

**CAPPADOCIA JOURNAL OF HISTORY AND SOCIAL SCIENCES
(CAHIJ)**

KAPADOKYA TARİH VE SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

**ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / INTERNATIONAL
REFEREED JOURNAL**

AV Aktuell Verlag GmbH Südstraße

ISSN:2199-353X

SAYI / ISSUE: 25 (2025)

Nevşehir 2025

Indexes in which our scientific journal is scanned: Open Academic Journals Index OAJI, Directory of Research Journals Indexing, Research Bible, EuroPub Database, Germany National Library, ABI Universitat Bibliothek Leipzig, İSAM, Türk eğitim İndeksi, Sobiad, İdealonline, German Union Catalogue of Serials (ZDB), Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Cornell University Library, ScienceGate, ResearchGate, Eurasian Scientific Journal Index, Scilit.

EDITORS

Dr. Ergun ÜSTÜN eustun28@hotmail.com

Dr. Barış ERİÇOK barisericok@nevsehir.edu.tr

Doç. Dr. Kürşat KOÇAK kursatkocak@nevsehir.edu.tr



Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Content of this Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Advisory Board

Prof. Dr. Abdulhalik BAKIR - Bilecik Şeyh Edebali University- abdulhalik.bakir@bilecik.edu.tr

Prof. Dr. İlyas GÖKHAN -Ankara Hacı Bayram Veli University- ilyas.gokhan@hbv.edu.tr

Prof. Dr. Ayşe Dudu KUŞCU- Necmettin Erbakan University- adkusc@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Brent BRENDEMÖEN- University of Oslo- bernt.brendemoen@ikos.uio.no

Prof. Dr. Buludhan Halilov- Azerbaijan Devlet Pedogoji University- buludhan.xalilov@mail.ru

Prof. Dr. Enver ÇAKAR - Fırat University- ecakar@firat.edu.tr

Prof. Dr. Fahmeddin BAŞAR - Fatih Sultan Mehmet University- fbasar@fsm.edu.tr

Prof. Dr. İlhami DURMUŞ - Gazi University- ilhami@gazi.edu.tr

Prof. Dr. L. Gürkan GÖKÇEK- Nevşehir Hacı Bektaş Veli University- gurkangokcek@nevsehir.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet ERSAN- Ege University- mehmet.ersan@ege.edu.tr

Prof. Dr. Musa ŞAŞMAZ - Niğde Ömer Halisdemir University- musasasmaz@hotmail.com

Prof. Dr. Orhan DOĞAN - Kahramanmaraş Sütçü İmam University- odogan@ksu.edu.tr

Prof. Dr. Robert DANKOFF- University of Chicago

Prof. Dr. Sadettin GÖMEÇ - Ankara University- sgomec@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Zsombor Tibor RAIKAI- Ritsumeikan University- raikai72@fc.ritsumei.ac.jp

Prof. Dr. Hamdi DOĞAN- Niğde Ömer Halisdemir- hdogan@ohu.edu.tr

Prof. Dr. Nevzat TOPAL-Niğde Ömer Halisdemir- nevzattopal@hotmail.com

Prof. Dr. Erkan GÖKSU- Dokuz Eylül Üniversitesi- erkan.goksu@deu.edu.tr

Prof. Dr. Pınar ÜLGİN-Gaziosmanpaşa Üniversitesi- pinar.ulgen@gop.edu.tr

Doç. Dr. Kerem Memmedov- Azerbaijan Bakü Devlet University- keremmemmed@gmail.com

Doç. Dr. Gökhan ARASTAMAN-Hacettepe University- gokhanarastaman@gmail.com

CAPPADOCIA JOURNAL OF HISTORY AND SOCIAL SCIENCES (CAHIJ) is an internationally refereed scholarly journal published online semiannually started in 2013. CAHIJ is an open-access and double blind peer reviewed interdisciplinary journal that publishes theoretical, empirical and experimental papers that significantly contribute to the disciplines of social sciences. Using a wide range of research methods including statistical analysis, analytical work, case studies, field research, book reviews and articles examining significant research questions from a broad range of perspectives in the mentioned fields above are encouraged to be sent to CAHIJ.

Capaddocia History Journal

Online only at <http://www.cahij.com/>

AV Aktuell Verlag GmbH Südstraße

28 59227

Ahlen/ Germany

T : 023 82/961 86 01

SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF ISSUE

Prof. Dr. Pınar ÜLGEN

Prof. Dr. Tuncay ZORLU

Doç. Dr. Ayşe ÇEKİÇ

Doç. Dr. Esat AKTAŞ

Doç. Dr. Kürşat EFE

Doç. Dr. Süleyman Ertan TAĞMAN

Dr. Ahmet NİZAMOĞLU

Dr. Almıla Gökçe ÖZCAN

Dr. Banu ÇETİN ÜNAL

Dr. Çağrı BAKIR

Dr. Emre KAYMAKÇI

Dr. Erdiñ DEMİRAY

Dr. Fatih SANSAR

Dr. Fulya FEYİZ

Dr. Mehmet Yusüf ÇELİK

Dr. Melek AKBULUT

Dr. Mihriban ARTAN OK

Dr. Nazan AYDOĞDU

Dr. Nazik Betül GÜNEY

Dr. Nihal ÖZDEMİR

Dr. Nilay AĞIRNASLI

Dr. Serkan BALCI

Dr. Şerafettin SEVGİLİ

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

-Zeyneb BAHADIR, Mustafa KAÇAR, <i>İslam Hiyel Geleneğinin Kaynakları: İkili Kaplar Örneği</i>	1-13
-Tamer KİBRİT, Fatma Nur Bulkurcuoğlu, Nihal ÖZDEMİR, <i>İbnü'l-Cevzi'nin Akıl Görüşü</i>	14-30
-Kübra TÜRE YAKIN, Nihal ÖZDEMİR, <i>Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nde Kaf Dağı Tasavvuru: İslam Coğrafya Geleneği ve Bilim Tarihi Bağlamında Bir İnceleme</i>	31-44
-Yağmur SAĞLAM, <i>Charles Edward Stewart'ın "The Country of the Tekke Turkomans, and the Tejend and Murghab Rivers" (1881) Seyahatnamesi Işığında XIX. Yüzyılda Türkistan'ın Siyasi, Sosyal ve Kültürel Yapısı Üzerine İnceleme</i>	45-54
-Zeynep TEKİN ORAN, <i>Türkistan Türk Gençler Birliği</i>	55-69
-Murat SERDAR, Kübra GÜN, <i>İran'ın Ara (IX. ve XI. Yüzyıl) Döneminde Şiilik ve Siyaset: Sâmânîler'den Büveyhîler'e Mezhepsel Yaklaşımlar</i>	70-80
-Aliğa İŞÇİTÜRK, Mihriban ARTAN OK, <i>Kalender Şah Ayaklanmasında Kurtuluş Teolojisi</i>	81-95
-Vildan ŞAHİN, Samettin BAŞOL, <i>Osmanlı Devleti'nde Cebhane-i Amire'nin Donanma Lojistiğine Katkısı: Cebhane'den Donanmaya Gönderilen Mühimmat ve Malzemeler (18. Yüzyıl)</i>	96-120
-Zehra Nur ÇAPANOĞLU ÖĞÜT, Hüseyün Baha ÖZTUNÇ, <i>1886 Osmanlı-Yunan Sinir Krizinin Askeri ve Diplomatik Analizi (La Turquie Yazıları Ekseninde)</i>	121-134
-Serkan ÇİTİL, Mustafa SOLMAZ, <i>Bir Simgesel Şiddet Örneği Olarak Ortak Yarar İlkesi</i>	135-148
-Songül KAYAR, <i>Tunceli'deki Alevi-Bektaşî Ocaklarının Hz. Fâtima Algısı</i>	149-170

Zeyneb BAHADIR

Dr. Bağımsız Araştırmacı

ORCID: 0000-0002-0951-9840

zeynebdogan@gmail.com

Mustafa KAÇAR

Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Bilim Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi.

ORCID: 0000-0002-5867-7976

mkacar@fsm.edu.tr

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 15.05.2025

Kabul/Accepted: 11.06.2025

İSLAM HİYEL GELENEĞİNİN KAYNAKLARI: İKİLİ KAPLAR ÖRNEĞİ

Öz

Mekanik ve pnömatik sistemlerin öncüsü olan *hiyel* ilmi, insanın doğayla ilişkisini anlamlandırma arzusunun bir yansımasıdır. Antik dönemlerden itibaren geliştirilen *hiyel* mekanizmalarını incelemek, bulundukları dönemin teknik birikimi hakkında bilgi vermenin yanı sıra bu bilginin toplumsal alandaki etkileri konusunda ipuçları sunar. Farklı coğrafyalarda ve dönemlerde bu alanda eser veren bilim insanlarının benzer sistemlerle ilgilendiği ancak problem çözümünde kullandıkları yöntemlerin ve tekniklerin farklılaştığı bilinmektedir. İstanbul, İskenderiye, Bağdat, Diyarbakır gibi bilim havzalarında dolaşarak yeniden üretilen teknik, *hiyel* geleneğine ait aletlerin çeşitlenmesini ve kullanım alanlarının genişlemesini sağlamıştır.

Bu çalışmada İskenderiye Mekanik Okulu'na mensup olan ve günümüze gelen ilk deneysel fizik kitabının yazarı olarak bilinen Byzantiumlu Philon'un, İslam *hiyel* ilminin öne çıkan isimleri olan Benû Mûsâ Kardeşler (9.yy), el-Cezeri (13.yy) ve Takiyüddîn er-Râsîd (16.yy) üzerindeki etkisi; hava kontrolünü temel alan ve iki sıvı içeren benzer düzenekler üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. İslam dönemi *hiyel* eserlerinde, bilim insanlarının Antik dönemden miras aldığı teknik bilgiyi kullanmalarının yanı sıra *ikili sifon*, *kancalı* ve *çubuklu şamandıra*, *çift cidar* ve *sadafa* gibi kendi geliştirdikleri motiflerle beraber; teknik bilgiyi orijinal katkılarla yeniden ürettikleri görülmüştür. Hiyel aletlerinin işlevselliğin yanında şaşırtıcı, estetik ve hayranlık uyandıran unsurlar taşıması; tekniğin günümüzde olduğu gibi o dönemde de sadece fayda amaçlı kullanılmadığını aynı zamanda gösteri ve eğlence aracı olarak kurgulandığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hiyel, Byzantiumlu Philon, Pnömatik, Bilim Tarihi

TRACING THE ROOTS OF THE ISLAMIC HIYAL TRADITION: A STUDY ON DOUBLE VESSELS

Abstract

As a pioneer of mechanical and pneumatic systems, *hiyal* reflects the human desire to understand nature. The study of *Hiyal* mechanisms since antiquity provides information not only about the technical know-how of their time, but also about the effects of this knowledge in the cultural and social sphere.

It is known that scientists from different regions and epochs studied similar systems, but their methods and techniques for solving problems varied according to their own contexts. The circulation of technical knowledge through scientific centers such as Istanbul, Alexandria, Baghdad, and Diyarbakır enabled the reproduction of this knowledge in new cultural settings, leading to the diversification of *Hiyal* devices and the expansion of their fields of use.

This study offers a comparative analysis of how Philo of Byzantium from the Alexandrian School of Mechanics, known as the author of the first experimental physics book; influenced prominent figures in the Islamic *Hiyal* tradition such as the Banu Musa brothers, Al-Jazari, and Taqī al-Dīn, through similar devices based on air control involving two liquids. In the *Hiyal* works of the Islamic period, it is observed that Muslim scientists not only preserved the knowledge inherited from antiquity, but also reproduced this technical knowledge with original contributions, introducing their own inventions such as *double siphons*, *hook and rod floats*, *double-walled vessels*, and *sadafa* motifs. The fact that *Hiyal* devices combined functionality with surprising, aesthetic, and admirable features shows that, as in modern times, technical knowledge was not only used for utilitarian purposes but also as a means of entertainment.

Keywords: Hiyal, Philo of Byzantium, Pneumatics, History of Science

Giriş

Hiyel, Arapça'da *hile* kelimesinin çoğuludur ve marifet, sanat, beceri, tedbir, çare, alet, oyun, kurnazlık, tuzak ve savaş taktiği gibi geniş bir anlam içermektedir.¹ Eski Yunancada benzer şekilde *Machinatio* kelimesi, hileli bir araç doğanın aldatılması, güçlüklerin aşılması manalarını içermektedir.² Bilim tarihinde ise mekanik, pnömatik ve hidrolik bilimlere karşılık gelir. İnsan gücünü aşan ağırlıkları kaldırmak, düşmana üstünlük sağlamak, kaynak sularını daha yüksekteki bir tarım arazisine çıkarmak gibi doğayı hile ile kandırarak onun üstesinden gelmeyi sağlayacak kaldırma, mancınık, su pompası gibi fayda sağlayan aletler bu bilimin konusu olmuştur. Bunun yanında insanları şaşırtan, eğlendiren ve hayrete düşüren içecek otomatları, robotlar ve saatler gibi ince teknolojiye sahip düzenekler de bu geleneğin hayranlık uyandırıcı yapılarıyla dikkat çekmektedir.³

Bu çalışmada İskenderiye Mekanik Okulu'ndan İslam medeniyetine aktarılan *hiyel* ilminin zaman içinde farklı coğrafyalarda nasıl gelişim gösterdiği, iki farklı sıvı içeren kaplar üzerinden incelenmektedir. Bu kaplar tek bir ağızdan doldurulan; su-nebiz, sıcak-soğuk su, sirke-şerbet gibi iki farklı sıvıyı isteğe göre ayrı ayrı veya bir karışım olarak dağıtabilme özelliğine sahip olan kaplardır. Her dönemde ilgi görmüş ve *hiyel* kitaplarının bir çoğunda kendilerine yer bulmuş bu kaplar, düzeneklerin anlaşılması için en temel modellerden biridir.

Hiyel düzeneklerinin çalışma prensiplerini anlamak ve modellerini türetmek için öncelikle temel motifin incelenmesi gerekmektedir. Çünkü sistem mühendisliği anlamında *hiyel* kitaplarındaki modeller, sınırlı sayıda motifin bir araya gelmesiyle oluşturulmuştur.⁴ Bu amaçla bu alanda ilk yazılı kaynak olarak kabul edilen Byzantiumlu Philon'un *Pneumatica* kitabı bir başlangıç noktası olarak belirlenerek İskenderiyeli Heron, Benû Musa, el-Cezeri ve Takiyüddîn'in kitaplarındaki benzer

¹ Joseph Schacht. "Hiyal." *Encyclopaedia of Islam, New Edition*. C.3 s. 510-513.

² George Saliba. The function of mechanical devices in medieval Islamic society. *Annals of the New York Academy of Sciences*. 1985. C. 441. s. 141-152.

³ Donald R. Hill. (1998). *Studies in Medieval Islamic Technology: From Philo to al-Jazari – from Alexandria to Diyar Bakr* (D. King, Ed.) (1st ed.). Routledge, s. 56

⁴ Atilla Bir. *Kitâb Al-Hiyâl of Banû Mûsâ Bin Shâkir*. İstanbul, Türkiye: IRCICA. 1990. s. 9.

özellikteki iki farklı sıvı içeren sistemler ele alınmıştır. Her düzeneğin inşa süreci, kullanım alanı, işleyiş prensibi, kontrol mekanizmaları ve içerdiği motifler gibi özellikler; eserlerdeki metin ve şekiller açısından bir arada değerlendirilmiş, teknik bilginin gelişimi analiz edilmiştir. Bunun yanında, tarihsel aktarım süreçlerinin ve kültürel bağlamın izini sürerek mekanik-pnömatik sistemlerin insanın doğayı anlama ve dönüştürme çabasında nasıl bir rol oynadığına dair bir perspektif sunmak hedeflenmektedir.

Byzantiumlu Philon'un düzeneği

Ktesibios ve Heron ile İskenderiye Mekanik Okulu'nun üyesi olan Philon, Antik dönemin en önemli mühendislerindendir. Philon'un öncüsü ve pnömatik biliminin kurucusu olarak kabul edilen Ktesibios'un (MÖ 3.yy) günümüze gelen bir eseri bulunmamaktadır ancak çağdaşları onun yazmış olduğu bir kitaptan ve yaptığı düzeneklerden bahsetmektedir. İki silindirli su orgu, pistonlu su pompası, su debisi ile kontrol edilen su saati ve ayna düzenekleri bunlara örnek olarak verilebilir.⁵

Philon'un (MÖ 3.yy-MÖ 2.yy) ise askeri mühendislik, mekanik, pnömatik gibi konuları içeren *Mekanik Bilimler Derlemesi*'nden (*Mechanike Syntaxis*) günümüze yalnızca birkaç eseri gelebilmiştir. Bu eserlerden *Pneumatica*'nın en kapsamlı yazma nüshası Arapça olarak *Kitâbu Fîlyûn fî'l-Hiyeli'r-Rûhâniyye ve Mihânîki'l-Mâ'* (Philon'un suyla çalışan olağanüstü aletler hakkındaki kitabı) ismi ile Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu'nda bulunmaktadır. Eserin ilk bölümlerinde hava basıncı, boşluk, havanın suyun hareketine etkisi gibi konular deneysel yöntemle ele alınmıştır ve bu sebeple "ilk deneysel fizik kitabı" olarak nitelenmektedir.⁶ Kitapta bu deneylerin ardından çoklu içecek otomatları, çok hazneli testiler, şaşırtıcı içecek kapları, farklı amaçlar için kullanılan sabit seviyeli kaplar, el yıkama düzenekleri, su yükseltme araçları ve fiskiyeler gibi çeşitli düzeneklerin de resimli anlatımları yer almaktadır.



Şekil 1. Philon'un iki farklı sıvı içeren düzeneği (*Kitâbu Fîlyûn fî'l-Hiyeli'r-Rûhâniyye ve Mihânîki'l-Mâ'* 26r, Ayasofya 3713)

⁵ Aage Gerhardt Drachmann. *Ktesibios, Philon and Heron. A study in ancient pneumatics*. Copenhagen, Denmark: Munksgaard. 1948. s.41

⁶ Frank David Prager. *Philo of Byzantium, Pneumatica: the first treatise on experimental physics, western version and eastern version*. Wiesbaden, Germany: Hubert & Co. 1974. s. 1

Bu düzeneklerden iki farklı sıvı içeren ibriğin yapımını Philon şöyle anlatır:

“Uzun boyunlu, gümüş veya teneke gibi dayanıklı bir malzemeden yapılmış ibrik biçiminde bir kap alınır. İbrik dip kısmından boyun kısmına yakın bir yere kadar aynı malzeme ile ikiye bölünür. Boyun kısmı enlemesine kapatılır ve bu bölmeden her biri ibriğin bir yarısına denk gelecek şekilde iki delik açılır. İbriğin ağzına hangi bölmeye sıvı doldurulduğunu belli etmeyen süzgeç biçiminde bir döner başlık yerleştirilir. Bu süzgecin üzerinde de bir kapak bulunur. Daha sonra ibriğe *bülbüle* adı verilen bir tahliye borusu takılır ve birinci bölmeye monte edilir. Bu borunun içine öncekinin yarısı kadar genişliğe sahip daha ince bir boru yerleştirilir ve ikinci bölmeye monte edilir. İnce boru kalın borudan daha kısa olduğu için biri ibriğe bakmak isterse onu göremez. Son olarak ibriğin kulp kısmına istenilen bölmeden sıvı akışını sağlamak amacıyla her iki bölmeye açılan birer delik bulunur. Böylece ibriğin yapımı tamamlanmış olur.

Kullanılışı ise şöyledir; ibriğe iki farklı sıvı örneğin su ve *nebiz*⁷ dökülmek istenirse süzgeç biçimindeki yön değiştiren hareketli başlık sırasıyla istenilen bölmeye yönlendirilir ve istenilen sıvı doldurulduktan sonra kapak kapatılır. İbrik artık çalışmaya hazırdır. Hizmetkâr ibriğin kulpunda bulunan delikleri kapatarak ibriği eline alır. Su dökmek isterse su ile ilgili olan deliği açar; diğer deliği kapatır. Böylece ibrikten sadece su dökülür. Nebiz dökmek isterse nebiz ile ilgili olan deliği açar ve diğerini kapatır. Böylece ibrikten sadece nebiz dökülür. Eğer su ve nebizi karışık olarak dökmek isterse iki deliği de açarak döker. Eğer hiçbir şey dökülmesini istemezse iki deliği de kapatır.”⁸

Bu düzenekte kullanılan temel motif hava engeli ve hava kontrolüdür. Kulplardan haznelere uzanan borularla oluşturulan bu motifle farklı sıvıların farklı haznelere yönlendirilmesi ve haznelerdeki hava giriş-çıkışları engellenerek sıvıların akışı kontrol edilebilmesi; istenen sıvının akması veya akmaması sağlanabilir.⁹

Burada kabın formunun ibrik biçiminde olması ve metinde de bu kelimenin kullanılması metnin Arapçaya çevrildiği dönemde sıklıkla kullanılan bir kaba benzetilerek aktarıldığı varsayımını doğurmaktadır. Çünkü bu kap, Yunan ve Roma’da oldukça nadir olmakla beraber Heron’un eserlerinde de görülmemektedir; buna karşın Philon’un *Pneumatica* kitabında 13, 23, 24, 37, 38, 39 numaralı düzeneklerde sık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da hem şekilde hem de metinde Arapça çeviri sırasında bir iyileştirme yapıldığı düşüncesini akla getirmektedir.¹⁰

⁷ *Nebiz* kuru hurma, kuru üzüm gibi kuru meyvelerin suda bekletilmesi ile elde edilen bir içecek türüdür. İslam dininde yapılış süresine göre haram veya helal kabul edilen çeşitleri bulunmaktadır. İçecekler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Nergiz Önce, “Erken Dönem Hanefî Mezhebi Eserlerinde ve Osmanlı Dönemi Nüküllü Fetvâ Mecmualarında Kitâbu'l-eşribe”, *Usûl*, 15(2011/1), 91124.

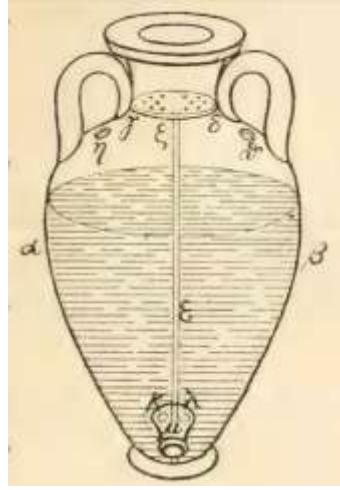
⁸ Filyon el-Berîti el-Hakîm. Kitâbu Filyon Fi'l-Hiyeli'r-Rûhâniyye ve Mihânika'l-Mâ' Ayasofya Koleksiyonu 3713.

⁹ Atilla Bir, a.g.e. s. 23-24

¹⁰ A. G. Drachmann, a.g.e. s. 62

İskenderiyeli Heron'un Düzenegi

Philon'un takipçisi olarak bilinen Heron, İskenderiye Mekanik Okulunun son temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Kendinden önceki teknik alanlardaki bilgi birikimini herkesin anlayabileceği bir dille doğru ve anlaşılır şekilde aktarabilmek için büyük bir derleme hazırlamış; eserlerinin birçoğu da günümüze ulaşmıştır. Bunlardan *Pneumatica* adlı eserinde büyük ölçüde Philon'dan yararlandığı bilinse de kendine ait düzenekler de oldukça dikkat çekmektedir.¹¹ Örneğin *Aeolipile* isimli buharla hareket eden ilk düzenek, otomatik olarak açılıp kapanan tapınak kapıları, madeni para ile çalışan kutsal su otomatı, dini ve dekoratif amaçlı figürlerle çalışan otomatik düzenekler Heron'a özgü sistemlerden sadece birkaçıdır.¹²



Şekil 2. Heron'un iki farklı sıvı içeren düzenegi (*Pneumatica* 22)

Heron'un *Pneumatica* kitabında da iki farklı sıvı içeren bir düzenek örneği bulunur. Bu kap aynı ağızdan dökülen farklı sıvıları tek musluktan ayrı ayrı akıtma özelliğine sahiptir. Yapılışı ve kullanılışı şu şekildedir:

“Bir kap alınır ve boyun kısmı bir süzgeç ile kapatılır. İç kısmı dikey bir levha ile ikiye bölünür ve iki sıvı haznesi elde edilir. Süzgecin altına doğru kabın gövdesinde haznelere açılan iki adet hava deliği bulunur. Kabın tabanında haznelere açılan iki küçük boru yer alır. Bu borular ortak bir çıkış noktasında birleşerek tek bir boru gibi görünür. Eğer gövdedeki hava delikleri ve ortak çıkış borusu kapalı tutulur ve kabın ağzından herhangi bir sıvı dökülürse, bu sıvı haznelerden hiçbirine giremez. Çünkü haznede sıkışan hava dışarı çıkacak yol bulamaz. Ancak hava deliklerinden biri açılırsa, dökülen sıvı doğrudan bu deliğin bağlı olduğu hazneye akacaktır. Daha sonra bu hava deliği kapatılıp diğer hava deliği açılır ve başka bir sıvı dökülürse, bu sıvı da diğer hazneye dolacaktır.

Eğer tüm hava delikleri ve süzgeç delikleri kapalı tutulur ve yalnızca çıkış borusu açılırsa, dışarıya hiçbir sıvı akmayacaktır; çünkü haznelerdeki sıvılar hava girişi olmadan akamaz. Ancak uygun hava deliği açıldığında hava hazneye girecek ve o haznede bulunan boru aracılığıyla dışarı akacaktır. Eğer

¹¹ A. G. Drachmann, a.g.e. s. 78

¹² Bennet Woodcroft, *Inventions of the Ancients, The Pneumatics of Hero of Alexandria*. London: Taylor Walton and Maberly. 1851.

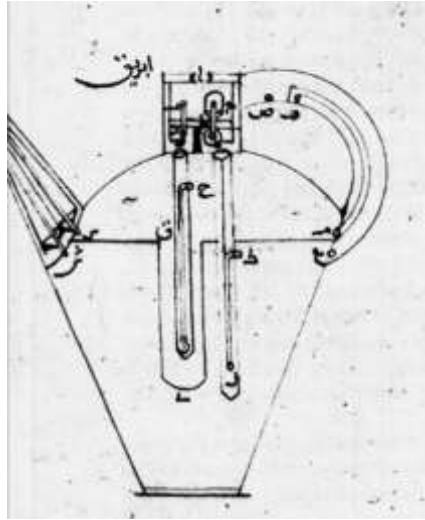
tekrar bu hava deliğini kapatılıp diğer hava deliği açılırsa, aynı şekilde diğer haznedeki sıvı akacaktır.”¹³

Burada yine kullanılan temel motif hava engeli ve hava kontrolüdür. Kontrolü sağlayan hava delikleri kulplar yerine, haznelerin üzerinde yani kabın gövdesinde bulunur. Philon’dan farklı olarak ortak bir çıkış noktası oluşturmak için iki boru iç içe değil yan yana gelerek birleşir. Ayrıca düzenek müsaade ettiği halde iki sıvının birleşerek verilmesi durumu ele alınmamıştır. Bunun kabın içine konan içeceklerin karışmaya uygun olmamasından kaynaklandığı düşünülebilir.

Benû Mûsâ Kardeşler’in düzeneği

9.yy’da Bağdat’ta yaşamış olan Benû Mûsâ kardeşler İslam döneminde *hiyel* geleneğinin ilk temsilcisi olarak bilinmektedir. *Kitâbü’l-Hiyel* adlı eserde yüzden fazla mekanik-pnömatik düzenin yapımı ve çalışma prensipleri detaylı bir şekilde açıklanmaktadır. Eserin Vatikan, Berlin/Gotha ve Topkapı olmak üzere üç farklı nüshası bulunmaktadır.¹⁴

Kitapta ağırlıklı olarak sohbet meclislerinde kullanılan şaşırtıcı kaplar yer almaktadır. Bazı kişilere içecek verip bazı kişilere vermeyen testiler, tek bir ağızdan farklı içeceklerin doldurulduğu ama karışmadan döküldüğü kaplar, ilk eğildiğinde akmayan ama ikinci eğildiğinde akan şişeler, içinden ne kadar içecek alınırsa alınsın yine aynı seviyeye gelen kâseler gibi düzenekler beklenmedik şekilde çalışarak hayret uyandırır ve topluluktaki kişileri eğlendirerek kendine hayran bırakır. Bunun yanında rüzgârın yönüne göre hareket ederek sönmeyen lamba, kuyulara temiz hava üfleyen körük, fitili ve yağ seviyesini otomatik ayarlayan kandil, dönüşümlü ve periyodik su püskürten fışkiyeler gibi günlük hayatta da kullanılabilecek aletler de kitapta yer almaktadır.¹⁵



Şekil 3. Benû Mûsâ kardeşlerin iki farklı sıvı içeren düzeneği (*Kitâbü’l-Hiyel* 13 numaralı düzenek, Vatikan 317)

¹³ Wilhelm Schmidt, *Heron's von Alexandria Druckwerke und Automatentheater, Pneumatica et automata*. In Heronis Alexandrini Opera quae supersunt omnia. Teubner. 1899. s. 113-117

¹⁴ Donald R. Hill. *The Book of Ingenious Devices [Kitâb al-Ḥiyāl] by the Banū [Sons of] Mūsā bin Shākir*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.1979. s.7

¹⁵ Atilla Bir, a.g.e. s.8

Benû Mûsâ kardeşlerin *Kitâbü'l-Hiyel*'inde 13 numaralı iki farklı sıvı içeren düzenek; isteğe göre sıcak, soğuk veya ılık su dökülebilen bir ibrik olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserde düzeneğin yapımı şöyle anlatılmaktadır:

“Bir ibrik alınır ve üst kısmına bir delik bulunan bir levha (ل) lehimlenir. Bu deliğin altında dört parmak yüksekliğinde ve iki-üç parmak genişliğinde olan bir bölme (ب) bulunur, ibriğe su döküldüğünde önce bu bölmeye akar. Buraya alttaki aynı yükseklikteki iki küçük bölmeye (و) açılan çift taraflı kapalı sifonlar (ح-ط) yerleştirilir. Sifonlardan biri bir diğeri iki parmak yüksekliğindedir. Bu bölmelerden aşağı doğru uzanan iki farklı boru (ز-ج) sıcak ve soğuk su haznelerine açılmaktadır. İbriğin ağız kısmından sapına kadar uzanan bir levha ile ibriğin gövdesi de ikiye bölünür. Bu hazneler sıcak ve soğuk suyu ayrı ayrı depolamak içindir ve ayrıca sürahinin sapında gizlenen iki adet boru ile (ع-م) bağlantılıdır. Bu borulardan da ibriğin sapına açılan iki adet delik (ف-ص) bulunur.”

Kullanılışı ise şöyle açıklanmaktadır: “İbriğe önce soğuk su doldurulur ve üst haznede (ب) su yükselmeye başlar. Su bir parmak yüksekliğine geldiğinde sifonundan geçerek ج borusuna ulaşır ve oradan alttaki soğuk su haznesine akar. Sonra sıcak su doldurulmaya başlanır ve bu sefer su diğer sifondan (و) geçerek ز borusuna ulaşır ve soğuk su haznesine akar. Hizmetkâr eğer ibriğin sapındaki her iki deliği de açarsa sıcak su ve soğuk su karışır ve ılık su akar. Eğer ف deliğini kapatırsa sadece soğuk su akar çünkü sadece soğuk su haznesine hava girişi olur. Eğer ص deliğini kapatırsa sadece sıcak su akar çünkü sadece sıcak su haznesine hava girişi olur. Eğer her iki deliği de kapatırsa bu sefer hiç hava girişi olmaz ve hiç su akmaz.”¹⁶

Düzeneğin anlatımının son bölümünde ibriği ikiye bölen levha enine değil boyuna yerleştirilerek ibriğin daha kullanışlı hale getirilebileceğinden bahsedilmiş, ancak açıklaması ve çizimi zor olduğundan anlatılmadığı ifade edilmiştir. Ayrıca iki ağızlı bir düzenek inşa edilerek sadece sıcak veya soğuk suyun dökülebileceği bir ibrik yapılabileceği de eklenmiştir.

Bu düzende hava engeli ve hava kontrolünün yanında dikkat çeken motif, suyun bir sefer geçtikten sonra ikinci kez geçmesine izin vermeyen ikili sifonun kullanımıdır. Bu motif iki eş merkezli sifondan oluşur. Başlangıçta basit bir sifon gibi çalışır ancak sifon haznesine dökülen sıvının akışı kesildiğinde, ikili sifon sisteminden sıvının dışarı akışı da durduğu için genel olarak bir açma-kapama mekanizması gibi işlev görür. İki farklı sıvının haznelere doldurulurken birbirine karışması, eksik veya fazla doldurma yaparak düzeneğin tam işlev görememesi gibi olasılıklar bu motif sayesinde büyük oranda engellenir. Helenistik dönemde bilinmeyen bu motif ilk defa Benû Mûsâ kardeşlerin *Kitâbü'l-Hiyel*'inde ve birden fazla düzende sıklıkla kullanılmıştır.¹⁷

El-Cezerî'nin düzeneği

Artuklu Sarayı'nda yirmi beş yıl boyunca başmühendis olarak görev yaptığı bilinen Cezerî'nin 1205 yılında tamamladığı *el-Camiu Beyne'l-İlmi Ve'l-Ameli'n-Nafi' Fi Sina'ati'l Hiyel* adlı eseri, Hiyel geleneğinin zirvesi olarak kabul edilmektedir. Eserin müellif nüshası günümüze gelmemiştir. Türkiye'de ve dünyanın farklı kütüphanelerinde on beş farklı Arapça istinsah nüshası ve birer adet Osmanlı Türkçesi ve Farsça çeviri nüshası bulunduğu bilinmektedir. Eserde su ve mum saatleri, şaşırtıcı kaplar ve eğlenceli robotlar, abdest almak veya el yüz yıkamak için kullanılan düzenekler,

¹⁶ Benû Musa. *Kitâbü'l-Hiyel*. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmet Koleksiyonu 3474.

¹⁷ Atilla Bir, a.g.e. s. 12-16

kan ölçmeye yarayan kaplar, fısıkiyeler ve müzik otomatları, su yükseltme aletleri ve kilitli düzenekler gibi oldukça geniş bir yelpazede karmaşık mekanik ve pnömatik sistemler yer almaktadır. Batan kap zamanlayıcısı *tarcehar*, faz belirleyici devrilen kap *kefe*, hareketin kesintili olmasını sağlayan *yay dişliler*, güç kullanımında maksimum verim sağlayan *dört zamanlı sistem*, dairesel hareketi doğrusal harekete çeviren *krank mili*, uç uca bağlanmış iki silindirle çift etki yaratan *çift yönlü pompa* gibi motifler ilk defa Cezeri'nin sistemlerinde görülmektedir.¹⁸



Şekil 4. Cezeri'nin iki farklı sıvı içeren düzeneği (*el-Cami Beyne'l-İlmi ve'l-'Amel e'n-Nafi'* fi *Sina'ati'l Hiyel* 165r, *Ayasofya* 3606)

Cezeri'nin kitabında iki farklı sıvı akıtabilen düzenek; Benû Mûsâ'daki gibi sıcak, soğuk veya ılık su akıtabilen ibrik olarak karşımıza çıkmaktadır. İşlev olarak aynı olsa da yapım tekniği oldukça farklılaşmaktadır.

“Güzel bir pirinç ibrik alınır, dip kısmı açıktır. İki adet levha alınır ve aralarında bir parmak boşluk bırakılarak ibriği dikey olarak ortadan ikiye bölecek şekilde yerleştirilir. Bu levhalardan biri sapın ve ağız kısmının altına diğeri de boyun kısmının üçte biri yüksekliğinde daha yukarı denk gelir. Levhaların üst kısımları birleştirilerek lehimlenir böylece iki haznenin de üstü yarım daire şeklinde olur. Daha sonra her haznenin üst kısmına yarım daire biçiminde ağız olan birer huni yerleştirilir. Huni borularının uçları ibriğin gövdesine kadar uzanır. İki hazneden birine yüzeyinde çıkıntılı bir kanca bulunan bir şamandıra yerleştirilir. Haznenin üst kısmına ortasında bir delik bulunan küçük bir levha yerleştirilir ki, şamandıra yükseldiğinde üzerindeki kancanın ucu bu deliğe rahatça girebilsin. Diğer huniye ise küçük bir yuvarlak şamandıra (ceviz) yerleştirilir ve üzerine ibriğin boynu uzunluğunda ince bir çubuk takılır.

¹⁸ Durmuş Çalışkan, *Cezeri'nin olağanüstü makineleri*. İstanbul, Türkiye: Babil Kitap. 2019. s.34

Ardından haznelere suyu yönlendirecek mümkün olduğunca hafif, bakırdan bir disk (sadafa) hazırlanır. Bu yönlendirici disk, ortasına su döküldüğünde suyu merkezden kenarlara iletebilmesi için çevresi oluklu bir şekilde yapılmalıdır. Ayrıca diskin doğal halinde şamandıranın kancasına yaslanmış şekilde durabilmesi için, bir kenarı kurşun veya başka bir malzeme ile ağırlıklandırılır. Yönlendirici diskin hareket edebilmesi için bir mil yerleştirilir ve ibriğin boyun kısmına oturtulur, böylece disk serbestçe dönebilir. Eğer diskin merkezine su dökülürse su kancalı şamandıranın bulunduğu huniye akar. Bu hazne dolduğunda şamandıra yükselir ve üzerindeki kanca diskin kenarını yukarı kaldırır. Böylece disk diğer hazneye doğru eğilerek suyu oraya yönlendirir.

İbriğin haznelerinin alt kısmı ayrı ayrı levhalar ile lehimlenerek kapatılır. İbriğin dibine de alışlagelmiş biçimde bir kapak konulur. İbriğin sap kısmının içi boştur ve iç kısmında haznelere açılan iki delik bulunur. Bu deliklere borular yerleştirilir ve uçları biri daha üstte olacak şekilde sapın büküm noktasına lehimlenir. Son olarak üzerinde suyun diskin merkezine akmasını sağlayan delikler bulunan bir huni ibriğin ağzına yerleştirilir ve ibriğin ağzı için hazırlanan kapak kapatılır. Kapağın altında, ibriğin ağzı boyunca çizilmiş, haznelerin ayrımını gösteren çember biçiminde bir işaret bulunur.

İbriğin yapımı böylece tamamlanmış olur. Kullanılışı ise şu şekildedir: hizmetkâr ibriğin üst kısmındaki delikli huniye soğuk su döker. Bu su yönlendirici diskin merkezinden kancalı şamandıranın bulunduğu hazneye akar. Hazne dolduğunda şamandıra yükselir ve üzerindeki kanca diskin kenarını kaldırır. Disk diğer tarafa eğilince çıkan sesle soğuk su haznesinin olduğu anlaşılır. Ardından neredeyse kaynar derecede sıcak su dökülmeye başlar. Sıcak su haznesi de dolunca üzerindeki çubukla beraber şamandıra yükselir ve çubuğun ucu ibriğin tepesinden dışarı çıkar. Böylece sıcak su haznesinin de olduğu anlaşılır. Hizmetkâr sapın üzerindeki deliklerin ne işe yaradığını bilir; üst deliği kapattığında sıcak su akar, alt deliği kapattığında soğuk su akar, her iki deliği açarsa ılık su akar ve her iki deliği de kapatırsa hiçbir şey akmaz.”¹⁹

Bu ibrik yemeğin ardından el yıkamak için veya abdest almak için kullanılır. Hizmetkâr bir tepsiyle ibriği getirir ve topluluktaki birinin eline önce ılık su döker. Ardından isteyen başka bir kişiye dokunulmayacak derecede sıcak su döker. Sonra başka bir kişiye soğuk su döker. Başka bir kişinin ellerine doğru ibriği eğer, ancak hiç su dökülmez. Bu şekilde topluluktaki kişileri şaşırtan bir gösteri yapmış olur.

Cezerî de bu düzenekte temel olarak hava engeli ve hava kontrolünü kullanmıştır ancak eklediği motifler ile birlikte sistemi çok kullanışlı hale getirmiştir. Bunlardan ilki iki levha arasına boşluk bırakarak uyguladığı çift cidar tekniğidir. İki adet levha kullanılmasının sebebinin ısı yalıtımı olduğunu, tek levha kullanıldığında sıcak suyun soğuduğunu ve soğuk suyun ısındığını ifade eder. Bu Cezerî'nin metali ve havayı ısı geçirgenliği konusunda test ettiğini ve en kullanışlı çözümü bulunduğunu göstermektedir.

Bir diğer motif ise *sadafa* yani deniz kabuğu olarak adlandırdığı akış yönlendirici diskidir. Bir tarafı ağırlıklandırılmış olan bu disk sayesinde sıcak ve soğuk su doldurulması gereken hazneye kolaylıkla yönlendirilebilir. Bu diske yardımcı olan kancalı şamandıra ise ilk hazneye sıvı dolunca yükselerek hem sıvı geçişini keser, hem de adeta bir sesli uyarı sistemi görevi görerek hizmetkâra doldurmayı

¹⁹ Bedüzzamân Ebü'l-İzz İsmâil b. er-Rezzâz el-Cezerî. *el-Camiu Beyne'l-İlmi Ve'l-Ameli'n-Nafi' Fi Sina'ati'l Hiyel*. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu 3606

bırakması için haber verir. Diğer haznedeki şamandıranın üzerinde bulunan ince çubuk ise hazne dolduğunda yükselerek daha fazla su dökülmemesini sağlayan başka bir uyarı sistemi olarak nitelendirilebilir. Bunun yanında sıcak ve soğuk su bölmelerinin kolaylıkla doldurulmasını sağlayan yarım daire biçiminde ağızlı huniler de düzeneğin verimli çalışması için eklenen motiflerden biridir.

Takiyüddîn er-Râsîd'in düzeneği

16.yy Osmanlı döneminin ünlü astronom, matematikçi ve mekanikçisi Takiyüddîn er-Râsîd'a ait olan *et-Turuku's-Seniyye fi'l Âlâti'r-Ruhâniyye* adlı eser, klasik *hiyel* geleneğinin son temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Eserin Kandilli ve Dublin olmak üzere iki nüshası günümüze ulaşmıştır. Kandilli Rasathanesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshanın müellif hattı olduğuna dair kayıt mevcuttur.²⁰ Eserde saat yapımı, yük kaldırma aletleri, su yükseltme düzenekleri, müzik otomatları ve fiskiyeler, çeşitli içecek otomatları ve robotlar, şaka bardakları ve et pişirmek için otomatik dönen şiş gibi çeşitli sistemlerin yapımı anlatılmaktadır.



Şekil 5. Takiyüddîn'in iki farklı sıvı içeren düzeneği (*Et-Turuku's-Seniyye fi'l-Âlâti'r-Ruhâniyye* 34r, Kandilli 96)

İçinden iki farklı sıvının akıtılabileceği bir düzenek örneğinin Takiyüddîn'in kitabındaki karşılığı ikili ibriktir. İbriğin içine konulan sıvılar önceki düzeneklerde sıcak-soğuk su veya su-nebiz gibi tercih edilirken, bu düzenekte sirke ve şekerli şerbet olarak örneklendirilmiştir. Yapılışı şöyledir:

“Bakırdan, birbiri ile aynı özelliklerde yarım boyunlu ve yarım ağızlı iki ibrik hazırlanır. Yarım ibriklerden biri pirinç bir levhayla kaplanır ve ardından iki yarım ibrik birbirine lehimlenir. Böylece iç kısmı ikiye bölünmüş bir ibrik elde edilir. İbriğin ağız kısmı oldukça dardır ve iç kısmı ikiye ayıran levha ağız deliğinden görünmeyecek şekildedir. İbriğin boyun kısmı bakır bir levha ile lehimlenerek kapatılır. Ardından gülsuyu doldurmak için kullanılan bir huni bu bölmeye takılır ve arzuya göre iki bölmeden birine sirke diğerine şerbet doldurulur. İbrik ele alındığında kulptaki iki delikten hangisi başparmakla kapatılırsa o bölmedeki sıvı hava boşluğundan dolayı akmaz, açık olan diğer deliğe ait bölmedeki sıvı akar.”²¹

²⁰ Atilla Bir, Mustafa Kaçar, Adem Akın, *Et-Turuku's-Seniyye fi'l-Âlâti'r-Ruhâniyye, Olağanüstü Aletlerin Yapımında Şahane Yöntemler*. Ankara, Türkiye: TÜBA Yayınları. 2022. s.44

²¹ Takiyüddin b. Ma'rûf. *Et-Turuku's-Seniyye fi'l-Âlâti'r-Ruhâniyye*. Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rastahanesi Kütüphanesi, Ali Paşa 96.

Metin içerisinde söz edilmeyen ancak hayati önem taşıyan bazı ayrıntılar mevcuttur. İlk ibriğin boyun kısmından hava geçişini önlemek için konulması gereken ters sifon, çift sifon, şamandıra gibi sıvı engelleridir. İkincisi ise kulp kısmına açılması gereken, hava kontrolünü sağlayan deliklerdir.²²

Takiyüddin eserinin son bölümünde teknik, sanat ve hareket ile ilgili açıklamak istediklerini farklı kitaplardan derlediğini, hocalarından öğrendiği bilgiler ve kendi fikirlerini harmanlayarak yeni düzenekler önerdiğini ifade eder.²³ Büyük olasılıkla bu düzenek de derlenen sistemlerden biridir, nitekim yazar hem şeklin çiziminde hem de düzeneğin yapılışında muhtasar bir anlatıma başvurmuştur.

Sonuç

İslam öncesi dönemde ve İslam döneminde yazılan *hiyel* kitaplarında bulunan, iki farklı sıvı içeren düzenek örnekleri incelenmiş ve kullanılan motifler Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Eserlerde yer alan Düzeneklerin Sınıflandırılması

	Hava Engeli ve Hava Kontrolü	İkili Sifon	Çift Cidar	Sadafa	Şamandıra	Huni
Philon (MÖ 2.yy-3.yy)	X					
Heron (1.yy)	X					
Benu Musa (9.yy)	X	X				
Cezeri (12.yy-13.yy)	X		X	X	X	X
Takiyüddin 16.yy	X					X

Düzeneklerde kullanılan motiflere baktığımızda hava engeli ve hava kontrolünün bu tip bir kap için temel olarak kullanıldığı görülür. Sıvı akışının kontrol edilmesini sağlayan, genellikle parmakla açılıp kapanan delikler, kulpların üzerinde veya gövdede yer alabilir. Bu tür kaplara yapılan en eski atıf yaklaşık MÖ 460 yılında Empedokles tarafından yazılmış olan *Doğa Üzerine (Peri Physeōs)* adlı didaktik şiirde yer almaktadır. Şiirde küçük bir kız çocuğu hava deliği bulunan bir kabı suya batırarak doldurmaya çalışır, fakat önce kabın deliğini parmağıyla kapatır. Bu durumda kap dolmaz ve şair suyun içeri giremeyeceğini söyler. Ardından kızın kabı nasıl doldurduğunu anlatır: kız parmağını kabın deliğinden çeker, kabı suya batırır ve parmağını kapatarak su dolu kabı yukarı kaldırır. Kabın tabanındaki deliklerden suyun doğal olarak aşağıya dökülmesi beklenirken bir şey bu akışı engeller

²² Atilla Bir, Mustafa Kaçar ve Adem Akın, a.g.e. s.128

²³ Atilla Bir, Mustafa Kaçar ve Adem Akın, a.g.e. s. 149

ve şair bunun sebebini açıkça belirtir: “Dışarıdaki hava içeri girmek isterken, suyu içeride tutar.” Bu bölüm bu konuda bilinen ilk açık göndermeyi içermesi bakımından dikkat çekicidir.²⁴

İslam dönemine gelindiğinde farklı sıvıların birbirine karışmaması için düzeneklerin daha detaylı bir anlatımla inşa edildiği gözlemlenmektedir. Benû Mûsâ'nın ikili ibriğinde kullanılan, suyun bir sefer geçtikten sonra ikinci kez geçmesine izin vermeyen ikili sifon; soğuk suyun ardından gelen sıcak suyun soğuk su haznesine girmesini kesin olarak engellemektedir. Benzer şekilde Cezerî'de kullanılan şamandıra sistemi vasıtasıyla soğuk hazne dolduktan sonra kapanır ve ardından gelen sıcak su bu hazneye giremez. Bir tarafı daha ağır olacak şekilde hazırlanmış olan yönlendirici disk *sadafa* sayesinde ise hem suyun doğru hazneye yönlendirilmesi hem de bir uyarı mekanizması oluşturması sağlanır. Antik Yunan'daki sistemlerde haznelerin doldurulurken sıvıların birbirine karışma ihtimali vardır. Ama İslam dönemindeki sistemlerde haznelerin ağzının kapatılarak geçişin engellendiği ve bu sorunun çözüldüğü görülmektedir. Söz konusu durum Müslüman bilim insanlarının önceki gelenekleri korumanın yanı sıra kendi icat ve yeniliklerini de ekleyerek bilimsel bilgiyi yeniden üretmelerine açık bir örnek olarak gösterilebilir.²⁵

Kapların haznelere konulacak sıvı örneklerine baktığımızda Philon'da su-nebiz, Benû Mûsâ ve Cezerî'de sıcak-soğuk su, Takiyüddîn'de ise sirke-şerbet ikilisi karşımıza çıkar. Heron'da ise sıvılar ya da içecekler denilerek daha genel bir ifade kullanılmıştır. Buradaki çeşitlilikte farklı kültürlerin ve geleneklerin etkisi olduğu düşünülebilir. Örneğin İslam döneminde isteğe bağlı sıcak, soğuk ya da ılık su kullanımının bir ihtiyaç haline gelmesi ibadetler için gerekli olan abdestin günlük yaşamın bir parçası olmasından kaynaklanır. Bununla birlikte içine konulan sıvılardan bağımsız olarak tüm bu kapların hem bir eğlence aracı, hem de fonksiyonel bir alet olduğu söylenebilir.

Sıcak-soğuk su için kullanılan Benû Mûsâ ve Cezerî versiyonlarını karşılaştırdığımızda ise Cezerî'nin kap doldurulduktan sonra suyun sıcaklığını veya soğukluğunu koruması için getirdiği yenilik, çift cidar tekniği dikkat çekmektedir. Benû Mûsâ, hazneleri kabı yatay şekilde ikiye bölerek oluşturmuştur ancak bunun dikey şekilde olabileceğini veya iki tahliye borusunun iç içe yerine ayrı ayrı yerleştirilerek müstakil sıcak ve soğuk su muslukları da yapılabileceğini belirtmiştir. Philon'da ve Heron'da iki musluklu versiyonların bulunması, ya da Cezerî'nin de kabı dikey olarak ikiye bölmesi, *hiyel* yazarlarının kendi düzeneklerini geliştirmeden önce var olan bilgi birikiminden haberdar olduklarının bir göstergesi olarak görülebilir.

Bilimsel ilerlemenin temel koşullarından biri de farklı medeniyetlerin birbirinden etkilenmesidir.²⁶ Mekanik ve pnömatik sistemlerin gelişimi sadece bireysel yaratıcılığın veya mühendislik becerilerinin değil, aynı zamanda geçmiş dönemlerde edinilen bilgi ve tecrübelerin farklı coğrafyalara da taşındığının bir göstergesi olmuştur. İstanbul, İskenderiye, Bağdat, Diyarbakır gibi farklı bilim merkezlerinde dolaşan teknik bilgi birikimi, *Hiyel* geleneğine ait aletlerin çeşitlenmesine ve kullanım alanlarının genişlemesine yol açmıştır.

KAYNAKÇA

BİR, Atilla. *Kitâb Al-Hiyal of Banû Mûsâ Bin Shâkir*. İstanbul, Türkiye: IRCICA. 1990.

²⁴ F. David Prager, a.g.e s. 5-6.

²⁵ Donald R. Hill, *Islamic Science and Engineering*, Edinburgh University Press, 1993, s. 2-5.

²⁶ George Sarton, *Introduction to the History of Science: From Homer to Omar Khayyam*. (Vol. 1). Baltimore, MD: Williams & Wilkins Company 1927. s. 30

BİR, Atilla - KAÇAR, Mustafa - AKIN, Adem. *Et-Turuku's-Seniyye fi'l-Âlâti'r-Ruhâniye, Olağanüstü Aletlerin Yapımında Şahane Yöntemler*. Ankara, Türkiye: TÜBA Yayınları. 2022.

ÇALIŞKAN, Durmuş. *Cezeri'nin olağanüstü makineleri*. İstanbul, Türkiye: Babil Kitap. 2019.

