, yüksek seviyede bir sosyal dayanış-

Hil'at (خلعة \ خلعت) :

İktâ' (إقطاع):

Kādî (قاضى):

Kaside (قصيدة):

Kutluğ, Kutluğ Atabek'teki gibi (قوتلوغ):

Kyr veya Kyra (κύριε, κυρία):

Lakab (لقب):

Lâlâ (لالا \ لله):

Mankut'ıwn (Մանկություն):

Meclis (مجلس):

Mecmû'a (مجموعة):

Medrese (مدرسة):

ederken, *teberrûk hırkası*, sadece bir şeyhle irtibat kurma [yakınlık ve muhabbet vesilesiyle bereketlenme] manasına gelir.

Tâbiyyete \ vasal pozisyonuna işaret eden şeref kıyafeti. Bu giysiler hükümdarlar tarafından [vasal durumundaki idareciye] bir tür ayrıcalık işareti olarak takdim edilirdi.

Belirli bir arazi yekûnundan alınan toprak ve diğer vergilerin [Sultan veya sultana vekâlet eden kamu otoritesi tarafından] askeri veya idari yetkililere tahsis edilmesi, bu tahsisle oluşan gelir türü.

Yargıç veya kadı-idareci.

Kaside. [Her beyti] aynı kafiye ile son bulan, en az yedi, ama genellikle daha fazla dizeden meydana gelen şiir. Geleneksel olarak üç bölümden oluşur; evvelâ giriş (*nasib*), sonra yolculuğun anlatımı (*rahil*), üçüncü kısım olarak da *medhiye* ile doruğa ulaşır.

(Türkçe) Kutlu, uğurlu, bereketli anlamında unvan.

(Rumca) beyefendi veya hanımefendi.

Lakap. Şeref unvanı veya takma ad olup çoğunlukla “-eddîn” (din) kelimesiyle tamlama oluşturur, [İzzeddin, Salâhaddin gibi].

(Farsça) şehzadeyi yetiştiren kişi, saray mürebbisi.

(Ermenice) olup *fütüvvet* tabirinin dengidir; Ermeni Hristiyan dini kardeşlik cemiyeti / loncası.

Entelektüel veya eğlendirici faaliyetlerin düzenlendiği meclis. Arapça “oturma” [جلس] kökünden türemiş, içeriği genişleterek “meclis tertip etme / oturum düzenleme” manasında kullanılmıştır. *Meclis-i bezmî* (şarap meclisi), şarap, müzik ve şiir eşliğinde düzenlenen samimi ziyafet toplantısı demektir.

Birden fazla eserin tek el yazmasında birbirine bağlanarak derlenmesi, derleme.

Medrese. İslam hukuku üzerinde yoğunlaşan yüksek tahsil mektebi, dinî kolej.

Melik, diş. **Melihe** (ملك ، ملكة):

“Sahip olma” manasında semitik kökten türemiş, içeriği genişleyerek “hükümet” ve “idare” manasında kullanılmıştır. Anadolu Selçukluları bağlamında, en yüksek müktedire [Sultana] bağlı bir bey veya şehzade olarak özerk bir mülke / bölgeye sahip olan saraylı demektir.

Melikü'l-ümerā (ملك الأمراء):

Başkumandan. Türkçe *beylerbeyi* tabirine, Arapça-Farsça *el-Emir el-İsfahsâlâr* unvanına denktir.

Menākīb (مناقب):

Menkabe kelimesinin çoğulu olup fiiller ve kazanılan başarılar anlamına gelir. Bir hükümdar için övgüye dayalı biyografik edebiyat türü demektir; dinî bir zat için ise tabiatüstü iş ve eylemlere (*kerâmât*) kaynaklık eden evliya menkıbeleri demektir.

Menşûr (منشور):

Tayin belgesi, atama fermanı.

Mescid (مسجد):

Mescit; hususi olarak günlük namazın kılındığı mekân; namaz kılınan yer.

Mesnevî (مثنوی):

Mesnevî. Uzunluk limiti olmaksızın bir araya getirilmiş beyitlerden / kafiyeli ikiliklerden oluşan manzume. Beyitler anlamca birbirinden bağımsız olabilir. Bu tarz, klasik edebiyatta, hikâye anlatımı veya didaktik amaçlar için en uygun form kabul edilir.

Mihrâb (محراب):

Cami mihrabı. Camide, en önde kibleyi gösteren oyuk kısım. İmam burada kibleye, yani Mekke'ye yönelerek namaz kıldırır.

Minber (منبر):

Cami minberi. Vaiz buradan cemaate yönelerek vaazını verir.

Muhtesib (محتسب):

Dinî hukuku uygulama yetkisine sahip görevli. Pazar denetiminin yanı sıra, milletin ahlaki davranışını da kontrol etmekle görevlendirilen ve ulemâ sınıfından atanan resmî yetkili.