DRACHMANN, Aage Gerhardt. *Ktesibios, Philon and Heron. A study in ancient pneumatics*. Copenhagen, Denmark: Munksgaard. 1948.

HILL, Donald R. *The Book of Ingenious Devices [Kitâb al-Ḥiyāl] by the Banū [Sons of] Mūsā bin Shākir*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company. 1979.

HILL, Donald. R. *Studies in Medieval Islamic Technology: From Philo to al-Jazari – from Alexandria to Diyar Bakr* (D. King, Ed.) (1st ed.). Routledge. 1998.

ÖNCE, Nergiz. “Erken Dönem Hanefî Mezhebi Eserlerinde ve Osmanlı Dönemi Nüküllü Fetvâ Mecmualarında Kitâbu'l-eşribe”, *Usûl*,15(2011/1), 91124. 2011.

PRAGER, Frank David. *Philo of Byzantium, Pneumatica: the first treatise on experimental physics, western version and eastern version*. Wiesbaden, Germany: Hubert & Co. 1974.

SALIBA, George. (1985). “The function of mechanical devices in medieval Islamic society.” *Annals of the New York Academy of Sciences*. 441. 141-152. 1985. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1749-6632.1985.tb14579.x>

SARTON, George. *Introduction to the History of Science: From Homer to Omar Khayyam*. (Vol. 1). Published for the Carnegie Institution of Washington. Baltimore, MD: Williams & Wilkins Company. 1927.

SCHACHT, Joseph. “Ḥiyāl.” *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. 1986.

SCHMIDT, Wilhelm. *Heron's von Alexandria Druckwerke und Automatentheater, Pneumatica et automata*. In *Heronis Alexandrini Opera quae supersunt omnia*. Teubner. 1899.

WOODCROFT, Bennet. *Inventions of the Ancients, The Pneumatics of Hero of Alexandria*. London: Taylor Walton and Maberly. 1851.

Yazma Eserler

Benû Musa. Kitâbü'l-Hiyel. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmet Koleksiyonu 3474.

Filyon el-Berîti el-Hakîm. Kitâbu Filyon Fi'l-Hiyeli'r-Rûhâniyye ve Mihânika'l-Mâ' Ayasofya Koleksiyonu 3713.

Takiyüddin b. Ma'rûf. *Et-Turuku's-Seniyye fi'l-Âlâti'r-Ruhâniye*. Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi Kütüphanesi, Ali Paşa 96.

Bedüzzamân Ebü'l-İzz İsmâîl b. er-Rezzâz el-Cezerî. *el-Camiu Beyne'l-İlmi Ve'l-Ameli'n-Nafi' Fi Sina'ati'l Hiyel*. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu 3606.

Tamer KİBRİT

Dr. Bağımsız Araştırmacı.

ORCID: 0000-0002-4780-5522

tamerkibrit@gmail.com

Fatma Nur BULKURCUOĞLU

Yüksek Lisans Öğrencisi. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı.

ORCID: 0009-0005-0631-7177

Fatmanur.tamdogan@stu.fsm.edu.tr

Nihal ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi

ORCID: 0000-0003-0464-2716

nozdemir@fsm.edu.tr

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 16.05.2025

Kabul/Accepted: 11.06.2025

İBNÜ'L-CEVZİ'NİN AKIL GÖRÜŞÜ

Öz

Bu çalışma, İbnü'l-Cevzî'nin *et-Tıbbü'r-Rûhânî* adlı eserinde akıl kavramına ilişkin ortaya koyduğu yaklaşımı değerlendirmeyi amaçlar. İbnü'l-Cevzî, bu eserde diğer ayrıntılı çalışmalarında ele aldığı meseleleri özetleyerek sunmakta ve özellikle akıl konusuna merkezi bir yer ayırmaktadır. Orta Çağ İslam düşüncesinde "Ruhun tıbbı" anlamına gelen tıbbü'r-rûhânî, kavramsal düzeyde modern psikolojiyle çeşitli benzerlikler taşımaktadır. Çalışma, tanımlayıcı araştırma yaklaşımı doğrultusunda, belge analizi yöntemiyle gerçekleştirilmiştir.

İlk olarak klasik dönem İslam âlimlerinin akıl kavramına dair yaklaşımları ele alınmış; ardından İbnü'l-Cevzî'nin bu konudaki özgün bakışı, *et-Tıbbü'r-Rûhânî* eserinde yer alan ilgili bölümler Arapçadan Türkçeye çevrilerek analiz edilmiştir. Yazarın akli hem soyut ve ahlaki bir değer hem de içgüdülerle ilişki hâlinde işleyen dinamik bir unsur olarak nasıl konumlandığı çözümlenmiştir.

Bu bağlamda, İbnü'l-Cevzî'nin akla dair yaklaşımı yalnızca bireysel arınma ve ahlaki olgunlaşma için bir rehber değil, aynı zamanda insanın ruhsal dengesi ve toplumsal ilişkilerindeki düzen için temel bir yapı taşı olarak değerlendirilmektedir. Çalışma, klasik İslam düşüncesinde aklın psikolojik ve ahlaki işlevlerine dair tarihsel bir perspektif sunarken, bu anlayışın modern psikolojik kuramlarla karşılaştırmalı olarak yorumlanmasına da zemin hazırlamaktadır.

Anahtar kelimeler: İbnü'l-Cevzî, et-Tıbbü'r-Rûhânî, Nefs, Akıl.

IBN AL-JAWZİ'S CONCEPTION OF MIND

Abstract

This study aims to evaluate Ibn al-Jawzī's approach to the concept of the mind ('aql) as presented in his work *al-Ṭibb al-Rūḥānī*. In this text, Ibn al-Jawzī summarizes topics he has explored in more detailed works, giving particular emphasis to the subject of the mind. Within the context of medieval Islamic thought, *al-Ṭibb al-Rūḥānī*, meaning "Spiritual Medicine," exhibits notable conceptual parallels with modern psychology.

The study was conducted using a descriptive research approach and the method of document analysis. It first examines how classical Islamic scholars approached the concept of the mind. Subsequently, Ibn al-Jawzī's unique perspective is analyzed through the translation and examination of relevant sections from *al-Ṭibb al-Rūḥānī* from Arabic into Turkish. The analysis focuses on how he conceptualizes the mind as both an abstract and moral value, as well as a dynamic element that interacts with human instincts.

In this context, Ibn al-Jawzī's understanding of the mind is assessed not only as a guide for personal purification and moral development but also as a foundational pillar for psychological balance and social harmony. While the study provides a historical perspective on the psychological and ethical functions of the mind in classical Islamic thought, it also lays the groundwork for comparative analysis with modern psychological theories.

Keywords: Ibn al-Jawzī, *al-Ṭibb al-Rawḥānī*, Self, Mind.

Giriş

Psikoloji terimi, sözlük anlamı itibarıyla "ruh bilimi" olarak tanımlansa da insanın bütüncül yapısını kavramada yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle, İslâm düşünce geleneğinde "ilmü'n-nefs" kavramı, bu disiplin için daha kapsamlı ve uygun bir karşılık olarak benimsenmiştir. Nefs, ruh ve beden arasındaki etkileşimi anlamada merkezi bir rol oynamaktadır. Ruh ve bedenin birbirinden bağımsız olarak ele alınması, insan doğasının belirli yönlerini açıklamada fayda sağlasa da bütüncül bir anlayış sunmada sınırlı kalmaktadır. Bu bağlamda, psikoloji insanın iç dünyasına yönelerek kalbin derinliklerine kadar ulaşabilse de varoluşsal boyutu tam anlamıyla kavrayamamaktadır. Öte yandan, akıl kavramı Kur'an'da toplam kırk dokuz kez zikredilmektedir. Bu tekrar sıklığı, İslâm düşüncesinde aklın ontolojik ve epistemolojik önemini vurgulamaktadır.

Psikoloji disipliniinde akıl kavramı, bilişsel süreçlerin temelini oluşturan ve insanın düşünme, anlama, karar verme yetilerini şekillendiren merkezi bir unsurdur. Ancak, aklın mahiyeti ve işlevi tarih boyunca farklı düşünce gelenekleri içinde çeşitli biçimlerde ele alınmıştır. Özellikle İslâm düşüncesinde, akıl yalnızca bilişsel bir mekanizma olarak değil, aynı zamanda ahlaki ve metafizik boyutlarıyla da değerlendirilmiştir. Kur'an'da aklın sıkça vurgulanması, onun insanın hakikati idrak etme sürecindeki belirleyici rolünü göstermektedir. Bu bağlamda, klasik İslam alimleri aklı farklı yönleriyle ele almış ve onun epistemolojik, ontolojik ve psikolojik boyutlarını tartışmıştır. Bazıları aklı, insanın ilahi hakikate ulaşmasını sağlayan temel bir araç olarak görürken, bazıları ise onun sınırlarını ve duygularla olan ilişkisini ön plana çıkarmıştır.

Bizim bu çalışmadaki amacımız, İslam bilim tarihinin önemli alanlarından biri olan psikoloji ilminde (İlmü'n-nefs) akıl konusuna ışık tutmaktır. Bu bağlamda çalışmanın alanını akıl konusu ile sınırlandırdık; çünkü bu mesele, psikolojide hem klasik hem de modern dönemde temel bir yer tutmaktadır. Biz de psikoloji alanında yazılmış bir örnek eser olan *et-Tibbü'r-Rûḥānī* üzerinden akıl konusuna dair bir görüşü ele alarak, hem Müslümanların psikoloji anlayışında hem de modern

psikolojide bu konunun ele alınış biçimini, inceleme yöntemlerini, kaynaklarını ve teorik temellerini anlamaya çalışıyoruz. Bu da bize arzu-akıl ikiliğine dair daha derinlemesine bir kavrayış sağlayabilir.

Biz de burada, belirli bir âlim olan İbnü'l-Cevzî'nin bakış açısından aklın önemini ve konumunu keşfetmeye çalışıyoruz. Çünkü bu âlim, psikoloji ilminin önemli yönlerini ele alan birçok eser kaleme almıştır. Ancak İbnü'l-Cevzî daha çok bir vaiz ve fakih olarak tanındığı için, çalışmalar genellikle bu alanlardaki eserlerine yoğunlaşmış; nefis ve halleriyle ilgili kitapları ise nadiren incelenmiştir. İncelendiklerinde de genellikle kelâm ve felsefe ilmi çerçevesinde ele alınmışlardır.

İbnü'l-Cevzî'yi seçmemizin nedeni de tam olarak budur: O, Abbâsîler döneminde —İslam dünyasının başkenti Bağdat'ın, Moğol istilasıyla (1258 m.) yıkıma uğramasından önceki— en parlak devrinde, en meşhur vaiz ve fakihlerden biriydi. Kendi ifadesine göre, derslerine çok sayıda insan katılırdı: “*Dersime katılanların sayısı her zaman on bin ile on beş bin arasında olurdu.*”¹

İşte bu da İbnü'l-Cevzî'yi son derece önemli kılmaktadır. Zira o, sadece yazma ve telif yoluyla değil, doğrudan hitabet ve vaaz yoluyla da halkla en çok temas kuran Müslüman âlimlerden biridir. O, insan nefesine dair geliştirdiği kişisel anlayışını pratik kurallara dönüştürmektedir. Bu yönüyle bize göre, onu felsefeden uzaklaştırmakta ve psikoloji alanına daha da yaklaştırmaktadır.

İbnü'l-Cevzî, “*et-Tıbbu'r-Rûhânî*” adlı eserinde, nefse dair farklı yönlerde kaleme aldığı uzun ve müstakil eserlerdeki görüşlerinin büyük bir kısmını bu kitapta toplamış ve özetlemiştir.²

Ayrıca İbnü'l-Cevzî bu eseri, tıbbî bilgilerini derlediği “*Laktü'l-Menâfi*” adlı kitabının tamamlayıcısı olarak görmüştür. Zira “*Laktü'l-Menâfi*” bedenlerin tedavisini konu alırken, “*et-Tıbbu'r-Rûhânî*” ise nefislerin tedavisini ele almaktadır. Bunu, “*et-Tıbbu'r-Rûhânî*” kitabının başında açıkça ifade etmiştir. Bununla birlikte eserle ilgili psikoloji alanı kapsamında Türkçe dilinde bir çalışma olmadığı için biz literatüre bu eseri çevirip kazandırmayı amaçladık.³ Bu nedenle biz İbnü'l-Cevzî'nin akıl görüşünü incelerken birincil kaynak olarak “*et-Tıbbu'r-Rûhânî*” eserini ilgili bölümlerini seçtik.

Yöntem

Bu çalışma, tanımlayıcı araştırma yaklaşımına dayalı olarak doküman analizi yöntemi ile yürütülmüştür. Araştırma kapsamında, İbnü'l-Cevzî'nin *et-Tıbbü'r-Rûhânî* adlı eserinde yer alan akıl kavramına ilişkin bölümler Türkçeye tercüme edilecektir. Bu eserin üç farklı yazma nüshası tespit edilmiştir:

Ş nüshası: Şam'daki yazma,

G nüshası: Almanya'daki Gotha yazması,

B nüshası: Bağdat yazması.

Tercüme sürecinde, Şam nüshasına dayalı bir basılı metin esas alınacak, bu metin Gotha nüshası ile karşılaştırılarak daha sağlam ve güvenilir bir tercüme elde edilmeye çalışılacaktır.

¹ Leylâ Abdürreşîd Attar, *Ârâ'u İbnü'l-Cevzî et-Terbeviyye*, Menşûrâtü Emâneh lin-Neşr, Maryland, 1998, s. 80.

² “*et-Tıbbu'r-Rûhânî*” kitabının ilk babında, şöyle bir ifade geçer: “*bunların büyük bir kısmı "Zemmü'l-hevâ" adlı kitabımızda anlatmıştık. Onun için hepsini tekrarlamak yerine, burada genel olarak hakkında şunları diyebiliriz;...*”.

³ Bu makale, yazarın devam etmekte olan doktora tezinin bir bölümünü oluşturmaktadır.

Araştırmanın ilk aşamasında, İslam âlimlerinin psikoloji bağlamında akıl kavramına yaklaşımları genel hatlarıyla sunulacaktır. İkinci aşamada ise, yalnızca *et-Tıbbü'r-Rûhânî* değil, İbnü'l-Cevzî'nin psikolojiyle ilişkili diğer eserleri de dikkate alınarak, onun akıl anlayışı, modern psikoloji teorileri ile karşılaştırmalı biçimde analiz edilecektir.

İslam Tarihinde Psikoloji Öncüleri

Haris el-Muhasibi

Haris el-Muhasibi (781-857), aklın mahiyeti, sınırları, Allah'ı bilme kapasitesi ve tefekkür gibi konuları ele aldığı '*Mâhiyetu'l-Akl ve Mânâhu ve İhtilâfu'n-Nâsi Fih*' adlı eserinde, akıl kavramını incelemiştir. Bu eser, İslam dünyasında akıl üzerine yazılmış ilk bağımsız çalışma olması açısından büyük bir öneme sahiptir⁴. Muhâsibî'ye göre, akıl insanın hem bu dünyayı hem de ahiret hayatını anlamasını sağlayan temel bir yetenektir. Aynı zamanda bireyin doğru ile yanlış ayırt etmesinde ve seçimlerini belirlemesinde kritik bir rol oynar.⁵

Muhasibi, bireyin iç dünyasını anlamlandırmasında kullandığı kavramlarla, kendisinden sonra gelen pek çok bilgin, düşünür ve yazarı etkilemiş; böylece İslâm kültüründe özgün bir psikoloji dilinin gelişmesine öncülük etmiştir⁶. Onun düşüncesinde nefis, insanın sürekli gözlem altında tutması gereken bir yapı olarak ele alınmıştır. Muhasibi, nefsin tanımından ziyade, onun niteliklerine odaklanarak, bireyin hata yapmasına ve gaflete düşmesine sebep olan bir yönü olduğunu vurgulamıştır⁷. Ancak bu olumsuz yön, bilinçli bir tercihin sonucu olmaktan ziyade, bireyin kendisi için en iyi olanı bilememesinden kaynaklanan bir durumdur. Ona göre, nefsin tabiatını tamamen değiştirmek ya da onu ortadan kaldırmak mümkün değildir; çünkü insanın doğası ve temel özellikleri kişiden kişiye değişmez.

Muhasibi'nin düşünce sisteminde, nefis ve akıl, insanın iç dünyasında sürekli bir mücadele içindedir. Akıl, bireyin karar mekanizmasını temsil ederken, kalp bu kararların hayata geçirilmesi için çaba gösteren merkez olarak değerlendirilir⁸. Akıl, vahyin anlam kazanmasını sağlayan temel insani güçtür; dolayısıyla aklın yokluğunda vahyin rehberliği de işlevsiz kalacaktır. Muhasibi, akıl ile nefsin sürekli bir mücadele içinde olduğunu vurgulayarak, nefsin denetim altında tutulması gerektiğini belirtir. Ona göre, nefis bireyin bilinçli ya da bilinçsiz duygu ve düşüncelerinin çatışma kaynağıdır. Öte yandan, akıl ve bilinç, insanüstü kaynaktan gelen bilgiyi idrak edebilecek tek insani kapasite olarak görülmektedir. Muhasibi, insan kalbini psikolojik yapının merkezi olarak konumlandırmış ve bu çerçevede tecrübe, tutum ve davranış gibi konulara dair psikolojik analizler gerçekleştirmiştir.⁹

Farabi

Farabi (870-950), İslam dünyasında Aristoteles düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmekte ve özellikle Aristoteles'in psikoloji alanındaki görüşlerinin en yakın takipçilerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, Farabi, Aristoteles'in düşüncelerini İslami inanç ve uygulamalarla uzlaştırmaya yönelik bir yaklaşım benimsemiştir. Ona göre, insanın psikolojik

⁴ Hayati Hökelekli, *İslâm Düşüncesinde Aklın Yeri*, İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2012, s. 19.

⁵ Nazife Varlı, *İslâm Düşüncesinde Akıl ve İnsan Ruhunun Anlamı*, İlahiyat Yayınevi, Ankara, 2019, s. 68-70.

⁶ Hökelekli, s. 19.

⁷ Tanık Tanrıbilir, Nail Karagöz, *Haris el-Muhasibi'nin Psikolojik Yaklaşımları*, Akademik Psikoloji Yayınları, Ankara, 2017, s. 603.

⁸ Zafer Erginli, *İslâm Felsefesi ve Psikoloji*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 31.

⁹ Ali Köse, *İslâm Düşüncesinde Psikoloji ve Aklın Rolü*, Düşün Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 56.

yetileri düşünme, hayal, arzu etme ve duyumdan oluşmakta olup, bu yetiler eserlerinde ayrı ayrı ele alınarak tanımlanmıştır.

Farabi, Aristoteles'in "Faal akıl" kavramını İslam düşüncesindeki "Vahiy meleği" ile ilişkilendirerek, faal aklın insan idrak sürecindeki rolünü açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, aklî idrakin temel kaynağı faal akıldır ve onun etkisiyle duysal algılar, hayal gücünde şekil kazanarak kavranabilir hâle gelir. Farabi, düşünme yetisini temsil eden organın akıl olduğunu vurgulamış ve Aristoteles'ten aktardığı faal akıl kavramını İslâm düşüncesinde yer alan Ruh'u'l-Emin ve Ruh'u'l-Kuds gibi terimlerle eşdeğer görmüştür.¹⁰

Bu bağlamda, Farabi rüya ve vahiy süreçlerini aynı psikolojik mekanizma içinde ele alarak, hayal gücünün uykuda veya uyanıkken faal akıl ile birleşebilecek bir düzeye ulaşması durumunda sadık rüyanın veya vahyin meydana geldiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla, rüya ve vahiy psikolojisi konusunda sistematik bir teori geliştiren ilk düşünürlerden biri olarak değerlendirilmektedir¹¹. Farabi, bireyin psikolojik yetilerini *besleyici güç*, *düşünme*, *isteme*, *hayal* (mütehayyile) ve duyum (hissi) olmak üzere beş temel kategoriye ayırmış ve bunların işlevlerini ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.

Gazali

Gazali (1058-1111), özellikle din, felsefe ve tasavvuf alanlarındaki katkılarıyla tanınan bir düşünür olup, aklın hakikate ulaşmada sınırlı bir kapasiteye sahip olduğunu savunmuştur. Ona göre mutlak ve sonsuz hakikati kavramak noktasında akıl yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle, akıl; ruh, nefis ve kalp kavramlarıyla bütüncül bir çerçevede ele almış ve zaman zaman bu kavramları birbirinin yerine kullanılabilecek terimler olarak değerlendirmiştir.¹²

Gazali, insanın varlık bütünlüğünü koruma gayesiyle başlangıçta ayrı ele aldığı *kalp*, *nefs*, *ruh* ve *akıl* kavramlarını nihayetinde özdeşleştirmiştir. Onun bu yaklaşımı, insanın psikolojik yapısını bütüncül bir perspektiften ele alan çağdaş anlayışlarla da örtüşmektedir.

Psikoloji alanındaki katkıları sistematik incelemeler içermekte olup, *İhya-u Ulûmi'd-Din* adlı eserinde ruh, akıl ve kalp gibi psikolojiyle ilişkili kavramları detaylandırmıştır. Ayrıca, bireyi motive eden temel psikolojik güçler, duygular ve istekler üzerine önemli değerlendirmelerde bulunmuş, bu konularda sınıflandırmalar ve analizler sunmuştur. Gazali'nin kişilik incelemelerine yönelik bakış açısı, iç gözlem ve bireyin psikolojik süreçlerini analiz eden yaklaşımlarıyla İslâm psikolojisinin temel taşlarından biri olarak kabul edilmektedir.

İbn Miskeveyh

İbn Miskeveyh (932-1030), psikolojiye dair görüşlerini metafizik bağlamda ele alarak, ruhun doğası ve insan iradesinin işleyişi üzerinde durmuştur. Ona göre nefis, cismin bir parçası değildir; aksine manevi bir cevher olup ölümsüzdür. Ruhun akıl ve madde arasında iki yönlü hareket ettiğini ileri sürmüş ve bu hareketin insan psikolojisi üzerindeki etkilerini açıklamıştır:

Akla yönelen ruh, kendi ilkeleriyle birleşerek bireyin kurtuluşa ermesini sağlar. Bu süreçte birey psikolojik istikrara ulaşır. Maddeye yönelen ruh, bireyin dünyevi arzularına kapılarak kendisinden

¹⁰ Hökelekli, s. 20.

¹¹ Köse, s. 65.

¹² Varlı, s. 80.

uzaklaşmasına ve mutsuzluğa sürüklenmesine neden olur. Maddeye yönelen birey, hazlarını tatmin edebilse de gerçek psikolojik huzura erişemez.

İbn Miskeveyh, psiko-somatik etkileşim üzerinde de durarak, ruhsal durumun bedensel sağlık üzerinde doğrudan etkili olduğunu vurgulamıştır. Üzüntü, aşırı istekler ve duygusal dengesizliklerin biyolojik yapıyı olumsuz etkileyebileceğini savunmuştur.

İbn Miskeveyh, kişiliğin basit bir yapı olmadığını, aksine bireyin benliğini oluşturan birçok unsurun birleşiminden meydana geldiğini savunmaktadır. Ona göre en faziletli insan, kendisini başkalarından ayırabilen ve kendine özgü davranışlar sergileyebilen bireydir.

Kindi

Kindi (800-873), *Risâle fi'l-Akl* adlı eserinde aklın önemini, fonksiyonlarını ve türlerini ayrıntılı bir şekilde ele alan ilk İslam filozofudur. Ona göre akıl, insanın bilgiye ulaşmasında merkezi bir rol oynar ve farklı seviyelerde işlerlik gösterir. Kindi'nin psikoloji ve metafizik bağlamında yaptığı bu çalışmalar, İslam düşüncesinde akıl, ruh ve bilinç konularının ele alınışında önemli bir dönüm noktası niteliğindedir. Özellikle nefsin yapısı, akıl türleri ve rüya psikolojisi konularındaki görüşleri, kendisinden sonra gelen İslam filozofları üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. İslam düşüncesinde akıl ve nefis konularını sistematik bir şekilde ele alan ilk filozoflardan biri olan Kindi, ruh ve akıl üzerine yaptığı çalışmalarla psikoloji, metafizik ve epistemoloji alanlarında önemli katkılar sunmuştur.

İslam dünyasında manevi cevherlerin varlığı ve rüya psikolojisi hakkında yazılmış ilk telif eser olarak kabul edilen *Risâle fi Mahiyyeti'n-Nevm ve'r-Rü'yâ* adlı eserinde, Kindi ruh ile ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Bu eserinde, Yunan filozoflarının ruhun bir cevher olduğu yönündeki görüşlerine değinmiş ve ruhun iki temel özelliğe sahip olduğunu ileri sürmüştür:

- 1- Duyulara Dayalı Güç: Bireyin dış dünyayı algılamasını sağlayan duyuusal yeti,
- 2- Akledilir Güç: Soyut düşünmeyi ve kavramsal bilgiyi mümkün kılan akli yeti.¹³

İbnü'l-Cevzî'nin Akıl Anlayışının Klasik İslam Düşünürleriyle Karşılaştırılması

İslam düşüncesinde aklın insan hayatındaki rolüne dair öne çıkan bazı düşünürlerin görüşlerine baktığımızda, bu görüşlerin, Yunan felsefesine aşina olup İslam kaynaklarını da derinlemesine incelemiş bu düşünürlerin bireysel anlayışlarından kaynaklanan farklı yönelimleri yansıttığını görmekteyiz. Bu düşünürlerden bazıları, örneğin Fârâbî ve Kindî, Yunan felsefesinden büyük ölçüde etkilenmişken; bazıları da, örneğin Gazâlî, İslami kaynaklara öncelik vermiştir.¹⁴

Yunan felsefesinden etkilenen düşünürler, özellikle Aristo'nun izinden giderek akla büyük bir değer atfetmişlerdir. Bu nedenle, onların fikirlerini doğru anlayabilmek için Aristo'nun akla dair anlayışına öncelikle bakmak gerekir. Aristo'ya göre insanı yücelten ve onu erdemli bir hale getiren akıl, "etkin akıl" ya da "nous"tur. Bu kavram, Yunan felsefesinin en karmaşık kavramlarından biridir ve

¹³ Şemsa Yeğin, *Kindi'nin Psikolojik Görüşleri ve Akıl-Anlam İlişkisi*, Felsefi Araştırmalar Yayınları, İstanbul, 2020, s. 35.

¹⁴ Muhammed Osman Nejâti, *El-Dirâsât en-Nefsâniyye 'Inda'l-'Ulamâ' el-Muslimîn "İslam Alimlerinde Psikolojik Çalışmalar"*, Dâr eş-Şurûq, Kahire, 1993, s. 10.

Aristo'nun bu bağlamdaki akıl anlayışı, doğal düşünme yetisi olan akıldan farklıdır. Aristo, *De Anima* adlı eserinde akli ikiye ayırır:

- Etkilenen (Pasif) akıl: Duyulardan ve deneyimlerden gelen anlamları algılayan, boş bir sayfa gibi olan, beden yok olmasıyla birlikte yok olan akıldır.

- Etkin (Faal) akıl – Nous: Maddi olmayan, ölümsüz, ilahî bir nitelik taşıyan, metafiziğe yönelen ve insanın tümel kavramları ve soyut hakikatleri idrak etmesini sağlayan akıldır.

Aristo'ya göre etkin akıl, insanı canlılardan ayırarak onu tanrısal olana yaklaştıran bir özelliktir. İnsan, etkin aklını ne kadar iyi kullanırsa hayvani olandan o kadar uzaklaşır, ilahî olana o kadar yaklaşır.

Bu anlayıştan etkilenen Müslüman filozofların başında Fârâbî gelir. O, Aristo ile İslam inancını arasında bir uzlaşma kurmaya çalışmış ve etkin akli "Vahiy meleği" olarak yorumlamıştır. Bu nedenle İslam filozofları arasında akla en fazla değer veren düşünürlerden biridir. Akla, insanın kemale ulaşmasını sağlayan en temel araç olarak bakmıştır.

Benzer şekilde Kindî de akli yüceltmıştır. O, akıl ile dinin birbiriyle çelişemeyeceğini savunur. Çünkü hakikat tektir. Eğer bir çelişki görülürse bu ya dinî metnin yanlış yorumlanmasından ya da akli çıkarımın hatalı olmasından kaynaklanır.

Buna karşılık Gazâlî, aklın hakikate ve saadete ulaşmada yetersiz olduğunu vurgular. Akıl ile nakil (İslamî kaynaklar) çeliştiğinde, tercihini nakilden yana kullanır. Ancak her iki bilgi kaynağının da kesin olduğu durumlarda bir teville, yani yorum yoluyla uzlaştırmaya gitmenin gerekliliğini kabul eder.

İbn Miskeveyh ise bu iki uç yaklaşım arasında daha dengeli bir tutum sergiler. Ona göre ruh, madde ile akıl arasında bir köprüdür. Ruh akla yönelirse insan kemale erer ve mutluluğa ulaşır; maddeye yönelirse dünyevî arzulara yönelir ama bu durum ruhsal huzurdan uzaklaşmaya neden olur.

İbnü'l-Cevzî'ye geldiğimizde ise onun, temel bilgi kaynağı olarak vahiy ve İslami kaynakları kabul ettiğini, ancak bu kaynakların anlaşılması ve yorumlanmasında aklın önemli bir rol oynadığını gördüğümüzü söyleyebiliriz. İlk bakışta, İbnü'l-Cevzî'nin Gazâlî'den bile daha fazla nakle bağlı olduğu izlenimi oluşabilir. Fakat O, Hanbelî mezhebine mensup olmasına rağmen, düşünsel anlamda oldukça özgürdür ve zaman zaman İmam Ahmed'i bile eleştirmekten çekinmemiştir.

İbnü'l-Cevzî, nasrlara (dini metinlere) aşırı bağlılığı ve onların harfî yorumlarını eleştirmiştir. Bu nedenle Allah'a suret, yüz, el ve göz gibi sıfatlar nispet eden Hanbelî fakihleriyle ters düşmüştür. Ayrıca İmam Ahmed'in hastalık durumunda tedaviyi tercih etmemesini, hem hadislere hem de akla aykırı bularak eleştirmiştir.¹⁵

Sonuç olarak İbnü'l-Cevzî, akıl ile nakil arasında bir bütünlük ve denge kurmaya çalışmıştır. Ona göre çelişki ancak aklın nakli tam anlamıyla idrak edememesinden doğar. Bu bağlamda şu sözünü hatırlamak gerekir:

*"Kim akıl ve naklin dışına çıkarsa insanlar arasında sayılmaz."*¹⁶

¹⁵ Abdülaziz Seyyid Haşim el-Gazzûlî, *İbnü'l-Cevzî: el-İmam el-Murabbî, el-Vaiz el-Beliğ ve el-Âlim el-Mütefennin*, Daru'l-Kalem, Şam, 2000, s 111.

¹⁶ el-Gazzûlî, s. 114.

İbnü'l-Cevzî'nin Akıl Anlayışı ve Modern Düşüncenin Görüşü

Diğer Müslüman alimler gibi İbnü'l-Cevzî de Platon'un insan nefsinin; a) şehvetli, b) öfkeli ve c) rasyonel güç (Akile) olmak üzere üçe ayırmasından etkilenmiştir.¹⁷ Bu kuvvetlerin her birinin nefis üzerinde kendine özgü etkileri vardır. Nefs sağlığı bu güçlerin birbirleriyle uyumunda yatar, çünkü her birinin vazgeçilmez yararları vardır. Ancak rasyonel gücün, insanı hayvandan ayırdığı için insan nefsindeki diğer güçleri kontrol etmesi gerekir. Bu sebeple İbnü'l-Cevzî, insandaki en önemli gücün akıl olduğunu düşünmüş ve ona özel bir önem atfetmiştir.¹⁸

İbnü'l-Cevzî, alimler arasında, aklın tanımını belirlemede ihtilaf bulunduğunu düşünür: *"İnsanlar aklın mahiyeti ve yeri ile ilgili upuzun çeşitli görüşlere sahipler."*¹⁹ Kendisi, akı şü ifadesinde birkaç genel anlamda tanımlamıştır: *"Akıl, dört anlama birden atf yapılarak ele alınır; Birincisi, insanı hayvandan ayıran, onu nazarî ilimleri kabul etmeye ve saklı fikirleri gerektiren işleri yönetmeye hazırlayan anlamdır. Aslında "O bir içgüdü, sanki kalbe yansıtılan, onu şeyleri idrak etmeye hazırlayan bir nur gibidir" söyleyenlerin kastettiği şeydir o. İkincisi: İnsanın fitratına yerleştirilen, mümkün şeylerin olma imkânını, imkânsız şeylerin ise imkânsızlığını bilmesidir. Üçüncüsü: Tecrübeden istifade ederek elde edilen bilgilere akıl denir. Dördüncü: Aklın içgüdüsel gücünün en üst noktası, acil haz alma isteğini bastırmaktır."*²⁰

İbnü'l-Cevzî, bu dört anlama beşinci bir anlam daha ekler: *"Hibelerin arasında en yüce hibe akıl hibesidir. Çünkü akıl, yaratıcı tanınmanın aracıdır. Ayrıca işler akılla bir disipline tabi olur, akıbetler görülür, saklı şeyler açığa çıkar ve faziletler elde edilir."*²¹

İbnü'l-Cevzî'nin sunduğu akla delalet eden anlamları kısa bir tanımda toplanabilir: Akıl, insanı hayvanlardan ayıran, Allah Teâlâ'yı tanıma ve bu tanıma bağlı olarak şer'i hükümleri ve yükümlülükleri kavrama ve Allah'ın kanunlarını uygulamamanın sonuçlarını anlama noktasında doğuştan gelen bir güç ve enerjidir. Bilinçli ve ayırt etme yeteneğine sahip bir akıl, erdemli davranışları öğrenebilir ve kazanabilir; insanın dürtülerini ve arzularını yanlış yollara sapmaktan alıkoyabilir.²²

İbnü'l-Cevzî'nin akıl anlayışını tanıtan anlamları modern psikoloji görüşleriyle karşılaştırdığımızda:

- İnsanı hayvandan ayıran içgüdüsel enerji: Hiçbir psikolog akla bu anlamı doğrudan yüklememiştir; ancak yazdıkları, insanın hayvandan zihniyle ayrıldığını doğrular niteliktedir.

- Algılama ve ayırt etme yeteneği: Bu anlam, ABD Ulusal Cemiyet'inin verdiği tanımda yer almaktadır. Zekâ: "Duyusal algıyla başlayıp soyut ve genel düşünceyle son bulan, tüm bilişsel süreçlere her düzeyde katılan doğuştan gelen genel bir zihinsel yetenektir."

-Tanrı'nın bilinmesini sağlayan araç: Tanrı'nın varlığına inanmayan gayrimüslim bilim insanlarının da pek çok yazısı bulunmaktadır. Ancak onların ilmî araştırmaları, nihayetinde Tanrı'nın varlığına götürmüş ve bunu kabul etmelerine neden olmuştur. Bu da şüphesiz akıl yoluyla gerçekleşmiştir.

¹⁷ el-Gazzûlî, s. 86.

¹⁸ el-Gazzûlî, s. 244.

¹⁹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, Mustafa Abdülvâhid, Kahire, 1962, s. 5.

²⁰ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Ezkiyâ*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1985. s. 5.

²¹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Ezkiya*, s. 1.

²² Attar, s. 283.

- Hatırlama, hayal etme, düşünme, bilme ve tefekkür etme gibi zihinsel etkinlikler: Meumann bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Zekâ, tüm dengeli, yenilikçi ve üretken düşünmeye yönelik genel bir hazır olma hâlidir. Tüm dengeli düşünme; hafıza, hayal gücü, yargılama, anlama, içgörü, soyutlama, tasarım, planlama, ayırt etme, akıl yürütme ve eleştiri gibi daha üst düzey süreçlerin katılımını gerektirir."

- Motivasyon ve arzuları kontrol edebilme yeteneği: Locke'un görüşü de bu yöndedir. Ahlak eğitimi üzerine yazdığı çalışmasının girişinde şöyle der: "Bedenin gücü nasıl zorluklara dayanma yetisindeyse, aklın gücü de nefsi kontrol etme ve arzulara karşı koyma yetisindedir."

- Öğrenme, bilgi ve beceri edinme yeteneği: Bu anlam, Colvin'in "öğrenme yeteneği" tanımıyla ve Dearborn'un "deneyim edinme ve bundan yararlanma yeteneği" tanımıyla örtüşmektedir.

Karşılaştırma sonucunda, modern psikolojik düşüncenin çoğu konuda İbnü'l-Cevzî'nin akıl hakkındaki görüşlerine genel olarak katıldığını görüyoruz. İbnü'l-Cevzî'nin görüşleri, bir yandan İslam eğitim düşüncesine, diğer yandan da diğer Müslüman âlimlerin bu konudaki yaklaşımlarına dayanmaktadır.²³

İbnü'l-Cevzî 'ye Göre Aklın Dereceleri:

İbnü'l-Cevzî, insanların Allah-u Teâlâ'nın onlara verdiği akli yetenekler bakımından farklılık gösterdiğine inanır ve bu konuda şöyle der: "*İnsanlar akıl, aklın cevheri ve kendilerine verilen akıl miktarı bakımından birbirlerinden farklıdır.*"²⁴ *Akılcı insanlar, entelektüel yetenekleri bakımından ve edindikleri deneyim ve bilgi bakımından farklılık gösterirler.*"²⁵

İnsanlar arasındaki bireysel farklılıkların varlığını göz önünde bulundurarak, İbnü'l-Cevzî, eğitimde bu farklılıkların dikkate alınması gerektiğini belirtir ve şöyle der: "*En büyük risklerden biri, halka, kalbinin kaldıramayacağı veya ruhuna kök salmış şeylerin aksine bir şeyi anlatmaktır.*"²⁶ Ayrıca, "*Bazı dil bilimcilerin halkla dil kurallarıyla ilgili konuşması, doğru olsa da gaflet olarak sayılır. Çünkü her toplulukla ancak anlayacağı şeylerle konuşulmalı.*"²⁷ örneğini kullanır.

Geçtiğimiz yüzyılın başlarında, bireylerin zekâ düzeylerini ölçmeye yarayan ilk zekâ testleri ortaya çıkmıştır. Bu gelişme, özellikle faktör analizi gibi istatistiksel yöntemlerin kullanılması sayesinde mümkün olmuştur. Söz konusu yöntem, zekânın bileşenlerini ve doğasını belirlemede büyük bir rol oynamıştır.

Birçok psikolog, özellikle zihinsel ölçme ve değerlendirme alanında çalışanlar, hayattaki her şeyin ölçülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Lord Kelvin'in ifadesiyle, "*Eğer bir şeyi ölçemiyor ve onu sayılarla ifade edemiyorsanız, bilginiz yüzeysel ve tatmin edici değildir.*"²⁸ Bu yaklaşım, zekâ düzeyini ölçmeye yönelik IQ (Zekâ Katsayısı) testlerinin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır.

Ancak, zekâ testlerine ve ölçme yaklaşımlarına yöneltilen çeşitli eleştiriler neticesinde, Amerikalı bilim insanı Howard Gardner 1983 yılında, o dönemde oldukça tartışmalı olan "Çoklu Zekâ Kuramını" ortaya atmıştır. Gardner'a göre, geleneksel IQ yaklaşımı bireyi sadece istatistiksel bir sayı

²³ Attar, s. 525.

²⁴ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Ahbârü'l-hamka ve'l-mugaffelîn*, Dârü'l-Âfâk el-Cedide, Beyrut, 1983, s. 25.

²⁵ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Ezkiya*, s. 1.

²⁶ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Saydü'l-hâtur*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1992, s. 419.

²⁷ İbnü'l-Cevzî, *Ahbârü'l-hamka ve'l-mugaffelîn*, s. 125.

²⁸ Abo el-Haj, 2022: 333.

olarak değerlendirirken, onun kuramı bireyin çok yönlü ve birbirinden bağımsız zekâ türlerine sahip olduğunu savunmaktadır. Gardner, çoklu zekâyı şöyle tanımlamaktadır: “*Bir toplumda değer taşıyan ürünler ortaya koyma ya da problemleri çözme kapasitesi.*”²⁹

Gardner, sekiz tür zekâ tanımlamaktadır: dilsel, mantıksal-matematiksel, bedensel-kinestetik, müziksel, kişilerarası (sosyal), içsel (içgüdüsel), doğa zekâsı ve görsel-uzamsal zekâ.

İbnü'l-Cevzî'nin zekâyı dair fikirleriyle karşılaştırıldığında, onun akli belirli kavramlarla tanımladığını —ki bunları yukarıda açıkladık— görmekteyiz. Ancak İbnü'l-Cevzî, zekâyı yalnızca mantıksal ya da dilsel zekâ ile sınırlamaz; aksine aşağıdaki türlere benzeyen yönleriyle de ilgilenir:

-Kişisel (içsel) zekâ: Nefsi sorgulama ve içsel farkındalığa yaptığı vurguda kendini gösterir.

-Sosyal zekâ: Feraset, insanlarla ilişkiler ve toplumsal düzenlemeye dair görüşlerinde ortaya çıkar.

-Bedensel-davranışsal zekâ: Allah'a itaatte uzuvları iyi kullanamayanları eleştirmesinde veya disiplin sağlama konusundaki yaklaşımında belirgindir.

Bu karşılaştırmanın sonucu olarak, İbnü'l-Cevzî'nin, Gardner'ın sunduğuna benzer şekilde, zekânın çok yönlülüğünü öngören bir yaklaşım geliştirdiği söylenebilir. Ancak bu yaklaşım, zihinsel boyutun yanı sıra ahlaki boyutu da içermektedir. Öte yandan, Gardner'ın teorisi bu çok yönlülüğü daha sistematik ve bilimsel bir çerçevede sunmakta, fakat onu ahlaki bağlamdan soyutlamaktadır.

Bununla birlikte, Gardner'ın çoklu zekâ teorisi de eleştirilerden muaf değildir. Birçok psikolog tarafından bu kurama yönelik ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Çünkü bu teori, çoklu zekânın etkisini ortaya koyacak güvenilir kanıtlardan ve genellenebilir deneysel verilerden yoksundur. Nitekim Waterhouse, Gardner'ın her bir zekâ türünü destekleyecek kanıtları ortaya koymakta başarısız olduğunu ve bu nedenle çoklu zekâ kuramının deneysel destekten yoksun olduğunu belirtmektedir. Bu eleştiriye Sternberg de desteklemekte ve Gardner'ın kuramının, teorisinin doğruluğunu kanıtlayacak ampirik verilerden yoksun olduğunu savunmaktadır. Hatta Sternberg'e göre, bu eleştiri Gardner'ın çoklu zekâ kuramının geçerliliği önünde güçlü bir engel olmaya devam etmektedir.³⁰

Gardner'ın kuramı her ne kadar önemli başarılar elde etmiş ve etkili olmuşsa da, zekâ testlerine ve zekâ katsayısına (IQ) dayanan genel zekâ teorisini geçersiz kılacak düzeyde evrensel bir uzlaşıya ulaşamamıştır. Bu nedenle, Wechsler testi gibi çeşitli alt türleri zaman içinde geliştirilmiş olan bu teoriye dayalı testler, dünya genelinde hâlâ yaygın bir şekilde kabul görmektedir.³¹ Bunun temel nedeni; söz konusu testlerin, işe alım, eğitim ve benzeri alanlarda pratik kolaylıklar sağlaması ve standart ölçümlere ve istatistiksel analizlere dayanması sayesinde yüksek güvenilirlik sunmasıdır.³² İşte bu sebeple, İbnü'l-Cevzî'nin akıl seviyelerine dair düşüncelerini karşılaştırırken, ağırlıklı olarak bu genel zekâ teorisi temel alınmaktadır.

İbnü'l-Cevzî aklın yüksek ve düşük seviyelerini tespit edip tanımlamıştır. Ardından, bu seviyeler arasındaki farkları açıklamış ve her akıl seviyesinin genel bazı özelliklerini de ortaya koymuştur. İbnü'l-Cevzî, bu konuda modern psikoloji çalışmalarının görüşlerine katılmakla birlikte, onlardan farklı olarak dereceler arasındaki farkları kelimelerle ifade etmektedir. Ancak daha önce belirttiğimiz

²⁹ Abo el-Haj, 2022: 335.

³⁰ Abo el-Haj, 2022: 342.

³¹ Süleyman el-Hudrî eş-Şeyh, *Sikolojiyyetü'l-Furuqil Ferdiyye fî'z-Zekâ*, Dar el-Mesîre, Amman, 2014, s 114.

³² eş-Şeyh, s 326.

gibi, modern psikoloji bu farklılıkları psikolojik deneyler sonucunda elde edilen sayısal verilerle açıklamaktadır. Her ne kadar bu verilere dayalı açıklamalarda bilim insanları arasında görüş ayrılıkları bulunsa da, örnek olarak yaygın kabul gören aşağıdaki tabloyu sunmayı uygun bulduk.

Günümüzde Zekâ Düzeylerinin Sınıflandırılması (IQ Skalası)³³		
Zekâ Bölümü (IQ)	Sınıflandırma	Genel Açıklama
140 ve üzeri	Dahi / Çok Üstün	Ortalama zekanın çok üzerinde
120 – 139	Üstün	Ortalama zekanın üzerinde
110 – 119	Yüksek Ortalama	Ortalama zekanın biraz üzerinde
90 – 109	Ortalama	Normal veya ortalama düzey
80 – 89	Düşük Ortalama	Ortalama zekanın biraz altında
70 – 79	Zihinsel Sınırdan	Hafif zihinsel yetersizlik
69 ve altı	Zihinsel Gerilik	Belirgin zihinsel yetersizlik

İbnü'l-Cevzî'nin, aklın yüksek derecelerini tarif etmek için kullandığı terimler şunlardır: Basiret, zekâ, anlayış ve zihin. Modern psikolojinin kullandığı terimler ise şunlardır: Dahi, parlak zekâlı, zeki ve ortalama zekâ. İbnü'l-Cevzî, modern psikolojiyle aynı fikirde olarak, aklın her düzeyine —ister yüksek ister düşük olsun— bir isim vermektedir. Ancak bu derecelerin bazı anlamlarında, doğrudan karşılığı olmayan farklar bulunmaktadır.

İbnü'l-Cevzî'nin, aklın düşük seviyeleri için kullandığı terimler şunlardır: aptallık, saf olmak ve delilik. Psikolojide ise kullanılan terimler arasında ahmak, saf ve zekâ geriliği yer almaktadır. Akıl derecelerinin her biri için bir isim üzerinde genel bir ittifak söz konusudur; ancak her bir derecenin anlamı konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bununla birlikte, modern psikoloji artık etik ve mesleki gerekçelerle bu eski terimleri kullanmamakta ve onların yerine aşağıdaki sınıflandırmaları tercih etmektedir:

- Hafif zihinsel yetersizlik.
- Orta düzeyde zihinsel yetersizlik.
- Ağır veya derin düzeyde zihinsel yetersizlik.

İbnü'l-Cevzî'nin bu sınıflandırmaları ile modern psikoloji arasında bir fark vardır; çünkü o, bunların oranlarını belirtmemiştir. Üstelik bu zihinsel düzeyleri, günümüz psikolojisinde kullanılan bilimsel yöntemlerle ortaya koymamıştır. Zira bilimsel yöntem, zihinsel zaafıların tespitine dayanır. Bu zayıflığın doğru bir şekilde belirlenebilmesi için önce grup zekâ testlerinin, ardından bireysel zekâ testlerinin uygulanması; sonrasında bu zayıflığın düzeyinin belirlenmesi amacıyla uygulamalı

³³ Attar, s 526.

testlerin yapılması; ayrıca psikolojik ve sosyal yöntemlerin kullanılması, bireyin yaşam öyküsünün incelenmesi ve okul başarı düzeyinin analiz edilmesi gerekmektedir.³⁴

İbnü'l-Cevzî'ye Göre Zihinsel Yeteneklerin Türleri

İbnü'l-Cevzî, zihinsel yeteneklerin iki tür olduğunu ileri sürmüştür: doğuştan gelen yetenekler ve çevresel etkilerle edinilen yetenekler. Bu görüş, genetikçiler ve çevreciler tarafından yapılan deneyler ve çalışmalarla da desteklenmiştir.

Zekânın, doğuştan gelen bir yatkınlık ve doğanın bir hediyesi olduğu; yetiştirilme tarzının ise ikincil ve destekleyici bir etkiye sahip bulunduğu sonucuna varılmıştır. Çevre, ancak teşvik edici olduğu takdirde doğuştan gelen zekâ yeteneklerinin tam anlamıyla kullanılmasına yardımcı olur. Teşvik edici olmadığında ise bu yeteneklerin etkinliği en aza inebilir.

Dolayısıyla, İbnü'l-Cevzî bu görüşüyle çağdaşı genetikçilerden ve çevrecilerden daha ileri bir noktada yer almaktadır. Ayrıca İbnü'l-Cevzî, zekâ ile fiziksel özellikler arasında bir ilişki olduğunu da ileri sürmüştür. Ancak bu görüşün ne Kur'an ayetleriyle ne de Hz. Peygamber'in sahih hadisleriyle desteklendiği söylenebilir. Modern deneysel çalışmalar da bu görüşün zayıflığını ortaya koymuştur.

İbnü'l-Cevzî, zekâ ile davranış özellikleri arasında bir ilişki olduğunu da belirtmiştir. Ona göre, akıllı insanlar iyi ve akıllıca davranışlar sergilerken; aptallar genellikle hatalarını, sapmalarını ve akılsızlıklarını yansıtan davranışlarda bulunurlar.³⁵

İbnü'l-Cevzî'ye Göre Hevâ

İbnü'l-Cevzî hevâyı şöyle tanımlamıştır:

*"Hevâ; beşerî tabiatın, kendisine uygun olan şeylere meyletmesidir."*³⁶

Bu eğilim, insanda varlığını sürdürebilmesi için bir zorunluluk olarak yaratılmıştır. Eğer yeme, içme ve cinsel ilişki gibi arzulara yönelik bir meyil olmasaydı; insan ne yer ne içer ne de cinsel ilişkide bulunurdu. İbnü'l-Cevzî daha sonra, hevâyı her daim yermek değil; fayda sağlama ve zararı önlemenin ötesine geçen aşırılıkları eleştirmenin uygun olacağı sonucuna varır. Hevânın kendisi kınanacak bir şey değildir; fakat hevânın peşinden gelen, ondan kaynaklanan ve doğal sınırların ötesine taşan aşırılıklar kınanacak olanlardır.³⁷

İbnü'l-Cevzî ile içgüdüsel güdülerin tanımlanması konusunda her ne kadar fikir ayrılıkları olsa da, bu düşüncelerine bazı psikologlar katılıyor. Nitekim kimisi içgüdüsel güdülerin tek bir içgüdüye, yani cinsel içgüdüye (Freud) veya kontrol içgüdüsüne dayandırırken, kimisi bunların birden fazla olduğunu ve sayıları konusunda farklı görüşlere sahipti; Geleneksel içgüdü okulunun lideri McDougall, her biri özel bir duygusal uyarılmaya eşlik eden on dört içgüdü olduğunu gördü. William James ise 32'den fazla içgüdü olduğunu söylerken, Thorndike bu sayıyı 42 olarak aktarmıştı.

İngiliz asıllı psikolog William McDougall'ın (ö. 1938) motivasyon teorisine yöneltilen en bariz eleştiri, bu teorinin açıklayıcı bir teori olmaktan çok, bir sınıflandırma teorisi olmasıdır. McDougall'ın yaptığı tek şey, içgüdüleri belirli isimler altında sınıflandırmaktı; yani bize belirli ve

³⁴ Attar, s 528.

³⁵ Attar, s 278.

³⁶ el-Gazzûlî, s. 250.

³⁷ el-Gazzûlî, s. 250.

sistematik bir sınıflandırma çerçevesi sunmamıştır. Örneğin, bazı davranış kalıplarını "yiyecek arama", bazılarını ise "kavga", "ebeveynlik" veya "merak" gibi başlıkların altında ele almıştır. Buna rağmen, McDougall'ın motivasyon teorisi diğerlerine nazaran daha fazla kabul gördüğü için, biz bu teoriye odaklanacağız. Freud'un teorisini de karşılaştırmanın dışında tuttuk; çünkü teorisine yöneltilen en önemli eleştiri, insanın doğuştan gelen içgüdüsel yapısının temelini cinsel arzu ve saldırganlık olarak belirlemesidir. Bu yaklaşım, insanı dinlerde Tanrı tarafından onurlandırılmaya layık görülen tüm değerlerden ve yüce yönlerden yoksun bırakmaktadır. Ayrıca Freud'un teorisi bu yönüyle başka eksiklikler de taşımaktadır. Davranışçı yaklaşım ise doğuştan gelen güdülerini ve eğilimleri kökten inkâr ederek, çevreyi ve onun dış etkilerini insan davranışının belirleyicisi hâline getirmiştir.

McDougall, canlıların, hissetseler de hissetmeseler de belli amaçlara ulaşmaya yöneldiklerine, bu nedenle de bu amaçlara ulaşmak için içgüdü adı verilen belli sayıda gizli güdü veya yönlendirici güçle donatılmış olduklarına inanmaktadır. McDougall içgüdü sayısını 14 olarak belirledi ve ardından bu listeye dört içgüdü daha ekledi. Sonra insanın öğrenme yeteneği, zekâsı ve anlama kabiliyeti sayesinde içgüdülerini değiştirebildiğini anlattı. Değişiklik içgüdünün üç boyutundan sadece ikisinde güçlüdür: bilişsel boyut ve eğilim boyutu. Dış uyaranlara bağlı olan bilişsel boyut ve davranış ve eyleme bağlı olan eğilimsel boyut, insan büyüdükçe, öğrendikçe, deneyimledikçe ve anladıkça değişebilmektedir. Yalnız Duygusal yönü -ki bu istem dışı, öznel bir yöndür- kontrol edilmesi ve değiştirilmesi zor olan bir yöndür. McDougall ayrıca güdülerin iki tür olduğunu açıklamıştır: Doğuştan gelen güdüler ve edinilmiş güdüler.³⁸

Delayısıyla bazı modern psikologların motivasyon tanımı ile İbnü'l-Cevzî'nin söylediklerinin birbirinden çok da farklı olmadığını görüyoruz. Ancak aradaki temel fark, her iki tarafın dayandığı kaynaklardır. İbnü'l-Cevzî'nin motivasyon anlayışını ortaya koyduğu temel kaynaklar, Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleridir.³⁹

Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

*"Nefsanî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir."*⁴⁰

*"Yeyin, için, fakat israf etmeyin."*⁴¹

Modern psikologlara gelince; onlar, diğer bilim insanlarının yazılarından etkilenecek, kendi insani çabalarıyla ya da gözlem ve laboratuvar testleri ile deneyler yoluyla sonuçlara ulaşırlar.

Peki, Eğer İbnü'l-Cevzî'nin akli, insanı yüceltme ve terbiye etme aracı olarak gördüğünü kabul edersek, bu durumun onun duygusal zekâ gibi diğer yönleri ihmal ettiği anlamına gelir mi? Hayır, gelmez. Çünkü İbnü'l-Cevzî her ne kadar "duygusal zekâ" terimini doğrudan kullanmamış olsa da, dönemin anlayışına uygun biçimde bu kavrama dâhil edilebilecek bazı olgulara yer vermiştir.⁴²

³⁸ Attar, s 514.

³⁹ el-Gazzûlî, s. 261.

⁴⁰ Âl-i İmrân Suresi (14).

⁴¹ A'râf Suresi (31).

⁴² Attar, s 176.

Nitekim nefsi muhasebe etme konusuna değindiğinde, bu öz-farkındalık (self-awareness) kavramıyla örtüşmektedir. Öfke ve şehvetten sakındırması, sabra çağırması ise duyguların kontrolünü (emotion regulation) gündeme getirir. Yine insanlara karşı alçakgönüllülük, arabuluculuk ve ıslah çağırısı, ilişki yönetimi (relationship management) anlamına gelir.

Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî, duygusal zekâyı kendi döneminin anlayışı içinde ve dinî bir çerçevede ele almış; bunu akıl kavramından ayrı düşünmemiştir.

Et-Tıbbü'r-Ruhani Eserinin İlgili Bölümleri

Birinci Bab: Aklın Fazileti Hakkında⁴³

İnsanlar aklın mahiyeti⁴⁴ ve yeri ile ilgili upuzun çeşitli görüşlere sahipler. Ben de aklın fazileti ile ilgili birçok hadis sundum, bunların büyük bir kısmı Zemmü'l-hevâ⁴⁵ adlı kitabımızda anlatmıştık. Onun için hepsini tekrarlamak yerine, burada genel olarak hakkında şunları diyebiliriz; bir şeyin fazileti ancak meyvesi ile tanımlanır. Keza aklın meyvelerinden biri ulu yaratana tanımaktır. Nitekim akıl istidlâl⁴⁶ yoluyla hem yaratana bildi hem de peygamberlerin samimiyetine kanaat getirdi. Akıl Allah'ın ve peygamberlerin emirlerini uymaya da teşvik etti. Ayrıca hayvanları evcilleştirmek, ulaşamadığımız yerlere ulaşmamızı sağlayabilecek gemilerin zanaatını öğretmek deniz engelini açmak ve su kuşlarının⁴⁷ avlama yöntemini bulmak gibi insanoğlunun önündeki her zorun üstünden gelmeyi sağladı.

Aklın gözü sürekli akıbetleri göz önünde bulundurarak güvenli bir şekilde amaca ulaşmayı çalışır. Bunu yaparken de acil yararlar yerine müeccel⁴⁸, kalıcı faydaları tercih eder. İşte bununla insanoğlu akılsız olan bütün hayvanların üstüne bir yere kılınıp yüce Allah'ın risale ve yükümlerine ehil olmuş ve onunla⁴⁹ insan dünyanın ve ahiretin ilim ve amelleri ile ilgili iyiliklerinden ulaşabileceği cevherin uç noktasına kadar ulaşmıştır. Anlattığımız şeylerin bir bütün halinde fazilet olarak yeterli buluyorum ve sözü uzatmamak adına bu kadarla yetineceğim.

Üçüncü Bab: Akıl Görüşü ile Hevâ Görüşü Arasındaki Fark Hakkında⁵⁰

Şunu bil ki hevâ âkıbet düşünmeden zevke davet eder; bazen de bu zevk beraberinde sahibine benzeri zevklerden menedecek daha büyük bir acı getireceği bilinir ama yine de hevâ bununla ilgilenmez. Filhakika bu hayvanların durumudur; fakat hayvanlar mazeretli çünkü onlar âkıbetleri düşünemezler; onun için akıl insan şerefli yüce mertebeden inerek düşük dereceli varlıklarla bir olmamalı. Bunun yerine akıl âkıbetleri gözetir ve yararları değerlendirir; tıpkı kararlı insan ve tavsiye veren tabip gibi. Bir diğer yandan hevâ tıpkı cahil çocuk ve iştahlı hasta gibidir.

Bu yüzden basiretli insanın akli ve hevâ etti şeyi tezatta düşer ise, aklın istişare edildiğinde tavsiye verebilen bir alimin olduğunu bildiği için, akli seçerek emirlerini zor olsa da sabırla yerine getirmesi ve onun fazileti ile yetinmesi gerekir. Yine de de aklın doğruluğu hakkında fazladan bir delil isterse,

⁴³ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *et-Tıbbü'r-Rûhânî "Ruhun Tıbbı"*, Mektebetü't-Terakki, Şam, 1929, s 5.

⁴⁴ Mahiyet: Bir mevcudun veya ma'dûmun küllî kavramı, bir varlığın özü, onun kendisiyle o olduğu şey anlamında felsefe terimi.

⁴⁵ Türkçedeki anlamı: Hevânın kötülükleri.

⁴⁶ İstidlâl: Bir veya birden çok önermeden başka bir önerme çıkarma, akıl yürütme anlamında mantık terimi.

⁴⁷ Su Kuşları: su ortamına uyum sağlayarak yaşayan kuşlardır.

⁴⁸ Müeccel: İleriye atılmış, ertelenmiş.

⁴⁹ Akılla

⁵⁰ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *et-Tıbbü'r-Rûhânî "Ruhun Tıbbı"*, Mektebetü't-Terakki, Şam, 1929, s 7.

hevânın sahiplerine getirdiği şeref kirliliği, insanlar arasındaki rezilliği, saygınlık kaybı ve faziletleri kaçırma gibi âkıbetleri tefekkür etsin. Nam kaybı, aziz insanın hor görülmesi veya kuş gibi şanı yüksek birinin avlanılması ancak hevâya göre davranmadan meydana gelir. Bununla ilgili delil şu olabilir; insan hevâ ile ilgili eylemi yapmadan önce onu yaptığını varsaysın ve bu eylemin hazzı bittikten sonra durumu değerlendirip ne kazandığına bir baksın, işte o zaman aldığı haz yaptığı suçla karşılaştığında kazandığı kadar kat kat kaybettiğini görecek.

Şunu bil ki insan hevâ etti şeye göre davranırsa bir zarar almasa da hevâya karşı mağlup olduğu için kendinde değersizlik hissi oluşacak. Ama eğer hevâya karşı durursa, galip olduğu için kendinde gurur hissedecektir. Zaten sen insanlara şahitsin, bir zahit gördüklerinde hayret edip elini öptüklerini görüyorsun, bu ancak onların zayıf kaldığı hevâya karşı zahidin güçlü durduğunu bildikleri için meydana gelen bir durumdur.

Son Söz Yerine

İbnü'l-Cevzî, *et-Tıbbü'r-Rûhânî* adlı eserinde, aklın ne olduğundan, onun konumundan ve hevâ (arzu) ile olan ilişkisinden bahsederek başlamıştır. Bu da onun akla ne kadar büyük önem verdiğini göstermektedir. Bu kitabın, psikoloji alanında yazdığı diğer eserlerde ortaya koyduğu görüşlerin bir özeti niteliğinde olduğu düşünüldüğünde, psikoloji alanında önemli katkılar sunmuş Müslüman âlimlerden biri olan İbnü'l-Cevzî'nin, akıl mahiyeti ve bedenle ilişkisine dair bir tablo sunduğu söylenebilir. Bu tabloya göre: İnsan ruh ve beden birleşmesinden yaratılmıştır. O, tabiatı itibarıyla bedensel hayvani arzu ile nurani meleksi ruhtan oluşmuştur. İbnü'l-Cevzî bu ikili tabiat hakkında şöyle der: “*Melekler, içinde karanlık olmayan saf nurdan yaratıldılar. Şeytanlar, içinde ışık olmayan saf karanlıktan yaratıldılar. İnsanlar da bu iki zıtlıktan yaratıldılar.*” Ruh ve beden veya akıl ve hevânın bu karmaşık yapısı, İbnü'l-Cevzî'yi, arzularını yenebilen insanı Yaratıcıları tarafından yönlendirilen meleklerden üstün görmesine yöneltmiştir: “*Meleklerin ibadeti, insanın mücadelesi yanında nerede kalır? İnsanın hali daha şaşırtıcıdır. Meleklerin tesbihi tabiatları gereği dillerindedir, ibadetleri yorgunluktan uzaktır, ağaçlarının gülleri dikensizdir, niteliklerinin çoğu, güvenin dışı doğasına benzer; mücadelenin erkeksi yapısından uzaktır...*”

Bu, İbnü'l-Cevzî'nin insan doğasına ilişkin görüşüdür: İnsan doğası, akıl ve arzudan ya da başka bir deyişle, ruh ve bedenden oluşur. Çağdaş psikolojiyle basit bir karşılaştırma yaptığımızda, modern psikologların insanın ruhsal yönünü ihmal ettiklerini ve bu yönün ortaya çıkardığı, diğer biyolojik ihtiyaçlardan daha önemli ve daha üstün olan, insanı diğer canlılardan ayıran yüce ve temel ihtiyaçları incelemeye yeterince önem vermediklerini görürüz. Batılı düşünür Erich Fromm, ‘*Man for Himself*’ adlı kitabında bu duruma dikkat çekmiş ve modern psikolojiyi, çoğunlukla insan davranışının yüzeysel yönleriyle ilgilenmesi ve insanın temel sorunlarını, yüksek değerlerini ve manevi yönlerini ihmal etmesi nedeniyle eleştirmiştir.⁵¹

Aynı şekilde Éric Geoffroy, bazı Batılı filozofların ve düşünürlerin, Batı toplumlarını üç unsurun ölümcül iş birliğine karşı uyardıklarını vurgulamıştır: soğuk, fırsatçı ve araçsal aklın egemenliği, sürekli teknolojik ilerlemenin yüceltilmesi, doğanın dışlanması ve insanın da kapitalist ekonominin çarkında maddi bir nesneye indirgenmesi.⁵²

⁵¹ el-Gazzûlî, s. 223-225.

⁵² Éric Geoffroy, “*L’islam sera spirituel ou ne sera plus*” *El-Mustakbelu li’l-İslâmi’r-Rûhî*, Nabd li’n-Neşr ve’t-Tevzîi, Kahire, 2016, s. 166.

Dolayısıyla, insan tabiatını melekler seviyesine yükselten Müslüman âlimlerin -başta İbnü'l-Cevzî olmak üzere- bakış açısıyla, insanın hayvani tabiatı psikolojik dürtülerin, ahlaki çatışmaların ve düşüncelerin kaynağı olarak gören ve insanı doğduğu andan itibaren bu hayvani ihtiyaçların kölesi sayan Darwin ve Freud gibi Batılı düşünürlerin bakış açıları arasında temel bir paradoks bulunmaktadır. Bu nedenle modern psikolojideki bu ve benzeri teoriler, insanın bir yönüne odaklanıp diğerini ihmal etmiş; ruhun bütün yönlerini ele almaktan ve insan davranışını doğru şekilde açıklayarak onu ihtiyaç duyduğu yöne yönlendirmekten uzak kalmıştır. Oysa her zaman madde ile ruh arasında bir denge bulunması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

ERGİNLİ, Zafer, *İslâm Felsefesi ve Psikoloji*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 2006.

EL-GAZZÛLÎ, Abdülaziz Seyyid Haşim, *İbnü'l-Cevzî: el-İmam el-Murabbî, el-Vaiz el-Beliğ ve el-Âlim el-Mütefennin "İbnü'l-Cevzî: Terbiyeci İmam, Etkileyici Vaiz ve Çok Yönlü Âlim"*, Daru'l-Kalem, Şam, 2000.

KÖSE, Ali, *İslâm Düşüncesinde Psikoloji ve Aklın Rolü*, Düşün Yayınevi, İstanbul, 2008.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec, *Aẖbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn "Ahmaklar ve Gafillerin Hikayeleri"*, Dârü'l-Âfâk el-Cedide, Beyrut, 1983.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Ezkiyâ "Zekîler Kitabı"*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1985.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec, *Şaydü'l-hâtır "Düşünce Avı"*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1992.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec, *Zemmü'l-hevâ "Hevânın Kötülenmesi"*, Mustafa Abdülvâhid, Kahire, 1962.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec, *et-Tıbbü'r-Rûhânî "Ruhun Tıbbı"*, Mektebetü't-Terakki, Şam, 1929.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec, *et-Tıbbü'r-Rûhânî "Ruhun Tıbbı"*, Yazma, G Nüşa, Gotha Kütüphanesi, no: A 1238, Gotha, 1651.

HÖKELEKLİ, Hayati, *İslâm Düşüncesinde Aklın Yeri*, İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2012.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İbn Sina ve Psikolojisi*, Felsefe Araştırmaları Yayınları, İstanbul, 1988.

ATTAR, Leylâ Abdürreşîd, *Ârâ'u İbnü'l-Cevzî et-Terbeviyye "İbnü'l-Cevzî'nin Eğitimsel Görüşleri"*, Menşûrâtü Emâneh lin-Neşr, Maryland, 1998.

BAYRAKDAR, Mehmet, *İbn Miskeveyh'in Psikoloji Anlayışı*, İsmail Ağa Yayınları, İstanbul, 1999.

VARLI, Nazife, *İslâm Düşüncesinde Akıl ve İnsan Ruhunun Anlamı*, İlahiyat Yayınevi, Ankara, 2019.

YEĞİN, Şemsa, *Kindi'nin Psikolojik Görüşleri ve Akıl-Anlam İlişkisi*, Felsefi Araştırmalar Yayınları, İstanbul, 2020.

TANRIBİLİR, Tarık, KARAGÖZ, Nail, *Hâris el-Muhasibi'nin Psikolojik Yaklaşımları*, Akademik Psikoloji Yayınları, Ankara, 2017.

GEOFFROY, Éric, *"L'islam sera spirituel ou ne sera plus" El-Mustakbelu li'l-İslâmi'r-Rûhî*, Nabd li'n-Neşr ve't-Tevzi, Kahire, 2016.

REBÎ', Muhammed Şehâte, *Târîh 'İlmü'n-Nefs ve Medârisuhu "Psikoloji Tarihi ve Ekolleri"*, Dâr Garîb, Kahire, 2004.

EŞ-ŞEYH, Süleyman el-Hudrî, *Sikolojiyyetü'l-Furuqil Ferdiyye fî'z-Zekâ "Zekâda Bireysel Farklılıkların Psikolojisi"*, Dar el-Mesîre, Amman, 2014.

NEJÂTÎ, Muhammed Osman, *El-Dirâsât en-Nefsâniyye 'Inda'l-'Ulamâ' el-Muslimîn "İslam Alimlerinde Psikolojik Çalışmalar"*, Dâr eş-Şurûq, Kahire, 1993.

Abo el-Haj K. (2022) Multiple Intelligences Theory. African Journal of Advanced Studies in Humanities and Social Sciences (AJASHSS), Issue 3, pp. 332- 344.

Kübra TÜRE YAKIN

Dr. Bağımsız Araştırmacı

ORCID: 0000-0002-4384-0750

kuburatureyakin@gmail.com

Nihal ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
Bilim Tarihi.

ORCID: 0000-0003-0464-2716

nozdemir@fsm.edu.tr

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 19.05.2025

Kabul/Accepted: 11.06.2025

**EVLİYA ÇELEBİ’NİN SEYAHATNAMESİ’NDE KAFDAĞI TASAVVURU: İSLAM
COĞRAFYA GELENEĞİ VE BİLİM TARİHİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME**

Öz

Bu makale; Evliya Çelebi’nin Târîh-i Seyyâh Evliyâ Efendi olarak isimlendirdiği eserinin yedinci cildinde ayrıntılı bir şekilde okuyucuya sunulan Kalmık kavminin Kafdağı seyahatlerinin hikâyesini İslam medeniyeti coğrafya ve haritacılık tarihi ve Acâibu’l-Mahlûkât geleneği bağlamında incelemektedir. Evliya’nın dünya tasavvurundaki Kafdağı motifi ile Kalmık kavminin uzun uğraşlar sonucu ulaştığı ve “kâbe” olarak tanımladıkları bölge, gelenek çizgisinde İskender Seddi ve Yecûc kavmi hakkındaki anlatılarla bütünleşmektedir. Araştırmada söz konusu anlatının Seyahatname’nin diğer ciltlerindeki tekrarları da karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Öyle ki eser içerisinde tekrar yapılan kavram veya hikâyelerin ayrıntıları Evliya Çelebi’nin üslubunu tanımak açısından yardımcı bir rol oynamaktadır. Öte yandan el-Me’mûn haritası (9. yüzyıl) başta olmak üzere İbn Hurdazbih (10. yüzyıl), Ebû Hâmid el-Gırnâtî (12. yüzyıl), Zekerîya el-Kazvînî (13. yüzyıl) ve İbnu’l-Verdî (15. yüzyıl) gibi coğrafyacıların dünya tasavvurlarındaki el-Bahru’l-Muhît, Bahru’z-Zulumât, Kafdağı ve Ab-ı Hayat gibi unsurlar haritalardaki örnekleriyle değerlendirilerek metinler arası bir akış takip edilmektedir. Bir yanda Evliya’nın kabul ettiği otoritelerin gücü ve onun geleneğe sadık olan yönü kendini gösterirken diğer yanda Yeni Dünyanın varlığından ve şeklinden haberdar olan bir alimin bu bilgileri nasıl sentezlediği görülmektedir. Sonuç olarak Eski Dünya ve Yeni Dünya arasında bir köprü oluşturan Evliya Çelebi, yazılı kültür ile sözlü kültür arasında kendisinin dahi peşinden gitmek isteyeceği bir hikâye anlatmaktadır. Bu anlatı; bilginin zaman, mekân ve kültürler arası dolaşımını yansıtan güçlü bir örnek olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Evliya Çelebi, Kafdağı, Kalmıklar, İslam Coğrafya Tarihi

**THE NOTION OF MOUNT QAF IN EVLİYA ÇELEBİ’S SEYAHATNAME: AN ANALYSIS
IN THE CONTEXT OF ISLAMIC GEOGRAPHICAL TRADITION AND THE HISTORY
OF SCIENCE**

Abstract

This article analyses the story of the Kalmyk tribe's journey to Mount Kaf, which is presented to the reader in detail in the seventh volume of Evliya Çelebi's Târîh-i Seyyâh Evliyâ Efendi, in the context

of the history of geography and cartography of Islamic civilisation and the tradition of Ajâibu al-Makhlûkât. The motif of Mount Kaf in Evliya's conception of the world and the region that the Kalmyk tribe reaches after long labours and which they define as 'Kaaba' are integrated with the narratives about the Great Wall of Alexander and the Yajûj tribe in the line of tradition. In this study, the repetitions of this narrative in other volumes of the Seyahatname will also be discussed comparatively. In fact, the details of the concepts or stories repeated in the work play a helpful role in terms of recognising the style of Evliya Çelebi. On the other hand, the map of al-Ma'mûn (9th century), Ibn Hurdazbih (10th century), Abû Hâmid al-Ghynâfî (12th century), Zakariya al-Qazwîni (13th century) and Ibn al-Wardî (15th century), as well as the elements such as al-Bahru'l-Muhîr, Bahru'z-Zulumât, Mount Kaf and Ab-ı Hayat in the world imagination of geographers are evaluated with their examples in maps and an intertextual flow is followed. On the one hand, the power of the authorities accepted by Evliya Çelebi and his loyalty to tradition are evident; on the other hand, it is seen how a scholar who is aware of the existence and shape of the New World synthesises this information. In conclusion, Evliya Çelebi, who creates a bridge between the Old World and the New World, tells a story that even he himself would like to follow between written culture and oral culture. This narrative is considered as a powerful example reflecting the circulation of knowledge across time, space and culture.

Keywords: Evliya Çelebi, Mount Qaf, The Kalmyks, History of Islamic Geography

Giriş

Evliya Çelebi 17. yüzyılda 51 yıl boyunca gezdiği toprakları ve başından geçen olayları şahsına münhasır anlatım biçimi, muhayyile gücü, tecrübeye dayalı gözlem anlayışı ve eser içerisindeki metin düzenini dikkate alarak kaleme almıştır. Târih-i Seyyâh Evliyâ Efendi olarak isimlendirdiği eseri toplamda on ciltten müteşekkildir. Zengin muhtevası göz önüne alındığında sayısız konu başlıklarına bölünebilen muazzam bir eser olduğu görülmektedir. Farklı ciltlerdeki olayların birbirine bağlı biçimde ilerlemesi ve önceki ya da sonraki ciltlere yaptığı göndermeler, bu eserin bütüncül bir yapı içinde telif edildiğini ortaya koymaktadır.¹ Eserin sistemli yapısına bağlı olarak daha detaylı incelemeler yapıldığında Evliya Çelebi'nin bazı tekrarlara yer verdiği tespit edilmektedir. Mehmet Aydın söz konusu tekrarları üçe bölmüştür. Seyahatname'de metin tekrarları, cümle tekrarları ve söz kalıplarının tekrarları vardır.² Bu bağlamda Robert Dankoff'a göre Evliya Çelebi bazen daha önce farklı cilt veya bölümlerde kullandığı malzemeleri tekrar kullanmıştır. Aynı metnin iki versiyonunu karşılaştırmak, onun yöntemleri ve hedeflerine ışık tutabilir.³

Evliya'nın okuyucuya sunduğu tekrarlardan birisi en detaylı haliyle yedinci ciltte karşımıza çıkmaktadır. Onun Kafdağı ve Kalmık Kavmi hakkındaki anlatımında uzun ve köklü bir coğrafya tarihi geleneğini barındırmaktadır. Diğer taraftan bakıldığında bu konuda yer verdiği bilgilerin Evliya'nın dünya tasavvurunu şekillendiren unsurlardan birisi olduğuna işaret etmektedir. Bu araştırma kapsamında Evliya Çelebi'nin üslubu ve aktarım yollarını takip edebilmek ve dünya algısını tanıyabilmek adına Kalmık Kavminin soğuk aylarda donan karanlık denizler üzerinde yaptıkları yolculuk ve sonunda ulaştıkları Kafdağı hakkındaki anlatımı incelenecektir. Bu doğrultuda bu bilgilerin Seyahatname içerisindeki tekrarları ve yerleri aktarılacaktır. Ayrıca anlatım içerisinde

¹ Nuran Tezcan, "Seyahatnâme", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 37, İstanbul, 2009, s. 16.

² Metin Aydın, "Bir 'Metin' Olarak Seyahatname", 79. Dil Bayramı Etkinlikleri Kapsamında Evliya Çelebi'nin Doğumunun 400. Yıldönümü Etkinliklerinde Sunulan Yayınlanmamış Bildiri, 26-30 Eylül 2011, İstanbul Bursa Kütahya, Evliya Çelebi ve Seyahatname'si, Uluslararası Toplantı, 28 Eylül 2011, Bursa, s. 3.

³ Robert Dankoff, From Mahmud Kaşgari to Evliya Çelebi Studies in Middle Turkic and Ottoman Literatures, The Isis Press, İstanbul, 2008, s. 337.

yer alan coğrafi unsurlar tespit edilerek coğrafya tarihi ve Acâibu'l-Mahlûkât geleneği içerisindeki yeri ve önemi hakkında bir değerlendirme yapılacaktır. Tüm bu adımlar ekseninde Kafdağı ve Kalmık Kavminin bir araya geldiği bu ifadelerin bilginin dolaşımı üzerindeki etkisi tartışılacaktır.

Seyahatname'de Kafdağı ve Kalmık Kavmi

Evliya Çelebi h. 1076/m. 1666 senesinde Heyhat Sahrası yani Deşt-i Kıpçak bölgesine doğru yönelmiştir. Bu güzergâh üzerinde ilerlerken birçok kez teşbih olarak zikrettiği Elburz Dağını görmüştür. Evliya için Elburz Dağı dünya üzerindeki en heybetli dağlardan birisidir. Nitekim “Arapçada ismi Ebü'l-Cibâl'dir”⁴, diyerek bu görüşünü bizzat vurgulamıştır. İlerleyen satırlarda yeryüzü üzerindeki dağlar hakkında Kur'an ayetlerine dayanarak genel bir çerçeve çizen müellif, bütün eski seyyah ve âlimlerin görüşlerine göre yedi iklimdeki dağların toplam sayısını aktarmaktadır. Daha sonra sırayla büyükten küçüğe doğru Kafdağı, Kamer Dağı ve Alman Dağı'ndan kısaca bahsetmektedir. Bu sayfalarda yer alan coğrafya bilgileri Seyahatname içerisinde tekrarlanan öğelerden sadece biridir. Tabiri caizse bu tür kesitler aynı zamanda bir hatırlatma görevi üstlenmektedir.

Fakat burada dikkat çeken bir husus yer almaktadır. Müellif bulunduğu coğrafyaya bağlı olarak Kafdağı'ndan bahsettiği satırlarda diğer tekrarlarına göre daha fazla detay vermiş ve Kalmık Kavmi ile bir bağlantı kurmuştur. Evliya'nın anlatımına göre:

*Yeryüzündeki dağların en büyüğü Kafdağı'dır ki onun hakkında Kâf Suresinde: “Kâf, şerefli Kur'an'a and olsun. İçlerinden bir uyarıcı gelmesine şaşılar da...” tefsirinde görüş birliğindedirler. **Kafdağı** yeryüzünün çevresini kuşatıp Bahr-i Muhit, Bahr-i Umman, Bahr-i Muğaylan, Bahr-i Okyanus, Bahr-i Girdab, Bahr-i Zulumat⁵, kısacası bu dünya çevresinde olan yedi denizi kuşatmış Kafdağı'dır.*

Hatta bu hakirin ve Nogay kavminin malumlarıdır ki Moskov Vilayeti tarafına yakın Bahr-i Zulumat buz olduğu sırada İskender-i Kübra'nın Yecuc Seddi'ne gittiği buz denizi karanlığı üzere Kalmık⁶ kavminin 70 gün 70 gece, yani gündüzünde Şafii vakti gibi olan buz denizini geçip yine bu dünyanın tabanında olan aydınlık yerlerin otlu ve sulu yerlerinde 7 gün 7 gece daha at ile seğirtip Kafdağı eteklerine bilâ-teşbih kâbelerine vardıkları ve buzlar çözülmeden beri geldikleri Nogay içinde meşhurdur.

Kalmık kavminin İskender gibi Yecuc Seddi'ne ve Kafdağı'na 70-80 yılda bir gittikleri kesindir. Hatta Mehmed Giray Han da rehin olan Buluş adlı koca Kalmık “Ben üç kere Cıldırak Tav'da atamızın kâbesine varanmın” yani “Kafdağı'nda kâbemize vardım” diye anlatır. Kalmıklar ne kafir ne müslim, bir alay Mecusi kavimdir ama onlarda yalan dolan olmazdır.⁷

Yukarıda aktarılan bilgilere göre sözlerine güvenilmesi gereken Kalmık kavmi gelenekleri gereği tehlikeli ve uzun bir yolculuk sonrasında kutsiyet atfettikleri bir bölgeye ulaşırlar. Evliya Çelebi

⁴ Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 7. Kitap 2. Cilt, haz. Seyit Ali Kahraman, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2023, s. 761.

⁵ Karanlık Deniz anlamındadır.

⁶ Kalmık Kavmi hakkında detaylı bilgi için bkz. Elza-Bair Guchinova, The Kalmyks, çev. David C. Lewis, Routledge, New York, 2006, Muallâ Uydu Yücel, “Kalmuklar”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 24, İstanbul, 2021, s. 267-268.

⁷ Seyahatname, 7. Kitap 2. Cilt, s. 763.

burada bir girizgâh yapmıştır. Daha sonra eser içerisinde seyahati devam etmektedir. Ancak bir süre sonra Heyhat Sahrasına vardığında Kalmık kavmi ile bir araya geldiği görülmektedir. Bu kavim ve bölge hakkında birtakım bilgileri arz eden müellif, ilerleyen sayfalarda ‘Eski kâhinlerinin acayip ve garip tıslımları ve Kalmık kavminin kâbesi ziyaret yerlerini bildirir’ başlığı altında asıl anlatımına yönelmektedir:

Bu acayip kavimde yalan olmadığı birkaç defa yazıldı. Kalmık’ın ve Nogay Müslümanının anlattıklarına göre; 50 yılda bir ve 60 yılda bir kere 100-150 bin adam ve 5-6 yüz bin atlara taklan, kurut ve kuru balıklar yükletip bu kadar asker olup Kafdağı’na giderken Karanlık Vilayetinde Karanlık Denizi üzerinde buz deryasını geçerek 3 ayda öte tarafta aydınlık dünyaya çıkarlar. Kendileri çiğ at eti, atları ot ve kuru balık yiyerek 6 ay daha at sürerek gidip kara ukab kuşları ve sarı ukab kuşları ile cenk ede ede giderler.

Ukab kuşları bu Kalmık taifesini atlarıyla havaya çıkarıp yere bırakır ve hepsi parça parça olduktan sonra ukab kuşları bunları yermiş. Onlardan kurtulmak için aydınlık dünyada 40-50 gün gündüz gitmeyip her yerde ateşler yakıp geçen yıldan kalmış otlukları yakarak gündüz oturup kurtulurlarmış.

Onların anlattıklarına göre bu ukab kuşlarının irilikleri iki fil ve iki deve vücutları kadar olup kanatları birer fersah yeri tutarmış.

‘Biri bizi kapmaya geldiği zaman kanatlarının gıcirtısından vücutlarımız titreyip kanatlarının yelinden sinek gibi atlarımızla yuvarlanmaya başlarız, o mahalde bizi kapar. Bu kuşlar ateşten korkup gündüzün asla yanımıza ateşten gelemes, yine açıktan dolaşıp saldırır ama kanatları yanar diye gelmez’ dediler.

Kırk gün bu kuşlar ile gündüzün cenk ederler. Akşam olup karanlık bastırıldığında bütün ukablar yuvalarına gidip Kalmıklar da tüm gece boyunca at sürüp sabah olunca yine yatarlar. Altıncı ayda ilgar ile giderek ‘Kafdağı eteklerinde İskender Seddi dibinde kâbemize varıp yüz süreriz’ dediler.

‘Kafdağı’nın Cıldırak Tav dibinde, kâbemiz yeşil zümrüt gibi tunçtan büyük kubbedir ki göklere baş uzatmış, dört köşesinde birer kalın demir pencereleri vardır. Bu sahrada asla kış, kar ve yağmur olmayıp bir konak yer kaldığında çiçeklerin kokusundan biliriz ki kâbemiz yakındır. Yemyeşil ovada nice bin çeşit yeşil, sarı, mavi, kırmızı ve rengarenk ab-ı zülal abıhayat sular akar. Bazısı süt gibi ak ve koyu bulamaç gibi sudur. Bu kâbemizin ovalarında ötücü kuşlardan başka bir hayvan olmaz. Yerde gezer aslan kadar iki ayaklı ve kanatlı ötücü kuşlar yere dökülen yemişleri yerler.

Bu babamızın kâbesinde gece yoktur, hep gündüzdür. Oadaki ağaçlar altında kırk gün oturup ay ve güneş doğmasa bir gece gündüz durur ama ay da güneş gibi aydınlık olup bütün zamanı gündüz gibidir.’ diye anlattıklarında hayran kaldım.⁸

Diyerek Evliya Çelebi anlatımına devam etmektedir. Kalmık kavmi buraya vardıklarında 40 gün boyunca ziyaretlerinde uyguladıkları ritüelleri anlatmaktadır. Anlatımların takibinde bu kavmin son seferinde başından geçen hadiseler okuyucuya sunulmuştur.

⁸ Seyahatname, 7. Kitap 2. Cilt, s. 847-850.

Kâbemizin güneşin çıktığı tarafındaki dağlar tamamen yalap yalap eder cıldırak tavlardır ki kimi altından, kimi gümüşten, bakır, kalay, kurşun, demir, polat, tıhtab, kükürt, tunç, somaki, dehnec, isfidac, Süleyman şapı, fare zehri, zehir taşı ve hacet-i züccac ve zibaktan yani cıvadan donmuş sıralı dizilmiş dağlardır ki hep parıldadıklarından biz bu dağlara cıldırak tav deriz.

Bir kere bu tavlardan ardındaki kavimden bir ses geldiğinde kâbede olan dedelerimizin atlarının ve kendilerinin o şiddetli sestten başları çatlar ve beyinleri kulaklarından akar. Meğer dedelerimiz dağın ardına varıp orada olan nice insanlar görmek için altın ve gümüş dağlarına çıkmış. Hepsisi o sestten helak olmuş.⁹

Evliya Çelebi bu hikâyelere tanıklık edenlerin sözlerine duyduğu güveni dile getirirse de bu acayip anlatımların şer-i şerife uygun olmadığını söylemektedir. Öte yandan bu hal ona kendi tümcesi ile ‘iç yarası’ olmuştur: “Bu ne acep garip ve tuhaf seyir olur. Ah sırası olsa da her ne olursa olsun, ne sıkıntı çeksem tek bir kere varıp görsem” diyerek hasret çekmiştir.¹⁰ Evliya’nın buradaki hayret duygusu ve oraya ulaşmak için duyduğu heves, yıllar boyunca Nil Nehri’nin kaynağı olan Kamer Dağı’nı görebilmek için ettiği dualarla benzerlik göstermektedir ki bilindiği üzere Mısır’da olduğu yıllarda Kamer Dağlarını görmek için uzun yollar kat etmiş ancak nasip olmamıştır.

Daha sonra Evliya Çelebi bu anlatımların gerçekliğini güçlendirmek adına tekrar seyahatleri hakkında sorular yöneltmiştir:

Önce Karanlık Dünya’yı Moskov diyarı içinden geçip Karanlık kenarında buz denizine vardığımızda atlarımızın ayaklarına buz mıhları çakıp keçeler sararız. Boş olan yedek atlara kuru balıklar yükleyip buz denizi üzerinde atlara balıklar yediririz, biz de atların bazılarını boğazlayıp çiğ at eti yiyerek buz denizi üzerinde tezce seğirtiriz.

Bu denizin hükmü öyledir ki sanki Rum’da Şafii vakti kadarınca karanlıktır ki gecesi ve gündüzü öyledir. Karanlık Dünya da öyledir. Deniz her an donmayıp 40-50 yılda ve 80 yılda bir pek katı donar. Hatta bir kere Karanlık Dünya’da buza tutulmuş iki adet Portakal gemiler Çin’den gelip Leh Vilayeti’nde Daniska İskelesine giderken buzda kalmışlar. Bizi gördüklerinde nice toplar attılar ki nice yüz adamlarımız öldüler.¹¹

Kalmık kavminin anlattıklarından sonra Evliya Çelebi kendi tasavvurları ekseninde ortaya çıkan çerçeveyi yorumlamıştır. Ona göre Kalmık kavmi İskender gibi abıhayata ulaşmıştır. Havasının güzelliğinden 300, 400 sene yaşayıp dünyayı gezip dolaşan bu Kalmıklar ve Portakal kâfirleridir. Fakat Portakal kavmi denizden, Kalmık kavmi ise karadan gezerler ki her ikisinin de yeryüzünde ayak basmadığı yer kalmamıştır. Hatta Kalmık kavmi Karanlık Dünyayı aşarak Yeni Dünya’ya ulaşmıştır. Anlatılanlara göre Yeni Dünya kavmi Kalmıklardan korkarmış. Evliya’ya göre onların kâbemiz dedikleri ise aslında İskender-i Zülkarneyn’in Karanlık’ı aşıp öbür dünyaya ayak basarak ulaştığı Kafdağı’dır. Cıldırak Tav dedikleri ise Zülkarneyn’in Hakk emri ile dağların çeşitli madenlerini eriterek inşa ettiği Yecuc Seddi’dır. Daha sonra İskender kâbe dedikleri kubbenin içine tüm eski hekimler, kâhinler, bilginlerden Bokrat, Sokrat, Feylekos, Feylesof, Padre, Restalis,

⁹ Seyahatname, 7. Kitap 2. Cilt, s. 853-854.

¹⁰ Seyahatname, 7. Kitap 2. Cilt, s. 854.

¹¹ Seyahatname, 7. Kitap 2. Cilt, s. 854-855.

Restetalis, Eflâton ve Fisagores'e tuhaf tılsımlar yaptırmıştır. Kalmık kavminin atalarının başına gelen hadiseye göre helak olmalarına sebep olan ses Yecuc kavminin sesidir.¹²

Evliya Çelebi eserinin yedinci cildinde Kafdağı ve Kalmık Kavminin ilişkili olduğu kısımları muhtasaran yukarıdaki gibi aktarmıştır. Burada detaylı bir akış içerisinde verdiği bilgiler Seyahatname'nin farklı yerlerinde tekrarlanarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu tekrarlar daha kısa veya değiştirilmiş ifadelerle okuyucuya sunulmuştur.

Bunlardan ilki ikinci ciltte görülmektedir. Evliya Çelebi burada Keşiş Dağı'na vardığında yeryüzündeki dağların sayısı hakkında genel bilgi verdikten sonra bütün dağların başı Kafdağı'dır diyerek devam etmektedir. Kaf Suresinin sadece birinci ayetini vererek Kafdağı'nın dünyayı kuşattığını dile getirmektedir. Moskov taraflarında buz denizi dokuz ay kıştan donup Kalmık küffarları yetmiş günlük buzu beş gün beş gecede geçer dedikten sonra Yıldırak Tav hakkında bilgi vererek dönüşlerini kısaca anlatmaktadır. Son olarak onların kavminde yalan ve boş söz olmayacağını tekrar vurgulayarak anlatımı bitirerek Elburz Dağı'na geçmektedir. Bu tekrardaki en mühim vurgu Evliya Çelebi'nin 'İnşallahu Teâla o yerlere seyahat etmek nasip olursa yazarız.' temennisinde yatmaktadır.¹³

Kafdağı ve Kalmık kavmi hakkındaki anlatımların ikinci tekrarı üçüncü ciltte bulunmaktadır. Bingöl Yaylasına geldiğinde Evliya Çelebi, yeryüzü hakkında genel bir coğrafya bilgisi aktarmaktadır. Öyle ki Bahr-i Muhit, Bahr-ı Umman ve Bahr-ı Okyanus denizlerini ötesinden kuşatıp dünyayı sağlam tutan Kafdağı'dır. Burada da Kaf Suresinin birinci ayetini vermektedir. İlk iki örnekten farklı olarak Kafdağı'nın ötesi hakkındaki bilginin Allah katında olduğunu zikretmektedir. Zira hey'et kitaplarında da yazılmayan bu bilginin araştırılması inanca zarar verir. Fakat dünyanın doğu ve kuzey tarafı arasında Moskov ülkesinde Yecuc Seddi bulunur ki İskender-i Zülkarneyn bütün madenleri eriterek bir set inşa etmiştir. Böylelikle Yecuc kavmi oradan çıkamayacaktır. Ancak Evliya'ya göre bu sedde İskender haricinde sadece Kalmık kavmi ulaşmıştır. Büyük kalabalıklar halinde Karanlık Denizi şiddetli kışta buz üzerinde aşarak aydınlığa çıkarlar, Yecuc Seddi eteklerinde İskender'in tunçtan dört köşe ve dört pencereli yaptırdığı tıslımlı kubbeye varırlar. Bu kubbe Kalmık kavminin bilâ-teşbih kâbeleridir. Onlar oraya Cıldırak Tav derler fakat dağın ardındaki sesleri işiterek korkudan yaklaşamazlar. Bu ifadelerin sonunda Evliya Çelebi yeniden 'İnşallah Kırım ülkesi, Deşt-i Kıpçak, Dağıstan, Heyhat, Kazan, Heşdek ve Alatır seyahatleri ettiğimiz sırada bu Kalmıkların durumu tafsilatlı olarak yazılır.' ifadesiyle temennisini sunmaktadır.¹⁴

Araştırmamızın konusu temel alındığında Evliya'nın son tekrarı eserin onuncu kitabında karşımıza çıkmaktadır. Bu tekrarın içeriğinde Kafdağı yer almamakla birlikte Sakar Kalmık Devleti'nden bahsetmektedir. Onlar 8 kere 100 bin melun Büyük Kıpçak'ta sakin kavimdir. Hepsisi arabalar üzerinde obalar halinde yaşayarak her gün bir otlı sulu yerde konup göçer. Karanlık Dünyayı buz olduğu yerden geçerek öte tarafa onların inancına göre Yıldırak Dünya yani Ak Dünya'da yaşarlar. Abıhayat oradadır diyerek oraya giderler. Uzun yaşam sürelerini bu abıhayata bağlarlar.¹⁵

¹² Seyahatname, 7. Kitap 2. Cilt, s. 856-857.

¹³ Seyahatname, 2. Kitap 1. Cilt, s. 40-41.

¹⁴ Seyahatname, 3. Kitap 1. Cilt, s. 379-381.

¹⁵ Seyahatname, 10. Kitap 1. Cilt, s. 107.

Değerlendirme

Kültür ve medeniyetlerde bir toplum, içinde yaşadığı mekânı özümlediği gibi aslında bir bütün olarak evren tasavvurunu da şekillendirmektedir. Bu tasavvurlar toplumların inançları, kültürel kökleri, gözlemledikleri coğrafya ve hatta sözlü kültür vasıtasıyla aktarılan bilgiler ışığında gelişerek nesillerden nesillere aktarılmaktadır. Kimi zaman yeni bir paradigma, kimi zaman bir göç olgusu, kimi zaman komşu kültürden özümlenen bir hikâye; evren tasavvurunun şekillenmesinde ve bükülmesinde etkili olmaktadır.

Sabit duran bir kişinin ufuk çizgisine kadar görebildiği coğrafyayı aşama aşama bölgelere, daha sonra ülkelere, hatta kıtalara ve denizlere kadar genişletebilmesi; aynı zamanda bu tahayyülü tüm gezegen için tasvir edebilmesi köklü ve sağlam bir bilgi birikimini beraberinde getirmektedir. İnsanlık tarihine bakıldığında farklı kültür ve medeniyetlerin tasavvurunda dairesellik¹⁶ yansımaları görülmektedir. Bu konuda özellikle Eski Dünya düzeninde inşa edilen tasvirlerle göre büyük bir deniz yeryüzü adasını kuşatmıştır. Antik Yunan'da Okyanus olarak adlandırılan bu büyük deniz, İslam medeniyetinin Arapça terminolojisinde el-Bahru'l-Muhîr terkihi ile tanınmıştır. Öte yandan el-Bahru'l-Muhîr sıklıkla kullanılan bir terim iken coğrafya metinleri ve haritalar içerisinde farklı isimlere de yer verilmiştir. En çok tercih edilenlerden isimlerden birisi Bahru'z-Zulumat yani Karanlık Denizi'dir. Bu isimlendirme okyanusun uzaktaki derin tehlikesini ve zifir karanlığını tasvir etmektedir. Bu bağlamda el-Bahru'z-Zifî terkihi de karşılaşılan ifadelerden birisidir.¹⁷ Denizlerin korkutucu ihtişamı ilerleyen satırlarda daha detaylı tanımlanacaktır.

İslam medeniyetinin kozmolojisine bakıldığında yalnızca genel ilkeleri değil, kullandığı dil, kavram ve ifade biçimi açısından da vahyin mana ve biçimini taşıdığı görülmektedir. Zaman geçtikçe tasavvuf, felsefe ve ilim ehli kimselerin ince ince işledikleri tüm kozmoloji ve kozmografyanın tohumlarını Kur'an-ı Kerim'de aramak mümkündür. Nitekim Kozmik Kafdağı bunlardan biridir.¹⁸ Öte yandan düşünce tarihinde geriye gidildiğinde André Miquel'in savına göre Kaf Dağları, Antik İran geleneklerinden ve İslam öncesi İran kozmolojisinde yer alan tüm suyun kaynağı olarak bilinen Vurukaşa Denizi'ni kuşattığı söylenen Haraberezayti Dağlarından doğrudan nakledilmiştir.¹⁹

Öteki olana duyulan hayret, bilinmeyene duyulan merak ve yaratıcının kudretine vakıf olma duyguları; ilk dönemden itibaren İslam Medeniyetinde sözlü ve yazılı gelenekte kendine bir yol açmıştır. Öyle ki söz konusu kozmoloji bilgisi acayip ve tuhaf sıfatlarıyla bütünleşerek bir gelenek haline gelmiştir. Bu muhtevaya sahip olan eserler zamanla zenginleşmiş ve bir biçim kazanmıştır. Nasr'a göre bunlar; "hem Müslümanların dünyayı genel olarak nasıl gördüklerini anlamamıza yardımcı olacak çok değerli kaynaklar, hem de Müslüman ilim adamlarıyla araştırmacılarının coğrafya ve tabiat tarihi alanında neleri bildiklerini gösteren bilgilerdir."²⁰

Acâibu'l-Mahlûkât geleneğinin ilk temsilcilerinden kabul edilen Ebû Hâmid el-Gırnâtî (ö. 565/1169), el-Mu'rib 'an badî 'Acâibi'l-Mağrib adlı eserinde kısa fakat ilkesel ifadelerle dünya

¹⁶ Detaylı bilgi için bkz. Karen C. Pinto, *Medieval Islamic Maps: An Exploration*, The University of Chicago Press, Chicago, 2016, s. 79-112.

¹⁷ Pinto, *Medieval Islamic Maps*, s. 156.

¹⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 94.

¹⁹ Pinto, *Medieval Islamic Maps*, s. 165.

²⁰ Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, s. 96.

tasavvurunu aktarmıştır: Arz, el-Bahru'l-Esved ile kaplıdır, onun arkasını Kafdağı çevrelemektedir.²¹ El-Gırnâtî'den takriben bir asır sonra bu geleneğin öncüllerinden Zekerıyya b. Muhammed el-Kazvîni (ö. 682/1283), 'Acâibu'l-Mahlûkât ve Garâibu'l-Mevcûdât adlı eserini telif etmiştir. Müellifin eseri içerisinde yer verdiği farklı dünya tasavvurlarından birinde yerkürenin Kafdağı tarafından kuşatıldığı anlatılmaktadır. Bu konuda el-Kazvîni, dağlar bahsi içinde Kafdağı için müstakil bir başlık açmıştır. Denilir ki: Kafdağı tüm arzı kuşatan bir dağdır. Yeşil zümrüitten oluşur ve göklerin yeşili Kafdağından gelir. Dağın ardında ancak Allah'ın bilgisinde olan insanlar ve mahlûkat yaşar. Bir diğer görüşe göre: Arz üzerinde hiçbir dağ yoktur ki Kafdağı ile yerin altından bağlı olsun.²²

Eserin denizler bahsinde müellif, el-Bahru'l-Muhîr hakkında bilgi vermiştir. Öyle muazzam bir denizdir ki arz üzerindeki tüm denizlerin madde ve kaynağı bu denizden gelmektedir. Diğer denizler Bahr-i Muhîr'in bir kolu veya kanalıdır. Yunanlılar bu denizi Okyanus olarak isimlendirmiştir. Kuşatıcı deniz içindeki canlılar ve hayvan türleri o kadar çoktur ki sadece Allah bunlardan haberdardır. Denizin içindeki adaların sayısı sadece Allah'ın bilgisi dâhilindedir.²³

15. yüzyılda Sirâceddîn Ebû Hafs İbnü'l-Verdî'nin (ö. tahminen 850/1446) Harîdetü'l-Acâib ve Ferîdetü'l-Garâib adlı eserinde Kafdağı hakkında verilen bilgilerin daha çok ayrıntı kazandığı görülmektedir. Müellife göre Kafdağı göz akının siyahını kapladığı gibi yeryüzünü kuşatmaktadır. Kafdağının ötesindeki varlık, bu dünyanın değil ahiret bilgisi hükmündedir. Kimi müfessirlerin sözüne göre Allah Teâla Kafdağının ardında gümüş gibi parlayan beyaz bir toprak yaratmıştır. Güneşin bu arz etrafında dönmesi kırk gün sürer. Arşta görevli olan meleklerin en büyüğü ki bu toprakların kralını bilmez. Onlar kıyamet gününe kadar ne Adem'i ne İblis'i tanımazlar. Yüce Allah en iyisini bilir.²⁴

İbnü'l-Verdî, Karanlık Denizi için el-Bahru'l-Muzlim terkiibini tercih etmiştir. Çünkü bu denizin dehşetinin çokluğu ve zorluğu nedeniyle yaratılan hiçbir kimse içine giremez. Dalgaları sabit dağlar gibi, karanlığı bulanık, rüzgârı kötü kokuludur. Deniz içindeki mahlûkat saldırgandır. Denizin ötesinde ne olduğunu ancak Allah bilir. Hiçbir insan sahih bir haberle bilgi sahibi olmamıştır. Denizin içinde sadece Allah'ın bildiği mamur ve harabe adalar mevcuttur. Bunlardan sadece on yedisine insanlar ulaşabilmişlerdir.²⁵

Amerika'nın keşfinden önce Eski Dünya düzenindeki yaşam ve dünya tasavvuruna bu örnekler üzerinden bakıldığında bilinen toprakların aksine bilinmeyen toprakların gizemi, ulaşılamaz oluşu, bu gelenekte yeniden açığa çıkmaktadır. Acâibu'l-Mahlûkât literatürü; içerisindeki sayısız yıldız, kavim, hayvan ve bitki bahisleri zamanla yeni ilaveler kazanarak yeni tercümelerle gelişmiştir. Bu husus yukarıda örneklendirilen üç âlim üzerinde de görülmektedir. Öte yandan coğrafya eserlerinde karşımıza çıkan bir rivayet vardır ki gerek kökeninin gücü gerekse vahiy ile kazandığı öneme binaen gelenek içerisinde sağlam bir yer kazanmıştır. Yalnızca kitaplarda değil aynı zamanda İslam medeniyetinde hazırlanan dünya haritalarında yüzyıllar boyunca belirgin bir şekilde tasvir edilmiştir. Söz konusu unsur, Yecûc ve Mecûc toprakları ve Zülkarneyn Seddi'dir. Bu bağlamda İskender-i

²¹ Ebû Hâmid el-Gırnâtî, el-Mu'rib 'an badî 'Acâibi'l-Mağrib, Dar al-Kotob al-İlmiyah, Beyrut, 1999, s. 111.

²² El-Kazwini, Kosmographie-Die Wunder der Schöpfung, çev. Hermann Ethe, Fues's Verlag, Leipzig, 1868, s. 347-348.