Mukarnas (مقرنص):

Katmanlar halinde düzenlenmiş [geometrik tezyin] birimlerinin çoğaltılmasına dayalı dekoratif tonoz sistemi. Kubbe, minareler, sütunlar ve abidevi kapılar dâhil, bir binanın farklı bölümlerine uygulanabilir.

Musâdere ç. **Musâderât** (مصادرة ج مصادرات):

El koyma. Usulsüz kazanç elde etme şüphesine istinaden, bir devlet memurunun servetinin bir kısmını alma. Vazifeden atılan bir memurun parasına, değerli malına veya arazisine el koyma.

Mutâlebe , ç. Mutâlebât (مطالبات ج مطالبة):	Müsadere etme, el koyma.
Münâdeme (منادمة):	Nedîmlik makamı; iştret yoldaşlığı.
Mürîd (مريد):	Mürîd. Bir pirin gözetimi altında tasavvufî terbiye yoluna / tarikata yeni giren.
Mürûvvet (مروءة \ مروءت):	[Manevî] olgunluk. Olgun insanın nitelikleri. <i>Fetâ</i> yani gençten farklı olma anlamında kullanılır.
Müslim'in Sahih'i (صحيح المسلم):	İmam Müslim (ö. 261 H. / 875 M.) tarafından derlenmiş hadis koleksiyonu. İmam Müslim ve İmam Buhari'nin hadis koleksiyonları, sağlam hadis külliyatları arasında en yetkin derlemelerden sayılır.
Müstevfî (مستوفى):	Mali hesaptan sorumlu idari görevli.
Nâib ç. Nuvvâb (نائب ج نواب):	Naip, sultanın vekili. Memleketin genel idaresinden sorumlu yüksek memur. Sultan vekili anlamındaki <i>nâibu's-saltana</i> unvanının kısa formu.
Nâibü's-saltana (نائب السلطنة):	Sultan vekili; Selçuklu Sarayı'ndaki en yüksek memurlardandır.
Nedîm , ç. Nüdemâ (نديم ج ندماء):	İştret yoldaşı, sarayda hükümdarın eğlence dostu.
Pâdişâh , pâdşâh (پادشاه):	Memleketin mutlak hâkimi.
Redîf (رديف):	Bir şiirde kafiyeli olan son kelimeyi veya eki sonraki dizelerde tekrar etme.
Sâhib-divân (صاحب ديوان):	Maliye veziri; maliyeyle ilgili baş memur.
Serâvil (سراويل):	<i>Fûtûvvet</i> şalvarı. Halife merkezli <i>fûtûvvet</i> sisteminde, şalvarlar seremoni amaçlı olarak <i>fûtûvvet</i> hareketine tam üye olanlara takdim edilirdi.
Sünnet (سنة \ سنت):	"Yol" veya "davranış biçimi", usûl, âdet. Hz. Muhammed ve sahabelerinin normatif uygulamaları olup İslam hukukunun esaslarındandır.
Şâhenşâh (شاهنشاه):	Şehinşah, şahlar şahı. İran kökenli bu unvanın geçmişi Hahâmenîş hükümdarlarına kadar izlenebilir. Bu unvan altında Sâsânîlerin bitişiyile tedavülden kalkmış ise de 10. yüzyılda tekrar canlanmıştı.
Şefî' (شفيع):	Manevî aracılıkta bulunan, şefaatin eden. Şefaatin, bir veli kul veya Tanrıya yakın biri tarafından gerçekleştirildiği kabul edilir.

Tabakât (طبقات):

Aynı türden olanların tabakaları, sınıfları. Belirli bir coğrafi bölge, meslek veya buna benzer muhtelif sınıf ve gruplandırmalar esas alınarak telif edilen biyografi sözlükleri.

Tarikat (طريقة \ طریقت):

Yol, usûl. 1. Birtakım manevî gelişim aşamalarını esas alarak ilahî hakikate götüren yol. 2. Dinî kardeşlik grubu, tasavvufî anlamıyla tarikat. Belirli bir şeyhin veya tasavvufî pirinin "yolunu" izleyen sufiler.

Ulemâ (علماء):

(Âlim kelimesinin çoğuludur). Dinî bilginin yorumu ve sonraki kuşaklara aktarılmasından sorumlu olan sınıf, din âlimleri. *Ulemâ* sınıfı, [mensup oldukları] topluluk için kadılık, vaizlik, imamlık, fakihlik, medrese hocalığı ve müftülük gibi dinî vazifeleri yerine getirmekten de sorumludurlar.

Uluğ kutluğ (ولوغ قوتلوغ):

(Türkçe) Ulu ve kutlu anlamında unvan.

Ümmet (أمة \ أمت):

Halk, cemaat. Müslümanlar cemaati, İslam Ümmeti.

Vakfiye (واقیة):

Bir hayratın veya vakfın parametrelerini ortaya koyarak vakıf mülkünün nasıl kullanılacağını izah eden; çalışacak personelin tanımını veren; hizmetleri, maaşları, gelir-giderleri, vakıf teftişini ve vakıf ile kurucu aile arasındaki münasebeti tanzim eden belge.

Vardapet (Վարդապետ):

(Ermenice) âlim rahip. Eğitimli Hristiyan din adamı, [usta, efendi].

Yarlığ (یرلیغ veya یرلیغ):

(Moğolca) ferman, kararname, emir.

Yiğit (یغیت):

(Türkçe) cesur delikanlı, yiğit. Burgâzî'nin *Fütüvvetnâme*'sine göre *Yiğit*, *fütüvvet* cemi-yindeki en küçük üyedir.

Zâviye (زاوية):

Tasavvufî bir tarikatın müntesiplerinin kaldığı yer, zaviye. Seyyahlar da burada ağırlanırdı. Çoğunlukla bir avlu çevresinde yer alan hücrelerden müteşekkil olup kurucusuna ait türbenin hemen bitişiğine inşa edilirdi.

Zimmi, ehl-i zimmet (نمى، اهل الذمة اهل نعت): Dârü'l-İslâm'da yaşayan, vahiydinlerine mensup gayrimüslim cemaatler. İslam idaresine itaat etmeleri ve cizye veya baş vergisi vermeleri esasına dayanılarak hukuken koruma altında alınmışlardır.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

- Acropolites, [Georgios Akropolitis] *Georgii Acropolitae Opera*, A. Heisenberg ve P. Wirth neşri, (Stuttgart: In aedibus B.G. Teubneri, 1978, 2 cilt); İngilizce çev. Ruth Macrides, George Akropolites, *The History* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- Aksaraylı Kerîmüddîn Mahmud oğlu, *Müsameret ül-ahbâr: Moğollar zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi*, neşr. Osman Turan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1944); Almanca çev. Fikret İşıltan, *Die Seldschuken-Geschichte des Akserayi* (Leipzig: Harrassowitz, 1943); Türkçe çev. Mürsel Öztürk, Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsameretü'l-Ahbâr* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000).
- Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi III: *Histoire des Seljoukides d'Asie Mineure par un anonyme*, tıpkı basım ve Türkçe çev. ve neşr. Feridun Nâfiz Uzluk, (Ankara: Örnek Matbaası, 1952; Anadolu Selçukluları Gününde Mevlevî Bitikleri 5); Farsça neşr. Nâdire Celâlî, *Târih-i âl-i Seldûk der Anatölî* (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 1999).
- Attaleiates, Michael [Antalyalı Mihail], *Historia*, çev. ve neşr. I. Perez Martin, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002).
- Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj*, İngilizce çev. Ernest A. Wallis Budge (Londra: Oxford University Press, 1932).
- Combe, Etienne, Jean Sauvaget, Gaston Wiet ve diğerleri (ed.), *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe* [=RCEA] (Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1931-1991, 18 cilt).
- Eflâkî, Menâkıbu'l-Ârifin, neşr. Tahsin Yazıcı, şu künye ile: Şams al-Dîn Ahmad al-Aflakî al-Ârifî, *Manâkıb al-Ârifin* (Metin) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1959-1961, 2 cilt); İngilizce çev. John O'Kane, Shams al-Dîn Ahmad-e Aflakî, *Feats of the Knowers of God* (Manaqeb al-'arefin) (Leiden: Brill, 2002).
- Gülschehrîs Mesnevi auf Akhi Evren, den Heiligen von Kirschehir und Patron der türkischen Zünfte, neşr. Franz Taeschner (Wiesbaden: Steiner, 1955).
- İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l- 'alâiyye fî'l-umûrî'l- 'alâiyye*, Adnan Sadık Erzi tarafından MS Aya Sofya 2985 no'lu el yazmanın tam metin tıpkıbasımı şu künye ile: İbn-i Bîbî, *El-Evâmirü'l-'Alâ'iyye fî'l-Umûrî'l-'Alâ'iyye* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956); Necati Lugal ve Adnan Sadık Erzi tarafından kısmi neşri şu künye ile: İbn-i Bîbî, *El-Evâmirü'l-'Alâ'iyye fî'l-Umûrî'l-'Alâ'iyye I. Cild* (II. Kılıç Arslan'ın Vefatından I. 'Alâ'ü'd-Din Keykubad'ın Cûlusuna Kadar) (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957; daha fazla basılmadı); Türkçe tam metin çev. Mürsel Öztürk, şu künye ile: İbn-i Bîbî, *El Evâmirü'l-'Alâ'iyye fî'l-Umûrî'l-'Alâ'iyye* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996, 2 cilt); kısa versiyon neşr. M. Th. Houtsma, *Histoire des Seldjoucides d'Asie Mineure, d'après l'abrégé du Seldjouknâme d'Ibn-Bibi: texte persan* (Leiden: E. J. Brill, 1902; Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides, 4); kısa versiyon bazı ilavelerle Almanca çev. H. Duda, *Die Seldschukengeschichte des Ibn Bibi* (Copenhagen: Munksgaard, 1959).