²³ El-Kazwini, Kosmographie, s. 213-215.

²⁴ Sirâceddîn Ebû Hafs İbn el-Verdî, Harîdetü'l-'Acâib ve Ferîdetü'l-Garâib, Mektebetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Kahire, 1428/2008, s. 275.

²⁵ İbn el-Verdî, Harîdetü'l-'Acâib, s. 195.

Kübra'nın inşa ettiği set, Zülkarneyn'in vahiy yoluyla insanlara anlatılması ve Yecûc ve Mecûc halklarının İsrailiyat ve hadis literatüründe güçlü bir kimliğe sahip olmaları büyük bir temel oluşturmuştur.²⁶

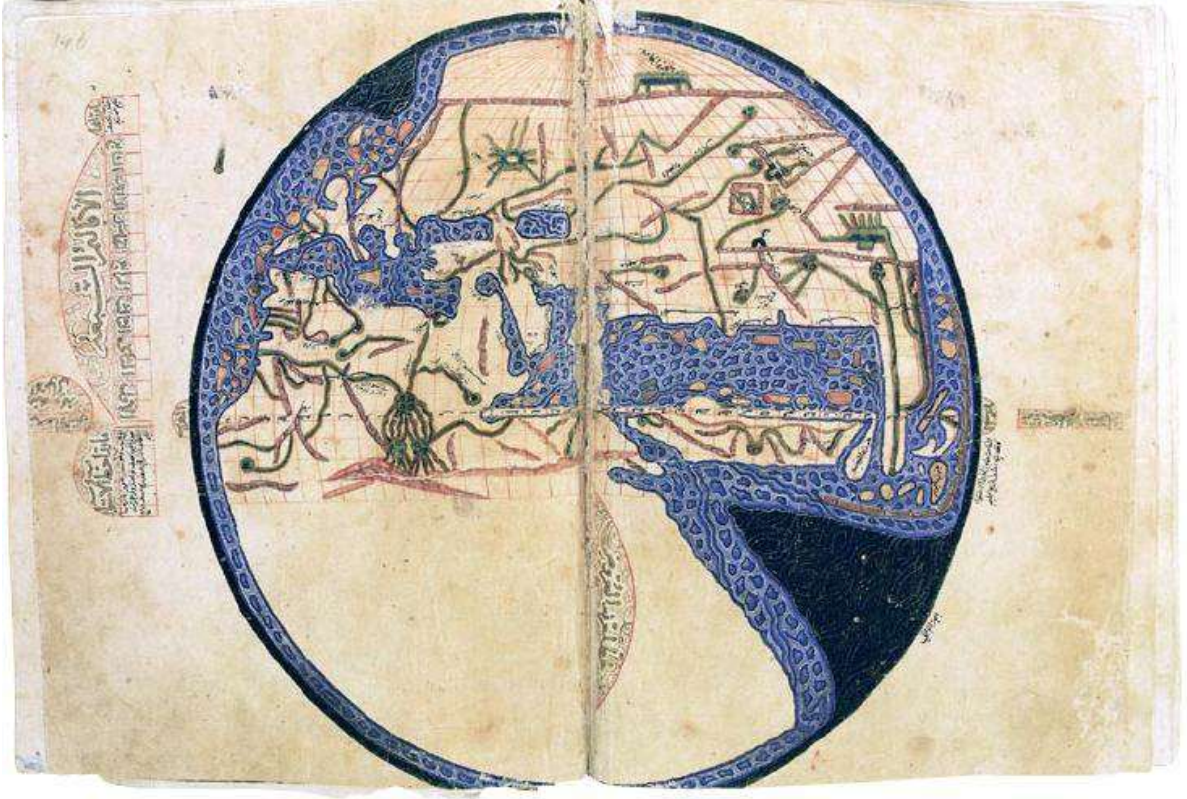
Temelde güçlendirici olan tüm unsurlar sayesinde ilk dönemlerden beri anlatılagelen bir başka hikâye, bölgenin ve seddin coğrafya geleneği içindeki koltuğunu sağlamlaştırmıştır. İbn Hurdazbih'e (ö. 300/912-3) anlatılan bu hikâye onun eserinden sonra aktarılarak uzun bir silsile ile devamlılık kazanmıştır: Halife Vâsık-Billâh (ö. 232/847) rüyasında Zülkarneyn'in inşa ettiği sedde benzer bir yapıyı gördükten sonra Sellâm et-Tercümân'ı beraberinde verdiği adamlar ile birlikte Sedd-i Zülkarneyn hakkında bilgi getirmesi için göndermiştir. Sellâm et-Tercümân gidiş yolunu, oraya vardıklarında gördükleri kalenin büyüklüğü ve duydukları sesleri, dönüş yolunda izledikleri güzergahı anlattıktan sonra geri döndüklerinde kalenin kapısından kazıdığı demiri halifeye arz ettiğini aktarır. Bu heyetin Zülkarneyn Seddine gidişi 16 ay, dönüşü 12 ay sürmüştür. Tüm bu bilgileri Sellâm et-Tercümân, İbn Hurdazbih'e anlatmış, o da Halifeye arz edilmek üzere yazıya geçirmiş²⁷ ve kendi eserinde de yer vermiştir.

Evliya'nın anlatımlarında tespit edilen unsurların yazılı kaynaklardaki nakil sürecinin yanı sıra görsel tasvirlerde hangi yolu izlediği takip edilebilmektedir. Bu bağlamda mezkûr üç ana unsur ilk olarak el-Me'mûn Haritasında görülmektedir. Ebû Abdullah ez-Zührî'nin aktarımına göre Halife el-Me'mûn (ö. 218/833) Beytü'l-Hikme çatısı altında 70 kişilik bir ekibi görevlendirerek bu haritayı hazırlatmıştır. Bu çalışmanın sonucunda ayrıntılı bir metin ve beraberindeki parça haritalar, o dönemin coğrafya bilgisini içermektedir.²⁸ Zaman içerisinde bu çalışmanın örnekleri kaybolmuş ve günümüze ulaşamamıştır. Ancak Prof. Dr. Fuat Sezgin takriben 30 sene önce el-Me'mûn haritasının istinsah örneklerinden birini Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulmuştur. İbn Fazlullah el-'Ömerî'nin 1340 senesinde telif ettiği Mesâlikü'l-Ebsâr adlı ansiklopedik eserinin içinde yer almaktadır. Bu doğrultuda Me'mûn haritası geleneğin gücünü ve unsurların bir bütünsellik içinde ilerleyerek aktarıldığının en önemli örneklerinden biridir.

²⁶ Detaylı bilgi için bkz. Kübra Türe Yakın, İslam Haritacılığında Mitolojik Unsurlar, T.C. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Bilim Tarihi Ana Bilim Dalı Bilim Tarihi Programı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019, s.154-160, İsmail Avcı, "Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde İskender-i Zülkarneyn", TÜRK Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi, 1(2), 2013, s. 409-431, <https://doi.org/10.12992/TURUK85>

²⁷ İbn Hurdazbih, Yollar ve Ülkeler Kitabı, çev. Murat Ağarı, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2019, s. 154-160.

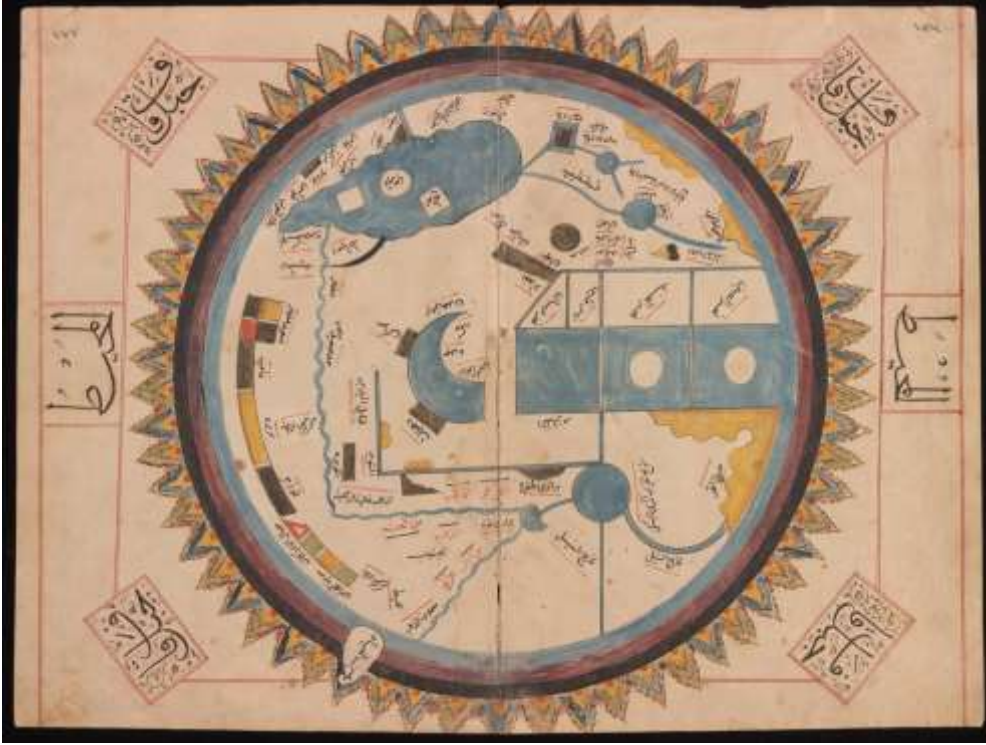
²⁸ Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. XIII, Mathematische Geographie und Kartographie im Islam und ihr Fortleben im Abendland. Autoren, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt, 2007, s. 230.



Resim 1: el-Me'mûn Haritası- TSMK, III Ahmed Nr. 2797/1, vr. 293b-294a.

Dünya haritası üzerinde üç kıtadan oluşan Eski Dünyanın mavi dalgalı motiflerle tasvir edilmiş olan el-Bahru'l-Muhît tarafından kuşatıldığı görülmektedir. Bu haritanın en çarpıcı özelliklerinden biri Kuşatıcı denizin siyah ve daha büyük dalgalara sahip bir motif ile tekrar çevrelendiğini göstermesidir. Ayrıca el-Bahru'z-Ziftî olarak adlandırılan denizin kuzeybatı ve güneydoğu taraflarında iki büyük üçgen şeklinde girinti yapmasıdır. Bu bağlamda Evliya Çelebi'nin Kalmık kavmi hakkında anlattıkları ve onların kuzeyde Bahr-ı Zulumât üzerinde ilerledikleri ve hatta bu yoldan Yeni Dünyaya ulaştıklarına dair bilgiler göz önünde bulundurulduğunda kuzeybatı yönündeki Bahr-ı Ziftî, coğrafi unsurların ve hikâyelerin anlatım gücünün bir kesişme noktası olarak görülebilir.

Asya kıtası üzerinde kuzeydoğu yönünde tepesi kuşatıcı denize kapanan ikizkenar üçgen şeklinde sıradağlar görülmektedir. Bu kapalı bölge Yecûc ve Mecûc topraklarını kapsamaktadır. Üçgenin taban çizgisinde tasvir edilen küçük yarım daire ise "Bâbu's-Sedd" terkibi ile isimlendirilmiştir. Burası Seddin kapısıdır. El-Me'mûn Haritasının bölgesel konumlandırılmasına göre Kalmık kavminin karanlıkları ve donmuş denizi aşarak İskender Seddine ulaşmaları ters bir yolculuğa işaret etmektedir. Fakat bu durum bütüncül bir yargıya götürmek için zayıf bir güzergâhtır.



Resim 2: el-Kazv  Dünya Haritası, 16. yüzyıl

El-Kazv 'nin dünya haritasında yeryüzünün önce Bahr-ı Muh t sonra Kafdağı ile kuşatıldığı görülmektedir. Bu istinsah örneğinde dört ana y n dağılımı mümkün değıldir.    kıta gerçeğe uygun olmayan ölçeklerde ve genişliklerde tasvir edilmiştir. Bu bağlamda Afrika'nın alt kısmında Kafdağı üzerinde bir yuvarlak görülmektedir. Burası Aynu'l-Hayat olarak isimlendirilmiştir, yani ab-ı hayatın kaynağı buradadır. Son olarak burada verilen resim yönlendirmesine göre kuzeydoğu yönünde sarı sıradağlar ve Türk toprakları arasında kırmızı bir hat ile belirlenmiş bölge Yec c ve Mec c topraklarıdır.



Resim 3:  bnu'l-Verdi'nin Dünya Haritası

İbnu'l-Verdi'nin haritası incelendiğinde Konrad Miller'in detaylı anlatımı önem kazanmaktadır. Ona göre her bir nüshada dünyanın Bahr-ı Muhîr tarafından kuşatıldığı, bu denizin de Kafdağı ile çevrelendiği görülmektedir. Yukarıda verilen harita örneği bilhassa şu ifadeleri içermektedir: Kuzeydoğuda: Kafdağı yakuttan oluşur ve gökyüzünü taşır. Kuzeybatıda: Yeşil gök rengini Kafdağının yeşil yakutundan alır. Güneybatıda: Denilir ki yeryüzünü kuşatan dağ ile gök arasındaki mesafe ayaktaki bir çatlak kadardır. Güneydoğuda: Yeşil bir mücevherden bahsedilir. Dağın ardında devasa bir yılan bulunur. Kimi haritalarda güneybatı yönünde Kafdağı Aynu'l-Hayat ile kesişmektedir. Son olarak Yecûc ve Mecûc toprakları her nüshaya ait haritalarda yer almaktadır. Sedd-i İskender uzun bir hat ile gösterilmiştir. Bazı örneklerinde kırık çizgiler görülür.²⁹

Sonuç

Evliya Çelebi'nin Kafdağı ve Kalmık kavmi hakkında anlattığı hikâye eser içinde tekrarlanan konulardan yalnızca biridir. Burada başvurduğu yöntem itibari ile konuyu canlı tutmak ve detaylı anlatımı için bir ön hazırlık yapmak gibi hedefleri ön plana çıkmaktadır. Öte yandan Evliya'nın bu konuya ne kadar ehemmiyet verdiğinin de bir göstergesidir. Yolun sonunda bir Kafdağı olmadığını bilmesine rağmen seyahat tutkusu ve merakı daha önce de değinildiği üzere Kalmık kavmi ile Kafdağına doğru yolculuğa çıkma isteğini kabartır.

'Acâibu'l-Mahlûkât geleneğini, coğrafya tarihini ve haritaları yakından tanıyan Evliya Çelebi, iki farklı koldan ilerleyen bu üç unsurun bir bölge ve bir kavim etrafında aynı hikâyede birleştirmiştir. Yeliz Özyay Diniz'e göre Evliya kendi yorumuyla hikâyeyi İskender'e çevirerek ötekini 'acayip ve garip' hikâyesine Kur'an kaynaklı, İslami bir kimlik kazandırmıştır.³⁰ Ancak Hagen; Kâtip Çelebi'nin Cihannüma adlı eserinin ikinci nüshasını telif edinceye kadar Osmanlı coğrafya literatürünün ekseriyetle İslam kozmografyasının etkisi altında ilerlediğinin altını çizmiştir. Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi'ndeki tablolara bakıldığında bu argümanı destekleyen bir çerçeve oluşmaktadır. Öyle ki el-Kazvî'nin ve İbnu'l-Verdi'nin eserleri ağırlıklı olarak 15. ve 17. yüzyıllarda istinsah ve tercüme edilmiştir.³¹ Bu doğrultuda Evliya'nın uygun parçaları bir araya getirdiği olay örgüsünün daha önce aktarılan bir geleneğin yansıması olduğu görülmektedir. Erken dönemden itibaren Sellâm et-Tercümân'ın hikâyesi gelenek içinde oldukça etkili olmuştur. Gerek coğrafya gerekse haritacılık tarihinde yüzyıllar boyunca aktarılmaya devam etmiş ve yansımaları Seyahatname gibi birçok eserde yer almıştır. Evliya Çelebi'nin geleneğe bağlı yönü, sözlü kültür ve hikâye anlatıcılığına olan yakınlığı sebebiyle Seyahatname boyunca Bahr-i Muhit, Kafdağı ve İskender Seddi gibi unsurları yok saymamıştır. Ona göre dünyayı Kaf'tan Kaf'a yöneten dört kişi vardır: Hz. Süleyman, İskender-i Kübra, Yanko ibn Madyan ve Buhtunnasr.³²

Öte yandan şu da bir gerçektir ki Evliya, Yeni Dünyanın varlığından ve şeklinden haberdar olup detaylı bilgilere sahiptir. Kalmık kavmine dair bilgiler verirken onların donmuş deniz üzerinden Yeni Dünyaya ulaştıklarını hatta Yeni Dünya halkının onlardan korktuğunu zikretmişti. Bu anlatının ışığında aslında onun Eski Dünya bilgisini sahip olduğu ve gelenek birikimi ile birlikte Yeni Dünya bilgisine eklediği görülmektedir. Onun dünya tasavvurunun bir yansıması, kendisine anlatılan bir

²⁹ Konrad Miller, *Mappae Arabicae V. Band Weltkarten*, Stuttgart, 1931, s. 135-138.

³⁰ Yeliz Özyay Diniz, *Evliya Çelebi'nin Acayip ve Garip Dünyası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 117.

³¹ Feray Coşkun, "Osmanlı Coğrafya Literatürü" ve *Acâibu'l-Mahlûkât Janrı*", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 17, Sayı 33, 2019, s. 277.

³² *Seyahatname*, 10. Kitap 1. Cilt, s. 112.

hikâyede otoritelerin gücü ile birleştğinde çok katmanlı bir çeşitlilik ortaya çıkarmaktadır. Kùltürler arası, yüzyıllar arası, bölgeler arası ve hatta kıtalar arasında seyreden bilginin dolaşımı bu örnekte olduğu gibi paradigma değışimlerinin aslında ne kadar zaman aldığını ve bir toplumun düşünce yapısında ne tür basamaklar oluşturduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

AVCI, İsmail, “Evliya Çelebi’nin Seyahatnâme’sinde İskender-i Zülkarneyn”, TÜRÜK Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi, 1(2), 2013, s. 409-431.

AYDIN, Metin, “Bir ‘Metin’ Olarak Seyahatname”, 79. Dil Bayramı Etkinlikleri Kapsamında Evliya Çelebi’nin Doğumunun 400. Yıldönümü Etkinliklerinde Sunulan Yayınlanmamış Bildiri, 26-30 Eylül 2011, İstanbul Bursa Kütahya, Evliya Çelebi ve Seyahatname’si, Uluslararası Toplantı, 28 Eylül 2011, Bursa.

COŞKUN, Feray, “‘Osmanlı Coğrafya Literatürü’ ve Acaibü’l-Mahlukât Janrı”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, C. 17, Sayı 33, 2019, s. 269-286.

DANKOFF, Robert, From Mahmud Kaşgari to Evliya Çelebi Studies in Middle Turkic and Ottoman Literatures, The Isis Press, İstanbul, 2008.

EL-GIRNÂTÎ, Ebû Hâmid, el-Mu‘rib ‘an badı ‘Acâibi’l-Mağrib, Dar al-Kotob al-İlmiyah, Beyrut, 1999.

EL-KAZWINI, Kosmographie-Die Wunder der Schöpfung, çev. Hermann Ethe, Fues’s Verlag, Leipzig, 1868.

GUCHINOVA, Elza-Bair, The Kalmyks, çev. David C. Lewis, Routledge, New York, 2006.

Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 2. Kitap 1. Cilt, haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2023.

Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 3. Kitap 1. Cilt, haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2022.

Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 7. Kitap 2. Cilt, haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2023.

Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 10. Kitap 1. Cilt, haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2024.

İBN EL-VERDÎ, Sirâceddîn Ebû Hâfs, Hârîdetu’l-‘Acâib ve Ferîdetu’l-Garâib, Mektebetu’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, Kahire, 1428/2008.

İBN HURDAZBÎH, Yollar ve Ülkeler Kitabı, çev. Murat Ağarı, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2019.

MILLER, Konrad, Mappae Arabicae V. Band Weltkarten, Stuttgart, 1931.

NASR, Seyyid Hüseyin, İslam’da Bilim ve Medeniyet, çev. Nabi Avcı vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

ÖZAY DİNİZ, Yeliz, Evliyâ Çelebi’nin Acayip ve Garip Dünyası, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.

PINTO, Karen C., *Medieval Islamic Maps: An Exploration*, The University of Chicago Press, Chicago, 2016.

SEZGİN, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. XIII, *Mathematische Geographie und Kartographie im Islam und ihr Fortleben im Abendland*. Autoren, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt, 2007.

TEZCAN, Nuran, “Seyahatnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 37, İstanbul, 2009, s. 16-19.

TÜRE YAKIN, Kübra, “İslam Haritacılığında Mitolojik Unsurlar”, T.C. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Bilim Tarihi Ana Bilim Dalı Bilim Tarihi Programı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019.

UYDU YÜCEL, Muallâ, “Kalmuklar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 24, İstanbul, 2021, s. 267-268.

Yağmur SAĞLAM

Yüksek Lisans Öğrencisi. Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı.

ORCID: 0009-0007-5225-7034

yagmursglm33@gmail.com

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 20.05.2025

Kabul/Accepted: 24.06.2025

CHARLES EDWARD STEWART’IN “THE COUNTRY OF THE TEKKE TURKOMANS, AND THE TEJEND AND MURGHAB RIVERS” (1881) SEYAHATNAMESİ İŞİĞİNDA XIX. YÜZYILDA TÜRKİSTAN’IN SİYASİ, SOSYAL VE KÜLTÜREL YAPISI ÜZERİNE İNCELEME

Öz

Bu çalışma, İngiliz subayı Charles Edward Stewart’ın 1881 tarihli seyahatnamesi “*The Country of the Tekke Turkomans, and the Tejend and Murghab Rivers*” ışığında, XIX. yüzyıl Türkistan coğrafyasının siyasi, sosyal ve kültürel yapısını analiz etmektedir. Stewart’ın Osmanlı, İran ve Türkistan güzergâhında yaptığı saha gözlemleri, yalnızca bir seyyahın izlenimleri olmanın ötesinde, dönemin “Büyük Oyun” bağlamında İngiliz istihbaratını da içeren stratejik bilgiler taşımaktadır. Özellikle Göktepe Savaşı sonrasında Ahal Teke Türkmenlerinin yaşadığı bölgede yaptığı gözlemler, hem kabile düzeni hem de Rus yayılmacılığına karşı yerel direniş biçimleri açısından değerlidir. Makalede Türkistan hanlıklarının (Buhara, Hive, Hokand) içyapıları, diplomatik ilişkileri ve merkezi otorite sınırları incelenmekte; göçebe ve yerleşik topluluklar arasındaki etkileşimler sosyo-ekonomik açıdan tartışılmaktadır. Ayrıca Türkmen kabile yapısı, kadınların toplumsal rolü, dini pratikler ve halıcılık gibi kültürel unsurlar da detaylı biçimde ele alınmaktadır. Stewart’ın anlatımı, dönemin oryantalist dilini taşısa da, sunduğu detaylar sayesinde bölge tarihine dair özgün birincil kaynak değeri taşımaktadır. Eser, Rus ve İngiliz nüfuz mücadelelerinin Türkistan halklarının yaşamı üzerindeki etkilerini ortaya koymakta; tarih yazımı açısından sahaya dayalı gözlem gücüyle dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Charles Edward Stewart, XIX. Yüzyıl Türkistan, Seyahatname, Ahal Teke Türkmenleri, Türkistan’da Kabile Yapısı.

AN ANALYSIS OF THE POLITICAL, SOCIAL, AND CULTURAL STRUCTURE OF 19TH-CENTURY TURKESTAN IN THE LIGHT OF CHARLES EDWARD STEWART’S TRAVEL ACCOUNT *THE COUNTRY OF THE TEKKE TURKOMANS, AND THE TEJEND AND MURGHAB RIVERS* (1881)

Abstract

This study analyzes the political, social, and cultural structure of 19th-century Turkestan based on the 1881 travel account *The Country of the Tekke Turkomans* by British officer Charles Edward Stewart. Stewart’s field observations across the Ottoman Empire, Iran, and Central Asia go beyond the personal reflections of a traveler and provide strategic insights relevant to British intelligence within the context of the “Great Game.” His firsthand accounts from the Ahal Teke region, especially following the Battle of Geok Tepe, offer valuable perspectives on tribal organization and local resistance to Russian expansionism. The article examines the internal structures, diplomatic relations, and limits of central authority within the Turkestan khanates (Bukhara, Khiva, Kokand), and explores socio-economic interactions between nomadic and sedentary communities. Additionally, it provides an in-depth

assessment of the tribal organization of the Turkmen people, the societal roles of women, religious practices, and cultural elements such as carpet weaving. While Stewart's narrative carries the orientalist tone typical of his time, the richness of detail grants his work unique value as a primary source on the region's history. The travelogue reflects the impact of Russian and British power rivalries on the lives of Turkestan's inhabitants and stands out for its empirical contribution to historical scholarship.

Keywords: Charles Edward Stewart, Turkestan in the 19th Century, Travelogue, Ahal Teke Turkmens, Tribal Structure in Turkestan.

Giriş

İngiliz subayı ve seyyahı Charles Edward Stewart'ın 1881 yılında yayımlanan *The Country of the Turkomans* adlı seyahatnamesi, XIX. yüzyılda Türkistan coğrafyasına dair yapılmış en önemli gözlem metinlerinden biri olarak kabul edilir (Stewart, 1881, s. 513-546).¹ Stewart'ın bu eseri, yalnızca bir İngiliz subayının kişisel tecrübelerini aktarmakla kalmaz; aynı zamanda XIX. yüzyılın son çeyreğinde, Büyük Oyun adı verilen İngiliz-Rus rekabetinin en sıcak sahnelerinden biri olan Orta Asya'nın siyasi, sosyal ve kültürel yapısını da yansıtır (Saray, 1994, s. 109-105; Stewart, 1881, s. 513-524; Hopkirk, 1992, s. 145-160).

Stewart, seyahatinde İstanbul üzerinden başlayarak Trabzon, Ermenistan ve İran güzergâhını takip eder. Nihayet Hazar'ın doğusuna geçerek Ahal Teke Türkmenlerinin yaşadığı bölgeye ulaşır. Özellikle Göktepe Savaşı'nın hemen sonrasında yaptığı bu seyahat, Rusların Türkmen topraklarına yönelik askeri harekâtının sahada doğurduğu etkileri birinci elden gözlemlemesi açısından oldukça değerlidir (Yıldırım, 2022, s. 160-167). Seyyahlar bölgedeki şehir hayatını, kabile yapısını, göçebe ve yerleşik unsurların ilişkilerini, ekonomik faaliyetleri ve halkın günlük yaşamına dair gözlemlerini aktarır (Gökçe, 2008, s. 231). Aynı zamanda seyyahlar, ileride yapılacak olan askeri seferler için keşif gezileri yapmaktadır. Seyahatnameler, bir gözlem metni olmanın ötesinde, kimi zaman Türkistan'ın istila edilmesine yönelik stratejik ön hazırlık belgeleri olarak da değerlendirilebilir (Özdemir, 2010, s. 117).

Bu çalışma, Stewart'ın *The Country of the Turkomans* adlı seyahatnamesi odağında; XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Türkistan'ın siyasi yapılanmasını, göçebe-yerleşik ilişkilerini, hanlık düzenini, büyük güçlerin müdahalelerini, diplomatik gelişmeleri ve sosyal yaşam pratiklerini ele almayı amaçlamaktadır. Çalışma boyunca hem Stewart'ın kendi tanıklıkları hem de çağdaş Türkçe akademik literatürdeki değerlendirmeler karşılaştırmalı biçimde ele alınacaktır. Böylece dönemin Türkistan panoraması, yerli ve yabancı kaynaklarla birlikte özgün bir bakış açısıyla analiz edilecektir (Stewart, 1881, s. 513-524; Tombuloğlu, 2021, s. 151-153).

1. Türkistan Hanlıkları ve Siyasi Yapılanma

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Türkistan coğrafyası, birbirinden bağımsız fakat zaman zaman etkileşim içinde olan üç temel hanlık yapısına ev sahipliği yapmaktaydı: Buhara Emirliği, Hive Hanlığı ve Hokand Hanlığı (Taşağıl, 2012, s. 557). Bu hanlıkların sınırları zaman içinde değişiklik gösterse de temel

¹Bu eser ilk olarak 1881 yılında basılmıştır:

Charles Edward Stewart, "The Country of the Tekke Turkomans, and the Tejend and Murghab Rivers", *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, Vol. 3, No. 9, Wiley on behalf of The Royal Geographical Society (with the Institute of British Geographers, September. 1881, pp. 513-546.

Daha sonra yazarın ikinci eserinin son bölümü olarak şu şekilde basılmıştır: Charles Edward Stewart *Through Persia in Disguise: With Reminiscences of the Indian Mutiny. Part I: The Indian Mutiny and Umbeylah Campaign; Part II: Through Persia in Disguise*, ed. Basil Stewart (London: George Routledge & Sons Ltd, E. P. Dutton & Co. New York, 1911, pp. 385-409.

karakteristikleri büyük oranda korunmuştur. Her biri, hem siyasi yönetim hem de toplumsal yapı açısından klasik Türk-İslam devlet geleneğini sürdürmekteydi (Hayit, 1975, s. 67-69).

Buhara Emirliği, Mangıt hanedanı tarafından yönetilmekte ve İslamî meşruiyetini kuvvetle vurgulamaktaydı. XVIII. yüzyıldan itibaren “emir” unvanı ile anılan yöneticiler, hem siyasi hem de dini otoriteyi temsil ediyordu (Kariev, 2020, s. 404-407). Hive Hanlığı ise daha çok Türkmen boyları ve Harezmlî unsurların etkisi altındaydı. Hive Hanları, şer’î hukuk yanında örfî uygulamaları da devreye sokarak kendi bölgelerinde göreceli bir otorite kurmayı başarmışlardır (Özkan, 2021, s. 112). Hokand Hanlığı ise Fergana Vadisi’nin merkezi şehirlerinde örgütlenmiş olup, hem Özbek hem de Kırgız unsurları bünyesinde barındırmaktaydı (Kılıçaslan, 2024a, s. 69-70).

Bu hanlıkların tümünde merkezi otorite çoğu zaman başkentle sınırlı kalmakta; uzak bölgelerde ise yerel beyler, aşiret reisleri ve dini liderler özerk biçimde hareket etmekteydi (Kariev, 2020, s. 407; Saray, 1994, s. 55). Bu durum, hem iç karışıklıklara hem de dış müdahalelere açık bir zemin yaratmaktaydı. Stewart da gözlemlerinde, Hive Hanı’nın yalnızca şehir merkezlerinde gerçek anlamda otorite sahibi olduğunu, taşra bölgelerde ise Türkmen reislerinin fiilen kendi yönetimlerini sürdürdüğünü kaydetmektedir (Stewart, 1881, s. 542). Aynı durum Buhara ve Hokand için de geçerli olup, bu durum hanlıkların dış tehditlere karşı dayanıklılığını zayıflatmıştır.

Hanlıklar arası ilişkilerde zaman zaman diplomatik ittifaklar kurulsa da çoğu kez bu ilişkiler güç mücadelesi ve rekabet temelinde şekillenmiştir. Özellikle Buhara ve Hokand arasındaki çekişmeler, Taşkent gibi stratejik şehirlerin el değiştirmesine sebep olmuştur (Türkbeyi, 2018, s. 81). 1860’lı yıllarda Buhara Emiri Muzafferüddin ile Hokand Hanı Hudayar arasındaki mücadele, bu gerilimin en somut örneklerinden biridir. Bu mücadeleler, hanlıkların dış tehdit karşısında birleşmesini de zorlaştırmış; Rus yayılmacılığına karşı güçlü bir direnişin oluşmasını engellemiştir (Tombuloğlu, 2021, s. 139).

2. Göçebe ve Yerleşik Topluluklar Arasındaki İlişkiler

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Türkistan coğrafyasındaki toplumsal yapı, büyük ölçüde göçebe ve yerleşik unsurlar arasındaki ilişkiler üzerinden şekillenmiştir. Göçebe halklar başta Kazak, Kırgız ve Türkmen boyları olmak üzere geniş bozkırlarda hayvancılıkla geçinirken, şehirli yerleşik topluluklar tarım, zanaat ve ticaretle meşgul oluyordu (Kara, 2022, s. 148; Baykan, 1979, s. 103). Bu iki yaşam tarzı, hem birbirini tamamlayıcı hem de zaman zaman çatışmacı bir dinamik içindeydi. Göçebelerin sunduğu temel ürünler; et, süt, yün, deri ve özellikle at yetiştiriciliğine dayalı mallardı. Buna karşın yerleşik halklar; buğday, arpa, pamuk gibi tarımsal ürünleri ve el işçiliği mamulleri üreterek ekonomik dengeyi sağlıyordu. Örneğin Hokand ile Buhara arasındaki ticaret yollarında pamuk, ipek, çay, meyve ve sabun gibi ürünlerin karşılıklı olarak değiş tokuş edildiği bilinmektedir (Kılıçaslan, 2024a, s. 69).

Ancak bu alışverişin ötesinde, göçebe unsurlar zaman zaman yağma, akın ve esir alma gibi uygulamalara da başvurmuştur. Özellikle Türkmen kabilelerinin XIX. yüzyıl boyunca İran’ın kuzey sınırlarına yaptığı akınlar, bu tür gerilimlerin en belirgin örneklerindendir (Yıldırım, 2022, s. 154). Bu akınlar sırasında ele geçirilen Fars kökenli esirler, Hive ve Buhara pazarlarında köle olarak satılmaktaydı (Stewart, 1881, s. 535-536).

Melgunov’dan aktardığına göre, İran sınırındaki Türkmenler kendi içlerinde “çomur” (yerleşik) ve “çarva” (göçer) olarak ayrılıyordu. Yerleşik Türkmenler, tarım yaparak İran ile ticaret kurarken; çarva Türkmenler hayvancılık ve zaman zaman akın faaliyetleriyle geçimlerini sağlıyordu (Yıldırım, 2022, s. 156). İran yönetimi, bu duruma karşı zaman zaman sert önlemler alarak sınır köylerine askerî

operasyonlar düzenlemiş; Türkmenler ise bu saldırılara misilleme yaparak karşılık vermiştir (Stewart, 1881, s. 528-531; Saray, 1993, s. 57-60).

Stewart'ın gözlemlerine göre Ahal Teke Türkmenlerinin başlıca geçim kaynağı hayvancılık olsa da ihtiyaçların karşılanması için tarım da yapılmaktaydı. Stewart; Gürgen ve Etrek nehirleri boyunca buğday tarımı yapan Türkmen obalarını kaydetmiştir (Stewart, 1881, s. 526-528). Bu durum, göçebe-yerleşik sınırının her zaman keskin olmadığını, özellikle su kaynakları etrafında melez ekonomik formların ortaya çıktığını göstermektedir.

3. Rus ve İngiliz Müdahaleleri: Büyük Oyun'un Türkistan'daki Seyri

XIX. yüzyılda Türkistan, yalnızca yerel hanlıklar arasındaki siyasi mücadelelere değil, aynı zamanda Rusya ve İngiltere gibi iki büyük imparatorluğun nüfuz mücadelesine sahne olmuştur. Bu dönemde şekillenen ve literatürde "Büyük Oyun" (The Great Game) olarak adlandırılan jeopolitik rekabet, bölge halklarının kaderini doğrudan etkilemiştir (Hopkirk, 1992, s. 45-49; Saray, 1993, s. 21-24; Ingram, 1970, s. 94-102; Saray, 1994, s. 19).

Rusya, XVIII. yüzyılda Kazak bozkırlarını himayesine alarak başlayan yayılma politikasını (Devrisheva, 2022, s. 47-48), XIX. yüzyılın ortasında Hive, Hokand ve Buhara hanlıklarını işgal ederek sürdürmüştür. 1865'te Taşkent'in ele geçirilmesi, Hokand Hanlığı'nın zayıflamasına yol açmış; 1868'de Semerkand'ın alınmasıyla Buhara Emirliği fiilen Rus himayesi altına girmiştir (Hayit, 1975, s. 97-98). Hive Hanlığı ise 1873'te General Kaufman komutasındaki Rus ordusunun kuşatması sonucunda teslim olmak zorunda kalmış; hanlık, kâğıt üzerinde varlığını sürdürse de, artık Moskova'ya bağlı bir uydu devlete dönüşmüştür (Hayit, 1975, s. 104-106). Bu ilerlemeler sırasında Charles Edward Stewart gibi seyyahların bölgeye gönderilmesi, askeri-siyasi raporlama amacının da taşıyıcısıydı. Stewart, özellikle Türkmenlerin yaşadığı Ahal Teke bölgesinin Rusya için "disipline edilmesi gereken barbar bir sınır" olarak görüldüğünü belirtir (Stewart, 1881, s. 534-537; Kurat, 2023, s. 368-372). Göktepe Savaşı'nın hemen ardından yaptığı gözlemler, Rus işgalinin sadece askeri değil, aynı zamanda ideolojik bir "medenileştirme" operasyonu olarak da yürütüldüğünü ortaya koyar.

İngiltere ise doğrudan işgalci olmasa da, Hindistan'ın güvenliğini sağlamak için dolaylı müdahalelerle sürece katılmıştır. Özellikle Afganistan ve İran üzerinden Türkistan'a yaklaşmayı tercih eden İngiltere, bu bölgelerde tampon politikalar yürütmüştür (Türkmen, Kadim Türk Yurdu Fergana Vadisi ve Büyük Güçlerin Hâkimiyet Mücadelesi, 2024, s. 259). 1839-42 ve 1878-80 Afgan savaşları, aslında Rus ilerleyişine karşı İngiliz dengeleme girişimlerinin ürünüdür (Türkbeyi, 2018, s. 61).

Bazı İngiliz subay ve diplomatların Buhara ve Hive'ye yaptığı ziyaretler de dikkat çekicidir. Örneğin 1842 yılında Emir Nasrullah tarafından casusluk suçlamasıyla idam edilen Charles Stoddart ve Arthur Conolly, İngiltere'nin Türkistan'a yönelik diplomatik temaslarının trajik bir örneğidir (Tombuloğlu, 2021, s. 132). Aynı şekilde Stewart da eserinde, bu tür ölümleri hem siyasi başarısızlık hem de hanlıkların "bağımsızlık" iradesi olarak yorumlar (Stewart, 1881, s. 529-531).

Sonuç olarak, XIX. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde Türkistan, büyük ölçüde Rus nüfuzu altına girmiştir. İngiltere ise bu gelişmelere rağmen Afganistan'ı elinde tutarak Hindistan'a giden yolları koruma politikasında ısrar etmiştir. Büyük Oyun, hanlıkların bağımsızlıklarını yitirmesiyle ve bölge halklarının emperyal hesaplara feda edilmesiyle neticelenmiştir (Türkmen, 2025, s. 141).

4. Diplomatik Yapı ve Uluslararası İlişkiler

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Türkistan'daki hanlıkların dış dünya ile ilişkileri, sınırlı fakat çok yönlü bir diplomatik yapı çerçevesinde şekillenmiştir. Başlıca diplomatik aktörler arasında Osmanlı Devleti, Kaçar İranı, Qing Çin'i ve sonradan müdahil olan Rusya ile İngiltere yer almaktadır (Hayit, 1975, s. 79). Osmanlı Devleti, hanlıklar açısından dini bakımdan "halifelik" makamının merkezi olarak görülmekteydi. Nitekim Buhara Emirliği başta olmak üzere bazı hanlık yöneticileri, Osmanlı halifesine bağlılıklarını ifade eden mektuplar göndermiştir (Karadağ, 2006, s. 170). 1865'te Taşkent'in Ruslarca işgali üzerine Buhara Emiri Muzafferüddin'in Osmanlı'dan yardım istemesi, bu diplomatik bağı somutlaştıran örneklerden biridir (Saray, 1994, s. 98). Ancak Osmanlı Devleti, o dönemde gerek Balkan bunalımları gerekse doğrudan ulaşım zorluğu nedeniyle bölgeye fiili yardımda bulunamamıştır (Saray, 2000, s. 18-20).

Qing Çin İmparatorluğu ile diplomatik ilişkiler ise büyük ölçüde dolaylıdır. Özellikle Hokand Hanlığı, XIX. yüzyılın ilk yarısında Çin sınırındaki Kaşgar bölgesinde nüfuz kurmaya çalışmıştır. Bu çabaların en dikkat çekenini, Hokandlıların desteğiyle Kaşgar'da bir süreliğine bağımsızlık ilan eden Yakup Beg yönetimidir. Ancak Qing ordusunun 1877'de bölgeyi yeniden ele geçirmesiyle bu temas sona ermiştir. Bu gelişmeler, Çin ile Batı Türkistan hanlıkları arasındaki ticari ilişkilerin de zayıflamasına yol açmıştır (Hayit, 1975, s. 143-149).

Hanlıklar arasındaki diplomasi ise çoğunlukla elçi gönderme, evlilik ittifakı ve karşılıklı hediyelerle sınırlıydı. Ancak bu ilişkiler her zaman dostane olmamıştır. Özellikle Buhara ile Hokand arasındaki güç mücadelesi, diplomatik ilişkilerin sıklıkla kesilmesine neden olmuştur (Hayit, 1975, s. 70-71). Bu çekişmeler, hanlıkların dış müdahalelere karşı birleşmesini de zorlaştırmıştır.

Stewart, seyahatnamesinde hanlıklar arası ilişkilerin çoğu zaman kişisel ihtiraslara ve kabile temelli ayrılıklara dayandığını, bunun da bölgenin dışa karşı zayıf kalmasına neden olduğunu belirtir (Stewart, 1881, s. 521-523). Ona göre, Türkmenler gibi dağınık toplulukların merkezi hanlıklarla olan ilişkileri de gevşektir ve kabile sadakati, han otoritesinin önüne geçmektedir.

5. Ekonomik Düzen ve Ticaret

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Türkistan hanlıklarının ekonomik düzeni, tarım, hayvancılık, ticaret ve el sanatlarına dayalı karma bir yapıya sahipti. Yerleşik bölgelerde irrigasyonlu tarım (özellikle buğday, arpa, pamuk ve pirinç üretimi) öne çıkarken; bozkırlarda hayvancılık temel geçim kaynağıydı (Soucek, 2000, s. 168-172; Saray, 1994, s. 33-35; Baykan, 1979, s. 82-87). Özellikle Fergana Vadisi, Mâverâünnehir ve Harezmi gibi alanlarda nehir sistemlerinin sulama gücü, yoğun tarımsal üretimi mümkün kılmıştır (Taşağıl, 2012, s. 557).

Buhara Emirliği, özellikle ipek böcekçiliği ve bağcılıkla tanınırken, Hive Hanlığı Amuderya deltasında pirinç ve meyve üretimi ile öne çıkmaktaydı. Hokand Hanlığı ise Çin çayı ve pamuk ticaretinde önemli bir geçiş noktasına sahipti (Kılıçaslan, 2024a, s. 69). Kervan yolları, bu ekonomik ilişkilerin bel kemiğini oluşturuyordu. Buhara-Orenburg, Hive-İsfahan ve Hokand-Kaşgar gibi güzergâhlar, hem iç ticaret hem de uluslararası mal dolaşımı için kritik öneme sahipti (Hayit, 1975, s. 63-64). Kervansaraylar, hanlık şehirlerinin ekonomik merkezleri arasında yer alıyordu. Özellikle Buhara'da "tim" adı verilen kapalı çarşılar, yerel üretimin ve dış ticaretin can damarıydı. Burada dokumacılık, dericilik, halıcılık ve takı ustalığı gibi el sanatları yaygın biçimde icra edilmekteydi (Kılıçaslan, 2024a, s. 69-70).

XIX. yüzyılın ortasından itibaren pamuk, küresel bir emtia haline gelmiş ve Rusya, Türkistan'da pamuk tarımını teşvik etmeye başlamıştır. Amerikan İç Savaşı (1861–65) sırasında Avrupa'nın pamuk tedarikinde yaşadığı boşluk, Türkistan'daki üretimin hızla artmasına yol açmıştır (Türkbeyi, 2018, s. 41). Bu süreçte Hive ve Fergana bölgelerinde pamuk tarlaları genişlemiş; üretilen pamuk, özellikle Rus sanayisine ihraç edilmiştir (Kılıçaslan, 2024, s. 615-616; Saray, 1994, s. 101).

Köle ticareti, hanlık ekonomisinin karanlık bir boyutunu oluşturur. Hive ve Buhara pazarlarında esir alınan Fars, Kazak ve Türkmen köleleri alınıp satılmıştır. Bu esirler, tarımda, ev hizmetlerinde ve şehir işlerinde çalıştırılmıştır (Tombuloğlu, 2021, s. 139). 1873'te Rusya'nın Hive'yi işgalinden sonra kölelik kâğıt üzerinde kaldırılmışsa da, fiilen 1890'lara kadar devam etmiştir (Stewart, 1881, s. 527).

Stewart, Ahal bölgesinde yaptığı gözlemlerde Türkmenlerin büyük kısmının hayvancılıkla geçindiğini, ancak buğday ve arpa gibi ürünleri de küçük çaplı tarım arazilerinde ettiklerini belirtir (Stewart, 1881, s. 526-527). Ayrıca Stewart, Türkmen halılarının ve atlarının yüksek kalitede olduğunu, bunların yerel ekonominin hem prestij hem de ticari değeri açısından önemli olduğunu vurgular (Gökçe, 2008, s. 238).

6. Türkmen Kabile Hayatı ve Stewart'ın Gözlemleri

Charles Edward Stewart'ın seyahatnamesi, özellikle Türkmen toplulukları üzerine sunduğu detaylı gözlemlerle öne çıkar. Stewart, Ahal ve Merv bölgelerinde yaptığı saha gözlemleriyle Türkmenlerin kabile yapısını, göçebe yaşam tarzlarını, toplumsal ilişkilerini ve üretim pratiklerini kayda geçirmiştir (Stewart, 1881, s. 532). Bu gözlemler, yalnızca dönemin antropolojik verilerini sunmakla kalmaz; aynı zamanda Türkistan'da henüz merkezi otoritenin tam olarak tesis edilmediği alanların nasıl örgütlendiğini de gösterir (Yıldırım, Melgunov'a Göre 19. Yüzyılda İran'da Türkmen Boyları, 2022, s. 155).

Türkmen toplumu, başlıca boylar (Teke, Yomut, Ersarı, Salur, Göklen) ve bunlara bağlı aşiretler etrafında örgütlenmiştir (Yıldırım, 2015, s. 107). Her boy, kendi içindeki kabile hiyerarşisine göre aksakallar (ihtiyar heyeti) tarafından yönetilirken, savaş ve siyasi kriz zamanlarında serdar denilen liderler etrafında birleşirdi (Hayit, 1975, s. 106-107). Stewart'ın gözlemlerine göre, Ahal Teke boyu bu dönemde en etkili Türkmen topluluğuydu ve Göktepe Savaşı'nda Ruslara karşı örgütlü bir direniş sergilemişti (Gökçe, 2008, s. 234).

Göçebe yaşam tarzı, mevsimsel yer değiştirmeye dayalı olarak şekillenmişti. Türkmenler yaz aylarında yaylalara, kış aylarında ise ırmak boylarındaki kışlaklara göç ederlerdi. Stewart, her bir çadırın (oba) bağımsız bir hane birimi olarak kabul edildiğini ve bu çadırların bir araya gelerek kabile yerleşimlerini oluşturduğunu belirtir. Özellikle Ahal bölgesindeki obaların yüzlerce çadırdan oluştuğu ve nüfusun oldukça yoğun olduğu kaydedilmiştir (Stewart, 1881, s. 532- 533).

Türkmen ekonomisi büyük oranda hayvancılık ve el sanatlarına dayanır. Stewart, Türkmenlerin at yetiştiriciliği konusunda olağanüstü bilgiye sahip olduğunu, Ahal Teke atlarının zarafeti, dayanıklılığı ve hızının bölgedeki diğer at soylarından ayrıldığını vurgular (Stewart, 1881, s. 535). Ayrıca, halıcılık Türkmen kadınlarının başlıca uğraşıdır. Stewart, Türkmen halı ve kilimlerinde kullanılan motiflerin her boyun kimliğini yansıttığını ve halıların sosyal statüyle doğrudan ilişkili olduğunu aktarır (Tombuloğlu, 2021, s. 152).

Toplumsal yapı içinde kadınların konumu dikkat çekicidir. Stewart, Türkmen kadınlarının diğer Müslüman toplumlara kıyasla daha serbest ve aktif olduklarını gözlemlemiştir. Kadınlar, çadır kurma, hayvan bakımı ve halı dokuma gibi işlerde erkeklerle birlikte çalışmakta, ayrıca misafir karşılamada

önemli bir rol oynamaktadır (Gökçe, 2008, s. 238). Fraser gibi diğer seyyahlar da Türkmen kadınlarının toplum içindeki bu görünürlüğünü ve etkinliğini özellikle vurgulamıştır (Fraser, 1825, s. 265-266).

Dini açıdan Türkmenler, genel olarak Sünni Müslüman olmakla birlikte, şehirli topluluklara göre daha özgür bir dini pratik içindeydiler. Dinî önderler (hocalar, şeyhler) saygı görse de, günlük yaşamda kabile büyüklerinin ve savaş kahramanlarının (gazi) otoritesi daha belirgindi (Yıldırım, Melgunov’a Göre 19. Yüzyılda İran’da Türkmen Boyları, 2022, s. 156). Stewart, Türkmenlerin dini kurallara bağlı olduklarını ancak her şeyden önce özgürlüklerine ve geleneklerine önem verdiklerini belirtmiştir (Stewart, 1881, s. 535-536).

7. Şehir-Kırsal İlişkileri ve Kültürel Yaşam

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Türkistan coğrafyasının toplumsal yapısı, büyük ölçüde şehir ile kırsal yaşam arasındaki farklılık ve etkileşimle şekillenmiştir. Şehirler, idarî, ilmi ve ticaret merkezleri olarak hanlıkların yönetim merkezlerini oluştururken; kırsal kesimler tarıma, hayvancılığa ve kabilevi düzene dayalı bir yapıya sahipti (Taşağıl, 2012, s. 556-557; Schuyler, 2007, s. 285-290).

Buhara, Semerkand, Hive, Hokand, Taşkent gibi şehirler; medrese, kervansaray ve çarşılarıyla kültürel üretimin ve İslami ilimlerin merkezi konumundaydı (Saray, 2003, s. 112-116; Saray, 1994, s. 88). Özellikle Buhara, “Buhârâ-i Şerîf” unvanıyla anılır, birçok medrese ve şeyh yetiştirirdi. Hanlık elitleri bu şehirlerde yoğunlaşır; âlimler, kadılar, müderrisler ve zanaatkârlar toplumsal yönlendirici sınıfı oluştururdu (Kariev, 2020, s. 409-410). Buna karşın kırsal kesimde, özellikle dağlık bölgelerde veya bozkır alanlarında, yerel beylerin ve aşiret reislerinin etkisi daha baskındı. Merkezî hanlık yönetimi, bu çevre bölgelerde tam otorite sağlayamazdı (Hayit, 1975, s. 63-65). Stewart’ın gözlemlerine göre de, şehirlerin dışındaki topluluklar merkezi otoriteye yalnızca formel düzeyde bağlıydılar; asıl bağları kendi kabilelerine, boylarına veya dini önderlerine yönelikti (Stewart, 1881, s. 535-537).

Toplumsal açıdan şehir-kırsal ayrımı, en çok kadınların toplumsal görünürlüğünde fark edilmekteydi. Şehirlerde kadınlar çoğunlukla örtülü, ev içine çekilmiş ve kamusal hayattan uzakken; kırsal kesimdeki Türkmen kadınları günlük işlerde erkeklerle birlikte çalışmakta, daha fazla sosyal görünürlük sergilemekteydi (Gökçe, 2008, s. 235). Fraser ve Stewart gibi seyyahlar, şehirli kadınların içe kapanıklığına karşın Türkmen kadınlarının misafir karşılamada, çadır kurmada ve hatta ticari faaliyetlerde aktif roller üstlendiğini belirtmişlerdir (Fraser, 1825, s. 265).

Kültürel üretim, şehirlerde daha yazılı, medreselere dayalı bir gelenek oluştururken; kırsal kesimde sözlü kültür, atasözleri, destanlar ve halı motiflerine yansıyan simgeler hâkimdi. Özellikle halıcılık, sadece ekonomik bir faaliyet değil, aynı zamanda bir kimlik aktarım aracıydı (Tombuloğlu, 2021, s. 152). Türkmen kadınlarının halılarda işledikleri motifler, hem kabile aidiyetini hem de estetik beğeniyi yansıtıyordu.