- İbn Sa'îd, *Kitābu'l-cuğrāfiyye*, neşr. İsmâ'il el-Ârabî, (Beyrut: el-Mekteb et-Ticârî, 1970).
- İbn Vâsil, *Müferricu'l-Kurûb fî ahbâri benî Eyyûb*, neşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl, (Kahire: Matba'at Dâr el-Kütüb, 1972).
- İbnü'l-Esir, 'İzzeddin, *el-Kâmil fî't-târih* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1965-1967, 13 cilt); İngilizce kısmî çev. D.S. Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi'l-Ta'rih* (Aldershot: Ashgate, 2006-2010; 3 cilt); aynı yazar, *The Annals of the Saljuq Turks. Selections from al-Kâmil fi'l-Târih of 'Izz al-Din Ibn al-Athir* (Londra: RoutledgeCurzon, 2002).
- İstanbul'un fethinden önce yazılmış tarihi takvimler*, neşr. Osman Turan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954).
- Matthew of Edessa [Urfalı Mateos], *Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa*, İngilizce çev. Ara Edmond Dosturian (Lanham, Md.: NAASR, 1993)
- Menâkıb-i Evhadüddin Hâmid İbn Ebî'l-Fahr-i Kirmânî*, neşr. Bedî'uzzamân Furûzanfer (Tahran: Bungâh-i Tercüme ve Neşr-i Kitâb, 1969); Türkçe inceleme & çev. Mikâil Bayram, Şeyh Evhadüd-Dîn Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Namesi (İstanbul: Kardelen Yayınevi, 2005).
- Michael the Syrian, *Chronicle*, [Süryani Mihail Vakayinamesi] çev. ve neşr. J. C. Chabot, Michel le Syrien, *Chronique* (Paris: Ernest Leroux, 1899-1910); tıpkı basım neşr. Gregorios Yuhanna Ibrahim, metin özet: Sebastian Brock, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex of Michael the Great* (Piscataway, N.J.: Gorgias Press, 2009; Texts and Translations of the Chronicle of Michael the Great, G. Kiraz neşri, cilt. i).
- Nesevî, Şihâbeddin Muhammed, *Siretûş-Sultân Celâleddin Menkuberti*, çev. ve neşr. O. Houdas, *Histoire du sultan Djelal ed-Din Mankobirti, prince du Kharezm* (Paris: Ernest LeRoux, 1891-1895, 2 cilt); Rusça çev. ve neşr. Z. M. Buniatov, *Zhizneopisanie sultana jalal ad-Dina Mankburny* (Moskova: Vostochnaia literatura, 1996).
- Nicetas Choniates [Nikitas Honiatis], *Historia*, neşr. J.A. van Dieten (Berlin ve New York: De Gruyter, 1975; 2 cilt); İngilizce çev. Harry J. Magoulias, *O City of Byzantium: Annals of Niketas Choniates* (Detroit, Mich.: Wayne State University Press, 1984).
- Râvendî, Muhammed İbn 'Alî, *Râhatu's-sudûr ve âyetûş-surûr*, neşr. Muhammed İqbal (Leiden: E. J. Brill, 1921); Türkçe çev. ve neşr. Ahmed Ateş, şu künye ile: Muhammed b. 'Alî b. Süleyman er-Râvendî, *Râhat-üs-sudûr ve Âyet-ûş-surûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alameti)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1960).
- Rûmî, Jalâl al-Dîn, *Maktûbât-i Mawlânâ Jalâl al-Dîn / Mevlananın Mektupları*, neşr. Ahmed Remzi Akyürek (İstanbul: Sebat Basımevi, 1937; Anadolu Selçukluları Gününde Mevlevî Bitikleri 2); Farsça neşr. Tevfik H. Subhânî, *Mektûbât-i Mevlânâ Celâleddin Rûmî* (Tahran: Neşr-i Dânişgâhî, 1371); Türkçe çev. Abdülbaki Göpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin: Mektupları* (İstanbul: İnkılâp, 1963).
- , *Kitab-ı fihî mâ fih*, Farsça neşr. Bedî'uzzamân Furûzanfer (Tahran: İntişârât-ı Nigâh, 1387 ş. / 2008 [3. baskı]); İngilizce çev. W.M. Thackston, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi* (Boston, Mass.: Shambhala, 1994).
- Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zemân fî târihi'l-a'yân*, seçmelerle kısmen neşr. Ali Sevim, şu künye ile: Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zemân fî Tarihi'l-âyan, Selçuklularla ilgili bölümler* (Ankara: Dil ve Tarih Coğrafyası Fakültesi, 1968); gözden geçirilip genişletilmiş neşr. Ali Sevim, *Belgeler 14*, no. 18 (1989-1992); Türkçe çev. Ali Sevim, Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zemân fî Tarihi'l-âyan* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011).