Stewart, bu kültürel farklılıkların altını çizerek, şehirlerin “dini ve idari merkezler”, kırsalın ise “yaşayan geleneklerin taşıyıcısı” olduğunu ifade eder. Onun tasvir ettiği Buhara medreseleri ile Merv bozkırındaki Türkmen obaları, aslında bir toplumun iki ayrı yüzünü temsil eder: biri formel düzenin ve İslamî otoritenin yüzü; diğeri ise sözlü geleneklerin ve toplumsal özgürlüğün (Stewart, 1881, s. 540-543.).

Sonuç

Charles Edward Stewart’ın The Country of the Turkomans adlı seyahatnamesi, XIX. yüzyıl Türkistan coğrafyasının siyasi, toplumsal ve kültürel yapısına ışık tutan eşsiz birincil kaynaklardan biridir.

Stewart'ın gözlemleri, yalnızca bir seyyahın izlenimleri değil; aynı zamanda dönemin İngiliz dış politikasının bir uzantısı olarak, bölgenin jeopolitik değerine ilişkin stratejik analizler içermektedir.

Eser, Türkistan'daki göçebe ve yerleşik topluluklar arasındaki ilişkilerden hanlık sisteminin yapısal zayıflıklarına; kabile örgütlenmelerinden ticaret yollarına; kadınların toplumsal konumundan dini pratiklere kadar çok geniş bir çerçevede değerlendirmeler sunmaktadır. Stewart'ın Ahal Teke Türkmenleri başta olmak üzere kabileler üzerine yaptığı tespitler, bölgedeki otorite boşluklarını, kabile dayanışmasını ve savaşçı gelenekleri gözler önüne sermektedir.

Seyahatname, aynı zamanda Rusya'nın bölgede yürüttüğü askeri ve ideolojik “medenileştirme” politikalarını da belgelemekte; İngiltere'nin bu gelişmelere karşı yürüttüğü pasif direnci eleştirel biçimde ortaya koymaktadır. Stewart, Rusya'nın işgal ettiği topraklarda inşa ettiği kaleleri, kurduğu idari sistemleri ve askeri yolları dikkatle incelemiş, bu gelişmelerin Türkistan halklarının özgürlükçü yapısıyla nasıl çatıştığını anlatmıştır.

19. yüzyıl Türkistan'ında Türkmen toplumu, Teke, Yomut, Ersarı, Salur ve Göklen gibi başlıca boylar ve bu boylara bağlı aşiretlerden oluşan kabilevi bir yapıya sahipti. Bu yapı, barış zamanlarında aksakallar, savaş dönemlerinde ise serdarlar etrafında şekillenmekteydi. Özellikle Ahal Teke boyu, Göktepe Savaşı'nda Ruslara karşı organize direnişiyle öne çıkmıştır. Göçebe yaşam tarzı, mevsimsel yer değişimlerine dayanıyor; oba denilen çadır birimleri bağımsız haneler olarak kabul ediliyordu. Ekonomik olarak hayvancılık ve el sanatları ön plandaydı; at yetiştiriciliği ve halıcılık en önemli faaliyetlerdi. Ahal Teke atları, zarafet ve dayanıklılıklarıyla dikkat çekerken, halılar boy kimliğinin ve toplumsal statünün bir göstergesiydi. Kadınlar, üretim süreçlerinde aktif rol oynarken toplumsal görünürlükleri de yüksekti. Dini yaşamda ise Sünnilik hâkim olmakla birlikte, kabile gelenekleri ve özgürlük anlayışı dini otoritenin önünde gelmekteydi. Kent-kırsal ilişkisi bağlamında, şehirler ilmî ve idarî merkezler olarak öne çıkarken, kırsalda kabilevi yapı ve yerel otorite egemendi. Stewart'ın aktardığı üzere, taşrada merkezi otoriteye bağlılık sembolikti; esas bağlılık kabile ve geleneklereydi.

Sonuç olarak The Country of the Turkomans, Türkistan tarihine dair yapılacak her ciddi çalışmanın göz ardı edemeyeceği bir kaynaktır. Eserde sunulan detaylar, hem mikro düzeyde (kabile, oba, birey) hem de makro düzeyde (hanlık, dış müdahale, ticaret) Türkistan'ın XIX. yüzyıldaki gerçekliğini anlamak adına son derece kıymetlidir. Stewart'ın gözlemleri, Türkistan tarihini yalnızca bir coğrafya veya savaş sahnesi olarak değil, yaşayan, mücadele eden ve kimlik arayan bir toplumsal yapı olarak kavramamıza yardımcı olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Baykan, S. (1979). *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Devrisheva, K. (2022). *Seyahatnamelere Göre XIX. Yüzyılda Kazakların Sosyal ve Kültürel Hayatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Fraser, J. B. (1825). *Narrative of a journey into Khorasan, in the years 1821 and 1822*. London: London Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, and Green.
- Gökçe, M. (2008). Seyyahlara Göre 19. Yüzyıl Türkmenistan'ında Kadın. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(4).
- Hayit, B. (1975). *Türkistan: Rusya ile Çin Arasında*. Ankara: Otağ Yayınları.

- Hopkirk, P. (1992). *The Great Game: On Secret Service in High Asia*. Oxford : Oxford University Press.
- Ingram, E. (1970). "The Great Game in Asia. *The Historical Journal*, 13(1), 94-102.
- Kara, F. (2022). XIX. Yüzyılda Özbekistan'ın Kalbi Hive ile Rusya Arasındaki Ticaret. *Akademik Matbuat*, 6(2), 143-150.
- Karadağ, G. (2006). *Avrupalı Gezinlerin Seyahatnamelerine Göre 19. Yüzyılda Batı Türkistan Hanlıkları*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Yayınlanmamış yüksek Lisans Tezi.
- Kariev, A. (2020). Buhara Emirliği'ndeki (1747-1920) Şer'î Mahkemeler. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*(48), 403-427.
- Kılıçaslan, Y. (2024, Temmuz). Rusların Türkistan'da Pamuk Üretimi ve Ticareti. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 6(12), 613-622.
- Kılıçaslan, Y. (2024a). Hokand Hanlığının Buhara Emirliği İle Ticari Münasebetleri (1840-1876). *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*(41), s. 67-81.
- Kurat, A. N. (2023). *Rusya Tarihi: Başlangıçtan 1917'ye Kadar* (8 b.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.
- Özdemir, E. (2010). Rus İşgalinden Önceki Dönemde Türkistan'a Gelen Batılı Seyyahlar ve Türkistan Tarihine Kaynaklık Eden Seyahatnameler. *History Studies*, 2(2), 113-126.
- Özkan, M. (2021). *Hive Hanlığı (1511–1920)*. İstanbul : Selenge Yayınları.
- Saray, M. (1993). *Rusya'nın Türkistan'ı İşgali ve Osmanlı Devleti'nin Politikası (1856–1875)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Saray, M. (1994). *Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler (1775-1875)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Saray, M. (2000). Hanlıklar Döneminde Osmanlı Devleti'nin Türkistan Siyaseti. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*(4), 17-20.
- Saray, M. (2003). *Türkistan Tarihi ve Türkistan Türklerinin Kültürel Mirası*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Schuyler, E. (2007). *Türkistan: Batı Türkistan, Hokand, Buhara ve Kulca Seyahat Notları*. (E. A. Turan, Dü., F. Çetin, & H. Çetin, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Sezer, B. (1979). *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, . İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Soucek, S. (2000). *A History of Inner Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stewart, C. E. (1881, September). The Country of the Tekke Turkomans, and the Tejend and Murghab Rivers. *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, 3(9), 513-546.
- Taşagıl, A. (2012). Türkistan. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 41, s. 556-560). içinde Ankara: TDV Yayınları.
- Tombuloğlu, T. (2021, Kış). 19. Yüzyıl Seyyahlarına Göre Göklen Türkmenleri. *Tarih ve Günce Dergisi*(8), 129-158.

- Türkbeýi, G. (2018). *Buhara Emirliđi Üzerinde Rus-İngiliz Nüfuz Mücadelesi (1807–1868)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Türkmen, İ. (2024). *Kadim Türk Yurdu Fergana Vadisi ve Büyük Güçlerin Hâkimiyet Mücadelesi* (3 b.). Ankara: Berikan Yayınevi.
- Türkmen, İ. (2025). Kadimci-Ceditçi İkileminde Kaderci (Fatalistik) Düşünceye Bürünen Türkistan. *Karadeniz Araştırmaları*(22), 138–160.
- Yıldırım, Z. (2015). *İran Sahası Göklen ve Nohur Türkmen Ağızları*,. ankara: Ankara Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Yıldırım, Z. (2022). Melgunov’a Göre 19. Yüzyılda İran’da Türkmen Boyları. *Bilig*(103), s. 149 - 181.

Zeynep TEKİN ORAN

Bilim Uzmanı.

ORCID: 0009-0003-4581-2694

ztekin751@gmail.com

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 23.05.2025

Kabul/Accepted: 24.06.2025

TÜRKİSTAN TÜRK GENÇLER BİRLİĞİ

Öz

1918 sonrasında Türkistan coğrafyasının Sovyetler Birliği tarafından işgali, burada bulunan Türk Cumhuriyetlerinin yıkılmasına ve Türkistan Türklerinin bir kısmının bağımsızlık mücadelelerini sürdürme amacıyla vatanlarından ayrılmalarına neden olmuştur. Bölgeden ayrılan Türkistanlılar, “Türkistan Azadlık Cemiyeti”nin koordinasyonunda mücadelelerini sürdürmeye çalışmışlardır. Farklı ülkelerde yaşayan muhacir Türkistanlılara, kardeş ülke Türkiye Cumhuriyeti kucak açmıştır. Türkiye’ye gelen Türkistanlı aydınlar, 1927 yılında İstanbul’da bir konferans düzenlemiş ve bu konferansta “Türkistan Azadlık Cemiyeti”nin adının “Türkistan Milli Birliği” olarak değiştirilmesine karar verilmiştir. Sovyetlerin Türkistan’daki baskıcı siyaseti nedeniyle faaliyetlerini gizli bir şekilde yürütmek zorunda kalan aydınlar, kamuoyuna açılmak ve seslerini duyurmak amacıyla yeni bir kuruluşa ihtiyaç duymuşlar; bu doğrultuda, 29 Eylül 1927 tarihinde “Türkistan Türk Gençler Birliği (TTGB)”ni kurmuşlardır. TTGB, hem yardıma muhtaç Türkistanlılara destek olmayı hem de Türk gençlerinin ilmî ve kültürel gelişimini sağlamayı hedeflemiş; bunun yanı sıra Türkistan’ın bağımsızlık mücadelesini ve Türk milliyetçiliğini genç kuşaklara aktarmayı görev edinmiştir. Ancak dönemin siyasi baskıları nedeniyle, 1940 yılında isim değişikliğine gidilerek aynı misyonla “Türk Kültür Birliği (TKB)” kurulmuştur. Ne var ki, II. Dünya Savaşı’nın getirdiği zorluklar sonucunda TKB de 1943 yılında faaliyetlerine son vermek zorunda kalmıştır. Bu makalede adı geçen cemiyetlerin, misyonları doğrultusunda gerçekleştirdikleri faaliyetleri Nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi metodunu kullanarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkistan, Türkistan Milli Birliği, Türkistan Türk Gençler Birliği, Türk Kültürü, Birlik

TURKESTAN TURKISH YOUTH UNION

Abstract

Following the Soviet Union's occupation of Turkestan in 1918, this region experienced significant political upheaval, ultimately leading to the dissolution of the Turkish Republics and the forced displacement of many Turkestan Turks. These events marked a pivotal moment in the region's history, as some of the Turkestan Turks departed their homeland to continue their struggle for independence in other parts of the world. Individuals who had departed from the region endeavoured to persist in their struggle, seeking coordination with the "Turkistan Azadlık Society." The Republic of Turkey has extended hospitality to refugees from Turkestan residing in various nations. In 1927, prominent intellectuals from Turkestan who had relocated to Turkey convened a conference in Istanbul. During this conference, a decision was reached to alter the nomenclature of the "Turkestan Azadlık Society" to "Turkestan National Union." In the context of Soviet oppression in Turkestan, intellectuals found themselves compelled to engage in their activities clandestinely. This situation necessitated the establishment of a new organization that would enable them to engage with the

public and articulate their concerns. Consequently, on September 29, 1927, they founded the "Turkestan Turkish Youth Union (TTGB)." The primary objective of TTGB was to provide assistance to the Turkestanis in need of support and to facilitate the scientific and cultural development of Turkish youth. Additionally, the organization undertook the responsibility of conveying the struggle for Turkestan's independence and Turkish nationalism to the younger generations. However, due to the political pressures of the period, the name was changed in 1940 and "Turkish Cultural Union (TKB)" was established with the same mission. However, due to the challenges posed by World War II, TKB was compelled to discontinue its operations in 1943. In this article, the activities of the aforementioned associations in line with their missions will be tried to be revealed by using the document analysis method, one of the qualitative research methods.

Key Words: Turkestan, Turkestan National Union, Turkestan Turkish Youth Union, Turkish Culture, Union

Giriş

Türkistan'ın Sovyetler tarafından işgal edilmesiyle birlikte hem can güvenliklerini sağlamak hem de millî mücadelelerini sürdürmek isteyen çok sayıda Türkistanlı aydın, ülkelerini terk etmek zorunda kalmıştır. Zira bu dönemde, Sovyetler Birliği'nde bağımsızlık düşüncesini canlı tutan pek çok Türk aydın ve şair, rejim tarafından tutuklanmış veya öldürülmüştür. Sovyet baskısından kaçmak zorunda kalan bu aydınlar, gittikleri ülkelerde kurdukları dernekler ve yürüttükleri basın-yayın faaliyetleri aracılığıyla mücadelelerine devam etmişlerdir. Bu çabalarıyla hem Türkistanlılar arasında dayanışma ve birlik duygusunu pekiştirmeye, hem de Sovyet tahakkümü altındaki milletlerin sesini uluslararası kamuoyuna duyurmaya çalışmışlardır. Böylece vatanlarından uzakta da olsalar Türkistan'ın sesi olmayı sürdürmüşlerdir.¹

Ülkeleri dışında mücadelelerini sürdüren Türkistanlı aydınlara Türkiye kucak açmıştır. Daha önce Anadolu'ya gelen bazı öncülerden sonra, özellikle 1925 yılı itibarıyla bu durum resmiyet kazanmış ve pek çok önemli Türkistanlı aydın ile siyasetçi Türkiye'ye göç etmiştir. Bu isimler arasında, Berlin'den İdil-Ural hareketinin liderlerinden Ayaz İshaki ve Mehmet Fuat Toktar; Paris'te Sorbonne Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapan Sadri Maksudi Arsal; Finlandiya'dan ise Abdullah Battal Taymas yer almaktadır. Muhacir Türkistanlıların bir kısmı Türkiye'nin gelişimi için önemli konumlarda siyasetten uzakta çalışmalarına devam etmişlerdir. Bu kişilerden Sadri Maksudi Arsal, Cumhuriyet döneminde kurulan ilk hukuk fakültesi olan Ankara Hukuk Fakültesi'nin kurucu hocaları arasında yer alırken; Mehmet Fuat Toktar ve Abdullah Battal Taymas, Matbuat Umum Müdürlüğü ile Dışişleri Bakanlığı gibi önemli devlet kurumlarında çevirmen olarak görev yapmışlardır. Türkiye'ye göç eden bu nesil içerisinde mücadelelerini Türkiye'de sürdürmeye karar veren önemli isimler de bulunmaktadır. Zeki Velidi Togan, Osman Kocaoğlu, Cafer Seyid Ahmet Kırimer, Mirza Bala Mehmedzade, Said Şamil ve Sultan Kılıç gibi aydınlar Türkistan'ın bağımsızlığı için yurt dışında başlattıkları fikrî ve siyasî mücadeleyi Türkiye'de de kararlılıkla sürdürmüşlerdir.

¹Baymirza Hayit, *Türkistan'da Öldürülen Türk Şairler*, Kardeş Matbaası, Ankara 1971, s. 5; İlker Türkmen, "Rusya Türklerinin (Kırım, Azerbaycan) Türkiye'de Kamuoyu Oluşturma Çabaları Çerçevesinde Yayın Faaliyetleri" *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, s. 194. Cilt: VI- Sayı:11- Yıl: Ocak 2024- s. 191-206.

Hem akademi hem bürokrasi hem de sivil toplum alanlarında aktif roller üstlenerek, Türkiye’yi adeta bu mücadelenin merkezi üssü haline getirmişlerdir.²

Daha önce Türkiye’ye gelen isimlerden olan Azerbaycanlı Mehmet Emin Resulzade’nin öncülüğünde 1923’te yayın hayatına başlayan Yeni Kafkasya Dergisi, bu mücadelenin önemli bir sesi olmuştur.³ Dergi, 1927’ye kadar yayımlanmış, Azerbaycan Milli Merkezi adlı gizli bir teşkilatın kurulmasına da zemin hazırlamıştır.⁴ 1925 yılından sonraki hareketlenme sayesinde diğer yandan, Türkistanlı aydınlar da teşkilatlanma yoluna gitmiş, Berlin’de kurulan ‘Türkistan Azadlık Cemiyeti’nin devamı olarak 1927’de İstanbul’da ‘Türkistan Milli Birliği (TMB)’ni kurmuşlardır. Bu cemiyet, bağımsız ve demokratik bir Türkistan hedefiyle faaliyet yürüterek 1943’e kadar gizli bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Cemiyetin lider kadrosunda Mustafa Çokayoğlu, Zeki Velidi Togan ve Osman Kocaoğlu gibi önemli isimler yer almıştır.⁵

Türkistan Türk Gençler Birliği’nin Kuruluşu ve Faaliyetleri

1927 yılında İstanbul’da kurulan TMB, faaliyetlerini gizli yürütmesine rağmen özellikle Yeni Kafkasya Dergisi’nin ardından açılan Yeni Türkistan Dergisi aracılığıyla geniş kitlelere ulaşmayı başarmıştır ve büyük ilgi görmüştür. Bu ilgi ve destek de TMB üyelerini daha kurumsal ve yasal bir yapılanma arayışına yönlendirmiştir. Gizliliklerini koruyarak faaliyetlerini sürdürebilecekleri daha görünür bir yapıya ihtiyaç duyan cemiyet üyeleri, bu doğrultuda 29 Eylül 1927 tarihinde ‘Türkistan Türk Gençler Birliği (TTGB)’ adıyla yeni bir kuruluş oluşturma kararı almışlardır. Bu adım, hem genç kuşak Türkistanlıların sürece dâhil edilmesini hem de faaliyetlerin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlayacak stratejik bir gelişme olmuştur.⁶

Türkistan Türk Gençler Birliği’nin (TTGB) kurulması kararı alındıktan sonra yapılan ilk kongrede, teşkilatın yönetim kadrosu da belirlenmiştir. Kongrede başkanlığa Mecdettin Delil, veznedarlığa Yakup Fevzi Bey, kâtipliğe Ziya Bey, yönetim müdürlüğüne ise Zahit Bey getirilmiştir. Kurumun ilk üyeleri arasında ise Timur Bey, Abdulkadir Bey ve Yahya Bey gibi isimler yer almıştır. Bu yapılanma, TMB’nin bağımsızlık mücadelesini daha geniş bir tabana yaymak ve genç kuşağın dinamizmini harekete geçirmek adına attığı en önemli adım olarak değerlendirilmiştir.⁷ 58 maddeden oluşan TTGB’nin nizamnamesi,⁸ Yeni Türkistan Dergisi’nde 23 madde olarak özetlenerek okuyuculara aktarılmıştır.⁹

² Coşkun Kumru, “Muhaceretteki Türkistanlıların Sesi: Türkistan Türk Gençler Birliği (TTGB)”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 101- Sayı: 35- Ocak 2024, s. 365-378; Tülay Köseoğlu, “Muhaceretteki Rusya Türklerinin SSCB Dışındaki Kültürel Faaliyetleri”, *Gazi Türkiyat*, s. 107, Sayı: 30- Haziran 2022, s. 101-112.

³ Nəsiman Yaqublu, *Azerbaycan Milli İstiklal Mübarizesi ve Mehmet Emin Resulzade*. Bakü 1999, s. 48; Ömer Özcan, “Azerbaycan Siyasi Düşünce Tarihi ve Mirza Bala Mehmetzade”, *Türk Yurdu*, s.51-52. Cilt: XXVII, Sayı: 236 (597)- Nisan 2007, s. 50-57.

⁴ Ahat Andican, *Cedidizm’den Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi*, Emre Yayınları, İstanbul 2003, s. 292; Özcan, s. 51, 53-54.

⁵ Andican, s. 292, 300.

⁶ BCA. 595 - 54 – 3.

⁷ Andican, s. 308.

⁸ BCA. 595 - 54 – 3.

⁹ “Türkistan Türk Gençler Birliği”, *Yeni Türkistan*, S. 48-49, Ekim- Kasım 1927.

TTGB'nin kuruluşu yalnızca örgütlü bir gençlik hareketi olarak değil, aynı zamanda kamusal bir kimlik kazanma adımı olarak da dikkat çekmiştir. Bu yönüyle, kuruluş haberi Yeni Türkistan Dergisi'nde yer bulmuş ve kamuoyuna şu ifadelerle duyurulmuştur: "*Merkez-i umumisi İstanbul'da Bab-ı Âli Hükümet Konağı karşısında Gümüşhane Sokağında 5 numaralı daire-i mahsusada olmak üzere Türkistan Türk Gençler Birliği namıyla bir cemiyet tesis edilmiştir.*"¹⁰ Dergide verilen bu habere göre TTGB'nin, Türkiye'deki Türkistanlıların yoğun olarak yaşadığı bölgelerde aktif olacağı ve buralarda şube açacağı da bildirilmiştir.¹¹

TTGB'nin amacı ise Türkistanlı gençlerin milli kültürünün gelişmesini ve ilmen aydınlanmasını sağlamak ve ihtiyacı olanlara, özellikle de öğrencilere yardımda bulunmak olarak belirlenmiştir. Ayrıca üyeleri arasında yardım ve kardeşliğin sağlanması amacıyla içtimai, ahlaki, ilmî, tarihi, edebî ve fenni konferanslar düzenlemeyi planlamıştır. Yine TTGB'nin siyasetle kesinlikle ilgilenmeyeceğini, bunun yanı sıra kendisi ile aynı gayeyi güden diğer cemiyet ve kuruluşlarla iş birliği yapılabileceği de belirtilmiştir.¹²

TTGB nizamnamesine göre, birliğe asil üye olarak yalnızca Türkistanlı Türkler kabul edilebilmekte olup bu kişilerin 18 yaşını doldurmuş, herhangi bir suça karışmamış olmaları; ayrıca üyelik için iki mevcut üyenin referansını almaları ve idare heyetinin onayını kazanmaları gerekmektedir. Aynı koşulları taşıyan diğer Türkler ise fahri üye olarak kabul edilebilmiştir.¹³ TTGB nizamnamesinde, birliğin her ay düzenli olarak toplanacağı; ayrıca gerekli görüldüğü takdirde genel bir toplantının da gerçekleştirilebileceğine dair yer almaktadır. Sekiz kişiden oluşacak idare heyetinin her yıl yapılacak gizli oylama ile seçileceği ve bu seçimde, genel kurul üyelerinin en az üçte birinin oyunun aranacağı belirtilmiştir.¹⁴ Ayrıca, idare heyetinin faaliyetlerini denetlemek amacıyla üç kişilik bir teftiş heyetinin oluşturulması da karara bağlanmıştır. Bu teftiş heyeti, en az üç ayda bir idare heyetini denetleyecek ve hazırladığı raporu genel kurula sunacaktır.¹⁵

TTGB'nin resmen kurulmasının ardından birliği ayakta tutacak bazı ekonomik gelirlere ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacın nasıl giderileceği ise Yeni Türkistan Dergisi'nin 1927 yılındaki "*Türkistan Türk Gençler Birliği*" isimli yazısının altında "*Birliğin Varidatı*" isimli metinde maddeler halinde açıklanmıştır. Varidat toplam 7 maddeyi kapsayacak şekilde daha önceki maddenin devamı olarak 17. Maddeden başlamıştır. Cumhuriyet Arşivi'nde ise aynı maddeler "*Cemiyete Duhul Şeraiti*" başlığının altındaki 10. Maddeden devam edilmiştir. Cumhuriyet Arşivi'ne göre: TTGB'nin mali sürdürülebilirliği için birliğe kaydolacak yeni üyelere 25 kuruş kayıt ücreti alınması ve üyelik aidatlarının aylık 10 kuruş ile 200 kuruş arasında değişmek üzere, yıllık toplamda 24 lirayı geçmeyecek şekilde belirlenmesine karar verilmiştir. Ayrıca, hükümetin izniyle TTGB'ye bağış kabul edilebileceği de ilan edilmiştir.¹⁶ Öte yandan, Yeni Türkistan dergisinde yer alan bilgilere göre, üyelik aidatlarıyla ilgili Cumhuriyet Arşivi'ndeki belgeden farklı rakamlar belirtilmiştir.

¹⁰ BCA. 595 - 54 - 3.

¹¹ BCA. 595 - 54 - 3.

¹² BCA. 595 - 54 - 3.

¹³ BCA. 595 - 54 - 3; "Türkistan Türk...", Yeni Türkistan, s. 48-49.

¹⁴ BCA. 595 - 54 - 3.

¹⁵ BCA. 595 - 54 - 3; "Türkistan Türk...", Yeni Türkistan, s. 48-49.

¹⁶ BCA. 595 - 54 - 3.

Dergide, TTGB üyelerinin aylık 10 kuruş ile 100 kuruş arasında ödeme yapacakları ve bu aidatların yıllık toplamının 12 lirayı geçmeyeceği ifade edilmiştir.¹⁷

TTGB'nin nizamnamesinde, benzer amaçları taşıyan diğer cemiyet ve teşekküllerle iş birliği yapılabileceğine dair hüküm doğrultusunda, ilk kurumsal iş birliği, kendisi gibi yarı-gizli bir teşkilatlanma yapısına sahip olan Azerbaycan Gençler Birliği ile gerçekleştirilmiştir. Söz konusu teşkilat, 1924 yılında Müsavat Partisi mensupları tarafından gizli olarak teşekkül ettirilen Azerbaycan Milli Merkezinin kamuoyuna açılan yüzünü teşkil etmekteydi. Bu bağlamda, TTGB ile Azerbaycan Gençler Birliği arasında 1928 yılında bir protokol akdedilmiş; bu protokol çerçevesinde her iki teşkilât için ortak bir merkez tayin edilmesi, müşterek konferans ve kültürel faaliyetlerin tertip edilmesi suretiyle karşılıklı dayanışmanın kurumsal bir zemine oturtularak pekiştirilmesi kararlaştırılmıştır.¹⁸ Söz konusu iş birliğinin ilk somut tezahürü, 1928 yılında Macar medeniyetini tetkik etmek amacıyla planlanan Macaristan seyahati olmuştur. Her iki teşkilâtın yöneticileri tarafından Macaristan Maarif Vekâleti'ne hitaben kaleme alınan müşterek bir mektupla bu seyahat arzusu dile getirilmiş; müracaat Macar Turan Cemiyeti nezdinde olumlu karşılık bulmuştur. Cemiyet, bu talepten duyduğu memnuniyeti bildirerek heyet üyelerine resmî davetiyeler göndermiştir. Bu gelişme neticesinde, TTGB ve Azerbaycan Gençler Birliği mensuplarından müteşekkil bir heyet tarafından “*Tetkik Seyahati*” olarak nitelendirilen ve on sekiz gün süren Macaristan ziyareti icra edilmiştir.¹⁹

Kuruluşundan itibaren TTGB'ne gösterilen ilgi zamanla artış kaydetmiş; artan üye sayısı ve faaliyet hacmi, mevcut merkez binasının yetersiz kalmasına sebebiyet vermiştir.²⁰ Bu sorunun giderilmesi amacıyla yeni merkez binası arayışına girilmiş ve bu bağlamda, Millî Mücadele Dönemi'nde önemli rol üstlenmiş olan Özbekler Teknesi'nin kullanımının uygun olabileceği kanaatine varılmıştır. TTGB tarafından söz konusu talep doğrudan Mustafa Kemal Paşa'ya iletilmiş ve tekkenin cemiyetin kullanımına tahsis edilmesi hususunda resmî izin talep edilmiştir. Mustafa Kemal Paşa'nın bu talebi olumlu karşılaması neticesinde, 1929 yılında Özbekler Tekkesi, Türk Ocakları'nın idaresi altında olmak kaydıyla TTGB'nin kullanımına tahsis edilmiştir.²¹ Tekke'nin TTGB'ye tahsis edilmesi, TTGB'nin 2. yıl dönüme denk gelmiştir. Bu vesileyle 1929 Ekim ayının 11'ine denk gelen TTGB yıldönümü kutlamalarında tekkenin tahsisi konusu hakkında Yeni Türkistan Dergisi'nin sahibi Kocaoglu'nun konuşması, Yeni Türkistan Dergisi'nde şöyle aktarılmaktadır:

“Türkistan Türk Gençler Birliği'nin yıldönümü bayramının teyit edildiği bu binanın evvelce Özbek takiyesi olması hasebiyle mülga takiyelerin kısa bir tarihçesini yaptı ve dedi ki: ‘Kurunu vüsata bu takiyeler de cemiyetlerin birer içtimai müesseseleri idi.; bunların da cemiyetler için ifa olunacak mühim birer vazifeleri (fonction) vardı. Bilahare, yani ümmet devresinden milliyet devresine intikal edildiği esnada takiyelerin ifa ettikleri vazifeler hayat ve hakikatten uzaklaştıkça onlarda birer kuru

¹⁷ Türkistan Türk...”, Yeni Türkistan, s. 48-49.

¹⁸ Andican, s.827-828; “Azerbaycan Gençler Birliği'nin Müsameresi”, Cumhuriyet Gazetesi, 12 Mart 1934, s. 2.

¹⁹ Mecdettin Ahmet Delil, “Türkistan Gençlerinin Macaristan Seyahati”, Yeni Türkistan, s. 6, Sayı: 13-Yıl:1928; Genç Osman Geçer, “Türkistan Gençlerinin Macaristan Seyahati (1928)”, Ed. S. Demirtürk, Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri, Türk Eğitim-Sen, UAESEB, Cilt: IV- s. 399, Ankara 2016- s. 399-409.

²⁰ Abdullah Recep Baysun, Türkistan Millî Hareketleri (1. b.), Alaettin Matbaası. İstanbul 1945, s.193.

²¹ Andican, s. 830-831.

ve cansız kurunu vustai müesseseler gibi çökmeğe ve ufacık bir sademe ile yıkılıp dağılmaya mahkûm idiler. Bu müesseseler Türk diyarlarından ilk önce Türkistan'da kurulmuştur. Sonra da Anadolu vesaire Türk yurtlarını istila etmiştir' ... Kocaoglu Osman Bey şunu dahi ilave etti, 'muazzam düşman kuvvetleri nasıl türkün yılmaz kudret ve kuvveti önünde eridiyse mistik zihniyetlerin yegâne membaı olan medrese ve takiyeler dahi cumhuriyetçi Türkiye halkının kuvvet ve şevketi önünde derhal buz gibi eriyiverdi.' Osman Bey'in teklifi üzerine salon hep ayağa kalkıp Türkiye Türkleri ve onların büyük rehberi gazi M. Kemal Paşa Hazretlerine karşı ihtiramatta bulundular ve: 'Yaşasın Cumhuriyet ve Reisi Cumhuremiz M. Kemal Paşa Hazretleri' alkışlar ile salonu çinlattılar.'"²²

Birlik binasının devletin üst kademesinden alınan izin neticesinde daha büyük bir yere sahip olması cemiyetin kurumsal yapısının daha sağlam bir zemine oturtulması bakımından mühim bir dönüm noktası olmuştur.

Türkistan Türk Gençler Birliği (TTGB), kuruluş ilkeleri doğrultusunda Türkiye'deki siyasi hadiselerle doğrudan ilgilenmemeyi benimsemiş olmakla birlikte, kamuoyunu derinden etkileyen gelişmelere karşı tamamen kayıtsız kalmamıştır. Bu yaklaşım, 1930 yılı aralık ayında İzmir'in Menemen kazasında meydana gelen ve Cumhuriyet rejimine yönelik tehdit olarak değerlendirilen Menemen Olayı vesilesiyle açık biçimde gözlemlenmektedir. TTGB'nin yayın organı olan Yeni Türkistan dergisi, söz konusu olayı "*Çirkin Bir Hadise!*" başlığıyla manşetine taşımış ve şu ifadelerle kamuoyuna duyurmuştur: "*930 Kanunuevvelin 23'ünde Menemen'de bir irtica baş gösterdi. Bu irticayı çıkaranlar mürteciler zahirde altı kişi görülmüşse de, Nakşibendi kisvesine bürünerek hakikatte Cumhuriyet aleyhinde çalışmakta olan kollu, budaklı büyük bir irticanın bu işi idare etmekte olduğu hükümetin tahkikatı neticesi anlaşıldı...*" Aynı yazıda, söz konusu olay sırasında feci şekilde hayatını kaybeden Türk subayı Asteğmen Kubilay için başta Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Paşa olmak üzere hükümet erkânına, Türk gençliğine ve Cumhuriyet ordusuna taziye telgrafları gönderildiği, olayın ise sert ifadelerle lanetlendiği belirtilmiştir.²³

TTGB 21 Ağustos 1931'de dördüncü kuruluş yıldönümünü kutlamış ve kutlamanın yapıldığı salon Türkistan ve Türkiye bayrakları ile süslenmiştir. TTGB Başkanı Mecdettin Delil, bu kutlamalar sırasında yaptığı konuşmasında: "*Biz Türkistan Türk Gençleri, Türkistan'ın istiklali uğruna çalışırken müşfik kucağında yaşadığımız Türkiye'mizin beka ve talisi için de aynı hararet ve gayretle çalışmalıyız!*" diyerek TTGB'nin politikasını özetlemiştir.²⁴

Bu dönemde Çin-Japonya mücadelesi, Türkistanlıların bağımsızlık hayalini yeniden güçlendirmiştir. Durumu fırsata çeviren Doğu Türkistanlılar, 1931 yılı şubat ayında Hoca Niyaz Hacı ve Salih Dorga önderliğinde 'Kumrul/Kumul Ayaklanması'nı başlatmışlardır.²⁵ 1932'de de TMB ve TTGB, Doğu Türkistan'daki ayaklanmaları desteklemek amacıyla Japon hükümetine bir mektup göndererek Türkistanlıların beklentilerini iletmış, ancak beklenen destek sağlanamamıştır.²⁶

²² "Türkistan Gençleri Birliği'nin Yıl Dönümü Bayramı", *Yeni Türkistan*, Sayı:11- Yıl: Ekim 1929, s. 12-13.

²³ "Menemen Hadisesi Münasebetiyle", *Yeni Türkistan*, Sayı: 31-Yıl: Ocak 1931, s.14.

²⁴ Elter, "İstanbul'da Türkistan Günü 'Türkistan Türk Gençler Birliğinin Yıl Dönümü'", *Yeni Türkistan*, S. 12- Sayı: 39- Yıl: Eylül 1931, s. 11-14.

²⁵ İsa Yusuf Alptekin, *Doğu Türkistan Davası*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981, s. 154.

²⁶ Andican, s. 379.

1933 yılında TTGB'nin Türkiye'deki diğer Türkistanlılar ile yaptığı etkinlikler vasıtasıyla bağlar kurmaya çalıştığı görülmektedir. Bu girişimlerden birisi Tarsus'ta kurulan bir şehitliklerdir. I. Dünya savaşı sırasında hacca gitmekte olan Türkistanlı Türkler, Osmanlı topraklarından geçerken Osmanlı Devleti'nin savaş içerisinde bulunduğunu gördüklerinde, destek olmak istemiş ve Çukurova'da kalmışlardır. Bu Türkistanlılar, Osmanlı ordusuna katılmak için bölge komutanlığına müracaatta bulunmuş ve orduya alınarak Fransız işgallerine karşı mücadele etmişlerdir. Sayıları yaklaşık olarak 40'ı bulan Türkistanlıların, 16'sı şehit olmuş ve kalanların bir kısmı Türkistan'a dönmüş bir kısmı ise Adana bölgesinde kalarak pamuk yetiştiriciliği ile ilgilenmişlerdir. İşte burada şehit olan bu 16 Türkistanlının anısına, TTGB'nin girişimleri ile Tarsus'ta bir şehitlik yapılmıştır.²⁷ 18 Ağustos 1933'te TTGB'nin altıncı yıldönümü, İstanbul'daki Halkevinde geniş katılımı kutlanmıştır.²⁸ Cumhuriyet Gazetesi TTGB'yi tebrik ederken, Milliyet Gazetesi gecede Osman Kocaoğlu, Abdullah Battal ve dönemin önemli isimlerinin yer aldığını yazmıştır.²⁹ Milliyet Gazetesi, gecede Osman Kocaoğlu, Abdullah Battal ve İstanbul'un tanınmış isimlerinin bulunduğunu belirtmiştir.³⁰ Gecede bir konuşma yapan Kocaoğlu şu değerlendirmede bulunmuştur: *"Artık biz Ziya Gökalp'in dediği gibi ümmet devresinden milliyet devresine intikal ediyoruz. Bu devrede bizim rehberimiz ancak bilgi ve ilimdir. Biz bilgiye dayandıkça bu millet sahasında Türk kültürünü yükseltmek sayesinde muvaffak olacağımıza eminiz... Orta Asya'da doğan Türk medeniyeti Avrupa medeniyetine amil olmuştur."*³¹

Gecede konuşan Abdullah Battal da Ziya Gökalp'in "Turan" anlayışına atıfla Türklerin tarih, dil ve kültür açısından bir bütün olduğunu vurgulayarak şöyle bir konuşma yapmıştır:

*"Saygı değer arkadaşlar; bilirsiniz ki, unutulmaz Ziya Gökalp, 'Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan, vatan, büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan.' Dediği zaman, karşı karşıya koyduğu iki tane büyük Türk yurdu vardır... Efendiler, tarih, ananeler, dil ve kültür yönünden Türk budunu tektir ve bir bütün teşkil eder. Türklerin bunca geniş sahalarla dağılmalarına bakmaksızın, Türk dil ve dalları birbirinden ancak uzaklaşmış değildirler... Gazi neslinden örnek almak, yüce ülkümüze doğru, inan ve güvenle yürümek, sizin de borcunuzdur. Yaşasın Türkiye ve Türkistan. Yaşasın Türk fikir, kültür, ülkü birliği!"*³²

TTGB, kuruluş misyonu doğrultusunda belirli aralıklarla çeşitli konularda konferanslar düzenlemiştir. Bu kapsamda, 23 Mart 1933 tarihinde İstanbul Park Otel'de gerçekleştirilen konferansa, dönemin devlet erkânı ile birlikte birçok seçkin aydın da katılım göstermiştir.³³ Bu kişilere ek olarak Japonya, Danimarka ve Rus esaretinde kalmış milletlerin temsilcileri de gecede bulunmuşlardır. Tertip edilen gecenin Yaş Türkistan Dergisi'ne göre önemi, Türkistan milli

²⁷ "Şehitler İçin Bir Heykel Dikildi", *Cumhuriyet Gazetesi*, 5 Kasım 1933, s. 5.

²⁸ "Türkistan Gençlik Birliği" *Milliyet Gazetesi*, 17 Ağustos 1933, s. 4.

²⁹ "Türkistan Gençler Birliği Bayramı", *Cumhuriyet Gazetesi*, 18 Ağustos 1933, s. 2.

³⁰ "Türkistanlı Türkler Birliği - Dün halkevinde Bir Toplantı Yaptılar", *Milliyet Gazetesi*, 19 Ağustos 1933, s. 2.

³¹ "Türkistan Gençlerinin Dünkü Toplantısı "Bu Devrede Bizim Rehberimiz Ancak Bilgi ve İlimdir" Diyorlar", *Vakit Gazetesi*, 19 Ağustos 1933, s. 3.

³² "Türkistan Gençler Birliği Toplantısında Söylenmiş Olan Bir Nutuk", *Vakit Gazetesi*, 24 Ağustos 1933, s. 6.

³³ "Türkistan Gecesi", *Cumhuriyet Gazetesi*, 23 Mart 1933, s. 9.

kültürünün Rus tesirinde kalmayacağını vurgulanması ve Türkistanlıların birlik ve beraberliğinin sağlanmasıdır.³⁴

1933 yılında, Türk kültürünü ve birliğini pekiştirmek amacıyla düzenlenen konferanslardan bir diğeri de Osman Kocaoğlu tarafından verilen “Türkistan’ın Dünü ve Bugünü” başlıklı konferans olmuştur.³⁵ Bunun yanı sıra bazı konferansların, daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamak amacıyla broşür hâline getirilerek dağıtıldığı da görülmektedir. Ayrıca, Ahmetcan İbrahim Okay’ın, İstanbul’da TTGB tarafından düzenlenen konferanslarını derlediği bir kitabının bulunduğu da bilinmektedir.³⁶

Buna ek olarak yedi farklı konferans daha kitaplaştırılmıştır. Bunlar sırasıyla: Osman Kocaoğlu’nun Türkistan, Muharrem Fevzi Togay’ın Türkistan’ın Dünya Politikasındaki Mevkii ile Türk Kültür Tarihinin Seyri, Cafer Seydahmet Kırimer’in Mefkûre ve Mefkûrenin Fert ve Cemiyet Hayatındaki Tesiri, İbrahim Yarkin’ın Türkistan’da Hayvancılık ve Abdullah Zihni Soysal’ın Hanlık Devrinde Kırım Türk Kültürü adlı eserleridir.³⁷

1930’lu yılların başında Türkistan ile Japonya arasında doğrudan temas kurma arayışları çerçevesinde hareket eden Türkistan Milli Birliği (TMB), 1933 yılında Polonya hükümetinden, Japonya ve Doğu Türkistan arasında iletişimi kolaylaştırmak amacıyla diplomatik destek talebinde bulunmuştur. Ancak söz konusu girişim, Polonya makamlarınca beklentileri karşılayan bir şekilde sonuçlandırılmamıştır. Bu durum üzerine TMB, meseleyi doğrudan ele alma kararı almış ve bu doğrultuda, Türkistan Türk Gençler Birliği (TTGB) başkanının bölgeye gönderilmesini uygun görmüştür. Alınan karar uyarınca, TTGB başkanı Mecdettin Delil, 1933 yılı Eylül ayında kimliğini gizleyerek ve kendisini Akşam Gazetesi muhabiri olarak tanıtarak Hindistan üzerinden yola çıkmış; zorlu ve uzun süren bir seyahatin ardından ancak 1934 yılında Kaşgar’a ulaşabilmiştir.³⁸ Delil’in seyahate çıkmadan önce, TTGB’deki başkanlık görevine devam edemeyeceğini bildirmesi üzerine, geçici olarak Doktor Salih Bey başkanlığa getirilmiş; ardından yapılan kongrede başkanlık görevine Nureddin Bey seçilmiştir. 8 Aralık 1935 tarihinde ise TTGB başkanlığına Ahmetcan İbrahim Okay tayin edilmiştir.³⁹ Kaşgar’da bulunduğu süre zarfında hem Çinli idarecilerin hem de Sovyet yetkililerinin baskılarıyla karşı karşıya kalan Mecdettin Delil, Döngen (Hui) kuvvetleri tarafından tutuklanmıştır. Delil’in tutukluluğu, Doğu Türkistanlı askerî lider Mahmut Muhiti’nin Kaşgar’ı kontrol altına almasına kadar devam etmiştir. Serbest kalmasının ardından, Kaşgar’da üç yıl boyunca Mahmut Muhiti ile birlikte eğitim alanında çeşitli faaliyetlerde bulunmuş, bölgedeki Türk gençliğine yönelik kültürel ve pedagojik çalışmalar yürütmüştür.⁴⁰

Türkistan Türk Gençler Birliği (TTGB), yalnızca kültürel ve entelektüel faaliyetlerle sınırlı kalmayıp, toplumsal yaşamın farklı alanlarına da nüfuz etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, gençlerin

³⁴ “İstanbul’da Birinci Teçkir Yasalanan ‘Türkistan Gecesi’”, *Yaş Türkistan*, s. 28- Sayı: 42- Yıl: Mayıs 1933, s. 28-29.

³⁵ “Türkistan Gençler Birliği’nde Bir Konferans”, *Vakit Gazetesi*, 29 Temmuz 1933, s. 3.

³⁶ Ahmetcan İbrahim Okay, *Büyük Temir (Türkistan Türk Gençler Birliğinde Verilen Konferanslar)*, Türkistan Türk Gençler Birliği Yayınları, İstanbul 1936.

³⁷ Andican, s.397.

³⁸ Muzaffer Başkaya, “Arşiv Belgelerine Göre Cumhuriyetin İlk Yıllarında Doğu Türkistan’ın Genel Durumu ve Türkiye ile Kültürel Münasebetler”, *Bilig*, s. 218- Sayı: 89- Yıl: Nisan 2019, s. 215-236.

³⁹ Baysun, s.193.

⁴⁰ Andican, s.384-386.

bedenî gelişimlerini desteklemek ve sosyal birliktelikleri kuvvetlendirmek amacıyla 2 Mart 1934 tarihinde bünyesinde bir spor kulübü kurma teşebbüsünde bulunmuştur. Ancak, arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu girişim başarıya ulaşamamış ve kulübün resmî olarak faaliyete geçmesi mümkün olmamıştır.⁴¹

Öte yandan TTGB, üstlendiği misyonun bir gereği olarak sosyal yardım faaliyetlerine de önem vermiştir. Bu çerçevede özellikle eğitim hayatlarını Türkiye’de sürdürmekte olan Türkistanlı gençlere yönelik burs ve ayni yardımlar gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyet Gazetesi, 1934 yılında TTGB’nin yedinci kuruluş yıldönümüne dair haberinde, kutlama faaliyetlerine geniş yer ayırmanın yanı sıra, cemiyetin öğrencilere yönelik yardım çalışmaları hakkında da olumlu değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu durum, TTGB’nin sadece bir kültürel cemiyet değil, aynı zamanda diaspora gençliğinin toplumsal ihtiyaçlarına duyarlı bir yardım organizasyonu niteliği taşıdığını da ortaya koymaktadır.⁴²

Akşam Gazetesi de TTGB’yi en çalışkan ve kültürlü hayır cemiyetlerinden biri olarak değerlendirmiştir. 1937 yılındaki onuncu yıl kutlamaları için ise 29 Ağustos’ta düzenlenen bir geceyle, son on yıl boyunca yapılan faaliyetler detaylı bir şekilde ele alınmıştır.⁴³

TTGB’nin Yayın Organı: Yeni Türkistan

MB, 1927 Haziran’ında Yeni Kafkasya’ya ek olarak ‘Yeni Türkistan Dergisi’ni yayımlamaya başlamış, bir süre sonra ise yalnızca bu dergi yayın organı olarak devam etmiştir.⁴⁴ Faaliyete geçtikten bir süre sonra Yeni Kafkasya Dergisi kapatılmış.⁴⁵ İstanbul’da Kader Matbaası’nda basılan dergi, ilk 16 sayısını Arap harfleriyle yayımlamış, 1929’daki Harf İnkılabı sonrası Latin harflerine geçmiştir. Toplamda 39 sayı çıkan dergi, Türkistan’ın bağımsızlık mücadelesini ve kültürel değerlerini savunmayı amaçlamıştır.⁴⁶ Türkiye’de gerçekleşen Harf İnkılabı sonrası Dergi, 1929 Nisan ayından itibaren Latin harfleri ile yayımlanmaya başlamıştır.⁴⁷

Derginin sahibi ve başyazarı Osman Kocaoğlu’dur.⁴⁸ Derginin kapağında ayda bir yayımlanan “*Edebi, İlmi, Siyasi, İktisadi Bir Mecmuası*” olduğu belirtilmiştir.⁴⁹ İlk etapta birinci sayısı 500 adet basılan derginin rağbet görmesi üzerine baskı sayısı ilk önce 750, daha sonra da 1.000’e yükseltilmiştir.⁵⁰

Yeni Türkistan Dergisi’nin yazar kadrosu ağırlıklı olarak TMB üyelerinden oluşmuş; siyasi yazıları genellikle Mustafa Çokayoğlu ve Osman Kocaoğlu, tarih içerikli yazıları ise Zeki Velidi Togan

⁴¹ BCA. 595 - 54 – 3.

⁴² “Türkistan Gençler Birliğinde Yıldönümü Müsameresi.” Cumhuriyet Gazetesi, 8 Eylül 1934, s. 4.

⁴³ “Türkistan Gençler Birliği’nin Onuncu Yıldönümü”, *Akşam Gazetesi*, 31 Ağustos 1937, s. 3.

⁴⁴ A. Gün Soysal, “Zeki Velidi Togan”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik Cilt: IV*, Ed. B. Tanıl, & M. Gültekinil İletişim Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 488; İlker Türkmen, *Muhacir Rusya Türkleri Basınında Sovyet Emperyalizmi*, Kutlu Yayınevi, İstanbul 2024, s. 72.

⁴⁵ Adem Can, “‘Yeni Kafkasya’ Mecmuası”. *Bilgi*, s.109- Sayı: 41- Yıl: 2007, s. 109-122.

⁴⁶ Tevfik Evci, *Yeni Türkistan Dergisi (1927-1931) (s. 1-149) Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 72.

⁴⁷ *Yeni Türkistan*, s.1- Sayı: 7-8- Yıl: Nisan 1929.

⁴⁸ Evci, s. 76.

⁴⁹ *Yeni Türkistan*, S.1- Sayı: 1- Yıl: Haziran 1927.

⁵⁰ Evci, s. 77.

kaleme almıştır. Dergide ayrıca Abdulkadir İnan, Mecdettin Delil ve Ahmed Naim gibi isimlerin de yazıları yer almıştır.⁵¹

Derginin ilk sayısında “İfade” başlığı altında, Türkistan’ı terk etmek zorunda kalan Türklerin, anavatanlarına dair sağlıklı ve doğru bilgilere ulaşamadıkları vurgulanmış; bu sorunun çözümünde basının önemli bir araç olarak değerlendirildiği belirtilmiştir. Bu doğrultuda daha önceki girişimlerin arzu edilen neticeleri veremediği ifade edilmekle birlikte, Yeni Türkistan Dergisi’nin bu eksikliği gidermek yolunda başarılı bir adım olduğu ileri sürülmüştür. Derginin temel amacı; Türkistan dışında yaşayan Türkistanlılara aydınlatıcı bilgiler sunmak, bağımsızlık mücadelesine katılmak üzere ülke dışına çıkanların gayelerini açıklamak, Türkistan milli hareketine dair siyasi ve iktisadi gelişmeleri aktarmak, Türk medeniyetine dair makaleler yayımlamak ve Türkler arasında kültürel birliğin tesisine yönelik meselelere değinmek olarak belirlenmiştir. Ayrıca, dergide yayımlanacak makalelerin dil politikası da açıkça ortaya konmuş; yalnızca Türkistanlıları ilgilendiren yazıların Türkistan şivesiyle, genel konulara dair yazıların ise Anadolu şivesiyle kaleme alınacağı ifade edilmiştir.⁵²

Yeni Türkistan Dergisi, yayımladığı “Türkistan İstiklal Hareketine Karşı Buhara Emiri”, “Türkistan Açlıkla Tehdit Ediliyor”, “Türkistan Medeniyet Tarihinden”⁵³ “*Türkistan’da Milliyetçilik Neden İleri Geliyor*” ve “*Türkistan Haberleri*”⁵⁴ gibi makalelerden de anlaşılacağı üzere, yalnızca Türk kültürüne dair içerikler üretmekle kalmamış, aynı zamanda Sovyet sömürgeciliğine karşı güçlü bir duruş sergilemiştir. Bu doğrultuda hem kültürel hem de siyasi anlamda farkındalık yaratmayı amaçlayan yazılara sıkça yer vererek sahada önemli bir konuma ulaşmıştır.⁵⁵ Ancak Sovyetler, Türkistanlı aydınların faaliyetlerini tehlikeli bulmuş ve bu nedenle derginin yayınlarına son verilmesini istemiştir. Bunun ardından, siyasi ilişkilerin bozulmaması adına dergi 1931’de kapatılmıştır.⁵⁶

Türkistan Türk Gençler Birliği’nin Türk Kültür Birliği’ne Dönüştürülmesi

1930’larda Türk-Sovyet ilişkilerinin önem kazanmasıyla, Türkiye, ilişkileri zedelememek adına Türkistanlıların derneklerini kapatma kararı almıştır. Bu kapsamda, Yeni Türkistan, Odlu Yurt ve Bildiriş dergileri yasaklanarak,⁵⁷ Sovyet Aleyhtarı faaliyetlere bir darbe vurulmuştur.⁵⁸ TMB’ye bağlı dergilerin kapatılmasının ardından, TTGB başkanı Mecdettin Delil’in yeni bir yayın organı oluşturma girişimi sonuçsuz kalmıştır. Bunun üzerine Zeki Velidi Togan, 1932 yılında Azerbaycan

⁵¹ Evci, s.78.