- Simon de Saint-Quentin, *Histoire des Tartares*, neşr. Jean Richard, (Paris: Paul Geuthner, 1965).
- Smbat the Constable, *Chronicle* [Başkumandan Simbat Vakayinamesi], Fransızca çev. ve neşr. Gerard Dedeyan, *La Chronique Attribuée au Connétable Smbat* (Paris: La Librairie orientaleiste Paul Geuthner, 1980).
- Sultan Veleđ, *Divân*, neşr. F. Nafiz Uzluk, şu künye ile: *Divanı Sultan Veleđ* (İstanbul: Uzluk Basımevi, 1941; Anadolu Selçukluları Gününde Mevlevî Bitikleri 3).
- Turan, Osman, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1958).

İkincil Kaynaklar

- Acun, Hakkı (ed.), *Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007).
- Akşit, Ahmet, "Melike-i Adiliye Kümbetinde Selçuklu Devri Saltanat Mücadelesine Dair İzler", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (2002), s. 239-245.
- Ayktut, Şevki Nezihi, *Türkiye Selçuklu Sikkeleri* (İstanbul: y.b., 2000).
- Bakırer, Omür, *Onüç ve Ondördüncü yüzyıllarda Anadolu Mihrabları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976).
- Balivet, Michel, *Romanie byzantine et pays de Rum turc: Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque* (İstanbul: Isis, 1994).
- , "Entre Byzance et Konya: l'intercirculation des idées et des hommes au temps des Seldjoukides", Gary Leiser (ed.), *Les Seldjoukides d'Anatolie (Mésogéios 25-26 [2005])*, s. 171-207.
- Bates, Ülkü, "The Anatolian mausoleum of the twelfth, thirteenth and fourteenth centuries" (Doktora Tezi, University of Michigan, 1970).
- Berchem, Max van ve Halil Edhem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicorum, Troisième partie, Asie Mineure, Tome premier, Siwas, Diwrigi* (Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1917).
- Berchem, Max van ve Josef Strzygowski, *Amida* (Heidelberg: Carl Winter, 1910).
- Boran, Ali, *Anadoludaki iç Kale Cami ve Mescidleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001).
- Brand, Charles, "The Turkish element in Byzantium, 11th -12th centuries", *Dumbarton Oaks Papers* 43 (1989), s. 1-25.
- Breebaart, Deodaat Anne, "The Development and Structure of the Turkish Futuwah Guilds" (Doktora tezi, Princeton University, 1961).
- , "The Fütüvvet-name-i kebir: a manual on Turkish guilds", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15, no. 1-2 (1972), s. 203-215.
- Cahen, Claude, *Pre-Ottoman Turkey: a general survey of the material and spiritual culture and history, c. 1071-1330* (Londra: Sidgwick and Jones, 1968).
- , *La Turquie pré-ottomane* (İstanbul: Institut Français d'Études Anatoliennes, 1988).
- Clauson, Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* (Oxford: Clarendon Press, 1972).
- Dadayan, Seta, "The Constitution of the brotherhood of Erzinjan (1280): an Armenization of the futuwah reform project and literature of Abbasid Caliph al-Nâsir li-Dîn Allâh", *Revue des Études Arméniennes* 29 (2004), s. 117-165.

- , "A case study for redefining Armenian-Christian cultural identity in the framework of Near Eastern urbanism-13th century: the Nāsiri *futuwwa* literature and the brotherhood poetry of Yovhannēs and Kostandin Erzenkac'i (texts and contexts)" J. J. Van Ginkel, H.L. Murte-van den Berg, ve T.M. Van Lint (ed.) *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East Since the Rise of Islam* (Leiden: Brill, 2005), s. 237-264.
- Delilbaşı, M., "Greek as a diplomatic language in the Turkish chancery", N. G. Moschonas (ed.), *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο: πρακτικά του Β Διεθνούς Συμποσίου, 4-6 Οκτωβρίου 1990* (Athens: Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, 1993), s. 145-153.
- Doerfer, Gerhard, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963-1975, 4 cilt).
- Eastmond, Antony, "Gender and patronage between Christianity and Islam in the thirteenth century", *First International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium* (İstanbul: Vehbi Koç Vakfı, 2010), s. 78-88.
- Edhem, Halil, "Anadolu'da İslami Kitabeler", *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, 27 (1330 [1912]), s. 134-158.
- Fouchécour, Charles-Henri de, "Hadaye al-Siyar: un Mirroir de Princes de la com de Qonya au Vile-XIIIe siècles", *Studia Iranica* 1, no. 2 (1972), s. 219-228.
- Fuess, Albrecht ve Hartung, Jan Peter (ed.), *Court Cultures in the Muslim World: Seventh to nineteenth centuries* (Londra: Routledge, 2011).
- Gölpınarlı, Abdülbaki, "İslam ve Türk illerinde fütüvvet teşkilatı ve kaynakları", *İktisat Fakültesi Mecmuası* 11, no. 1-4 (1949-1950), s. 23-354.
- , "Burgâzî ve fütüvvet-namesi", *İktisat Fakültesi Mecmuası* 15, no. 1-4 (1953-1954), s. 76-154.
- , "Şeyh Seyyid Gaybi oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in fütüvvet-namesi", *İktisat Fakültesi Mecmuası* 17, no. 1-4 (1955-1956), s. 27-126.
- , "Fütüvvet-name-i Sultani ve fütüvvet hakkında bazı notlar", *İktisat Fakültesi Mecmuası* 17, no. 1-4 (1955-1956), s. 127-144.
- , *Mevlânâ Celâleddin: Hayatı, Eserleri, Felsefesi* (İstanbul: İnkılap, 1999).
- Hasluck, F.W., *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford: Oxford University Press, 1929, 2 cilt).
- Hillenbrand, Carole, *The Crusades: Islamic Perspectives* (New York: Routledge, 2000).
- , *Turkish Myth and Muslim Symbol: The Battle of Manzikert* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).
- Hopwood, Keith, "Nomads or bandits? The pastoralist / sedentarist interface in Anatolia", A. Bryer ve M. Ursinus (ed.), *Manzikert to Lepanto. The Byzantine World and the Turks 1071-1571 [Byzantinische Forschungen 16 (1991)]*, s. 179-194.
- , "Peoples, territories, and states: The formation of the Begliks of pre-Ottoman Turkey", C.E. Farah (ed.), *Decision Making and Change in the Ottoman Empire* (Kirkville, Mo.: Truman State University Press, 1993) s. 129-138.
- Houtsma, M. Th., "Over de geschiedenis der Seldjuken van Klein Azië", *Verslagen en Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, 3rd Series, 9 (1893), s. 133-153.
- Huda, Qamar al-, "The Prince of Diplomacy: Shaykh 'Umar al-Suhrawardî's revolution for Sufism, *futuwwa* groups, and politics under Caliph al-Nasir", *Journal of the History of Sufism* 3 (2001), s. 257-278.

- İzmirlier, Yılmaz, *Anadolu Selçuklu Paraları* (İstanbul: y.b., 2009).
- Kafadar, Cemal, "A Rome of one's own: cultural geography and identity in the lands of Rum", Sibel Bozdoğan ve ölrü Necipoğlu (ed.), *History and Ideology: Architectural Heritage of the 'Lands of Rum'* [Muqarnas 24 (2007)], s. 10-18.
- Karamağaralı, Beyhan, *Ahlat Mezartaşları* (Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü, 1972).
- Khanikoff, N., "Les inscriptions musulmanes du Caucase", *Journal Asiatique* 20 (August 1862), s. 57-155.
- Kılıç, Mahmud Erol, "İbnu'l-Arabî'nin 1. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubun Işığında Dönemin Dini ve Siyasi Tarihine Bakış", Osman Eravřar (ed.), *1. Uluslararası Selçuklu Kùltür ve Medeniyeti Kongresi. Bildiriler* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayını, 2001), ii, s. 11-28.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde, Aksaray Tarihi* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1974).
- Korobeinikov, D.A., "A sultan in Constantinople: the feasts of Ghiyâth al-Dîn Kaykhusraw I", Leslie Brubaker ve K. Lınardou (ed.), *Eat, Drink, and be Merry (Luke 12:19): Food and Wine in Byzantium. In Honour of Professor A.A.M. Bryer* (Londra: Ashgate, 2007), s. 93-108.
- , "Raiders and neighbours: the Turks (1040-1304)", Jonathan Shepard (ed.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500-1492* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 692-730.
- , "A Greek Orthodox Armenian in the Seljukid service: the colophon of Basil of Melitina", Rustam Shukurov (ed.), *Mare et litora. Essays presented to S. Karpov for his 60th birthday* (Moskova: Indrik, 2009), s. 709-724.
- Kouymjian, Dickran, "The Canons dated 1280 of the Armenian akhi-type brotherhood of Erzincan", *Actes du XXIXe Congres International des Orientalistes* (Paris: L'Asiathèque, 1975), bölüm I, ii, s. 107-115.
- Köymen, Mehmet Altay, "Selçuklu devri kaynakları vakfiyeler", Aldo Gallotta (ed.), *Studi Preottomani e Ottomani* (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1976), s. 153-163.
- Kuban, Doğan, *Divriği Mucizesi: Selçuklu Çağında İslam Bezeme Sanatı Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997).
- Kucur, Sadi S. "Vekil-i Haslık ve Selçuklu Saraylarında Ustâd-ü'd-dârlık", *Türk Kùltürü İncelemeleri Dergisi* 14 (2006), s. 1-10.
- , "Naib-i saltanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, xxxii (2006), s. 313-334.
- Kunt, İ. Metin, "Turks in the Ottoman Imperial Palace", Jeroen Duindam, Tùlay Artan ve Metin Kunt (ed.), *Royal Courts in Dynastic States and Empires: A Global Perspective* (Leiden: Brill, 2011), s. 289-312.
- Lampros, S., "H'Ελληνική ως επίσημος γλώσσα τών Σουλτάνων", *Νέος Έλληνομνήμων* 5 (1908), s. 40-78.
- Laurent, V., "Une famille turque au service de Byzance. Les Mèlikès", *Byzantinische Zeitschrift* 49 (1956), s. 349-368.
- , "Note additionnelle. L'inscription de l'église Saint-Georges de Bélisérama", *Revue des études byzantines* 26 (1968), s. 367-371.
- Leiser, Gary, "The madrasah and the Islamization of Anatolia before the Ottomans", Joseph Lowry, Devin Stewart ve Shawkat M. Toowara (ed.), *Law and Education in*