⁵² “İfade”, *Yeni Türkistan*, S. 1-2, Sayı:1- Yıl: Haziran 1927, s. 1-2.

⁵³ *Yeni Türkistan*, Sayı: 5-6- Yıl: 30 Eylül 1927.

⁵⁴ *Yeni Türkistan*, Sayı: 12-13- Yıl: 1 Kasım 1929.

⁵⁵ Kübra Koç, “Asya Araştırmaları Dergileri Işığında Sovyetlerin Türkistan’da Uyguladığı Yerleştirme Politikaları”, *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 104-105- Sayı: 37 Cumhuriyet’in 100. Yılına Armağan Özel Sayısı- Yıl: Aralık 2023, s. 99-113.

⁵⁶ Orhan Çınar, “Yeni Türkistan Dergisi”, *Akademik Bakış Dergisi*, S.6- Sayı: 30- Yıl: Mayıs-Haziran 2012, s. 1-6.

⁵⁷ Andican, s.334; Vefalı Enserov, “Mehmet Emin Resulzade Önderliğinde Türkiye’de Çıkarılan Azerbaycan Siyasi Muhaceret Dergileri”, *İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi (İNİF E-Dergi)*, s. 115- Cilt:3- Sayı: 1- Yıl: Mayıs 2018, s. 100-126.

⁵⁸ Mirza Bala, “Azerbaycan Muhacirlik Matbuatının 30 Yıllığı”, *Kafkasya Dergisi*, s. 8-12- Sayı: 7- Yıl: 1953.

Yurt Bilgisi Dergisi'ni yayımlamaya başlamıştır.⁵⁹ 1937 yılına kadar maddi zorluklarla da mücadele eden TTGB, hükümetten destek almak istemiş ancak bu talep de karşılanmamıştır.⁶⁰

1938'de çıkan Cemiyetler Kanunu, bölgesel amaç güden derneklerin yasaklanmasına karar vermiştir.⁶¹ Yasa gereği 'Türkistan' adının kullanımı sakıncalı görüldüğünden, 7 Temmuz 1940'taki kongrede TTGB'nin adı 'Türk Kültür Birliği (TKB)' olarak değiştirilmiş,⁶² yeni idare heyeti seçilmiştir. Bu gelişme Türkiye basınında geniş yer bulmuştur.⁶³ Cumhuriyet Gazetesi'nde de haber detaylı bir şekilde şöyle yayınlanmıştır:

“Türkistan Gençler Birliği'nin ismi 'Türk Kültür Birliği' oldu... Çünkü kongrede idare heyetinin senelik raporu okunmuş ve birliğin nizamnamesi yeni cemiyetler kanununa göre tadil edilmiştir. Bu suretle cemiyetin adı 'Türk Kültür Birliği'ne çevrilmiştir. Bundan başka on üç seneden beri faaliyette bulunan birliğin daha verimli çalışabilmesi için yeni bazı kararlar verilmiştir. Yeni idare heyetine Dr. Ahmet can Okay, Muhiddin Sart, Ahmed Pahta, Ahmed Karadağ ve İlhan Musabay seçilmiştir.”

64

TKB'nin kuruluşu ile TTGB'nin faaliyetleri sona ermiştir. 13 yıl boyunca TTGB, Türkistanlı mülteciler için maddi ve manevi yardımlar yapmış, Türkistanlı gençlerin eğitimine büyük katkı sağlamış ve kültür sahasında önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Bu süreçte açılan kurslar, düzenlenen konferanslar ve oluşturulan kütüphane ile Türkistanlıların kültürel gelişimi için büyük bir gayret sarf edilmiştir.

Sonuç

1927'de ismini değiştiren Türkistan Azadlık Cemiyeti'nin devamı olarak kurulan Türkistan Milli Birliği (TMB), Türkiye'deki Türkistanlı aydınları bir araya getirerek bağımsız ve demokratik bir Türkistan ülküsü doğrultusunda faaliyet yürütmüş daha sonra da bu faaliyetleri daha sistemli bir zemine taşımak amacıyla 1928'de Türkistan Türk Gençler Birliği (TTGB) kurulmuştur. TTGB ile Türkistanlı gençlerin millî bilinçlerini koruyarak kültürel aidiyetlerini sürdürmelerini amacıyla çeşitli eğitim ve kültürel etkinlikler düzenlenmiştir. Türkiye'de bulunan Türkistanlı gençlere kucak açan bu oluşum vasıtası ile eğitim alan gençler Anadolu'nun farklı bölgelerinde önemli görevler üstlenmiş ve Türk toplumuna dahil edilerek yeni hayatlara yelken açmalarına destek olunmuştur. Buna ek olarak; Türkiye'de Türkistan Kültürü'nü yaşatmaya özen gösteren faaliyetlere sıkça yer verilmesi Türk kültürünün gelecek nesillere ulaşması açısından oldukça önem arz etmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşı'nın yaşandığı döneme denk gelen TTGB'nin kuruluşu ve faaliyetleri, Türkistanlıların içinde bulunduğu buhranlı ortamından Türkiye'de dışarı çıkışını ve yine Türkiye'de isminin yaşatılması açısından tarihi öneme sahip olmuştur. Türkistan geleneklerini, Türk birliğini,

⁵⁹ Telli Korkmaz, İlker Türkmen, “Türkiye'deki Muhacir Azeri Basının Işığında Sovyetlerin Azerbaycan Topraklarında İskân Siyaseti”, *Cappadocia Journal Of History And Social Sciences (Cahij)*, S. 186-187, Sayı:6- Yıl: 2016, s. 179-189.

⁶⁰ Andican, s. 394.

⁶¹ https://www.siviltoplum.gov.tr/kurumlar/siviltoplum.gov.tr/Mevzuat/Mulga/3512_Sayili_Dernekler_Kanunu_1938.pdf (Erişim Tarihi: 11 Ağustos 2024).

⁶² BCA, 599 - 72 - 3.

⁶³ “Zayi İlmühaber”, *Tasviri Efkar*, 22 Eylül 1940, s. 4.

⁶⁴ “Türkistan Gençler Birliği'nin İsmi 'Türk Kültür Birliği' Oldu”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 22 Temmuz 1940, s. 2.

Türk kültürünü ve Türk dünyasındaki kardeşlik duygusunu düzenlediği balolar, etkinlikler ve konferanslar ile sıkça vurgulayan TTGB, 1930'lu yıllarda Sovyet baskısı ve iç siyasi konjonktürün etkisiyle sınırlanmış; 1940'ta yürürlüğe giren Cemiyetler Kanunu doğrultusunda kapatılması gündeme gelmiştir. Bu durum etkinliklerin amacını tehlikeye atmış ancak Türkiye, faaliyetlerin sürmesini arzularak TTGB'nin adını değiştirerek devam etmesini önermiştir, böylece TTGB yerini Türk Kültür Birliği (TKB)'ne bırakmıştır. TTGB ile benzer amaçlar doğrultusunda faaliyet gösteren TKB, 1942'de Türkistanlı aydınları yeniden bir araya getirmişse de, II. Dünya Savaşı'nın ve iç gelişmelerin etkisiyle 1943'te kapatılmıştır. TTGB ve TKB vasıtalılarıyla Türkistan kültürünün, Türk dünyasının zenginliklerinin ve Türk birliği fikrinin Türkiye'de yaşatılması bu kapanış ile son bulmuştur.

KAYNAKÇA

- _____, “‘Türkistan Gençler Birliği’ Toplantısında Söylenmiş Olan Bir Nutuk”, *Vakit Gazetesi*, 24 Ağustos 1933, s. 6.
- _____, “Azerbaycan Gençler Birliği'nin Müsameresi”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 12 Mart 1934, s. 2.
- _____, “İfade”, *Yeni Türkistan*, Sayı:1- Yıl: Haziran 1927, s. 1-2.
- _____, “İstanbul'da Birinci Teçkir Yasalanan 'Türkistan Gecesi'”, *Yaş Türkistan*, Sayı: 42- Yıl: Mayıs 1933, s. 28-29.
- _____, “Menemen Hadisesi Münasebetiyle”, *Yeni Türkistan*, 1 Ocak 1931, s.14.
- _____, “Şehitler İçin Bir Heykel Dikildi”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 5 Kasım 1933, s. 5.
- _____, “Türkistan Gecesi”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 23 Mart 1933, s. 9.
- _____, “Türkistan Gençler Birliği Bayramı”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 18 Ağustos 1933, s. 2.
- _____, “Türkistan Gençler Birliği'nde Bir Konferans”, *Vakit Gazetesi*, 29 Temmuz 1933, s. 3.
- _____, “Türkistan Gençler Birliğinde Yıldönümü Müsameresi.” *Cumhuriyet Gazetesi* , 8 Eylül 1934, s. 4.
- _____, “Türkistan Gençleri Birliği'nin Yıl Dönümü Bayramı.” *Yeni Türkistan*, Sayı: 11- Yıl: Ekim 1929, s. 11-14.
- _____, “Türkistan Gençler Birliği'nin Onuncu Yıldönümü”, *Akşam Gazetesi*, 31 Ağustos 1937, s. 3.
- _____, “Türkistan Gençlerinin Dünkü Toplantısı "Bu Devrede Bizim Rehberimiz Ancak Bilgi ve İlimdir" Diyorlar”, *Vakit Gazetesi*, 19 Ağustos 1933, s. 3.
- _____, “Türkistan Gençlik Birliği” *Milliyet Gazetesi*, 17 Ağustos 1933, s. 4.
- _____, “Türkistan Türk Gençler Birliği”, *Yeni Türkistan*, Ekim- Kasım 1927, s. 48-49,
- _____, “Türkistanlı Türkler Birliği- Dün halkevinde Bir Toplantı Yaptılar”, *Milliyet Gazetesi*, 19 Ağustos 1933, s. 2.
- _____, “Zayi İlmühaber”, *Tasviri Efkar*, 22 Eylül 1940, s. 4.
- _____, “‘Türkistan Gençler Birliği’ nin İsmi ‘Türk Kültür Birliği’ Oldu”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 22 Temmuz 1940, s. 2.

_____, *Yeni Türkistan*, Sayı: 1- Yıl: Haziran 1927, s. 1.

_____, *Yeni Türkistan*, Sayı: 5-6- Yıl: 30 Eylül 1927.

_____, *Yeni Türkistan*, Sayı: 7-8- Yıl: Nisan 1929. s. 1.

Alptekin, İsa Yusuf, *Doğu Türkistan Davası*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981.

Andican, Ahat, *Cedidizm'den Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi*, Emre Yayınları, İstanbul 2003.

Bala, Mirza, “Azerbaycan Muhacirlik Matbuatının 30 Yıllığı”, *Kafkasya Dergisi*, Sayı: 7- Yıl: 1953, s. 8-12.

Başkaya, Muzaffer, “Arşiv Belgelerine Göre Cumhuriyetin İlk Yıllarında Doğu Türkistan’ın Genel Durumu ve Türkiye ile Kültürel Münasebetler”, *Bilig*, Sayı: 89- Yıl: Nisan 2019, s. 215-236.

Baysun, Abdullah Recep, *Türkistan Millî Hareketleri* (1. b.), Alaettin Matbaası. İstanbul 1945.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), 599 - 72 – 3/ 20.06.1949.

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA). 595 - 54 – 3/ 04.10.1940.

Can, Adem, ““Yeni Kafkasya” Mecmuası”. *Bilig*, Sayı: 41- Yıl: 2007, s. 109-122.

Çınar, Orhan, “Yeni Türkistan Dergisi”, *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı: 30- Yıl: Mayıs-Haziran 2012, s. 1-6.

Delil, Mecdettin Ahmet, “Türkistan Gençlerinin Macaristan Seyahati”, *Yeni Türkistan*, Sayı: 13- Yıl: 1928, s. 6.

Elter, “İstanbul’da Türkistan Günü ‘Türkistan Türk Gençler Birliğinin Yıl Dönümü’”, *Yeni Türkistan*, Sayı: 39- Yıl: Eylül 1931, s. 11-14.

Enserov, Vefalı, “Mehmet Emin Resulzade Önderliğinde Türkiye’de Çıkarılan Azerbaycan Siyasi Muhaceret Dergileri”, *İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi (İNİF E-Dergi)*, Cilt:3- Sayı: 1- Yıl: Mayıs 2018, s. 100-126.

Geçer, Genç Osman, “Türkistan Gençlerinin Macaristan Seyahatı (1928)”, Ed. S. Demirtürk, Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri, *Türk Eğitim-Sen- UAEESEB*, Cilt: IV, Ankara 2016- S. 399-409.

Hayit, Baymirza, *Türkistan’da Öldürülen Türk Şairler*, Kardeş Matbaası, Ankara 1971.

Koç, Kübra, “Asya Araştırmaları Dergileri Işığında Sovyetlerin Türkistan’da Uyguladığı Yerleştirme Politikaları”, *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 37 Cumhuriyet’in 100. Yılına Armağan Özel Sayısı- Yıl: Aralık 2023, s. 99-113.

Kumru, Coşkun, “Muhaceretteki Türkistanlıların Sesi: Türkistan Türk Gençler Birliği (TTGB)”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 35- Ocak 2024, s. 365-378.

https://www.siviltoplum.gov.tr/kurumlar/siviltoplum.gov.tr/Mevzuat/Mulga/3512_Sayili_Dernekler_Kanunu_1938.pdf (Erişim Tarihi: 11 Ağustos 2024).

Okay, Ahmetcan İbrahim, *Büyük Temir (Türkistan Türk Gençler Birliğinde Verilen Konferanslar)*, Türkistan Türk Gençler Birliği Yayınları, İstanbul 1936.

Özcan, Ömer, “Azerbaycan Siyasi Düşünce Tarihi ve Mirza Bala Mehmetzade”, *Türk Yurdu*, Cilt: XXVII, Sayı: 236 (597)- Nisan 2007, s. 50-57.

Soysal, A.Gün, “Zeki Velidi Togan”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* Cilt: IV, Ed. B. Tanıl, & M. Gültekingil, *İletişim Yayıncılık*, İstanbul 2002, s. 488-495.

Telli, Korkmaz, İlker Türkmen, “Türkiye'deki Muhacir Azeri Basının Işığında Sovyetlerin Azerbaycan Topraklarında İskân Siyaseti”, *Cappadocia Journal Of History And Social Sciences (Cahij)*, Sayı:6- Yıl: 2016, s. 179-189.

Tevfik, Evcı, *Yeni Türkistan Dergisi (1927-1931) (s. 1-149) Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2006.

Tülay Köseoğlu, “Muhaceretteki Rusya Türklerinin SSCB Dışındaki Kültürel Faaliyetleri”, *Gazi Türkiyat*, S. 107, Sayı: 30- Haziran 2022, s. 101-112.

Türkmen, İlker, “Rusya Türklerinin (Kırım, Azerbaycan) Türkiye'de Kamuoyu Oluşturma Çabaları Çerçevesinde Yayın Faaliyetleri” *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 194. Cilt: VI- Sayı:11- Yıl: Ocak 2024- s. 191-206.

Türkmen, İlker, *Muhacir Rusya Türkleri Basınında Sovyet Emperyalizmi*, Kutlu Yayınevi, İstanbul 2024.

Yaqublu, Nəsiman, *Azerbaycan Milli İstiklal Mübarizesi ve Mehmet Emin Resulzade*. Bakü 1999.

EKLER



(Ahat Andican, *Cedidizm'den Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi*, Emre Yayınları, İstanbul 2003, s. 385.)



(“Türkistan Gençlik Birliği” *Milliyet Gazetesi*, 17 Ağustos 1933, s. 4.)



(“Türkistan Gençler Birliği”nin İsmi ‘Türk Kültür Birliği’ Oldu”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 22 Temmuz 1940, s. 2.)

Murat SERDAR

Doç. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

ORCID: 0000-0003-2922-1096

mserdar61@live.com

Kübra GÜN

Doktor, Bağımsız Araştırmacı.

gunkubra3@gmail.com

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 12.05.2025

Kabul/Accepted: 31.07.2025

**İRAN'IN ARA (IX. VE XI. YÜZYIL) DÖNEMİNDE ŞİİLİK VE SİYASET:
SÂMÂNÎLER'DEN BÜVEYHÎLER'E MEZHEPSEL YAKLAŞIMLAR**

Öz

Bu çalışma IX. ve XI. yüzyıllar arasında İran coğrafyasında yaşanan ve “Iranian Intermezzo” olarak adlandırılan ara dönemde, yerel İran hanedanlıklarının Şiilik ile ilişkilerini incelemektedir. Abbâsî Halifeliği'nin merkezi otoritesinin zayıfladığı bu süreçte ortaya çıkan Sâmânîler, Saffârîler, Ziyârîler ve Büveyhîler gibi hanedanlıkların mezhepsel tercihlerinin siyasi meşruiyet arayışlarıyla nasıl ilişkilendiği sorgulanmaktadır. Hanedanların her birinin Şiilik karşısındaki tavırları; bölgesel, toplumsal ve ideolojik koşullar bağlamında değerlendirilmekte; Şiiliğin bir inanç sisteminden ziyade siyasi bir araç olarak nasıl konumlandığı irdelenmektedir. Saffârîlerin Abbâsî karşıtı tutumu, Sâmânîlerin Sünnî-Ortodoks yapısı, Ziyârîlerin Zeydî etkiler altındaki geçici eğilimleri ve Büveyhîlerin İmamiyye Şiiliğini kurumsal bir siyasal ideolojiye dönüştürmeleri üzerinden Şiiliğin dönemin siyasi yapılarında nasıl işlevselleştiği analiz edilmiştir. Makale, Şiiliğin bu dönemde yalnızca bir inanç sistemi ve aynı zamanda meşruiyet üretme aracı olup olmadığı hususuna cevap aramaktadır.

Anahtar Kelimeler: İran Intermezzo, Şiilik, Sâmânîler, Saffârîler, Ziyârîler, Büveyhîler

**SHI'ISM AND POLITICS IN IRAN DURING THE ARA PERIOD (9TH-11TH
CENTURIES): SECTARIAN APPROACHES FROM THE SAMANIDS TO THE BUYIDS**

Abstract

This study examines the relationship between local Iranian dynasties and Shi'ism during the transitional period, known as the "Iranian Intermezzo," which spanned the 9th to 11th centuries in the Iranian region. It interrogates how the sectarian preferences of dynasties such as the Saffarids, Samanids, Ziyarids, and Buyids—which emerged during the period when the central authority of the Abbasid Caliphate was in decline—were interrelated with their pursuit of political legitimacy. The study evaluates the stance of each dynasty towards Shi'ism within the broader context of regional, societal, and ideological conditions, thereby exploring how Shi'ism was positioned not merely as a religious system but also as a political instrument. Specifically, it analyzes the anti-Abbasid orientation of the Saffarids, the Sunni-orthodox structure of the Samanids, the transient tendencies under Zaydi influences among the Ziyarids, and the transformation of Imamiyye Shi'ism into an institutional political ideology by the Buyids. Ultimately, the article seeks to determine

whether Shi'ism during this period functioned solely as a belief system or also as a tool for the production of legitimacy.

Keywords: Iran Intermezzo, Shiism, Samanids, Saffarids, Ziyarids, Buwayhids

Giriş

Sözlük anlamı, fırka, grup, topluluk olan Şia kelimesi aynı zamanda “tabi olmak, desteklemek, çoğalmak, ¹ bir kimse etrafında toplanan grup, taraf, üyeler, iman edenler”² anlamlarına da gelmektedir. Terim anlamı olarak ise, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) vefatından sonra Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin meşru liderler olduğunu, Hz. Ali'nin de Hz. Muhammed'den sonra en üstün insan olduğunu savunan bir topluluğu ifade etmektedir.³

Şia, İslam tarihinin en erken dönemlerinde ortaya çıkmış; başlangıçta Hz. Ali'ye duyulan siyasi bağlılıkla şekillenen bu yapı, zamanla teolojik ve mezhepsel bir kimlik kazanmıştır. Bu dönüşümde en belirleyici kırılmalardan biri, hiç şüphesiz Kerbelâ vakasıdır; zira bu hadise, Ali taraftarlarının siyasi bir hareket olmaktan çıkıp, imamet fikri etrafında şekillenen sistematik bir inanç grubuna evrilmesini sağlamıştır⁴.

Şii düşünce, tarihsel süreç içerisinde çeşitli firkalara ayrılmış, özellikle İmâmiyye (On İki İmamcı Şiilik) ve İsmâiliyye kolları İran coğrafyasında derin etkiler bırakmıştır. Bu etkinin ortaya çıkmasında, İran'ın etnik çeşitliliği, merkezi otoriteye karşı zaman zaman gelişen muhalif yapısı ve mezhep temelli siyasal akımlara duyduğu toplumsal ilgi önemli rol oynamıştır⁵. Söz konusu mezhepler, yalnızca dini birer yorum olarak değil, aynı zamanda belirli tarihsel dönemlerde siyasi iktidarların meşruiyet zeminini oluşturan ideolojik çerçeveler olarak da kendilerine alan bulmuşlardır.

821–1055 yılları arasında yaşanan İran ara dönemi, Abbasi Halifeliği'nin egemenliği altında hüküm süren Arapların gücünün zayıflamasıyla birlikte yerel İranlı hanedanların sahneye çıkmasıyla karakterize edilir. Minorsky, Lewis gibi Bazı araştırmacılar, bu süreci “Iranian Intermezzo” ya da “Fars Rönesansı” olarak da nitelendirmektedir. Aynı zamanda Farsça dil ve edebiyatın yeniden yeşermesiyle milli kimlik güç kazanmış ve kültürel bir uyanış yaşanmıştır.

Saffârililer, Sâmânîler, Büveyhîler ve Ziyârîler gibi pek çok İran kökenli hanedan söz konusu bu ara dönemde, eski Arap hakimiyetinin yerini alarak ülkenin siyasi dengelerini yeniden düzenlemiştir. Bu değişim sadece siyasal arenada değil, itikadi alanda da kendini göstermiştir.⁶

İran İntermezzo dönemi, Abbasi yönetiminin gücünün azalması ile Selçukluların yükselişe geçmesi arasında köprü vazifesi görmektedir; ülkenin İslam dünyasındaki yerinin, kimliğinin ve kültürel

¹ Mustafa Öz, “Şia”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 2010) 39/111.

² Mohammad Ali Amir-Moezzi, “Shi'ism”, *Medieval Islamic Civilization Encyclopedia*, (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006), 1/736.

³ Ahmet Vehbi Ecer, “Şia ve Doğuşu”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 1983) 131.

⁴ Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 10–12.

⁵ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, (Chicago, University of Chicago Press, 1984), 32; Farhad Daftary, *The Ismailis: Their History and Doctrines*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 65.

⁶ Bernard Lewis, *The Middle East: A Brief History Of The Last 2,000 Years*, (New York: Scribner Publishing, 1996), 81. Minorsky, *Studio In Caucasian History*, (London: Taylor's Foreign Press, 1953), 110–111.

mirasının yeniden tanımlanmasına olanak sağlamaktadır. Bu dönüşüm, sonraki yüzyıllarda İran medeniyetinin temel yapıtaşlarını oluşturacak gelişmelerin habercisi olmuştur. Bağdat'a Büveyhîlerin gelişi, halifeliğin siyasi evriminde belirleyici bir dönüm noktası olmasının ötesinde Orta Doğu tarihinde bu sürecin başlangıcını da işaret etmektedir. IX. yüzyılda Arap gücünün gerilemesi ile XI. yüzyılda Türk gücünün kesin olarak yerleşmesi arasında, İran hanedanlıklarının yerel desteğe, İran topraklarına dayanan ve en önemlisi yeni İslami biçimde İran ulusal ruhu ile kültürünün canlanmasını teşvik eden bir diriliş eğilimi gözlemlenmiştir.

Doğu İran'da 821–873 yılları arasında hüküm süren ve ataları İranlı olan Tahirî Hanedanı,⁷ bölgedeki siyasi arenada kendine özgü bir yer edinmiştir. Bu dönemden sonra, doğuda Saffârîler (867–903) ve Sâmânîler (875–999), kuzey ve batıda ise Büveyhîler (932–1055) gibi diğer hanedanlıkların ortaya çıkışı söz konusu olmuştur. Her ne kadar bu hanedanlıkların tamamı İslami inançlara bağlı olsa da bazıları Arap İslami ideallerin etkilerini muhafaza ederek Fars kültürüne yeterince entegre olamamıştır. Ancak, tarihsel süreç içerisinde yaşanan olaylar ve bu yapıları destekleyen mekanizmaların doğası, sonuçta bu hanedanlıkların ister kendi rızalarıyla ister istem dışı olarak, bir İran Rönesans'ının güçlenmesine katkıda bulunmuştur.⁸

Başkent Buhara'nın, İran kültürünün yeniden dirilişine ev sahipliği yaptığı önemli bir merkez olarak ortaya koyduğu Sâmânî hanedanı, bahsedilen katkılar açısından öne çıkan örneklerden biridir. Sâmânî hükümdarlarının uzun süre resmi dil olarak Farsçayı tercih etmelerinden dolayı, bu hanedan Fars şairleri ve bilginlerini desteklemiştir. X. XI. yüzyıllara ait, Arap alfabesiyle kaleme alınan eserler, Müslüman inanç ve geleneklerinin derin etkisi altında ortaya çıkmıştır. Özünde İran'a özgü yeni bir Fars edebiyatının temellerinin atılmasına zemin hazırlamıştır.⁹

Samamîler bahsinden önce IX. yüzyıl İran coğrafyasında İslami otoritesini kabul ettirmiş Abbâsî Devletinin mezhepsel-özellikle Şîî- politikalarından kısaca bahsetmek konunun daha anlaşılır olması bakımından önem arz etmektedir. Bu noktada Sünni Abbasîlerle Şîî münasebetleri, Hz. Ali taraftarlarının Sünnilere karşı tutumuna değinmek gerekmektedir.

1. IX. Yüzyıl İran Coğrafyası'nda Abbâsî – Şîî Münasebetleri

Emevîler, kendi dönemlerinde İslamiyet'i yayıp siyasi sınırlarını genişletseler de VIII. yüzyılın sonunda liyakatsiz kimselerin tahta çıkması ile oluşan siyasi anlaşmazlıklar, onların otoritelerini kaybetmelerine vesile olmuştur. Özellikle İranlılar Hz. Muhammed'in soyundan gelen Beni Ümeyye Kabilesinin hilafet makamını kabullenememiş ve Şîî milliyetçiler Abbasîlerin kurucusu Ebu'l Abbas'ın etrafında toplanmışlardır.¹⁰ Mevali ve Şîîler arasında Emevîlere karşı bir ittifak kurulmuştur. Bu ittifak Emevîlerin bertaraf edilmesini de kolaylaştırmıştır. Böylece daha başlangıçta Abbasîlerin başa geçmesi için Şîîler destek vermişlerdir.¹¹

Arap olmayan Müslümanlara, özellikle Fars topluluklarına yönelik ilgi gösterilmiş ve onlarla işbirliği kurulmaya çalışılmıştır. Bu çaba hem Arap hem de Arap olmayan unsurları özellikle Horasanlıları bir araya getirerek geniş kapsamlı bir İslam ordusu oluşturma hedefini

⁷ Mihond, *Ravzat'us-Safâ*, (Şiraz: Maharat Yay., 1118 H. (1706 M)), 533.

⁸ Bernard Lewis, *The Middle East: A Brief History Of The Last 2,000 Years*, 81.

⁹ Bernard Lewis, *The Middle East: A Brief History Of The Last 2,000 Years*, 82.

¹⁰ Will Durant, *İslam Medeniyeti*, Çev. Orhan Bahaeddin, (Kervan Kitapçılık), 22.

¹¹ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 1988)1/ 31.

yansıtmaktadır.¹² Ancak çoğunluğu Araplardan oluşan Abbasiler, bir bölümü İranlı Müslüman olan Şîi destekçilerini reddederek Sünni mezhebini benimsemişlerdir.¹³ Abbasiler başlangıçta Şîilerle birlikte hareket ediyormuş gibi görünseler de iktidarı ele geçirince onlara sırt çevirmiştir.¹⁴

Abbasiler dönemi Mezheplerin ortaya çıktığı dönem olarak kabul edilmiştir. İslam hukukunun düzenli ve sistematik bir biçimde derlenip kayda geçirilme süreci de yine bu döneme rastlamaktadır. İslam dinini geniş topraklara yayılması sonucu ortaya çıkan bazı görüş ayrılıkları alimlerin oy birliğiyle verecekleri karara (icma) ihtiyacı doğurmuştur. Dolayısıyla icthad yapma hakkına sahip önde gelen alimlerin fikirleri zamanla ekol olup mezhep haline gelmiştir.¹⁵

833-848 yılları arasında Mihne Dönemi kapsamında, H. Ali'nin soyundan geldiğini iddia edenler, onların destekçileri ve Alioğulları adı etrafında itikadi görüşler ileri süren kesimlerin varlığı dikkate değerdir. Bu bağlamda, “Şia” terimi yalnızca Hz. Ali'nin hilafet konusundaki haklılığını savunan grupları tanımlamakla kalmamış; aynı zamanda Alioğullarının adı etrafında şekillenen itikadi yaklaşımları ileri süren ve hatta bazı aşırı unsurların ilahlık iddiasını içeren söylemleri ifade etmek için de kullanılmıştır.¹⁶

Hz. Ali'nin taraftarları homojen bir yapıyı teşkil etmemektedir. Şia çevresinde, imamet düşüncesine farklı biçimlerde ve inanç çerçevesinde yaklaşan İmâmî eğilimli gruplar yer alırken; aynı zamanda, Zeydîler gibi bu talebi daha ziyade siyasal bir tutum olarak benimseyen kesimler de mevcuttur. Zeydîler, iktidara karşı fiili mücadele yöntemlerini benimseyerek uygun zemin ve fırsatlarda hilafet taleplerini gündeme getirmiştir. Buna karşın, İmâmî eğilimdeki kesimler, siyasal alandan uzak durma çabasına girerek daha pasif bir duruş sergilemişlerdir. Ayrıca, imamet düşüncesinin etrafında “gulat” olarak sınıflandırılan, aşırı görüşleri benimsemiş grupların da varlığı bilinmektedir.¹⁷

Mihne sonrasında, Şîilik çatısı altında farklı görüş ve faaliyet alanlarına sahip pek çok grubun varlığı gözlemlenmiştir. Bu süreçte, Ali şiasının siyasal ve pratik destekçileri arasında özellikle Zeydî akımının önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. İmamet kavramını merkez alan itikadi yaklaşımlar çerçevesinde, Hz. Ali adı etrafında örgütlenen kesimler arasında, İmamiyye'nin öncüleri olarak tanımlanan Kat'iyye ile gizli faaliyetleriyle öne çıkan İsmailîler ve bu grubun ilişkili hareketleri dikkat çekmektedir.¹⁸

Bu dönemde, Kat'iyye daha çok merkezi bölgelerde etkin olurken, imamet ilkesini Ali-Fatıma oğullarına mahsus gördüğü kabul edilen Zeydî aile, merkezden uzakta kalan Horasan ve Taberistan gibi bölgelerde faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır. Dönemin sonlarına doğru ise İsmailî Hareket de belirgin bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁹

¹² Abdulazîz Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, Çev. Sabri Orman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 66.

¹³ Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, Çev. Fethi Aytuna, (İstanbul: İnkılap Yay., 2011), 114.

¹⁴ Hakkı Dursun Yıldız, *Abbasiler*, 31-48.

¹⁵ Hasan Karaköse, *Orta Çağ Tarihi ve Uygarlığı*, (Nobel Yay., 2018), 127.

¹⁶ Kummî-Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2020), 47; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Çev. Muharrem Tan, (Yeni Akademi Yay., 2006), 146.

¹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fit-Tarih*, (İstanbul: Türkiyat Matbaacılık ve Neşriyat, 1986), 5/497.

¹⁸ Mutlu Saylık, *Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti*, (Ankara: Akademisyen Yay, 2019), 275-280.

¹⁹ Kummî-Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 241.

2. Sâ mânîler

İran'ın doğusunda, özellikle Mâverâünnehir (Transoksiyana) ve Horasan bölgelerinde 819–999 yılları arasında hüküm süren Sâ mânîler, bir İranî-İslâmî hanedanıdır. Hanedanın kurucusu kabul edilen Sâ mân Hüdâ, Abbâsî halifeleri tarafından tâbi emir olarak tanınmış; Sâ mânîler, özellikle IX. yüzyılın sonları ile X. yüzyılın sonları arasında Buhara merkezli olarak önemli bir siyasî ve kültürel güç hâline gelmişlerdir. Sâ mânîler döneminde bölge hem İslâmî ilimlerin hem de Fars edebiyatının yeniden doğuşuna sahne olmuştur.²⁰

Sâ mânîler Devleti'nin kuruluşu, Memun (823-883) döneminde gerçekleşmiştir. Memun, Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinin yönetimini Merv'de ikamet eden Sâ mânîler ailesine vermiştir.²¹ Maveraünnehir'in tamamıyla İslam hâkimiyetine girmelerinde Tahirîlerin olduğu gibi Sâ mânîlerin de büyük etkileri olduğu bilinmektedir.²²

Sâ mânîler döneminde, kuzey sınır bölgelerinde görece istikrarlı bir ortamın hüküm sürmesi, Anadolu coğrafyasındaki çatışmalı yapıya kıyasla dikkat çekicidir. Bu barışçıl ortam, sınır bölgelerinde görev yapan çok sayıdaki gazi ve davetçinin misyonerlik faaliyetlerine yönelmesini kolaylaştırmıştır. Söz konusu faaliyetlerde özellikle tasavvufi ve Şîliğe özgü unsurların etkili olduğu gözlemlenmektedir. Bu dönemde, Bizans topraklarında yaşayan Yunan halkı İslam'a karşı belirgin bir direnç sergilerken, Sâ mânî sınırlarında yaşayan Türk toplulukları ağırlıklı olarak şamanist inançlara sahipti ve Hristiyanlıkla sınırlı etkileşimleri bulunmaktaydı. Evrensel bir dinle özdeşleştirilemeyen bu inanç yapısı, onları İslam'a açık bir konuma getirmiştir. Sâ mânî yönetiminin bu misyonerlik faaliyetlerini desteklemesi, özellikle dervişler ve sınır gazilerine sağladığı imkânlarla sürecin başarıya ulaşmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu himaye olmasaydı, İslam'ın Türkler arasında bu denli yayılması muhtemelen mümkün olmayacaktı.²³

Sâ mânîler ile Abbâsî halifeleri, Sünnilikte Hanefiyye hukuk okuluna bağlı olduklarını kanıtlamışlardır. Onların hüküm sürdükleri Horasan, Maveraünnehir bölgeleri daima Ortodoks İslam'ın sarsılmaz kaleleri olarak kabul edilmiştir.²⁴

Erken dönem Sâ mânîleri din adamlarıyla yakın ilişkiler kurmuşlardır. Türk kökenli askeri liderler ve soylular da Sünni ulemanın en yakın müttefikleri arasındaydı.²⁵ Erken dönem Sâ mânîleri, din adamlarıyla yakın ilişkiler kurmuşlardır. Özellikle Türk kökenli askerî liderler ve aristokrat sınıf, Sünnî ulemânın en yakın müttefikleri arasında yer almıştır. Sâ mânîler, İslâmî geleneğe sıkı biçimde bağlı kalmakla birlikte, İslam öncesi İran kültürüne ait değerlerin yeniden canlanmasına da katkı sağlamışlardır. Ancak bu katkı, doğrudan bir kültürel uyanıştan ziyade, İslam'ın yerel halk

²⁰ Clifford Edmund Bosworth, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*, (Edinburgh University Press, 1996), 119-123.

²¹ Muhammed b. Hâvândşâh Belhî (Mîr-Hond), *Râvzatü's-Safâ*, Düzenleyen Abbas Zaryâb, (Tahran: Neşriyyât-ı İlmi Yay., 1994), 549.

²² V.V Bartold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 225.

²³ Bertold Spuler, "The Disintegration of the Caliphate in the East", (Cambridge University Press, 1970), 147.

²⁴ Clifford Edmund Bosworth, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996), 170-171.

²⁵ Farhad Daftary, *The Medieval Ismailis of the Iranian Lands*, in: *Studies in honour of C.E.Bosworth*, (Brill: Leiden, 2000) 2/43 – 81.

tarafından daha kolay anlaşılması ve benimsenmesini sağlama arzusunun bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır.²⁶

Sâmânî topraklarında Müslüman nüfusun yanı sıra Mecusî, Budist, Maniheist, Yahudi ve Hristiyan topluluklar da yaşamaktaydı. Müslümanlar arasında ise Hanefiler, Şâfiîler ve Şîlîğin farklı kollarına mensup gruplar çoğunluğu oluşturmaktaydı. Dönem içerisinde, Şîlîler ile Sünnîler arasında zaman zaman gerilimler yaşandığı gibi, özellikle Nişâbur'da Hanefiler ve Şâfiîler arasında siyasî boyutlar da kazanan mezhep çekişmeleri görülmüştür. Ayrıca Sîstan bölgesi başta olmak üzere, Buhara ve çevresinde yaşayan Hâricî topluluklar da Müslüman cemaat içerisinde farklı bir grup teşkil etmekteydi. Buhara'da yerleşik Mecusîler ise geleneksel inanç ve uygulamalarını devam ettirmişlerdir.²⁷

Sâmânîler döneminde, davet faaliyetinde bulunan İsmâilîler de II. Nasr zamanında (914-943) Mâverâünnehir'de, özellikle Buhârâ ve çevresinde etkilerini artırmışlardır.²⁸ Halkın ve ordunun büyük bir kısmının Türklerden oluştuğu bilinen Sâmânîler, Sünnî ulemaya destek vermişlerdir.²⁹

3. Saffârîler

861 yılında Sistan'a hâkim olduktan sonra doğuya doğru ilerleyerek Gazne, Gerdiz ve Kabul-Bahamiyan bölgesine kadar genişleten bakırcı Ya'küb b. Leys es Saffar,³⁰ Saffârîlerin kurucusu olarak bilinmektedir.³¹ Horasan'daki Tahîrîler'e meydan okuyan Saffârîler, Yakub'un orduları 876'da yok edildiğinde neredeyse Bağdat'a girmek üzereydi.³²

Saffârîler, siyasî etkinlik süreleri elli yılı geçmemesine rağmen, Abbâsî hilafetinin tarihsel bütünlüğüne ilk ciddi darbeyi vurarak İslam dünyasında önemli bir iz bırakmışlardır. Kendi merkez bölgeleri olan Sistan'da dirençli bir şekilde varlıklarını sürdürseler de Sistan dışına taşan etkileri sınırlı kalmıştır. Saffârîlerin en önemli katkısı, doğuda Bamiyan ve Kâbil'den batıda Ahvaz ve İsfahan'a kadar uzanan, geniş fakat geçici bir askerî imparatorluk kurarak Abbâsî hilafetinin toprak bütünlüğünü parçalamalarıdır.³³

Saffârîler, İslam dünyasında hem Sünnî hem de Şîî otoriteyi reddeden Hâricî unsurların etkisiyle yükselmiş ve hilafet kurumuna karşı alternatif bir dini-siyasî anlayışı temsil etmişlerdir. Buna karşılık Tahîrîler, Sasani Hanedanı'nın soyundan geldiklerini ileri sürerek yönetimlerini meşrulaştırmaya çalışmış, böylece Abbâsî merkezî otoritesine karşı İran'ın yerel ve tarihî hanedan geleneğine dayalı bir kimlik inşa etmişlerdir. Her ne kadar sikkelerini Abbâsî halifeleri adına

²⁶ Shamsiddin Kamoliddin, *The Samanids, The First Islamic Local Dynasty In Central Asia*, Lap, (U.S.A: Lambert Academic Publishing, 2011), 143.

²⁷ Aydın Usta, "Samanîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/64-68.

²⁸ Bölgede İsmâilî faaliyetleri hakkında genel bilgi için bkz. M.S. Stern, "Early Ismaili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23/1, (London, 1960), 56-90.

²⁹ Robert L. Canfield, "Introduction the Turko-Persian Tradition", *Turko-Persian in Historical Perspective*, ed. Robert L. Canfield, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 9.

³⁰ Mîr-Hond, *Râvzatü's-Safâ*, 537.

³¹ Erdoğan Merçil, "Saffârîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2008) 35/464.

³² Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, 115.

³³ R.N. Frye, *The Cambridge of Iran*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 4/106.

bastırarak siyasi bağılıklarını sürdürmüş olsalar da fiiliyatta kendilerini İran'ın eski siyasi mirasının varisleri olarak konumlandırmış ve bölgesel bağımsızlıklarını vurgulamışlardır. Bu durum, İslam dünyasında yerel hanedanlıkların Abbâsî merkezî otoritesine karşı tarihî meşruiyet temelli bir direniş geliştirmelerinin erken örneklerinden biri olarak değerlendirilmektedir.³⁴

Tarihçiler yine de onları sıklıkla heterodokslikla, özellikle Hâricî eğilimlerle suçlamışlardır. Hâricilik, doğu İslam dünyasının diğer bölgelerine kıyasla Sistan'da daha uzun süre etkinliğini sürdürmüş olduğundan, bu iddiaların tamamen temelsiz olduğunu söylemek güçtür.

Her ne kadar Saffârîlerin doğrudan Hâricî inançları benimsediği şüpheli olsa da Yakub'un Hâricî savaşçıları kendi ordusuna kattığı ve onların savaşçı özelliklerinden faydalandığı bilinmektedir. Öte yandan, Selçuklu veziri Nizâmülmülk, Haşhaşîler gibi aşırı Şîî unsurlardan duyduğu derin kaygı nedeniyle, Yakub'u İsmailîliğe geçmiş bir figür olarak resmetmiştir. Ancak Şîî sempatileriyle tanınan Mesûdî gibi yazarlar, Yakub'un üstün askerî liderlik vasıflarını daha dengeli ve olumlu bir şekilde değerlendirmişlerdir.³⁵

Tâhirîler döneminde karşı karşıya kalınan halk hareketleri arasında Sistan'daki Hâricî isyanları ile Taberistan'daki Şîî ayaklanmaları öne çıkmıştır; bu iki hareket, Sâmânîler dönemi boyunca da etkisini sürdürmüştür.³⁶

4. Ziyârîler

928-1090 yılları arasında Hazar Denizi'nin güneyinde yer alan Deylem bölgesinde hüküm süren Ziyârîler,³⁷ X. yüzyılın başlarında, halifelik ordularında ve başka yerlerde şansını denemek için asker olarak yola çıkmıştır. Ziyârîler de bu paralı askerlerden en güçlülerinden biri olan Merdâvîc b. Ziyâr'ın önderliğinde ortaya çıkmıştır. Sâmânî ordusunda komutan olan Asfar b. Şîrûya'nın isyanı sırasında, fırsattan yararlanarak kuzey İran'ın büyük bölümünü ele geçiren Merdâvîc'in gücü İsfahan ve Hemedan'a kadar yayılmıştır. Önce Kazvin'i ele geçiren Merdâvîc hâkimiyet alanını genişleterek sırasıyla Rey, Hemedân, Kenkûr, Dînever, Burucerd, Kumm, Kâşân, İsfahan, Cerbâzkân, Taberistan ile diğer bölge şehirlerini hakimiyeti altına almıştır.³⁸ Ancak Merdâvîc'in İsfahan'da öldürülmesi ve ardından Türk paralı askerlerinin dağıtılması, Orta İran'daki Ziyârî yönetiminin çökmesine yol açmıştır.³⁹

1040 yılında gerçekleşen Dandanakan Savaşı, Gazneli otoritesini Horasan'da sona erdirdiğinde, Ziyârîler Selçuklu hâkimiyetini tanımak zorunda kalmışlardır. 1029 veya 1030 yılında Manûçîhr'in ölümüyle birlikte hanedan, Hazar bölgesi içindeki hareket serbestisini büyük ölçüde kaybetmiş ve bir daha bu bölgenin ötesindeki siyasi gelişmelerde anlamlı bir rol oynayamamıştır.⁴⁰ Daha Sonra

³⁴ Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, 115.

³⁵ R.N. Frye, *The Cambridge of Iran*, 4/108.

³⁶ V.V Bartold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, (Ankara: TTK Yay., 1990), 230.

³⁷ Erdoğan Merçil, "Ziyârîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2013), 44/499.

³⁸ İbn'ül Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (İstanbul: Türkiyat Matbaacılık ve Neşriyat, 1986), 8/164.

³⁹ R.N. Frye, *The Cambridge of Iran*, 4/256.

⁴⁰ Bosworth, C. E. "On The Chronology of the Ziyârîds in Gurgan and Tabaristan", *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*, (London: Variorum Reprints, 1977) 40 /1 25–39.

1090 yılında Hasan Sabbah önderliğindeki Nizarîler İsmailîler hanedanlığın sonunu getirmişlerdir.⁴¹

Ziyârîleri diğer Deylemî hanedanlarından ayıran en önemli özelliklerden biri, en azından son dönemlerinde, Sünnî İslam'a bağlı kalmalarıydı.⁴² 1011-12'den sonra ise Ziyârîler yaklaşık yirmi beş yıl boyunca Gaznelilere, ardından da Selçuklulara tâbi olmuşlardır. Kuzey İran'daki bazı Deylemî prensliklerinin aksine Şîliğe eğilim göstermemiş, Sünnî kimliklerini korumuşlardır.⁴³

5. Büveyhîler

Büveyhîler (934–1062), İran'ın batısında ve Irak bölgesinde etkin olmuş bir hanedandır. Hanedanın kurucuları olan üç kardeş — Ali, Hasan ve Ahmed — 10. yüzyılın ilk yarısında Abbâsî halifeliğinin zayıflamasından yararlanarak Fars, Kirman, Cibâl ve Bağdat bölgelerinde hâkimiyet kurmuşlardır. Büveyhîler resmî olarak Abbâsî halifelerinin hâkimiyetini tanımakla birlikte, fiilî iktidarı ellerinde bulundurmuş ve özellikle Irak ile İran'ın büyük bölümünde Şîliğin siyasî ve kültürel etkinliğini artırmışlardır.⁴⁴ Kökenleri hakkında tam olarak net bir bilgi olmamakla beraber Zeydî Şîliğe eğiliminde oldukları belirtilmektedir. Ancak genel kanı, özellikle Irak'ta Büveyhîler'in kurucusu Muizzüddeve'nin Bağdat'ta yürüttüğü siyasî uygulamaları neticesinde, onun hem Zeydiyye'ye hem de şehirde geniş bir taraftar kitlesine sahip olan İsnâaşeriyye (İmâmîyye) Şîliğine yakınlık gösterdiği şeklindedir.⁴⁵ Diğer bir görüş ise, İsnâaşeriyye'nin fikh mezhebi olan Şîi-Ca'ferî (veya Ca'feriyye) mezhebine mensup oldukları yönündedir.⁴⁶

Büveyhîler'in ilk dönem hükümdarlarının Şîliğin Zeydiyye koluna mensup oldukları, ancak zamanla İsnâaşeriyye (İmâmîyye) Şîliğine yöneldikleri görülmektedir. Bu hususta değerlendirmede bulunan Bosworth ve Cahen, hanedanın başlangıçta Zeydiyye fırkasıyla ilişkilendirildiğini, ilerleyen süreçte ise İsnâaşeriyye'ye intisap ettiklerini ifade etmektedirler.⁴⁷ Daftary de benzer şekilde, Büveyhîler'in kuruluş döneminde Zeydiyye çizgisinde olduklarını, ancak iktidarı ele geçirdikten sonra İsnâaşeriyye anlayışına yakınlaştıklarını; buna rağmen elirl bir mezhebe sıkı şekilde bağlanmadan genel anlamda Şîliği ve Mu'tezilî düşüncüyü desteklediklerini belirtmektedir.⁴⁸

Çoğu Deylemî gibi Büveyhîler de Şîî idi; başlangıçta daha çok Zeydî eğilimli olup zamanla İsnâaşeriyye (On İki İmamcılar) veya Caferî mezhebinin benimsemişlerdir. Geleneksel Şîî bayramları ve ritüelleri Büveyhî topraklarında yaygınlaştırılmış, Şîî âlimler Şîî teoloji ve hukukunun sistemleştirilmesi ve entelektüelleştirilmesi yönünde çalışmalar yapmışlardır. Ancak bu

⁴¹ Erdoğan Merçil, “Ziyârîler”, 35/499.

⁴² Bosworth, Clifford Edmund. *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*, 166.

⁴³ C. E. Bosworth, “Ziyarids”, *The Encyclopaedia Of Islam* ed. P. J. Bearman, Th. Bianquis, E. Van Donzel, W. P. Heinrich, (Leiden: Brill, 2002), 11/539.

⁴⁴ Bosworth, Clifford Edmund. *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*, 156.

⁴⁵ John J. Donohue, *Islamic History And Civilization- The Buwayhid Dynasty In Iraq*, (Boston: Leiden, 2003), 44/2.

⁴⁶ Cihan Gençtürk, “Büveyhîlerin İran Hâkimiyeti”, (Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), s. 346.

⁴⁷ Bosworth, *Doğuştan Günümüze İslam Devletleri*, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2005), 221; Cahen C., “Buwayhids or Büyids”, *The Encyclopaedia Of Islam* ed. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lfivı-Provengal, J. Schacht, (Leiden: Brill, 1986), 1/1350-1357.

⁴⁸ Farhad Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, Çev. Ahmet Fethi Yıldırım, (İstanbul: Alfa Yay. 2014), 93.

çalışmalar çoğunlukla muğlak ve duygusal bir içerik taşıyordu. Büveyhîlerin Şiîliği, bir ölçüde anti-Arap ve İran milliyetçiliğini yeniden canlandırma girişimi olarak da değerlendirilebilir. Büveyhîler, kendi soylarını Sasanîler ve antik İran hanedanlarıyla ilişkilendiren şecerelere sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Bağdat halifelerinin maddî imkânları üzerinde teorik olarak bir denetime sahip olmalarına rağmen, Büveyhîler halifeliği ortadan kaldırmaya teşebbüs etmemişlerdir. Ancak, batıdaki İsmailî Fâtımîler gibi rakip mezheplere karşı da mesafeli ve düşman bir tavır takınmışlardır.⁴⁹

Kültürel açıdan, Büveyhî hâkimiyeti döneminde Şiîliğin egemenliği, Hristiyanlık, Yahudilik ve Zerdüştlük gibi diğer dinlere karşı görece bir hoşgörü ortamının oluşmasına ve bu toplumların gelişmesine olanak sağlamıştır. Büveyhî başkentlerinde bazı entelektüel hareketlenmeler gözlemlense de genel itibarıyla kültürel canlanma Arap dünyası merkezli olmuş, doğu İran topraklarında başlayan Yeni Pers edebî ve kültürel rönesansına Büveyhîler kayda değer bir katkıda bulunmamışlardır.⁵⁰

Bu hanedanlıkların siyasi imajı açısından, antik İran kökenlerine dayanan soyağacı bağlantısı son derece hayatiydi; öyle ki, daha sonraki Türk hanedanlıkları dahi bu tür bağlantıları kurmaya yönelmişlerdir.⁵¹

Sonuç

“Iranian Intermezzo” dönemi, İran’ın İslam dünyasındaki siyasal ve mezhepsel kimliğinin yeniden şekillendiği bir geçiş süreci olarak tarih sahnesinde özel bir yer tutar. Bu dönemde yerel hanedanlıkların Abbâsî hilafetinden bağımsız olarak güç kazanmaları, sadece siyasal değil aynı zamanda mezhepsel düzlemde de önemli sonuçlar doğurmuştur. Hanedanlar arasında Şiîliğe yaklaşım farklılıkları bulunmakla birlikte, özellikle Büveyhîler örneğinde görüldüğü üzere, Şiîlik siyasal bir ideolojiye dönüştürülerek iktidarın temel dayanaklarından biri haline getirilmiştir. Sâmanîler gibi katı Sünnî yapılar ise bu gelişmeye karşı denge unsuru olarak yer almışlardır. Bu bağlamda makale, Şiîliğin yalnızca teolojik bir duruş olarak değil, siyasal alanda bir meşruiyet ve güç unsuru olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Sonuç olarak, Iranian Intermezzo dönemi, İran’da Şiîliğin kamusal alana çıkışının ve devlet politikası haline gelişinin ilk örneklerinin gözlemlendiği tarihsel bir eşik olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Amir-Moezzi Mohammad Ali, “Shi’ism”, *Medieval Islamic Civilization Encyclopedia*, 1/736-738. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.