- Medieval Islam: Studies in Memory of George Makdisi* (Cambridge: Gibb Memorial Series, 2004), s. 174-191.
- , (ed.), *Les Seldjoukides d'Anatolie (Mésogéios 25-26 [2005])*.
- , "The History of the Patriarchs of the Egyptian Church as a source for the history of the Seljuks of Anatolia", Yaşar Suleiman (ed.), *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), s. 116-121.
- , "The waqf as an instrument of cultural transformation in Seljuk Anatolia", İsmail Poonawala (ed.), *The Turkish Presence in the Islamic World, the proceedings from the 2010 Levi Della Vida Conference honoring C.E. Bosworth* (yakında basılacaktır.)
- Lewis, Franklin D., *Rûmî, Past and Present, East and West: The life, teachings and poetry of Jalâl al-Din Rûmî* (Oxford: Oneworld, 2008).
- Marlow, Louise, "A thirteenth-century scholar in the eastern Mediterranean: Sirâj al-Dîn Urmavî, jurist, logician, diplomat", *al-Masâq* 22, no. 3 (2010), s. 279-313.
- Martin, M.E., "The Venetian-Seljuk treaty of 1220", *English Historical Review* 95 (1980), s. 321-323.
- Meinecke, Michael, *Fayencedekorationen seldschukischer Sakralbauten in Kleinasien* (Tübingen: Wasmuth, 1976).
- Meisami, Julie Scott, "Râvandî's *Râhat al-sudûr*: history or hybrid?", *Edebiyat* n.s. 5 (1992), s. 181-215.
- Melioranskii, P. I., "Sel'dzhukname kak istochnik dlya istorii Vizantii XII-XIII vv", *Vizantiiskii Vremennik* 1 (1894), s. 613-640.
- Melville, Charles, "The early Persian historiography of Anatolia", Judith Pfeiffer, Sholeh A. Quinn ve Ernest Tucker (ed.), *History and historiography of post-Mongol Asia and the Middle East: studies in honor of John E. Woods* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), s. 135-166.
- , "Anatolia under the Mongols", Kate Fleet (ed.), *The Cambridge History of Turkey, i: Byzantium to Turkey, 1071-1453* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 51-101.
- Merçil, Erdoğan, *Türkiye Selçukluları'nda meslekler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000).
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Social, cultural and intellectual life, 1071-1453", Kate Fleet (ed.), *The Cambridge History of Turkey, i: Byzantium to Turkey, 1071-1453* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 353-422.
- Ohlander, Erik S., *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardî and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Leiden: Brill, 2008).
- Onkal, Hakkı, *Anadolu Selçuklu Türbeleri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1996).
- Oral, Zeki, "Anadolu'da san'at değeri olan ahşap minberler, kitabeleri ve tarihçeleri", *Vakıflar Dergisi* 5 (1962), s. 23-77.
- Pancaroglu, Oya, "Caves, borderlands and configurations of sacred topography in medieval Anatolia", Gary Leiser (ed.), *Les Seldjoukides d'Anatolie (Mésogéios 25-26 [2005])*, s. 249-282.
- , "The mosque-hospital complex in Divriği: a history of relations and transitions", *Anadolu ve Çevresinde Ortaçağ* 3 (2009), s. 169-198.
- Peacock, A.C.S., "Ahmad of Niğde's *al-Walad al-Shafiq* and the Seljuk past", *Anatolian Studies* 54 (2004), s. 95-104.

- , "Georgia and the Anatolian Turks in the 12th and 13th centuries", *Anatolian Studies* 56 (2006), s. 127-146.
- , "Sinop: a frontier city in Seljuq and Mongol Anatolia", *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 16 (2010), s. 103-124.
- , "Seljuq legitimacy in Islamic history", Christian Lange and Songul Mecit (ed.), *The Seljuqs: History, Politics and Culture* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), s. 79-95.
- Redford, Scott ve Gary Leiser, *Victory Inscribed. The Seljuk Fetihname on the Citadel Walls of Antalya, Turkey / Taşa Yazılan Zafer. Antalya İçkale Surlarındaki Selçuklu Fetihnmesi* (Antalya: Suna-İnan Kira Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2008).
- Redford, Scott, "Thirteenth-century Rum Seljuq palaces and palace imagery", *Ars Orientalis* 23 (1994), s. 215-232.
- , *Landscape and the State in Medieval Anatolia: Seljuk Gardens and Pavilions of Alanya, Turkey* (Oxford: Archeopress, 2000).
- , "The inscription of the Kırkgoz Hanı and the problem of textual transmission in Seljuk Anatolia", *Adalya* 12 (2009), s. 347-359.
- , "Sinop in the summer of 1215: the beginning of Anatolian Seljuk architecture", *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 16 (2010), s. 125-138.
- Rogers, J. M., "Waqf and patronage in Seljuk Anatolia: the epigraphic evidence", *Anatolian Studies* 26 (1976), s. 69-103.
- Russell, James, "Medieval Armenian fraternities", *Transactions of the American Lodge of Research, F&A.M.* 22 (1993), s. 28-37.
- Sakaoğlu, Necdet, *Türk Anadolu'da Mengücekoğulları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005).
- Shukurov, Rustam, "Turkoman and Byzantine self-identity. Some reflections on the logic of title-making in twelfth- and thirteenth-century Anatolia", Antony Eastmond (ed.), *Eastern Approaches to Byzantium* (Aldershot: Ashgate, 2001), s. 259-276.
- , "Iagupy: tiurskaya familiia na vizantiiskoi sluzhbe", G. G. Litavrin (ed.), *Vizantiiskie Ocherki* (St Petersburg: Aleteia, 2006), s. 205-229.
- , "Semeistvo 'Izz al-Dina Kai Kavusa II v Vizantii", *Vizantiiskii Vremennik* 67 (2008), s. 89-116.
- , "Tserkvi v tsitadeliakh Ispira i Bayburta: relikt garemnoyo khristianstva?", M. V. Bibikov (ed.), *Vizantiiskie ocherki* (St Petersburg: Aleteia, 2011), s. 228-242.
- Sinclair, T. A., *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey* (Londra: Pindar Press, 1987-1990, 4 cilt).
- Sumer, Faruk, *Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990).
- Taeschner, Franz, *Der anatolischen Dichter Näsiri (um 1300) und sein Futuvvetname* (Leipzig: Brockhaus, 1944).
- , *Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa* (Zürich: Artemis-Verlag, 1979).
- Tekinalp, V. M., "Palace churches of the Anatolian Seljuks: tolerance or necessity?", *Byzantine and Modern Greek Studies* 33, no. 2 (2009), s. 148-167.
- Temir, Ahmet, "Anadolu ilhanlı Valilerinden Samağar Noyan", 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı / Mélanges Fuad Köprülü* (İstanbul: Ankara Dil ve Tarih Coğrafyası Fakültesi, 1953), s. 495-500.

- , *Kırşehir Emiri Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1959).
- Trépanier, Nicolas, "Food as a Window into Daily Life in Fourteenth Century Central Anatolia" (Doktora Tezi, Harvard University, 2008).
- Turan, Osman, "Selçuk devri vakfiyeleri: I. Şemseddin Altun-Aba, vakfiyesi ve hayatı", *Belleten* 11 (1947), s. 197-235.
- , "Selçuk devri vakfiyeleri: II. Mubârizeddin Er-Tokuş ve vakfiyesi", *Belleten* 11 (1947), s. 415-429.
- , "Selçuk devri vakfiyeleri: III. Celâleddin Karatay, vakıfları ve vakfiyeleri", *Belleten* 12 (1948), s. 17-158.
- , "Les souverains seldjoukides et leurs sujets non-musulmans", *Studia Islamica* 1 (1953), s. 65-100.
- , *Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)* (İstanbul: Turan Neşriyatı Yurdu, 1971).
- , *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi* (İstanbul: Turan Neşriyatı Yurdu, 1973).
- Vryonis, Speros, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation, from the Eleventh through the Fifteenth century* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1971).
- , "Another note on the inscription of the Church of St George of Beliserama", *Byzantina* 9 (1977), s. 11-22.
- , "Byzantine and Turkish societies and their sources of manpower", Speros Vryonis (ed.), *Studies on Byzantium, Seljuks, and Ottomans: Reprinted Studies* (Malibu, Calif.: Undena Publications, 1981), no. III, s. 125-140.
- Wolper, Ethel Sara, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia* (University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 2003).
- Yalman, Suzan, "Building the Sultanate of Rum: Memory, Urbanism and Mysticism in the Architectural Patronage of 'Ala al-Din Kayqubad, r. 1220-1237" (Doktora Tezi, Harvard University, 2011).
- Yıldız, Sara Nur, "Manuel Komnenos Mavrozomes and his descendants at the Seljuk court: the formation of a Christian Seljuk-Komnenian elite", Stefan Leder (ed.), *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th-14th centuries)* (Würzburg: Ergon Verlag, 2011), s. 55-77.
- Zhavoronkov, P. I., "Nikeiskaia imperiia i Vostok", *Vizantiiskii Vremennik* 39 (1978), s. 93-101.