Arjomand Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi’ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

Bartold V.V, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: TTK Yay., 1990.

⁴⁹ Bosworth, Clifford Edmund, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*, 156.

⁵⁰ Bosworth, Clifford Edmund, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*, 156.

⁵¹ Feresteh Davaran, *Continuity in Iranian Identity*, Iran Studies, Routledge, (New York: 2010), 157.

Bosworth Clifford Edmund, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*, Edinburgh University Press, 1996.

Bosworth, C. E. "On The Chronology of the Ziyârids in Gurgan and Tabaristan", *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*, 40 /1 25–39. London: Variorum Reprints, 1977.

Bosworth, *Doğuştan Günümüze İslam Devletleri*, İstanbul: Kaknüs Yay., 2005.

C. E. Bosworth, "Ziyarids", *The Encyclopaedia Of Islam* ed. P. J. Bearman, Th. Bianquis, E. Van Donzel, W. P. Heinrich, 11/539-540. Leiden: Brill, 2002.

Cahen C., "Buwayhids or Bûyids", *The Encyclopaedia Of Islam* ed. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lfivı-Provengal, J. Schacht, 1/1350-1357. Leiden: Brill, 1986.

Daftary Farhad, *Şii İslam Tarihi*, Çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Alfa Yay. 2014.

Daftary Farhad, *The Medieval Ismailis of the Iranian Lands, in: Studies in honour of C.E.Bosworth*, (Brill: Leiden, 2000) 2/43 – 81.

Daftary Farhad, *The Ismailis: Their History and Doctrines*, Cambridge:Cambridge University Press, 2007.

Davaran Feresteh, *Continuity in Iranian Identity*, Iran Studies, Routledge, New York: 2010.

Donohue John J., *İslamic History And Civilization- The Buwayhid Dynasty In Iraq*, Boston: Leiden, 2003, 44/2.

Durant Will, *İslam Medeniyeti*, Çev. Orhan Bahaeddin, Kervan Kitapçılık.

Dürî Abdulazîz, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, Çev. Sabri Orman İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Ecer Ahmet Vehbi, "Şia ve Doğuşu", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 Ocak 1983 131-141.

Gençtürk Cihan, "Büveyhîlerin İran Hâkimiyeti", Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, Çev. Fethi Aytuna, İstanbul: İnkılap Yay., 2011.

İbn'ül Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Cilt 8, İstanbul: Türkiyat Matbaacılık ve Neşriyat, 1986.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fit-Tarih*, Cilt 5. İstanbul: Türkiyat Matbaacılık ve Neşriyat, 1986.

Kamoliddin Shamsiddin, *The Sâmânîds, The First İslamic Local Dynasty In Central Asia, Lap*, U.S.A: Lambert Academic Publishing, 2011.

Karaköse Hasan, *Orta Çağ Tarihi ve Uygarlığı*, Ankara: Nobel Yay., 2018.

Kummî-Nevbahtî, *Şii Firkalar*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2020.

L. Canfield, Robert "Introdustion the Turko-Persina Tradition", *Turko-Persina in Histrical Perspective*, ed. Robert L. Canfield, Cambridge: Cambridge Universty Press, 1991.

Lewis Bernard, *The Middle East: A Brief History Of The Last 2,000 Years*, New York: Scribner Publishing, 1996.

Minorsky, *Studio In Caucasian History*, London: Taylor's Foreign Press, 1953.

Madelung Wilferd, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, 10–12. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Merçil Erdoğan, “Saffârîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35/464. İstanbul: TDV Yay., 2008.

Merçil Erdoğan, “Ziyârîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/498-499. (İstanbul: TDV Yay., 2013.

Mîr-Hond Muhammed b. Hâvândşâh Belhî, *Râvzatü's-Safâ*, Düzenleyen Abbas Zaryâb, Tahran: Neşriyyât-ı İlmi Yay., 1994.

Öz Mustafa, “Şîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39/111-114. İstanbul: TDV Yay., 2010.

R.N. Frye, *The Cambridge of Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, Cilt, 4. 2008.

S. M. Stern, “The Early Ismâ’îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurāsân and Transoxania.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 23, no. 1 (1960): 56–90. <http://www.jstor.org/stable/609887>.

Saylık Mutlu, *Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti*, Ankara: Akademisyen Yay, 2019, 275-280.

Spuler Bertold, *The Disintegration of the Caliphate in the East*, Cambridge University Press, 1970.

Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Çev. Muharrem Tan, Yeni Akademi Yay., 2006.

Usta Aydın, “Sâmânîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36/64-68. İstanbul: TDV Yay., 2009.

Yıldız Hakkı Dursun, “Abbasîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1/ 31. İstanbul: TDV Yay. 1988.

Aliğa İŞÇİTÜRK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî İlmi Kaynakları Anabilim Dalı.

ORCID: 0009-0006-1111-848

aisciturk@gmail.com

Mihriban ARTAN OK

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî İlmi Kaynakları Anabilim Dalı.

ORCID: 0000-0002-2349-2234

artanmihriban@gmail.com

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 17.09.2025

Kabul/Accepted: 25.10.2025

KALENDER ŞAH AYAKLANMASINDA KURTULUŞ TEOLOJİSİ*

Öz

Kanuni Sultan Süleyman'ın kırk altı yıl süren saltanatında Osmanlı Devleti en kudretli dönemini yaşamış, Avrupa, Asya ve Afrika kıtaları üzerinde büyük kazanımlar elde edilmiştir. Ancak birçok alanda gelişimin yaşandığı bu dönemde özellikle Kanuni'nin son yıllarında Osmanlı tebaasında ekonomik sıkıntılar ve bir takım idari problemler baş göstermeye başlamıştır. Özellikle Kızılbaş düşünce anlayışının ve hakimiyetinin tehdit olarak kabul edilmesi sıkı tedbir ve uygulamalara yol açmıştır. Bu olumsuz koşullar altında ezilen toplumsal gruplar, Kanuni Sultan Süleyman döneminde çeşitli ayaklanmalara müdahil olarak kurtuluş umuduyla mevcut düzene karşı çıkıp mücadele etmişlerdir. Bu çalışmaya konu olan Kalender Şah Ayaklanması da söz konusu sebeplerle bu dönemde zuhur eden ayaklanmalardan birisidir.

Kalender Şah, 1516 yılında Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nın postnişinlik makamına oturan, ilim sahibi hece ve aruz vezniyle şiirler yazabilen bir şahsiyet olmasının ötesinde yoksulluğa maruz kalmış tebaayı koruyup gözeten, söz ve davranışlarıyla kitleler nazarında saygınlığa sahip önemli bir şahsiyettir. Onun önderliğinde vuku bulan ayaklanma kısa sürede büyük bir alana yayılmış ve binlerce kişi ayaklanmaya iştirak etmiştir.

Anadolu'da görülen kıtlık, toplumun uğradığı ağır baskılar, emeğinin karşılığını alamayan köylülerin aşırı yoksullaşması, toplumun seferlere sürekli asker göndermesi ve gidenlerin çoğunun dönmemesi, bilhassa Türkmen tımarlı sipahilerin tımarlarına el konulması, menfi çıkarlar, devlet görevlilerinin soygunculuğu ve kadıların adaletsizliği gibi unsurlar Kalender Şah ayaklanmasını tetiklemiştir. Söz

* Bu çalışma Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Alevi Bektaşî İlmi Kaynakları Anabilim Dalı bölüm başkanı Dr. Öğr. Üyesi Mihriban ARTAN OK danışmanlığında Alevi Bektaşî İlmi Kaynakları Anabilim Dalı'nda yüksek lisans yapan Aliğa İŞÇİTÜRK tarafından yürütülen “*Kanuni Sultan Süleyman Döneminde Zuhur Eden Kızılbaş Ayaklanmalarındaki Kurtuluş Teolojisi Üzerine Bir Değerlendirme*” adlı tez kapsamında hazırlanmıştır. Ayrıca bu çalışma V. Uluslararası Kapadokya Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Kongresi Özet Bildiri Kitabı'nda yer alan “*Kalender Şah Ayaklanmasında Kurtuluş Teolojisi*” adlı yayınlanan bildiri özetinin tam metnidir.

konusu problemlerin yanı sıra Kalender Şah Ayaklanması'nın teşekkülünü sağlayan etkenlerden biri de kurtuluş düşüncesidir. Tarih boyunca kurtuluş düşüncesi çerçevesinde uygun dinsel, kültürel, siyasal, ekonomik ve toplumsal ortamlarda Kurtarıcı liderler kitleleri cezbedebilmişlerdir. Kurtuluş düşüncesi ve kurtarıcı tasavvuru aynı şekilde Kalender Şah etrafında birleşen toplulukların zihninde de zaman içerisinde teşekkül etmiş ve ayaklanmaya dayanak oluşturmuştur.

Bu çalışma karizmatik bir lider olan Kalender Şah Ayaklanması ile sınırlandırılmıştır. Ayaklanmanın sebepleri ve ayaklanmadaki Mehdi söylemi dönemin kaynakları çerçevesinde doküman analiz yöntemiyle aydınlatılmıştır. Bu kaynaklardan elde edilen bilgiler sonucunda mevcut sosyoekonomik, sosyokültürel ve sosyopolitik sorunlardan kurtulmayı umut eden, siyasal baskılar altında ezilen toplulukların, kurtarıcı olarak gördükleri Kalender Şah etrafında kurtarıcı tasavvurunu nasıl inşa ettiklerine ve bu bağlamda ayaklanmadaki rollerine değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Kalender Şah, Kurtuluş Teolojisi, Mehdi

LIBERATION THEOLOGY IN THE KALENDER SHAH REVOLT

Abstract

During the forty-six-year reign of Suleiman the Magnificent, the Ottoman Empire experienced its most powerful period, achieving significant gains in Europe, Asia, and Africa. However, during this period of development in many areas, especially in the final years of Suleiman the Magnificent's reign, economic hardship and administrative problems began to emerge among Ottoman subjects. The perception of the Qizilbash ideology and dominance as a threat, in particular, led to strict measures and practices. Social groups oppressed under these adverse conditions intervened in various uprisings during the reign of Suleiman the Magnificent, fighting against the existing order in the hope of liberation. The Kalender Shah Revolt, the subject of this study, is one of the uprisings that emerged during this period for these reasons. Kalender Shah, who ascended to the post of sheikh of the Hacı Bektaş Veli Lodge in 1516, was not only a learned figure who could compose poems in syllabic and aruz meter, but also a prominent figure who protected and cared for his impoverished subjects and commanded respect in the eyes of the masses through his words and actions. The uprising that took place under his leadership quickly spread across a vast area, attracting thousands of participants.

The famine experienced in Anatolia, the severe oppression suffered by the society, the extreme impoverishment of the peasants who were unable to receive compensation for their labor, the constant sending of soldiers to campaigns and the failure of many to return, the confiscation of the timars of Turkmen timar-holding sipahis, especially negative interests, the plundering of state officials, and the injustice of the judges (judges) all contributed to the Kalender Shah uprising. In addition to these problems, one of the factors that led to the Kalender Shah uprising was the idea of liberation. Throughout history, savior leaders have been able to attract masses within the framework of liberation ideals within suitable religious, cultural, political, economic, and social environments. The idea of liberation and the savior image have also gradually taken shape in the minds of the communities united around Qalandar Shah, forming the basis for the uprising.

This study focuses on the Qalandar Shah Uprising, a charismatic leader. The causes of the uprising and the Mahdi narrative within the uprising are illuminated through document analysis within the framework of contemporary sources. The information obtained from these sources explores how communities, hoping to escape existing socioeconomic, sociocultural, and sociopolitical problems and oppressed by political oppression, constructed a savior image around Qalandar Shah, whom they viewed as a savior, and their role in the uprising in this context.

Keywords: Ottoman Empire, Qalandar Shah, Liberation Theology, Mahdi

Giriş

Anadolu Türkmenlerinin Erdebil Tekkesi ile ilişkisi tekkenin Şeyh Safi tarafından kurulduğu dönemden itibaren başlamıştır (Baharlu, 2021, s. 98-115). Söz konusu Türkmenler ilerleyen süreçte kurulacak olan Safevi Devleti'nin ordusunun büyük bir parçasını teşkil etmişlerdir. Bunlar Şeyh Safi döneminden itibaren düzenli bir şekilde Erdebil'e gelerek ziyaretlerde bulunmuşlardır. Ancak Osmanlı Devleti'nde XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan merkezileşme eğilimleri Türkmenleri hem yaşam tarzları hem de Erdebil Tekkesi'ne yapmış oldukları ziyaretler açısından olumsuz etkilemiştir. Bu durum Türkmenlerin kendi inançlarına yakın olan Safevi Devleti'ne göçler yapmasına neden olmuştur (Ocak, 2012, s. 125; Ocak, 2000, s. 147; Baharlu, 2023, s. 8).

Anadolu'dan Erdebil Tekkesi'ne yapılan ziyaretlerin aksamaması için Şah İsmail ve II. Bayezid arasında bazı diplomatik mektuplaşmalar olmuştur. Şah İsmail, II. Bayezid'e göndermiş olduğu ilk mektupta; taraftarı olan Türkmenlerin rahatlıkla Erdebil'i ziyaret edebilmeleri için izin istemiştir. II. Bayezid, Şah İsmail'in mektubunu olumlu cevaplayarak onun müritlerinin Erdebil Tekkesi'ni ziyaret etmelerine izin vermiştir. Şah İsmail, bu izinden memnun kalarak II. Bayezid'e ikinci bir mektup yazmıştır. Bu mektupta Şah, II. Bayezid'e şükranlarını bildirmiştir. Ancak zaman içerisinde Türkmenlerin Erdebil'e gidip dönmelerinden dolayı sipahi sınıfında azalmaların olması, vergilerin toplanamaması gibi hususlar II. Bayezid'i birtakım yeni tedbirler almaya sevk etmiştir (Baharlu, 2023, s. 8-9). Türkmenlerin Safevi Devleti'ne bu yönelimi, Osmanlı Devleti'nin sınır bölgesinde bazı sert tedbirler almasına neden olmuştur. II. Bayezid, Türkmenlerin Erdebil Tekkesi'ne sürekli gittiğini ve Anadolu'ya Halife-Süfî unvanlı bazı kişilerin düzenli olarak gelmesini önlemek için birtakım girişimlerde bulunmuş ve bazı tedbirler almıştır. Ahkâm Defterlerine yansıyan hükümlerde bu girişimlerin ve tedbirlerin oldukça sert olduğu görülmektedir. Bu önlemler kapsamında Anadolu'da faaliyet gösteren Kızılbaşlar, casus muamelesi görmüş, tespit edildiklerinde mallarına el konulmuş ve öldürülmüştür.¹ Tüm bu saydığımız demografik hareketlilik, sosyoekonomik sıkıntıların ve yoksulluğun artmasına ek olarak Kanuni Sultan Süleyman'ın² ilk on yılındaki tahrir kayıtlarında ifade edildiği üzere Osmanlı Devleti'nde işi ve toprağı olmayan, eşkıyalık faaliyetlerinde bulunan bir nüfusun ortaya çıkması da Osmanlı Devleti'nde yeni sorunlar teşkil etmiştir (Suçıkar, 2021). Bu sorunlar başta ekonomik, sosyal, siyasi ve askeri olmak üzere Osmanlı toplumunu derinden etkilemiş ve özellikle Kanuni Sultan Süleyman Dönemi'nde bir dizi ayaklanmanın zuhuruca neden olmuştur. Kalender Şah Ayaklanması da bu ayaklanmalara örnek teşkil etmektedir.

Kanuni Sultan Süleyman, komutanlarını görevlendirerek başlattığı seferlerden ayrı olarak bizzat kendisinin katıldığı on üç seferi olduğundan kendisine “*seferler ve zaferler sultanı*” da denilmiştir. Bu

¹ Anadolu'dan Erdebil Tekkesi'ne (Safevi Devleti'ne) giden Türkmenler hakkında alınan tedbirler ve verilen cezalar için bk., (Şahin ve Emecen, 1994, hk. nr. 27, 71, 111, 281, 330, 453, 454).

² Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) yılları arasında en uzun süre tahtta oturan Osmanlı hükümdarı olmuştur. Osmanlı tarihçilerince bu uzun saltanat yılları en parlak devir ve altın çağ olarak adlandırılmıştır (Emecen, 2010 s. 72). Hammer, Kanuni Sultan Süleyman'ın hüküm sürdüğü yılları, Osmanlı tarihinin en önemli devresi olarak nitelendirmiştir. Hammer'a göre “Devlet: Kudretinin, yeni fetihlerin, medeniyetinin, kanun ve mimarlık anıtlarının en güzel varlığını bu padişaha borçludur.” (Hammer, 2005, s. 423). Kanuni Sultan Süleyman devletin kara ve deniz sınırlarını dönemin en geniş sınırlarına ulaştırmıştır. Fatih Kanunnamelerine ek olarak yeni kanunnameler çıkartmış, Anadolu ve Rumeli Beylerbeyi olmak üzere iki olan eyalet sayısını 29'a yükseltmiştir. Donanmayı iç denizlerden çıkıp açık denizlere sefer yapabilecek düzeye erdirmiştir (Kurt, 2019, s. 425, 426). Kanuni Sultan Süleyman döneminde ülkede birçok imar faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Yollar, hanlar, köprüler, kervansaraylar, tekke ve zaviyeler, imaretler, cami ve darüşşifalar inşa edilmiştir (Kurt, 2019, s. 442).

seferlerden onunu batıya özellikle orta Avrupa'ya, üçünü ise doğudaki Safevi Devleti üzerine yapmıştır (Sevim, 2018). Sürekli seferlerin yapıldığı bu dönem bütçe harcamalarını olumsuz etkilemiştir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin bütçesinin söz konusu dönemde çoğunlukla doğu ve batı seferlerindeki askeri harcamalara ayrıldığı söylenebilir (Kurt, 2019, s. 429). Osmanlı Devleti'nde sürekli seferlerin olması bazı sorunları beraberinde getirmiş, bazı sorunları da artırmıştır. Özellikle XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti göçerli toplulukları yerleşik hayata geçirmeye yönelik izlediği politikanın beraberinde getirdiği sorunların arttığı görülmüştür. Bu durum göçebe yaşam tarzına öteden beri alışmış, sürekli hareket eden, vergi ödeyemeyen ve yerleşik hayata geçmek istemeyen Türkmen topluluklarını oldukça rahatsız etmiştir. Merkezi idarenin bu toplulukları yerleşik hayata geçmeye zorlayıp daha fazla vergi alma yoluna gitmesi ve bu amaçla görevlendirilen taşra yöneticilerinin katı tutumları, onların devletle aralarının açılmasına neden olmuştur. Devlet görevlileri, şahsi çıkarları doğrultusunda merkezde yaşamını sürdüren tebaanın mallarına el koyup rüşvet karşılığında iş yapmaya başlamışlardır. Ayrıca taşrada tımarlarının ellerinden alınmasıyla işsiz kalan sipahilerden büyük kitleler oluşmuş ve sipahiler sosyoekonomik anlamda birçok sorun yaşamışlardır (Artan, 2022, s. 190, 191). Daha sonraki süreçte bilhassa Kanuni Sultan Süleyman Dönemi'nde sık sık yapılan seferlerden dolayı ortaya çıkan mali sıkıntılar ve asker ihtiyacının karşılanmasına dair yapılan uygulamalar, XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan Anadolu toplumunun sosyoekonomik sorunlarını daha da artırmıştır. Sonuç olarak siyasi, ekonomik, askeri ve dini olmak üzere birçok sebebin bir araya gelmesiyle Kanuni Sultan Süleyman Dönemi'nde Anadolu'da birçok sayıda ayaklanma zuhur etmiştir. Söz konusu dönemde zuhur eden büyük çaplı ayaklanmalar Bozoklu Celal/Şah Veli Ayaklanması (1520), Süklün Koca ve Baba Zünnun Ayaklanmaları (1526), Domuzoğlu ve Beyze Ayaklanmaları (1526), Şeyh Kalender Çelebi Ayaklanması (1527) ve Seydi Bey ve İncir Yemez Ayaklanmalarıdır (1529) (Türüt, 2019, s. 47).

Zikredilen dönemde gerçekleşen olumsuz koşullar beraberinde kurtuluş düşüncesini doğurmuştur. Bu düşünce ayaklanmaların teşekkülünde tetikleyici unsur olmuştur. Nitekim dünya üzerinde yaşamış neredeyse bütün toplumlarda ve inanç sistemlerinde kurtarıcı olgusuna rastlanmaktadır (Taşdemir ve Başaran, 2023, s. 20). Yeryüzünde kurtuluşu sağlayacak bu kurtarıcının özellikleri ve davranışları ayrıntılı ölçeğinde birçok dinde farklılık gösterse de temel vasıfları bütün tasavvurlarda neredeyse ortaktır. Bu ortak inançlara göre kurtarıcının kıyamete yakın bir zamanda Tanrı'nın seçtiği ve gönderdiği, kendisine tabi olanlarla birlikte kötülöklere karşı savaşp ortadan kaldıran ve Tanrı'nın emirleri doğrultusunda refahı, barışı ve huzuru yeryüzünde hâkim kılan kutsal bir şahsiyettir (Ayğın, 2019, s. 226-227). Tarih boyunca farklı zamanlarda ve coğrafyalarda yaşanan hak arayışı nedeniyle toplumsal ayaklanmalarda birbirine benzer koşullar ve kurtarıcı figürler görülmüştür. Osmanlı Devleti'nin yükselme dönemindeki ayaklanmalardan biri olan Kalender Şah Ayaklanması'nda da toplumu hak arama mücadelesine götüren sosyal, ekonomik, siyasi ve dini sebeplerin yanı sıra insanların karizması ve söylemleriyle bir araya getiren önder bir şahsiyet olan Kalender Şah'ın nezdinde kurtarıcı tasavvurunun hayat bulması öne çıkmaktadır.

1. Tarihsel Süreç İçerisinde Kurtuluş, Kurtuluş Teolojisi ve Mehdilik

Sözlükte “*Bir şeyden, bir yerden kurtulma; felah, halas, necat, reha: selamet: bağımsızlık kazanma*” (TDK, 2009, s. 1263) ifadeleriyle tanımlanan Kurtuluş kavramı, tarih boyunca dinlerin, inananlarını ulaştırmak istediği en temel hedeflerden biri olmuştur. Kurtuluş kavramı ve Kurtuluş düşüncesi günümüzdeki ve geçmişteki dinlerde yer aldığı gibi ilkel kabilelerde ve farklı kültürlerde de gelecek zamanda ortaya çıkacak lider vasıflı bir kurtarıcı beklentisi olarak var olmuştur. Neredeyse bütün inanç sistemlerinde, kültürlerde görülen kurtarıcı kavramının, düşüncesinin tarih boyunca dinlerin ve

kültürlerin oluşturduğu müşterek bir fenomen olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Kurtarıcı inancını tarihsel bir bakış açısıyla incelemek gerekmektedir (Artan Ok, 2024, s. 27-28).

Kurtarıcı düşüncesine mitolojik olarak baktığımızda Yunanca “*eschatos*” kelimesinden türemiş olan Eskatoloji terimi, kâinatın yok olması, buna neden olan olaylar ve kıyamet sonrası yaşanacak süreçleri içeren bir bilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim kâinatın ve hayatın sonuna gelindiğinde cereyan edecek olaylar, kıyametin kopuşu ve diğer alemle ilgili mitler, eskatolojik mitlerin ana temalarını oluşturmaktadır (Kayabaşı, 2016, s. 169). Eskatoloji mitlerine bakıldığında içeriklerine göre farklı bölümlere ayrıldığı görülmektedir. Dünyanın sonuna doğru zuhur edecek bir kurtarıcı beklentisi ise tam olarak bu kısımda değerlendirilmektedir. Bu kurtarıcının yeryüzünde var olan haksızlıkları, kötülükleri, adaletsizlikleri ortadan kaldırıp insanları barış, adalet ve huzur ortamına kavuşturacağına inanılmaktadır (İnanlar, 2015, s. 30).

Mitlerde bahsedilen kurtarıcı, çoğunlukla efsanevi bir kahraman ve insanüstü vasıflara sahip bir önder olarak toplumların ortak bilincinde tasavvur edilmektedir. Kurtarıcı inancında zihinlerde şekillenen bu efsanevi kahraman tasavvuruna farklı coğrafyalarda rastlamak mümkündür. Bu Kurtarıcı figürü birçok kültür ve dinlerde farklı isimlerle karşımıza çıkmaktadır. Yunan mitlerinde “*Prometheus*” ve “*Persus*” Kurtarıcı şahsiyetler olarak öne çıkarken, Roma mitolojisinde “*Janus*” adlı bir Tanrı’yı Kurtarıcı nitelikleriyle görmekteyiz (Artan Ok, 2024, s. 69). Altay Türklerinde “*kalgançı çak*” olarak adlandırılan kıyamet günü tasvirlerinde iyi ve kötü tanrıların savaşından bahsedilmektedir. Cehennem Tanrı’sı Erlik’e karşı savaşan iyi Tanrı Ülgen’in yardımcı kahramanları “*Mangdı-şire*” ve “*Maydere*” insanları canları pahasına iyiliğe ve aydınlığa çekmeye çalışan Kurtarıcı figürlerdir (Kayabaşı, 2016, s. 172). Bir gün görevini gerçekleştirmek için mutlaka geleceğine inanılan bu Kurtarıcı Tevrat ve İncil’de, “*Mesih*”, Aztek kültüründe “*Quatzalcoatl*”, Mecûsilerde “*Saoşyant*”, Eski Mısırda “*Ameni*”, Budizm’de “*Maytreya*”, Hinduizm’de “*Kalki*” ve nihayet İslamiyet’te “*Mehdi*” ismiyle zikredilmektedir (Çınar, 2017).

Arapça (h-d-y) kökünden gelen Mehdi sözcüğü, “*doğru yolda salık olmuş, tarik-ı müstakimde bulunan ve hidayete mazhar olmuş kişi*” (Kâmûs-ı Türkî, 2018, s. 1111) anlamına gelmektedir. İslamiyet öncesinde Arap toplumunda “*İyiye ve hayra götüren kişiler*” için kullanılan Mehdi sözcüğü, terim olarak “*Allah tarafından doğru yola iletilen kişi*” anlamındadır (Cemil, 2004, s. 128). Eskatolojik çerçevede ise dünyanın sonuna doğru ortaya çıkan, mevcut zulme ve sıkıntılara son veren, adaleti ve mutluluğu egemen kılan, Allah’ın seçtiği Kurtarıcı lider anlamında Mehdi kavramını görmekteyiz (Aygan, 2019, s. 243). Mehdi sözcüğü, ahir zamanda gelmesi beklenen kişi anlamında kullanılmadan önce “*kendisine rehberlik edilmiş, doğru yolda olan kişi*” manasıyla Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Hüseyin (Gün, 2017, s. 102) ve Dört Halife için de dönemsel olarak kullanılmıştır (Fığlalı, 1981, s. 197).

Kur’an-ı Kerîm’de (h-d-y) kökünden “*mühtedi*” ve “*hadi*” gibi birçok kelime geçse de “*Mehdi*” sözcüğü geçmemektedir. Mehdi sözcüğüne terim anlamıyla Buhari, İmam Malik, Müslim gibi muhaddislerin eserlerinde rastlanmazken Tirmizi, Ahmed b. Hanbel, İbn Mace ve Ebu Davud, Mehdi terimine ve düşüncesine naklettikleri rivayetlerde yer vermişlerdir. İslam akaidinde Mehdi konusu inanılması zorunlu bir akide olarak yer almamıştır. Dolayısıyla Mehdi inancı, İslam dininin temel unsurlarından biri olmamakla birlikte rivayet edilen hadisler, yaşanan olaylar ve İslam’ın teşekkül ettiği kültür havzasından devraldığı miras aracılığıyla Müslümanlar arasında yaygınlaşmış ve kabul görmüştür (Aygan, 2019, s. 243, 244).

Hadislerden ulaşılan bilgilere göre Mehdi, kıyamet kopmadan hemen önce zuhur edecek, gökten inen Hz. İsa ile irtibat kuracaktır. Ehl-i Beyt'ten, Hz. Muhammed'in ve Hz. Fatıma'nın neslinden, Muhammed ümmetten biri olacaktır. Haksızlığın ve zulmün zapt ettiği dünyaya adaleti hâkim kılacak, onun zamanında bolluk ve bereket dolu bir dönem yaşanacaktır (Şimşek, 2018, s. 275).

İslam Mezhepleri tarihi literatüründe, ilk dönemlerden günümüze kadar neşredilen eserlerde Mehdi tasavvurunun, en fazla ele alınan konulardan biri olduğunu görmekteyiz. Ehl-i Sünnet'in, erken dönem Şia fırkalarının ya da tasavvufi akımların bünyesinde yorumlanan Mehdi inancı kaynaklı sosyal, siyasi ve dini hareketler, İslam tarihi boyunca Müslümanların gündemini meşgul etmiştir (Baraç, 2019, s. 127).

Müslüman topluluklar, onları yaşadıkları dönemin sıkıntı ve haksızlıklarından kurtarabilecek biri ya da bir gün mutlaka gelecek olan kurtarıcı kişi anlamında farklı Mehdi anlayışları sergilemişlerdir. Her fırka savundukları inanç ekolü doğrultusunda Mehdi kavramını farklı anlamlarla yorumlamıştır. Bu süreç Müslümanların içinde bulundukları koşullarla şekillenen sosyopsikolojik yapılarıyla bağlantılı bir gelişim göstermiştir (Yönem, 1998, s. 16).

İslam kültüründe, zaman içerisinde yeni anlamlar kazanan Mehdi düşüncesinin Müslüman toplulukların genelinde kabul görmesi, iç karışıklıkların yayıldığı, “*fitne-fesat*” olarak adlandırılan eylemlerin çoğaldığı ve adaletsizliğin hâkim olduğu dönemlerde, Müslümanların bu sıkıntıları ortadan kaldıracak “*Beklenen Kurtarıcı*” ya kavuşma hayalini hep canlı tutmuştur. Bu hayal, İslam coğrafyasının neredeyse her bölgesinde İslam tarihi boyunca birçok “*Mehdi*” nin ortaya çıkmasına dayanak olmuştur (Özdemir, 1999, s. 119).

2. Kalender Şah Ayaklanmasında Kurtuluş Teolojisi ve Mehdilik

2.1. Kalender Şah Kimdir?

Peçevi ve Solakzade'nin verdiği bilgilere göre Kalender Şah, Hacı Bektaş Veli'nin Kadıncık Ana'dan doğan oğlu Habib Efendi'nin neslinden gelen torunlarından. Peçevi'ye göre Kalender Çelebi'nin babası İskender Çelebi, İskender Çelebi'nin babası Balım Sultan, Balım Sultanın babası Resul Çelebi ve onun da babası Habib Efendi'dir (Peçevi, 1981, s. 92; Solakzade, 2016, s. 526, 527; Uzunçarşılı, 1949, s. 334). Dönemin tarihi kaynakları dışında menakıpnameler ve sözlü aktarım yoluyla günümüze gelen bilgilerde Kalender Şah'ın Hacı Bektaş Veli'nin soyundan geldiği söylenmektedir.

Osmanlı kaynaklarında geçen ve yukarıda verdiğimiz soy ağacının dışında bazı araştırmacıların hem fikir olduğu soy ağacı şöyledir:

1. Hacı Bektaş Veli
2. Seyit Ali Sultan (Kızıl Deli Sultan) 1310-1402.
3. Seyit Ali Sultanoğlu Resul Bali, 1361-1441.
4. Seyit Ali Sultanoğlu Mürsel Bali, 1384-1438.
5. Mürsel Balioğlu Balım Sultan (Hızır Bali) 1473-1516
6. Mürsel Balioğlu Kalender Çelebi, 1476-1527

Soyağacı sıralamalarında tutarsızlık olsa da bütün kaynaklar Kalender Şah'ın Hacı Bektaş Veli'nin soyundan geldiği, pirlik makamında olduğu ve Hacı Bektaş Veli Dergah'ının postnişliğini yaptığı konusunda uzlaşmaktadır. 1516 yılında Balım Sultan'ın vefatından sonra otuz dokuz yaşındayken Hacı

Bektaş Veli Dergahı'nın postnişinlik makamına oturmuş ve Alevi-Bektaşî toplulukları için önemli bir makam olan pîrlik makamını temsil etmiştir (Avcı, 2017, s. 48, 49).

2.2. Kalender Şah'ın Karizmatik Kişiliği

Kalender Şah, XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşamış önemli bir isyan önderi ve derviş kisveli bir liderdir. Onun hakkında bilinenler hem Osmanlı kronikleri hem de halk anlatıları ve deyişler üzerinden şekillenmiştir. Karizmatik kişiliği, onun geniş bir halk kitlesini etkilemesine ve ayaklanmaya katılmasını sağlamıştır. Kalender Şah'ın karizmatik kişiliğini oluşturan önemli unsurların onun Hacı Bektaş Veli'nin soyundan gelmesi, pîrlik makamında bulunması ve Hacı Bektaş Veli dergahının postunda oturması olduğu söylenebilir. Bu konunun yanı sıra kültürlü, ilim sahibi, hece ve aruz vezniyle şiirler yazabilen bir ozan olması da onun etkileyici kişiliğini güçlendirmektedir (Avcı, 2017, s. 48, 49). Kalender Şah'ın, sakin mizacı ve ozan tabiatıyla kendisini sevdirebilen ve sınırlı sayıda da olsa günümüze kadar ulaşan deyişleri olan bir ozan olması, onun karizmatik yönünü güçlü kılmaktadır (Akman, 2008, s. 70). Kalender Şah donanımlı, tavizsiz tutum ve davranışlara sahip uğradığı baskı, zorluklara rağmen dik durabilen bir kişilikteydi. Bektaşî-Kızılbaş zümrelerce "*mürşit*" konumunda olması da ayrıca dikkat çeken önemli bir meşruiyet kaynağıydı (Avcı, 2017, s. 48). Bu bağlamda Kalender Şah'ın cesurca haksızlıklara karşı dik duruşu, konumu, meşruiyet kaynakları ve birçok açıdan donanımlı olması onun karizmasını güçlü kılan önemli unsurlardan olduğu söylenebilir. Ayrıca Kalender Şah'ın güçlü hitabeti ve insanları etkileme gücü, onun hem dini hem de siyasi bir lider olmasında önemli rol oynamıştır.

Kalender Şah hem mal, mülk, servetin eşit ve ortak paylaşımı yönünde yoksul halkı gözetken sağduyulu hem de mütevazî kişiliğiyle toplum nazarında büyük bir saygınlığa sahip bir şahsiyetti (Akman, 2008, s. 71). Daha öncede bahsedildiği üzere Osmanlı toplumunda, köylüler ve taşra halkı üzerindeki ağır vergi yükü ve sosyal adaletsizliklere karşı Kalender Şah'ın mücadelesi, onun bir halk önderi olarak algılanmasını sağlamış ve insanlar onun etrafında eşitlik ve adalet vaadi nedeniyle toplanmıştır.

Alevi-Bektaşî inanç sistemini benimseyen zümrelerin nezdinde, batini boyutta çok derin manaları olan ve değer verilen "*Şah*" unvanı da Kalender Şah'ın karizmasını güçlü kılan bir tanımlamadır. Zira söz konusu zümrelerce "*Şah*" iyilik, güzellik, doğruluk, hak, adalet, karanlıktan aydınlığa çıkış gibi değerleri temsil eden bir kurtarıcı olarak tasavvur edilmiştir. Alevi-Bektaşî kelimalarında sıkça rastladığımız "*Şah'a gitme*" ifadesi Hakk'a ve adalete ulaşma arayışı için kullanılmıştır. Böylece Şah, "*mağripten maşrıka yürüyüp gelen Mehdi*" olarak düşünülmüştür. Nitekim Şah sözcüğünün kapsadığı derin manalar Kalender Şah'ın şahsında vücut bulmuş ve onun XVI. yüzyılda baskı, haksızlık ve yokluklarla bunalan Türkmen topluluklarının nazarında karizmatik bir lider olarak zuhur etmesini sağlamıştır (Refik, 2017, s. 12). Görüldüğü üzere "*Şah*" kavramı, karizmatik liderlik bağlamında güçlü manalar taşımaktadır. Şah hem dünyevi hem de manevi bir lider olarak algılanmaktadır. Bu kavramın karizmatik liderlikle ilişkilendirilmesi, liderin hem kutsallık atfedilen bir otoriteye sahip olması hem de halk üzerindeki derin etkisine dayanmaktadır. Şah kavramı, karizmatik liderliğin dini, mistik ve siyasi boyutlarını da bir arada barındırmaktadır. Şah, halk tarafından hem bir kurtarıcı hem de kutsal bir figür olarak görülmektedir. Bu algı, onun toplumu yönetme ve yönlendirme gücünü artırmakta ve halkın ona olan bağlılığını pekiştirmektedir.

2.3. Kalender Şah Ayaklanması'nın Sebepleri

Kalender Şah Ayaklanması'nın sosyal, ekonomik, siyasi, dini ve otorite boşluğundan kaynaklı birçok sebebi vardır. Bu sebepler daha önce Anadolu coğrafyasında gerçekleşen Şeyh Bedreddin Ayaklanması (Avcı, 2017, s. 143), Babailer Ayaklanması (Artan Ok, 2024, s. 191-197), Şahkulu Ayaklanması (Artan Ok, 2024, s. 249-319; Refik, 1340, s. 121), Nur Ali Halife Ayaklanması, Bozuklu Şeyh Celal Ayaklanması (Refik, 1340, s. 121-124) liderlerinin vasıfları ile ulaşmak istedikleri hedefler ve ayaklanmaya katılan zümrelerin arzuları, özellikleri göz önünde bulundurulduğunda birtakım benzerlikler göstermektedir. Bu benzerlikler genelde yaşanan ekonomik ve sosyal sorunlar etrafında şekillenmektedir. Buna ek olarak otorite boşluğundan kaynaklı baskıların, haksızlıkların artması da ayaklanmaya katılan zümrelere bir dayanak oluşturmaktadır. Söz konusu ayaklanma liderlerinin karizmatik yönünün güçlü olması da ayaklanmaya katılan zümrelerin kurtuluşu onların başlatmış olduğu harekette aramalarına sebep olmaktadır. Kalender Şah Ayaklanması da bu bağlamda benzer nitelikler taşımaktadır. Bu çalışmaya konu olan söz konusu ayaklanmanın sebeplerine baktığımızda sosyoekonomik sebepler, otorite boşluğundan kaynaklı sebepler, uzun süren seferlerin toplumu maddi ve manevi olarak yıpratması, vergilerin artması, baskıların artması gibi birçok faktörü saymak mümkündür.

Kalender Şah Ayaklanması'nın zuhur ettiği döneme denk gelen sürekli ve uzun seferlerin toplumda bıraktığı olumsuz etkinin vermiş olduğu bıkkınlık ayaklanmayı tetikleyen sebeplerden biri olduğu söylenebilir. Kanuni Sultan Süleyman'ın Orta Avrupa ve Akdeniz hâkimiyetini elde etmek için sürdürdüğü gaza ve fetih politikası kapsamında yapmış olduğu kara ve deniz seferlerine tebaanın götürülmesi ve gidenlerden çoğunun gelmemesi toplum nazarında memnuniyetsizliğe yol açmıştır (Avcı, 2017, s. 144). Bu dönemde ardı arkası kesilmeyen seferler nedeniyle hazineye nakit varlığının azaldığı da görülmüştür. Söz konusu durumun telafisi için arazi tahririne gönderilen memurlar aracılığıyla köylülerin elde ettikleri gelirler olduğundan fazla yazdırılmış, sonrasında bu fazlalığı köylülerden finanse ederek hazinenin nakit sıkıntısı giderilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte toplum üzerindeki sosyal ve siyasi baskılar, seferlerin finanse edilebilmesi için vergilerin daha da artırılması, köylülerin topraklarının ellerinden alınması, yerel idarecilerin ve kadıların, rüşvet ve yolsuzluk sergilemeleri halkı olumsuz etkilemiştir (Çetin, 2018, s. 24). Zor hayat koşullarının hâkim olduğu, sınırlı düzeyde ekonomik ve ticari olanakların bulunduğu bu coğrafyada devletin uyguladığı vergi politikasının ve devlet görevlilerinin olumsuz tutumlarının bu ayaklanmanın önemli sebeplerinden biri olduğu söylenebilir (Türüt, 2019, s. 47).

Dulkadiroğulları'nın topraklarında dirliği ve düzeni sağlayan Şehsuvaroğlu Ali Bey'in, Osmanlı ordusunun Diyarbakır'ı fethetmesine yardımcı olmuş, Mercidabık ve Ridaniye Savaşlarında bulunmuştur. Bozuklu Celal ve Canberdi Gazali İsyanlarının bastırılmasına da katkıları olmuştur. Şehsuvaroğlu Ali Bey'in başarılarından rahatsız olan Ferhat Paşa, Kanuni Sultan Süleyman'dan, onun öldürülmesi için ferman almış, Artukova'da beş çocuğuyla birlikte öldürülmesini sağlamıştır (Suçıkar, 2021). Şehsuvaroğlu Ali Bey'in Osmanlı Devleti'ne yaptığı hizmetler ve sadakatine rağmen çocuklarıyla birlikte katledilmesi bölgede yaşayan halkta büyük bir hoşnutsuzluğa ve tepkiye yol açmış, "Osmanlı yiğit basandır" gibi söylemlere neden olmuştur. Ferhat Paşa'nın, Kanuni Sultan Süleyman'a, Dulkadiroğulları'nın tımarlarının kaldırılması ve hazine-i hümayuna devredilmesini arz etmesi sonucunda tımarlarını kaybeden Dulkadiroğulları, bu kaybın intikamını almak için ayaklanma esnasında Kalender Şah'ın yanında yer almışlar (Akman, 2008, s.72). Bu önemli sebep hem ayaklanmanın büyük bir coğrafyada yayılmasına ve ayaklanmanın büyük başarılar elde etmesine olanak sağlamıştır.

2.4. Kalender Şah Ayaklanması'nın Başlaması ve Seyri

Osmanlı tarihçisi Peçevi, Kalender Şah Ayaklanması'nın 1525-1526 yılları arasında vuku bulduğunu kaydetmiştir. Ancak Hammer, Shaw ve Ocak gibi tarihçiler araştırmalarının sonucunda ayaklanmanın 1527 yılında başladığını ortaya koymuşlardır (Gümüş, 2008, s. 133). Kalender Şah'ın saygınlığının ve karizmasının etkisiyle ayaklanmaya katılanların sayısal çokluğu ve katılan toplulukların çeşitliliği açısından Kalender Şah Ayaklanması, Osmanlı Devleti'nde görülen büyük çaplı bir ayaklanmadır. Kalender Şah Ayaklanması; Bozok ve Çukurova bölgelerindeki ayaklanmalarla yaklaşık olarak aynı tarihlerde Kırşehir ve Ankara'da başlayıp sonrasında Bozok, Sivas, Maraş, Adana ve Tarsus bölgelerine doğru yayılmıştır (Herkiloğlu, 2022, s. 13). Ayaklanmaya Dulkadirli Türkmenlerinden Karacalu ve Bişanlı boylarıyla Orta Anadolu'dan Bozoklu, Çiçekli, Masatlı ve Akçakoyunlu Türkmen boyları katılmış ayaklanma giderek büyümüştür (Akman, 2008, s. 73).

Peçevi eserinde Kalender Şah'ın büyük bir güç ve itibar kazandığından, ayaklanmaya yirmi-otuz bin kişinin iştirak ettiğinden, özellikle Işık ve Abdal zümreler tarafından desteklendiğinden bahsetmiştir. Söz konusu zümreleri tanımlarken de inancı, eylemi bozuk ve eşkıya kimseler olarak tanımlamıştır. (Peçevi, 1981, s. 93).

Bir diğer Osmanlı tarihçisi olan Solakzade ise ayaklanmanın başlangıcı ve ayaklanmaya katılanlar hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: *“Etrâf ve eknâfdan parasız pulsuz burûnîler, Abdal torlaklar ve dinsiz meşrebliler ile mezhebsizler, pek çok kötülük severler ile birlikte onun hevâsına itâat ederek yanına toplandılar. Bunların otuz binden fazla olduğu anlaşıldı.*

Bir yere geldi nice bin eşkıyâ

Mülhid-i mezbûru idüp pişvâ

Her bir şemşirini sertiz idüp

Hançer-i pürrânını hünrîz idüp

Oldular ol tâife-i bed-nihâd

Cümle kemer-beste-i semt-i fesad” (Solakzade, 2016, s. 527).

Görüldüğü üzere Solakzade de ayaklanmaya katılanlardan bahsederken abdalların, dinsizlerin, mezhepsizlerin, parasızların ayaklanmaya iştirak ettiğini söyleyerek söz konusu gruplardan olumsuz bir şekilde bahsetmiştir.

Ayaklanmayı bastırmakla görevlendirilen Sadrazam İbrahim Paşa, üç bin yeniçeri ve iki bin sipahi ile Aksaray civarında karargâh kurmuştur. Burada Anadolu Beylerbeyi Behram Paşa ve Karaman Beylerbeyi Mahmut Paşa'ya ait kuvvetler de İbrahim Paşa'nın kuvvetlerine katılmıştır (Akyel ve Şimşek, 2014, s. 139). Sadrazam İbrahim Paşa, Behram Paşa ve Mahmut Paşa'nın kuvvetlerini Kalender Şah'ın üzerine göndermiştir. Fakat bu kuvvetler yetişmeden Rum Beylerbeyi Yakup Paşa Kalender Şah'ın kuvvetlerine mağlup olmuştur. Sonrasında Diyarbakır Beylerbeyi Hüsrev Paşa ile Pasin Ovası'nda karşı karşıya gelen Kalender Şah çarpışma sonucunda geri çekilmek zorunda kalmıştır (İlgürel, 2024). Yakup Paşa'nın kuvvetleriyle birleşmek için Sivas'a ilerleyen Behram Paşa, Sivas Kara Çayır'da Kalender Şah'ın kuvvetleriyle yaptığı çarpışma sonucunda bozguna uğramıştır. Bu yenilgi üzerine Behram Paşa, Mahmut Paşa'nın kuvvetlerinin bulunduğu Tokat'a çekilmiştir. Burada Karaman ve Halep Beylerbeyi ile güçlerini birleştiren Behram Paşa, 8 Ramazan 933 / 8 Haziran 1527 tarihinde Tokat'ın Cincifre

(Çamağzı) bölgesinde Kalender Şah'ın kuvvetleriyle karşılaşmıştır. Kalender Şah yapılan savaş sonucunda tekrar galip gelmiştir (Suçıkar, 2021). Renzo Sertoli Salis, Muhteşem Süleyman isimli eserinde bu yenilgiyi şu cümlelerle ifade etmiştir; *“Macaristan harbine de katılmış olan Anadolu Beğlerbeği Behram Paşa, Halep eyaletinden de takviye almış olmasına rağmen Tokat'ta büyük bir yenilgiye uğratılmış ve isyan, bir yağ lekesi gibi yayılarak bazılarına göre imparatorluk tahtını tehdit edecek bir hal almıştı.”* (Sali, 1963, s. 88).

Bu çarpışma sonucunda Osmanlı ordusu büyük kayıplar vermiştir. Karaman Beylerbeyi Mahmut Paşa, Amasya Beylerbeyi Koçi Bey, Alaiyye (Alanya) Beyi Sinan Bey, Birecik Beyi Mustafa Bey, Karaman Defter Kethüdası Şeyh Mehmet ve Anadolu Tımar Defterdarı Nuh gibi önemli isimler hayatlarını kaybetmiştir (Gümüş, 2008, s. 134). Bu yenilgiyle ilgili olarak Solakzade'nin eserinde şöyle bir ifade yer almaktadır: *“Bütün torlaklar, külliye ile silahlar, ağırlıklar haymeler ve çadırlar ile sahiplendiler. Çıplak ve perişan iken, giyinip kuşandılar. Övünülecek elbiseler ile donandılar.”* (Solakzade, 2016, s. 527).

Bu mağlubiyet üzerine İbrahim Paşa, Kalender Şah karşısında yenilerek karargaha dönen kuvvetlerden hiçbir askeri, mevcut birliklerin morali bozulmasın diye tekrar orduya kabul etmemiştir. İbrahim Paşa Dulkadirlilerin önde gelen boy beylerini ordugaha davet ederek onlara Kalender Şah'a verdikleri desteği kesmeleri halinde dirliklerini geri vereceğini ve isyandan dolayı cezalandırılmayacaklarını bildirmiş, onlara çeşitli hediyeler ve onur kaftanı vererek kendi tarafına çekmiştir (Peçevi, 1981, s. 93, 94; Gelibolulu Mustafa Ali, 2019, s. 567).

Dulkadirli birliklerinin Kalender Şah'ı terk etmesi sonucu, yanında kendisine sadık birkaç yüz kişi kalmıştır. İbrahim Paşa'nın gönderdiği kuvvetler 22 Haziran 1527 tarihinde Elbistan'ın Başsaz Yaylası'nda Kalender Şah'ı mağlup etmiştir. Dulkadirli beylerinden olan Veli Dünder ile başı kesilerek idam edilmiştir (Gelibolulu Mustafa Ali, 2019, s. 568; Gümüş, 2008, s. 61).

2.5. Kalender Şah'ın Ayaklanmadaki Kurtarıcı Kimliği ve Mehdilik

Kalender Şah Ayaklanması'nda Türkmen toplulukların Kalender Şah'ın etrafında toplanmasında onun Hacı Bektaş Veli'nin soyundan gelmesi ve postnişinlik makamında oturması oldukça etkili olmuştur (Öz, 2003, s. 249). Kalender Şah'ın liderliğinde gerçekleşen Kalender Şah Ayaklanması'nda onun çevresinde yoğun bir halk desteği oluşmasının temel nedenlerinden biri onun dini ve manevi otoritesi olduğu söylenebilir. Nitekim yukarıda da bahsedildiği üzere Kalender Şah'ın Hacı Bektaş Veli'nin soyundan gelmesi ve postnişinlik makamında oturması, onun Kızılbaş-Bektaşlı toplulukları üzerinde güçlü bir manevi otorite kurmasını sağlamıştır. Bu otorite, onun halk tarafından bir lider ve kurtarıcı olarak benimsenmesine zemin hazırlamıştır.

Ancak bu dönemde Müslüman topluluklarda İslam'ın hicri bin yılının yaklaşmasıyla kurtarıcı bir Mehdi beklentisi özel bir anlam kazanmıştır. Bu dönemde Mehdilik iddiasında bulunan farklı şahsiyetler zuhur etmiştir. Mehdi figürünün sosyal dışlanmışlıktan bunalan, sürekli baskı altında boğulan toplulukları harekete geçiren, onlara yardımcı olabilmek amacıyla hem dini hem de ideolojik desteği sağlayan manevi bir rolü olmuştur (Artan, 2022, s. 197). İslam dünyasında hicri bin yılının yaklaşmasıyla birlikte artan Mehdi beklentisi, Kalender Şah'ın *“zamanın Mehdisi/kurtarıcısı”* olarak algılanmasını desteklemiştir. Mehdi figürü, Osmanlı yönetimi altında ezilen ve dışlanmış topluluklar için umut ve kurtuluş anlamına gelmiştir. Bu da Kalender Şah'ın hem dini hem de ideolojik olarak bir kurtarıcı figürüne dönüşmesini sağlamıştır.

Kalender Şah'ın üzerinde kurtarıcı kimliğinin oluşmasında Alevi inanç sisteminde önemli bir yeri olan “Şah” söyleminin de büyük payı vardır. “Mehdi” kavramıyla benzer bir içeriği taşıyan “Şah” kavramı, yoğun baskı ve sıkıntılarla ezilen Alevi-Bektaşî toplumunda “*ala gözlü, gül yüzlü Şah*” sözcükleriyle ifade edilmiştir. Baskının ve sömürünün olmadığı bir dünya kuracak olan Şah, bu topluluklarca büyük bir özlemle beklenmiştir (Refik, 2017, s. 12-13). Görüldüğü üzere Alevi-Bektaşî inanç sisteminde “Şah” kavramı, baskı ve zulmün olmadığı bir dünya kurma idealiyle özdeşleşmiştir. Kalender Şah, bu inanç sisteminde bir kurtarıcı, “*ala gözlü, gül yüzlü Şah*” olarak görülmüş ve takipçileri tarafından büyük bir umut kaynağı olmuştur.

Osmanlı tarihçilerinden Solakzade, Kalender Şah için “*Mehdî-i zamanım diyü kendüyi halkın diline düşürüb alemler kaldırdı ve tablû nakkâreler çaldırdı*” ifadelerini kullanıp onun “*zamanın mehdisiyim*” dediğini kaydetmiştir (Suçıkar, 2021; Akman, 2008, s. 73).

Kalender Şah'ın çevresine binlerce taraftar toplayabilmesi onun sahip olduğu dini konumuyla birlikte Mehdilik söylemlerinde bulunmasıyla ancak izah edilebilir. Zira onun Mehdilik iddialarını bu döneme ait tarihçilerin eserleri dışında Pir Sultan Abdal'ın deyişlerinde de görmek mümkündür. Kalender Şah Ayaklanması'nda Pir Sultan Abdal öylesine umutlanmıştır ki ona göre uzun zamandır beklenen Mehdi artık bir hayal olmayıp Anadolu'da harekete geçen Kalender Şah'tır. Onun Mehdiye duyduğu özlem ve beklenti şiirlerinde açıkça görülmektedir.³ Kalender Şah Ayaklanmasına katılan müritlerden biri olan Koyun Abdal da nefeslerinde Kalender Şah'ın “*sahib-i zaman*” olduğunu söylemektedir.⁴ Nitekim Kalender Şah'ın Mehdi'ye atfedilen özellikleriyle tanımlanması hem dönemin Osmanlı kroniklerinde hem de Alevi-Bektaşî şiirlerinde açıkça görülmektedir. Pir Sultan Abdal ve Koyun Abdal gibi dönemin şairleri, Kalender Şah'ı kurtarıcı bir figür olarak övmüş, bu da onun liderlik kimliğinin halk nezdinde pekişmesine olanak sağlamıştır.

Kalender Şah'ın şiirlerinde⁵ de benzer temalar mevcuttur. Kalender Şah'ın şiirlerindeki vahdet-i vücud anlayışıyla birleşen sahib-i zaman düşüncesi hayatın her alanında bütün işleyişi adaletle yürütmek için

³ “*Kırk yılın başında bir nur doğuyor*

On'ki İmam Mehdi ile geliyor

Düldül eğlenmiş Ali biniyor

On'ki İmam Mehdi ile geliyor

Sorarsanız bir elmadan çıktır

Kâfirlerin kal'asını yıktır

Sancakları Kazova'ya dikiptir

On'ki İmam Mehdi ile geliyor

Pir Sultan'ım söyler özünden

Kâfir kırar topuğunda dizinden

Ahdim kaldı ol Mehdi'nin yüzünden

On'ki İmam Mehdi ile geliyor.” (Avcı, 2006, s. 92)

⁴ “*Koyun Abdal oldu tamam*

İşte geldi sahib zaman

Yardımcımız oniki imam

Geçtiler meydana bugün.” (Özmen, C. 2, s. 562)

⁵ “*Dilberin vechine Bismillah oku*

Gör bu hüsn-i hulku sunu"ullah oku

Çehre-i ruhsaresin Sebu"lmesan

Allemel esma Kelamullah oku

Ver salevat görse aynın aynını

Allah tarafından görevlendirilmiş bir lider olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır (Erkan, 2014, s. 266). Sonuç olarak Kalender Şah'ın çevresinde binlerce taraftar toplaması, onun dini liderliği, Mehdilik söylemleri, kurtarıcı kimliği ve Şah imgesinin etkili bir şekilde halk arasında yayılmasından kaynaklandığı denilebilir. Kalender Şah hem dini hem de sosyal açıdan dönemin sıkıntıları altında ezilen topluluklar için bir umut ışığı olmuş, birçok inanç siteminde mevcut olan kurtarıcı idealini somutlaştırmıştır. Nitekim bu durum, Kalender Şah'ın Anadolu'da büyük bir ayaklanmaya öncülük edebilmesinin temel dinamiklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Batılı tarihçilerin “*Muhteşem*” ya da “*Büyük Türk*” olarak nitelendirdikleri Kanuni Sultan Süleyman, Osmanlı Devleti'ni zamanının en büyük gücü konumuna ulaştırıp, altın çağını yaşatmıştır. Gerçekleştirdiği fetih politikasıyla devleti en geniş sınırlarına ulaştırmıştır. Kanunlarda gerçekleştirilen düzenlemeler, iç reformlar, bürokraside yenilikler, imar faaliyetleri ile Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlık yılları Osmanlı Devleti'nin zirve dönemi olarak kabul edilmiştir. Ancak bütün bu gelişmeler özellikle Anadolu'da yaşayan köylü ve çiftçi ağırlıklı tebaanın refah ve zenginlik içinde yaşamasını sağlayamamıştır. Ekonomik sıkıntılar, adaletsiz uygulamalar, siyasi ve sosyal baskılarla bunalan halk kendilerini bu durumdan kurtaracak bir lider beklentisine girmiştir.

Tarih boyunca yaşamış neredeyse bütün insan topluluklarının mitlerinde, dinlerinde ve kültürlerinde, en umutsuz zamanlarda ortaya çıkıp onları bütün kötülüklerden ve sıkıntılardan kurtaracak, adaletli, huzurlu ve güvenli bir hayata taşıyacak karizmatik bir lider figürü var olmuştur. Farklı yüzyıllarda ve coğrafyalarda çeşitli isimlerle ve benzer niteliklerle karşımıza çıkan bu kurtarıcı lider figürü, İslam dünyasında “*Mehdi*” adıyla karşımıza çıkmaktadır. Kıyamet kopmadan önce zuhur ederek İslam'ı Dünya'ya hâkim kılacak, adaleti ve huzuru getirecek olan Mehdi, Hicri bin yılının yaklaştığı XVI. yüzyılda Anadolu topraklarında birçok kez ezilmiş ve haksızlığa uğramış kitlelerin umudu olmuştur.

Hacı Bektaş Veli Dergâhı postunda oturan Kalender Şah, mütevazı ve karizmatik kişiliği, halkı koruyup gözetken sağduyulu sözleri ve davranışları ile kurtarıcı bekleyişinde olan toplulukların umudu olmuştur. Lider vasıflarına sahip olan Kalender Şah'ın topluluklar üzerindeki etkisi, kendisine atfedilen “*Mehdi*” ve “*sahib-i zaman*” sıfatlarıyla zirveye ulaşmıştır.

Alevi-Bektaşî inanç anlayışındaki “*Şah*” kavramı da “*Mehdi*” kavramıyla benzerlik göstermektedir. Beklenen Şah bir gün mutlaka gelecek ve “*Rıza Şehri*”ni kuracaktır. Bu şehirde her daim saygı, hoşgörü, barış, paylaşım ve eşitlik hâkimdir. Kul hakkı yemek, incitmek, ikilik, rızasız iş yapmak yasaktır. Sadece gönül rızasının geçer akçe olduğu bu şehirde paranın hükmü yoktur. İnanç dünyalarında böyle bir hayat düzenini tasavvur eden toplulukların nazarında Kalender Şah, onları içinde bulundukları haksızlık ve zulmün egemen olduğu yaşam koşullarından kurtarıp, Rıza Şehri'ne kavuşturacak “*Şah*” olarak zuhur etmiştir. Bu inançları doğrultusunda Kalender Şah'ın etrafında birleşen Türkmen topluluklarına,

*Kaşların hem kudret-i Allah oku
Ol beyan-ı beyyinat-ı zat-ı Hak
Suret-i insandır eyvallah oku
Gel dilerse ehl-i nâci olmağa
Geç bu kesretten kitabullah oku.
Harf-ı nutka Cavidan'dan al sebak
Asl u fer'i nakş-ı Arşullah oku
Fa ü dad ü lamdan iste Rabbini
Ey Kalender ilm - i ehlullah oku ” (Özmen, C. 2, s. 29.)*

ekonomik ve sosyal adaletsizlikten şikâyetçi olan farklı inanç anlayışına sahip kalabalık kitlelerin de katıldığı kaynaklarda ifade edilmiştir.

Sonuç olarak XVI. yüzyılda merkezi yönetime karşı gerçekleşen ayaklanmaları tek bir sebeple açıklamak doğru bir yaklaşım değildir. Bu ayaklanmaların siyasi, ekonomik, sosyal ve dini olmak üzere çeşitli sebepleri vardır. Ancak burada vurgulanmaya çalışılan nokta ise toplum, tüm bu sebeplerden bunalmış olsa bile onları ayaklanmaya canları pahasına destek vermelerini sağlayan unsur kurtarıcı inancı ve karizmatik lider algısı olduğu söylenebilir. Nitekim kurtarıcı inancı, tarih boyunca hak arayışında olan toplulukları harekete geçiren itici güç ve motivasyon kaynağı teşkil etmiştir.

KAYNAKÇA

Ahkâm Defteri, II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (1994), haz. Şahin İ. ve Feridun E (İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı).

Akman, E. G. (2008). *Onaltıncı asır Osmanlı toplumunda belli başlı Kızılbaş isyanları*. (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Akyel, S., Şimşek, Z. (2014). Klasik kaynaklara göre XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde meydana gelen Kızılbaş ayaklanmaları. *Tarih Okulu Dergisi*. 19, 111-148.

Artan Ok, M. (2024). *Mehdilik ve Şahkulu ayaklanması*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Artan, M. (2022). *Türk-İslam düşüncesinde Mehdilik: Osmanlı Devleti'nde Şahkulu örneği*. (Doktora Tezi). Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir.

Avcı, A. H. (2006). *Osmanlı gizli tarihinde Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Nokta Kitap.

Avcı, A. H. (2017). *Şah Kalender isyanı Alevi tarihinde bir dönemeç*. Ankara: La Kitap Yayınları.

Ayğan, F. (2019). Geleceğe dönük kurtarıcı beklentisinin apokaliptik temelleri: Mesih/Mehdi tasavvuruna ilişkin bir analiz. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6 (2), 225-259.

Baharlı İ. (2021) Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık (İstanbul, Kitabevi Yayınları).

Baharlı İ. (2023) Sultan II. Bayezid-Şah İsmail Safevi ilişkisine Yakın Tanıklık: Birincil Kaynak Olarak İki Mektup, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı, 27, 3-18.

Baraç, M. (2019). *Mehdilik inancının hicrî I-III. asırlardaki tarihi seyri ve günümüz Türkiye'sinde anlaşılma biçimleri*. (Yüksek Lisans Tezi). Harran Üniversitesi, Şanlıurfa.

Çetin, H. (2018). Osmanlı Devleti'nde meydana gelen vergi isyanları. *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*. 10 (1), 18-34.

Çınar, M. (2017, Eylül). *Sosyo-Psikolojik bir beklenti olarak Mehdiliğin teolojik dayanakları*. Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri, Sivas.

Emecen, F. (2010). Süleyman I. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 38) (ss. 62 – 74). 10.12. 2024 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/suleyman-i#1> adresinden erişildi.

Erkan, Ü. (2014). *16. yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş ayaklanmaları*. (Doktora Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

- Fığlalı, E. R. (1981). Mesih ve Mehdi inancı üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (3-4), 179-214.
- Gelibolulu Mustafa Ali. (2019). *Künhü'l Ahbar*. Haz. Prof. Dr. Ali Çavuşoğlu. Ankara: T.T.K. Yayınları.
- Gümüş, E. (2008). *16. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde meydana gelen muhalif nitelikli hareketlerin Osmanlı tarih yazarları ve eserlerine yansımaları*. (Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gün, F. (2017). Mehdilik inancı üzerine bir inceleme. *Artuklu Akademi*, 4 (1), 99-130.
- Hakyemez, C. (2004). Mehdî düşüncesinin itikadileşmesi üzerine. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (5), 127-144.
- Hammer, Joseph Von. (2005). *Büyük Osmanlı Tarihi C. I*. (M. Ata, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Herkiloğlu, M. (2022). 16. yüzyıl başlarında RamazanoĖlu Piri Mehmet Paşa döneminde Anadolu ve Çukurova bölgesinde meydana gelen isyanlar. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30, 109-131.
- İlgürel, M. (2001). *Kalender Şah*. Erişim tarihi: 11.12.2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kalender-sah>
- İnanlar, M. Z. (2015). *Din-Mitos ilişkisi: Hristiyanlık Örneği*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, hüküm nr. 27, 71, 111, 281, 330, 453, 454.
- Kayabaşı, O. A. (2016). Türk Mitolojisinde eskatoloji mitleri. *Folklor/Edebiyat*, 22(86), 167-180.
- Öz, B. (2003). *Osmanlı'da Alevi ayaklanmaları*. İstanbul: Can Yayınları.
- Özdemir, M. (1999). Endülüs'de bir Emevi mehdisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1), 115-36.
- Özmen, İ. (1998). *Alevi-Bektaşî şiirleri antolojisi*, C. 2, Ankara: T.T.K. Basımevi.
- Peçevi Efendi. (1981). *Peçevi (I)*. Haz. Bekir Baykal. Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları
- Refik A. (1340) *Anadolu'da Dinî Kıyamlar Karabıyıköğlu, Nur Ali, Celâli*, Anadolu Mecmuası, 4: 121-124.
- Refik A. (2017). *On altıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik*. Ankara: La Kitap Yayınları.
- Sali, Renzo Sertoli. (1963). *Muhteşem Süleyman*. (Ş. Turan, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi.
- Sevim, S. (2018). Kanuni Sultan Süleyman'ın seferleri ve zaferleri. Çiftçi, C. Yediyıldız, A. Djekaba, N. (Ed.). *Kanuni Sultan Süleyman Sempozyumu Kitabı* (ss. 33-48). Bursa.
- Solakzâde, Mehmet Hemdemî Çelebî (2016). *Solakzâde Tarihi*. Haz. H. Halit Atlı. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları

Suçınkar, T. (2021, Ağustos). *Osmanlı'da tek Bektaşî ayaklanması: Kalender Çelebi ayaklanması*. Uluslararası Hacı Bektaş Veli ve Birlikte Yaşama Kültürü Bilgi Şöleni Bildiriler Kitabı, Eskişehir.

Şahin İ. ve Emecen F. (haz.) (1994) *II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*,

Şemseddin Sami, (2018). *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, s.1111

Şimşek, Ö. (2018). Mehdilik ve nüzûl-ı İsa tartışmalarında Mutezilî yaklaşım. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2), 273-316.

Taşdemir, Y., Başaran, İ. (2023). Kurtarıcılık bağlamında Yahudilikteki Mesih inancı ile Ehl-i Sünnetteki Mehdi inancının karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi. *Balıkesir İlahiyat Dergisi*. 17, 189-213.

Uzunçarşılı, İ. H. (1949). *Osmanlı Tarihi II. cilt*. Ankara: T.T.K. Basımevi.

Yönem, A. (1998). *Mehdilik fikri ve Müslümanlar arasındaki ilk tezahürleri*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Vildan ŞAHİN

Doktora Öğrencisi. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı.

ORCID: 0000-0002-4134-5406

sahinvildan19@gmail.com

Samettin BAŞOL

Doç. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

ORCID: 0000-0002-2938-324X

sametbasol@gmail.com

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 17.09.2025

Kabul/Accepted: 25.10.2025

**OSMANLI DEVLETİ'NDE CEBEHANE-İ AMİRE'NİN DONANMA LOJİSTİĞİNE
KATKISI: CEBEHANE'DEN DONANMAYA GÖNDERİLEN MÜHİMMAT VE
MALZEMELER (18. YÜZYIL)***

Öz

Cebehane-i Amire, Cebehane-i Hümayun ya da Cebeci Ocağı olarak bilinen Osmanlı Devleti'nin merkez cebehanesinde ordunun harp sahasında ihtiyacı olan askerî silah, mühimmat ve levazımâtın imali, bakımı, onarımı ve muhafazası yapıldı. Hakeza mühimmat üretiminde kullanılan malzemelerin ham maddeleri de mezkûr askerî sınaî kurumda saklanırdı. Başta harp sahası olmak üzere Osmanlı Devleti'nin sınırları içerisinde ihtiyaç olan yerlere silah ve mühimmat merkez cebehaneden gönderilmekteydi. İstanbul'da bulunan merkez cebehane Osmanlı Devleti'nin silah üretim atölyesi olmasının yanı sıra ülke sınırları içerisinde bulunan askerî mühimmatların kaydının tutulduğu bir denetim merkezi gibi çalışmaktaydı. Zira kuruluş yıllarından itibaren merkez ve taşra olmak üzere Osmanlı idaresi içerisinde yer alan bütün askerî kurum ve organizasyonların silah ve mühimmat ihtiyacı Cebehane-i Amire'den temin edilmişti. Bu yerlerden birisi de Osmanlıların deniz gücünü oluşturan donanmalardır.

Çalışmanın amacı 18. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin denizlerde mücadele gösteren harp gemilerine Cebehane-i Amire'den sevk edilen askerî mühimmat ve malzemelerin türü ve miktarının açıklanarak Tersane-i Amire ile Cebehane-i Amire arasındaki askerî lojistik faaliyetlerin işleyişinin ve kurumlar arası bürokratik işleyişin ortaya konulmasıdır. Çalışma metninin oluşturulmasında Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'ne ait 9 fondan elde edilen 24 adet belge kullanılmıştır. Buna ek olarak çalışmayı destekleyen, tamamlayan ve farklı yönlerini ortaya koyan akademik metinlerden de yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Cebehane-i Amire, Donanma, Askerî Lojistik, Silah ve Mühimmat.

* Bu makale Cebehane-i Amire'nin Teşkilat ve İşleyişi (16 ve 19. Yüzyıllar) adıyla hazırlanmakta olan doktora tezinden üretilmiştir.

THE CONTRIBUTION OF THE CEBEHANE-I AMIRE TO NAVAL LOGISTICS IN THE OTTOMAN EMPIRE: AMMUNITION AND SUPPLIES DISPATCHED FROM THE ARSENAL TO THE NAVY (18th CENTURY)**Abstract**

The Imperial Arsenal, also known as the Imperial Armoury or the Cebeci Ocağı, was the central arsenal of the Ottoman Empire where the manufacture, maintenance, repair, and storage of military weapons, ammunition, and supplies required by the army on the battlefield took place. Similarly, the raw materials used in ammunition production were also stored in this military industrial institution. Weapons and ammunition were sent from the central arsenal to locations within the Ottoman Empire's borders, primarily to the battlefield. The central arsenal in Istanbul served not only as the Ottoman Empire's weapons production workshop but also as a control centre where records of military ammunition within the country's borders were kept. Since its establishment, all military institutions and organisations within the Ottoman administration, both central and provincial, had obtained their weapons and ammunition requirements from the Cebehane-i Amire. One such institution was the Ottoman navy, which constituted the Ottoman naval power.

The aim of this study is to clarify the type and quantity of military ammunition and supplies dispatched from the Imperial Arsenal to the Ottoman Empire's warships engaged in naval combat during the 18th century, thereby revealing the functioning of military logistics activities between the Imperial Dockyard and the Imperial Arsenal, as well as the inter-institutional bureaucratic processes. The research text was compiled using 24 documents obtained from 9 fonds belonging to the Ottoman Archives of the Presidency of the Turkish Republic State Archives. In addition, academic texts that support, complement, and highlight different aspects of the study were also utilised. There are numerous academic publications in the existing literature on the Cebehane-i Amire and Tersane-i Amire, two important military industrial organisations of the Ottoman Empire.

Keywords: Ottoman Empire, Cebehane-i Amire, Navy, Military Logistics, Weapons and Ammunition.

Giriş

Savaş devletlerin sınırlarını, bekasını ve bağımsızlığını iktisadî ve siyasî olarak tehdit eden güçlere karşı giriştikleri silahlı mücadelenin adıdır. Osmanlı Devleti'nde savunma ya da saldırı amacıyla yapılan bu askerî harekâtın silah, mühimmat ve malzeme ile desteklenmesine oldukça önem verilmekteydi. Zira askerî mühimmatın üretimi, bakımı ve dağıtımı aşamalarının iyi organize edilmesi bir diğer ifade ile askerî lojistik faaliyetler savaşların uzun yıllar Osmanlı Devleti'nin galibiyetiyle neticelenmesinde etkin rol oynamıştır. Başta silah ve mühimmat olmak üzere Osmanlı ordusunun harp sahasında ihtiyacı olan her türlü teçhizatın ihtiyaç olan yerlere zamanında sevk edilmesi askerî lojistiğin nizami bir şekilde işlediğinin en önemli göstergesidir.

Askerî lojistik Osmanlı silahlı kuvvetlerini besleyen örgütsel bir yapıdır. Bu yapı iki kurum ya da kuruluş arasında gerçekleştirilen resmi yazışmalar sayesinde teşkilat halini almıştır. Kaleme alınan bu çalışmada da Osmanlı idaresinin merkez cebehanesi ile Tersane-i Amire bünyesinde yer alan donanmalara gönderilen mühimmat ve malzemeler askerî lojistik faaliyetler kapsamında değerlendirilmiştir. Osmanlı Devleti'nin iki önemli askeri sınai kurumu olan Cebehane-i Amire ve Tersane-i Amire konuları hakkında literatürde birçok akademik metin mevcuttur. Lakin bu çalışmalarda mezkûr iki askerî kurum arasındaki hiyerarşiden, işleyişten ve lojistik ağından yeteri kadar söz edilmediği görülmüştür. Tersane-i Amire, Osmanlı denizciliği ve Osmanlı donanması konularında İdris Bostan'ın dikkat çeken çalışmaları bulunmaktadır. Bu metin oluşturulurken de

birçok noktada Bostan'ın eserlerinden faydalanılmıştır. Osmanlı Devleti'nin Akdeniz dünyasındaki durumu (Bostan, 1989: 231-234), Osmanlılarda gemiciliğin gelişimi ve gemi türleri (Bostan, 1996: 11-15), (Bostan, 2008: 141-142), Osmanlı donanmasının organize edilmesi ve kaptan paşaların görev ve sorumlulukları (Bostan, 2001: 354-355), Osmanlı denizcilik tarihi (Bostan, 2006: 1-384), (Bostan, 2007: 512-515) ve Tersane-i Amire'nin kuruluşu burada inşa edilen gemi türleri ve bu askerî sınaî organizasyonun bölümleri (Bostan, 2011: 513-516) konularında kıymetli bilgiler bulunmaktadır. Bu çalışma metninde Osmanlı donanmasının askeri lojistik organizasyonunun sağlanmasında etkin rol oynayan savaş gemilerinin özellikleri İdris Bostan'ın *Osmanlı Bahriye Teşkilatı XVII. Yüzyılda Tersane-i Amire* başlıklı eserinde ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir. Lakin mezkûr eserde Akdeniz donanmasına ve Karadeniz donanmasına sevk edilen askerî mühimmatların türü ve miktarından söz edilmemektedir (Bostan, 2003: 1-310). Aynı şekilde İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı isimli eserinde de Osmanlı yönetiminin bahriye teşkilatı ve donanma gemileri hakkında tafsilatlı bilgiler bulmak mümkündür (Uzunçarşılı, 1988: 1- 632). Ancak ele alınan konular itibarıyla bu akademik çalışmalarda Tersane-i Amire ile Cebehane-i Amire arasındaki kurumsal iletişimden ya da donanma lojistiğinin nizami işleyişinde etkin rol oynayan Osmanlı idaresinin merkezi kurumlarından söz edilmemektedir. Bu sebeple çalışmanın odak noktasını Cebehane-i Amire olarak da bilinen Osmanlıların merkez cebehanesinden 18. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin denizlerde mücadele gösteren harp gemilerine sevk edilen mühimmat ve malzemelerin türü ve miktarının açıklanması ve iki askerî sınaî kurum arasındaki askerî lojistik faaliyetlerin işleyişinin açıklanması oluşturmaktadır. Metnin muhtevasında askerî mühimmatın Cebehane-i Amire'den talep edilmesi ve daha sonra bu merkezden çıkması arada geçen kayıt bürokrasisi ve en nihayetinde mühimmat ve malzemelerin Osmanlı donanmasına ulaşma süreci ele alındı.

Merkez cebehane dışında Osmanlı yönetiminin İstanbul'da Tophane-i Amire, Baruthane-i Amire ve Tersane-i Amire adında üç tane daha askerî sınaî kurumu bulunmaktadır. Bunlar da aynı şekilde Osmanlı ordusu için silah, mühimmat ve malzeme üretimi yapan önemli merkezlerdir. Tersane-i Amire bünyesinde yer alan donanmaların silah ve mühimmat ihtiyacı Cebehane-i Amire'den karşılanmıştır. Bu çalışmada silah ve mühimmatın dağıtımı ve kaydı hususunda en yetkili kurum olan Cebehane-i Amire'den, Osmanlı Devleti'nin denizlerde yürüttüğü sefer organizasyonları için, Tersane-i Amire'ye oradan da donanmalara gönderilen askerî malzemelerin türü ve miktarının açıklanması amaçlanmaktadır. Zira bu makalenin odak noktasını oluşturan meselenin mevcut literatürde yer alan metinlerde deniz savaşları ve bu savaşlara tayin edilen gemiler üzerinden dolaylı ve kısıtlı bir şekilde

işlendiği görülmüştür¹. Oysa kara ya da deniz fark etmeksizin Cebehane-i Amire Osmanlı ordusunun askerî lojistik sisteminde önemli bir konumda bulunmaktadır².

Osmanlı Devleti'nin başkentinde yer alan silah, yapım, bakım ve dağıtım merkezi olan Cebehane-i Amire ile Osmanlı donanmaları arasında yürütülen askerî lojistik faaliyetlerdeki bürokratik hiyerarşinin ve işleyişin ortaya konulması ihtiyacı bu çalışmanın ortaya çıkarılmasında önemli bir etkiye sahiptir. Çalışmanın içeriğinde söz edilen bir diğer konu ise Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyılda deniz savaşlarında kullandığı askerî mühimmat ve malzemelerin türü ve miktarıdır. Osmanlı donanmalarına verilen mühimmat türleri ve bunların sayısal verilerle ifade edilmesiyle Osmanlı idaresinin 18. yüzyıldaki iktisadi ve askerî durumu hakkında fikir sahibi olunmasının yolu açılmaktadır.

Çalışmada işlenen belgeler Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi veri tabanından Cebehane-i Amire ve Tersane-i Amire anahtar kelimeleri kullanılarak elde edilmiştir. Doküman analizi yöntemi ile yürütülen bu araştırmada BOA'dan incelenen 9 fondan 24 adet arşiv vesikası işlenmiştir. Zikredilen bu bilgiler Tablo 1'de aktarılmıştır. Arşiv vesikalarına ek olarak bu çalışmanın ortaya çıkmasında konu ile ilgili diğer kaynak ve yayınlar da kullanılmıştır.

Tablo 1: Cebehane-i Amire'den Osmanlı Donanmasına Mühimmat ve Malzeme Gönderildiğine Dair BOA'dan Tespit Edilebilen Belge Sayısı.

Defter ve Belge Adı ³	Fon Kodu	Fon Açılımı	Belge Sayısı
Ali Emirî Tasnifi Belgeleri	AE.SABH.I.	Ali Emiri Abdülhamid I	2
	AE.SAMD.III.	Ali Emiri Ahmed III.	1
	AE.SMHD.I.	Ali Emiri Mahmud I.	2
	AE.SMST.III.	Ali Emiri Mustafa III.	5
	AE.SOSM.III.	Ali Emiri Osman III.	1
	AE.SSLM.III.	Ali Emiri Selim III.	3

¹Fırkateyn gemisi inşası için Cebehane-i Amire'den demir gönderildiğinden söz edilmektedir (Kocakaplan, 2024: 50); (Kuzucu, 2012: 97); (Aydın: 2007: 45);. Prut seferi için gereken tüfek, kılıç, kalkan, mızrak, ok ve yay gibi silahlar Cebehane-i Amire'den sevk edilmiştir. Ordu-yı hümayun'un ihtiyacı olan bu silahlar öncelikle merkez cebehane depolarından temin edilmeye çalışılırdı. Lakin depolardaki silahların yeterli olmadığı durumlarda Cebecibaşının bilgisi ve onayı ile İstanbul'daki silah ustalarından satın alınırdı (Yıldız, 2000: 159); (Yıldız, 1994: 1-253);. 1736-1739 Osmanlı-Rus savaşlarında Karadeniz seferine İstanbul'dan 51 fırkate gönderilmiştir. Gemilerde bulunması için 291,5 kantar barut ve 98 kantar kurşun merkez cebehanedan nakledilmiştir (Çağatay, 2022: 110, 157, 159, 190);. 1771 yılında Özi Kalesi cebehanesine Osmanlı idaresinin merkez cebehanesinden barut, kurşun, ham demir, çivi, kılıç ve diğer askerî mühimmat ve malzemeler gönderilmiştir. Mühimmat sevkiyatı Tersane-i Amire emini ve liman reisi vasıtasıyla donanma-yı hümayun kalyonlarından Giritli İsmail ve Salih kaptanların kullandıkları gemilere yüklenmiştir (Kahya: 2023: 146-147);. Seyfullah Aslan'ın doktora tezinde Tuna donanmasının mühimmat ihtiyacı Cebehane-i Amire'den karşılandığı ifade edilmektedir. Buna göre merkez cebehanedan donanma gemilerine top, barut ve yuvarlak verilmiştir. Ancak bu eserde bürokratik aşamalardan ve donanma lojistiğinde Cebehane-i Amire'nin rolünden söz edilmemiştir (Aslan, 2022: 316-324).

²Macar Seferi için Bosna, Hersek, Klis, Silistre, Niğbolu ve sair livalarla Güllü, İsmail, Akkırman, İsacık, Ruscuk iskelelerinden ve Belgrad kalesi, Konya, Akşehir, Beyşehir, Aksaray, Iğın, Kırşehir, Tokathisarı, Larende, Aladağ'dan 110.000 kıyye civarında güherçile temin edilmiştir. Yine bu sefer için İstanbul ve Selanik baruthanelerinde 4500 kantar kadar barut imal edilmiştir. Top, humbara ve tüfekler için ayrı ayrı üretilen barutlar Osmanlı idaresinin merkez cebehanesi aracılığıyla devalere yüklenerek harp sahasına gönderilmiştir (Zafer, 2019: 39).

³ Kollektif, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (İstanbul: Başbakanlık Basımevi, 2010), 1-639.

Bab-1 Defteri Defterleri	D.BŞM.d.	Bab-1 Defteri Başmuhasebe Kalemi Defterleri	4
Muallim Cevdet Tasnifi Belgeleri	C.BH.	Cevdet Bahriye	2
Maliyeden Müdevver Defterler Tasnifi	MAD.d.	Maliyeden Müdevver Defterler	3
Toplam	9 Fon		24 Adet

1. Osmanlı Donanmasına Genel Bir Bakış

Osmanlı Devleti'nde denizcilik geleneğinin başlaması 14. yüzyıl başlarına tarihlendirilmektedir (Bostan, 2007: 512). Orhan Bey (1324-1362) zamanından itibaren denizcilik faaliyetleriyle yakından ilgilenmeye başlayan Osmanlılar, ilk donanmayı bu dönemde oluşturmuştur (Uzunçarşılı, 1984: 389). Bu gelişmeyi donanmanın geliştirilerek liman kuşatmalarında kullanılması (İnalçık, 2020: 156-164) ve Gelibolu'da ilk düzenli tersaneyi kurulması takip etmiştir (Uzunçarşılı, 1984: 394-396). II. Mehmet (1444 – 1446, 1451 – 1481) döneminde İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı yönetimi deniz politikalarını açık denizlere çevirdi ve Fatih Sultan Mehmet Karadeniz'e yöneldi. (Bostan, 2007: 512). Bir diğer ifade ile Osmanlı donanması akın faaliyetinden çıkıp deniz aşırı fetihler için hazırlanmaya başlamıştır (Gündüz vd., 2013: 191). Buna uygun olarak II. Bayezid⁴ (1481- 1512) devrinde Kemal Reis devlet hizmetine alınmıştır ve böylelikle Osmanlı Devleti'nde büyük Türk donanma kaptanları çağı başlamıştır (Gencer, 1991: 503). Bir diğer ifade ile 1481-1512 yılları Osmanlı Devleti'nde Avrupa amiralleri ayarında Türk denizcilerin yetiştiği bir dönem olmuştur (Cezar, 2011: 778).

Yavuz Sultan Selim (1512 – 1520) döneminde Osmanlı Devleti'nin deniz kuvvetleri düzenlenmiştir (Uzunçarşılı, 1984: 389). Çünkü Suriye ve Mısır'ın Osmanlı topraklarına katılması için güçlü bir donanmaya ihtiyaç vardı (Gündüz, 2013: 192). I. Süleyman (1520 – 1566) döneminde büyük deniz filoları oluşturulmuştur (Bostan, 2006: 199). I. Süleyman zamanında Osmanlı donanmasının Avrupa'nın denizci devletlerinden daha ileri seviyede olmasında ve Osmanlı yönetiminin Akdeniz'de söz sahibi olmasında başta Barbaros Hayrettin Paşa olmak üzere 16. yüzyılda yetişen yetenekli denizcilerin rolü büyüktür (Gündüz, 2013: 192-193). Mezkûr denizcilerden sonra Osmanlı deniz gücü denizcilik bilgisi olmayan kaptanpaşaların idaresine bırakılmıştır. Bu da Osmanlı Devleti'nin donanma ve denizcilik alanındaki gelişmelerden uzak kalmasına neden olmuştur. Birbirini tetikleyen olaylar neticesinde Osmanlı Devleti önce duraklama sonra da gerileme ve çöküş dönemine girmiştir (Oran, 2012: 26).

18. yüzyılda Osmanlı donanmasının eski gücünden çok şey kaybetmiş olması hasebiyle III. Selim (1789 – 1807) dönemine gelindiğinde donanma siyaseti⁵ (Bostan, 2006: 206) yeniden ele alınmış⁶

⁴ II. Bayezid döneminde Osmanlı donanması Akdeniz'deki güçlü bir konumdaydı (Bostan, 1989: 233).

⁵Osmanlı yöneticileri, Küçük Kaynarca Antlaşmasının menfi sonuçlarının ancak güçlü bir donanma ile ortadan kaldırılabileceğine inanıyordu. Buna uygun olarak 1770–1784 tarihleri arasında İstanbul'da bulunan Bonneval adındaki Fransız uzman Osmanlı bahriyesi için bir rapor hazırlamıştır. Bonneval raporunda; "Donanma yönetiminde zafiyetler

(Gündüz, 2013: 193-194) olsa da II. Mahmut (1808 – 1839) döneminde bu politika devam ettirilemedi. 1827 yılında donanması yakılınca Osmanlı Devleti'nin donanma gücünden yoksun kalması hasebiyle tekrar donanma kurulmaya çalışıldı ve 1829 yılında İstanbul'da dünyanın en büyük harp gemisi olan Mahmudiye kalyonu inşa edildi. Osmanlı Devleti'nin deniz gücüne gerçek anlamda önem verilmesi ise Sultan Abdülaziz (1861 – 1876) döneminde olmuştur. Tersanelerin ıslah edilmesi ve Avrupa'dan zırhlı gemilerin alınmasının da etkisiyle bu dönemde Osmanlı donanması dünyanın üçüncü deniz gücü haline geldi. 1867 yılında kaptan-ı deryalık lağvedilerek yerine Bahriye Nezareti kuruldu. Güçlü bir donanma bulundurmak masraflı olduğu için Sultan II. Abdülhamit (1876 – 1909) döneminde donanma siyasetine⁷ yeterince önem verilemedi (Gündüz, 2013: 193-194).

1. 2. Osmanlı Donanmasının Askerî Lojistik Faaliyetlerine Katkı Sağlayan Mühimmat Üretim Merkezleri

Osmanlı Devleti'nin İstanbul'da silah ve mühimmat imali yapan dört tane askerî sınaî kurumu bulunmaktadır. Bunlar Tophane, Baruthane, Cebehane ve Tersane-i Amire'dir (Agoston, 2006: 232). Osmanlı ordusunun harp sahasında kullanacağı silah, mühimmat, malzeme ve askerî levazımının üretimi bu askerî sınaî organizasyonda yapılmaktadır. Tophane-i Amire'de güllerle farklı ağırlıkta olan bacalaşko, zarbaze, havayi, şayka, prangkı, miyane zarbaze, şahî zarbaze, şakloz, marten, ejderdehen, kolonborna, balyemez, havan topları üretilmektedir (Uzunçarşılı, 1988: 49-50), (Aydüz, 2006). Baruthane-i Amire'de ordu ve donanmada bulunan ateşli silahlar için barut imali yapılmaktadır. Savaşların galibiyetle neticelenmesinde önemli bir yere haiz olması hasebiyle Osmanlı idaresi güherçile ve barut üretimine ehemmiyet veriyordu (Aydüz, 2011: 18), (Gölen, 2006).

Tersane-i Amire ise Osmanlı denizcilik faaliyetlerinin merkez üssüdür. Tersane-i Amire'de gemi inşa tezgâhları, havuzları, malzemenin korunduğu mahzenleri, iplikhane, demirhane, lengerhane gibi imalathaneleri bulunmaktadır (Bostan, 2011, 514). Buna göre gemi üretimine ek olarak bu askerî organizasyonda donanmalara gönderilmek üzere mühimmat üretimi de yapılmaktadır. Tersane-i Amire imalathanesinde silah üretebilmek için gereken mühimmat ve malzemeler Osmanlı Devleti'nin merkez cebehanesinden temin edilirdi (BOA. AE.SMHD.I. 28/1666; H. 29.11.1161/M. 20 Kasım 1748). Zira Cebehane-i Amire olarak da bilinen merkez cebehane atölyesinde yapılan silahlar ve depolanan askerî malzemeler lüzumu halinde Osmanlı ordusuna, donanmasına ve kalelerine irsal edilirdi (Uzunçarşılı, 1988: 11).

olduğunu, personelin eğitim seviyesinin son derece yetersiz olduğunu, gemi komutanlarının işinin ehli olmadığını, gemiler yeni olmasına rağmen bakımsızlıktan dolayı hızla çürüdüğünü ve hizmet dışına ayrıldığını belirtmiştir. (Bostan, 2006: 206).

⁶ 18. yüzyılın sonlarından itibaren Fransız, İsveç ve İngiliz mühendisler ve subaylar, yeni gemi inşa ve indirme metotları başta olmak üzere, kuru havuzların yapılması, yeni alet ve edevatın üretilmesi gibi konulardaki çalışmalarıyla Osmanlı deniz teknolojisine önemli katkılarda bulunmuşlardır (Gündüz, 2013: 193-194).

⁷ II. Abdülhamit'in daha çok kara ordusuna önem vermiştir. Aslında bu bir seçim değil mecburiyetten kaynaklanan bir durumdur. Sultan Abdülhamit devletin içerisinde bulunduğu mali sıkıntılardan dolayı yapacağı yatırımlar için kara ya da deniz ordusu arasında karar vermek zorunda kalmıştı. Netice olarak denizcilik alanında dönemin teknolojisi takip edilmeye çalışılmış olmasına rağmen devletin mali kaynaklarının yetersizliği ve eğitimsiz personelden dolayı II. Abdülhamit döneminde denizcilik alanında önemli bir gelişme kaydedilememiştir (Akar, 2022: 39-77). Bazı yorumlara göre ise Sultan Abdülhamit'in denizcilik faaliyetleri ile ilgilenmemesinin sebebi Abdülaziz'in tahttan indirilmesinde donanmanın etkin rol oynamasıdır. Lakin yaşanan bu menfi olayda donanmadan çok kara ordusunun etkili olması hasebiyle bu savın doğruluğu tartışmalıdır. Sultan Abdülhamid'in donanma siyasetine gereken ehemmiyeti göstermemesinin asıl sebebi askerî personel ve diğer teknik elemanların bahriyeyi kullanabilecek nitelikte olmamaları ve Osmanlı donanmasına ait gemilerin önemli bölümlerinde İngiliz kökenli personelin bulunmasıdır (Beşirli, 2004: 257).

Osmanlı Devleti'nin savunma sanayi için silah ve mühimmat üretimi yapan kurumların sefer öncesi ve sefer sırasında organize edilmesi önemli bir iştir. Çünkü yukarıda adı geçen tesislerde imal edilen ve savaşların seyrini büyük ölçüde etkileyen askerî mühimmatların ihtiyaç olan yerlere zamanında ulaştırılması gerekmektedir. Bu da iyi teşkilatlandırılmış askerî lojistik ağ sayesinde mümkündür. Mühimmat ve malzemelerin sevkiyat sürecinin nizami bir şekilde işletilmesinde Cebehane-i Amire etkin rol oynamaktadır. Bu ehemmiyetine istinaden çalışmanın bundan sonraki aşamasında Cebehane-i Amire ile Osmanlı donanmaları arasında 18. yüzyılda yürütülen askerî lojistik faaliyetlerin işleyişi ele alınacaktır.

2. Cebehane-i Amire'den Osmanlı Donanmasına Gönderilen Askerî Mühimmat ve Malzemeler

Tetkiki yapılan arşiv vesikalarına göre Devlet-i Âliyye'nin merkez cebehanesinden Tersane-i Amire bünyesinde faaliyet gösteren Akdeniz ve Karadeniz'de kâin harp gemilerine barut, kurşun, top, tüfek⁸, fişek, fitil ve mühimmat tıpasının verildiği görüldü. Bu askerî mühimmat ve malzemeler Tophane ve Baruthane denilen askerî sınaî organizasyonlarda imal edilmektedir. Lakin Osmanlı donanmasına mühimmat ve malzeme tedariki yapan merkez kurum Cebehane-i Amire'dir. Meselenin özü bu şekilde izah edildikten sonra çalışmanın bundan sonraki aşamasında başta Cebehane-i Amire'nin neden mühimmat tevzi merkezi olduğunun ayrıntıları ve askerî sınaî kurumlar arasındaki bürokratik hiyerarşinin açıklaması yapılacaktır.

2. 1. Akdeniz Donanmasına İrsal Edilen Mühimmat ve Malzeme

Osmanlı Devleti'nde İstanbul Boğazı'nın kuzeyinden başlayıp Marmara ve Ege denizi ile birlikte Cebelitarık Boğazı'na kadar uzanan deniz Akdeniz olarak kabul edilmekteydi. Bu denizin adını da Karadeniz'in zıddı olarak ele alıp Bahr-i Rûm'un yanı sıra Bahr-i Ebyaz ve daha yaygın olarak da Bahr-i Sefid ve Deryâ-yı Sefid şeklinde kullanmışlardır. Bu sebeple Osmanlı idaresinin Akdeniz'e açılan donanmasına Donanma-i Bahr-i Sefid denilmiştir (Bostan, 1989: 231). Tetkiki yapılan arşiv vesikalarından öğrenildiğine göre Osmanlı Devleti'nin Akdeniz'deki donanma gemilerinden kalyon ve fırkateyn türündeki savaş gemilerine Cebehane-i Amire'den askerî mühimmat gönderilmiştir. Mezkûr gemilerin ana hareket kaynağının yelken olması hasebiyle bu gemilere “yelkenli” veya “kalyon sınıfı gemiler” denilmektedir (Bostan, 1996: 13).

Osmanlı donanmasında kullanılan yelkenli gemilerin iki direkli ve üç direkli olarak iki türü bulunmaktadır. İki direkli gemiler şalope⁹ (Pakalın, 1971: 307), (Uzunçarşılı, 1988: 466), brik¹⁰ (Uzunçarşılı, 1988: 466), (Pakalın, 1971: 244) ve şehtiye¹¹ (Pakalın, 1971: 327), (Uzunçarşılı, 1988: 467) uşkuna (Bostan, 1996: 15), üç direkli gemiler ise kalyon¹², (Gündüz, 2013: 208), (Pakalın, 1971: 154), fırkateyn¹³ (Kocakaplan, 2024: 44), korvet¹⁴ (Gündüz, 2013: 209), (Çırpan, 2020: 50) isimleriyle

⁸ Zafer, 2019: 39.

⁹ Yelkenli bir savaş gemisi olan şalope, 20 metre uzunluğunda, iki direkli, iki düz yelkenli ve ambarsızdır. Bu gemide on iki adet top bulunmaktadır. Gemi personeli arasında bir reis, iki reis muavini, bir yelkenci, bir kâtip, bir kılavuz, beş humbaracı, yedi topçu ve 43 kalyoncunun olduğu bilinmektedir.

¹⁰ Buharlı gemilerin icadından önce kullanılan yelkenli savaş gemilerindendir. Korvetten küçüktür.

¹¹ Şehtiye, brik türünden iki direkli bir gemidir. Şitye olarak da bilinir.

¹² Kalyonlar 16. yüzyıl başlarından 17. yüzyılın ortalarına kadar daha çok nakliye işlerine koşulmuştur. Girit Seferi başladığı sırada savaş gemisi olarak Osmanlı donanmasındaki yerini almıştır. Buharlı gemilerin icadından sonra Osmanlı denizlerinde diğer yelkenli harp gemileri ve kalyonların yerini buharlı gemiler almaya başlamıştır.

¹³ Firkate ve fırkateyn Osmanlı donanmasında kullanılan iki farklı gemi türüdür. Mezkûr harp gemileri arasında isim benzerliği olması hasebiyle zaman zaman iki gemi birbirine karıştırılmaktadır. Lakin bu gemiler özellikleri itibarıyla birbirinden farklıdır.

bilinmektedir. Buna göre Cebehane-i Amire'den mühimmat ve malzeme gönderilen kalyon ve fırkateyn gemileri üç direkli yelkenli gemilerdendir.

Devlet-i Âliyye'nin önemli bir deniz gücü olan kalyonlara özel isimler verilmekteydi. Bunlar Şehbâz-ı Bahrî, Ankâ-yı Bahrî, Hüma-yı Bahrî, Tayyâr-ı Bahrî, Tavus-ı Bahrî, Perr-i Bahr, Şeşpâ-yı Bahrî, Neheng-i Bahrî, Ejder-i Bahrî, Peleng-i Bahrî, Esed-i Bahrî, Gazâl-ı Bahrî, Ceylân-ı Bahrî, Semend-i Bahrî, Sebk-i Bahrî, Melek-i Bahrî, Tılsım-ı Bahrî, Hırz-ı Bahrî, Seyyâr-ı Bahrî, İkâb-ı Bahrî, Sayyâd-ı Bahrî, Hısnü'l-bahr, Fâtih-i Bahrî, Nâsır-ı Bahrî, Zîver-i Bahrî, Feth-i Zafer, Burc-ı Zafer, Berîd-i Zafer, Feyz-i Hüdâ, Dâd-ı Hakk, Hediye'tü'l-Mülûk, Tuhfetü'l-Mülûk, Nüvîd-i Fütûh, Nusret-nümâ, Nâsır-ı Cenk, Mansûriye, Murâdiye, Mesûdiye, Vefk-i Devlet, Mukaddem-i Şeref ve Mesken-i Gâzi'dir (Aydın, 2007: 103). Akdeniz donanmasında görev alan Seyyâr-ı Bahrî, Şeşpâ-yı Bahrî ve Vefk-i Devlet isimli kalyonlara 18. yüzyılda Cebehane-i Amire'den askerî malzeme gönderilmiştir.

Konu ile ilgili ilk arşiv vesikası 28 Ağustos 1713 tarihliidir. Buna göre Osmanlı Devleti donanmasına ait yedi tane kalyon Akdeniz seferine memur edilmiştir. Bu kalyonlardan Kör Ali kaptan ile Deli Balta Ahmet kaptanın idarelerindeki iki kalyona Cebehane-i Amire'den 3'er kantar fitil-i¹⁵ mısırlı¹⁶ ve fitil-i kâfirî¹⁷ sevk edilmiştir (BOA. MAD.d. 2895/48; H. 02.08.1125/M. 24 Ağustos 1713). 1721 senesine ait bir başka vesikada ise Akdeniz'e çıkacak olan Seyyar-ı bahri adlı kalyonun ihtiyacı olan barutun 15 kantarının yine bu askerî sınaî merkezden gönderildiğinden söz edilmektedir. Lakin adı geçen kalyonun mühimmat ikmalı için toplam 200 kantar barut gerekiyordu. Tamamı olmasa da Osmanlı Devleti'nin Akdeniz'de bulunan donanması için merkez cebehanenin imkânı doğrultusunda barut verilmiştir (BOA. C.BH. 83/3947; H.04.12.1133/M.26 Eylül 1721). Geri kalan 185 kantar barutun hangi askerî sınaî kurumdan temin edildiği bilinmemekle beraber bu merkezin Baruthane-i Amire ya da ona bağlı diğer baruthanelerden birinin olması muhtemeldir.

Merkez cebehanede sevkiyatı yapılabilecek kadar mühimmat olmadığı zamanlarda Osmanlı idaresinin deniz gücünün faaliyetlerini kısıtlamamak adına yapılan bir diğer hamle de donanmanın ihtiyacı olan mühimmatın bir seferde değil, belirli aralıklarla farklı miktarda irsal edilmesi idi. Yani Akdeniz donanmasının ihtiyacı olan askerî malzeme ilgili harp gemilerine bir seferde irsal edilemezse daha sonra devamı gönderilirdi. Örneğin Donanma-yı Hümayun kalyonlarından Akdeniz'e görevlendirilen Şeşpâ-yı Bahri, Kapudane-i Hümayun ve Mansureiyye-i Riyale-i Hümayun kalyonlarına Cebehane-i Amire'den önce 25 kantar ardından 40 kantar olmak üzere toplam 65 kantar siyah barut gönderilmiştir (BOA. AE.SMHD.I. 181/14111; H.05.04.1159/M. 27 Nisan 1746).

Osmanlı Devleti'ne ait donanma Akdeniz seferini her yıl mevsim-i derya olarak adlandırılan dönemde gerçekleştirirdi. Genellikle bu sefer durumu Mayıs ayının başlarından Ekim ayının sonlarına kadar devam ederdi. Osmanlı donanmasının hava koşullarının bozulmaya başladığı sonbaharda merkez üssüne, İstanbul'daki Tersane-i Amire'ye geri dönmesinden sonra düşman ve korsan gemilerinin Osmanlı gemilerine ve sularına karşı tehdidinin devam etmesi nedeniyle donanmanın Tersane-i Amire'ye döndüğü dönemde denizlerde ayrı bir güç bulundurması elzemdi (Özdemir, Gümüş, 2019:

¹⁴ Korvetler ticaret gemilerinin korunması ve askerlerin talimi için kullanılıyordu.

¹⁵ Topu ve lağımu patlatmak suretiyle ateş vermek için baruta ıslak batırılan güneşte kurutulmuş bükmeye fitil denilmektedir (Pakalın, 1971: 632).

¹⁶ Fitilin Mısır keteninden yapıldığına fitil-i mısırlı olarak adlandırılır (İlgürel, 1996: 155), (Demlikoğlu, 2014: 286)

¹⁷ Literatürde fitil-i kâfirî ifadesini doğrudan açıklayan bir kaynak bulunamamıştır. Ancak kâfir kelimesinin anlamı itibarıyla düşünüldüğünde fitil-i kâfirinin gayrimüslim coğrafyalarına ait bir fitil türünü ifade ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Fitil çeşitleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Parry, 1973: 39-40).

54-70). Bu nedenle Eylül 1757 yılında Akdeniz'deki kış muhafazasına Vefk-ı Devlet (Aydın, 2007: 103) adında bir karavele¹⁸ (Pakalın, 1971: 200) tayin olunmuştur. Kalyon türündeki bu geminin ihtiyacı olan 10 kantar siyah barut Cebehane-i Amire mevcudundan verilmiştir. Merkez cebehaneden ihraç olunan mezkûr askerî malzeme öncelikle Baş Muhasebe Defterlerine kaydedilmiştir. Daha sonra Cebehane-i Amire adına Tersane-i Amire Barut-ı Siyah Kâtibi Murtaza'ya teslim edilmiştir (BOA. AE.SOSM.III. 32/2278; H.29.12.1170 /M.14 Eylül 1757). Tersane-i Amire'den de Akdeniz donanmasındaki Vefk-i Devlet namıyla bilinen kalyona ulaştırılmıştır. Konu ile ilgili arşiv vesikasında tarih Eylül 1757'yi göstermektedir. Buna göre Devlet-i Âliyye'nin merkez cebehanesinden sevk edilen 10 kantar barut mevsim-i derya içerisinde gönderilmiştir. Sebebi ise Akdeniz donanmasını kış muhafazasına hazırlamaktır. Zira Ekim ayından sonra kış şartları başladığından donanma gemilerine gönderilen askerî mühimmat ve malzeme sevkiyatı zorlaşacaktı. Tarih itibarıyla bakıldığında Rusya'nın saldırıları (18. yüzyıl Osmanlı-Rusya ilişkileri için bkz. (Kurat, 1951), (Kiriş, 2005), (Köse, 1997), (Kuzucu, 2012) ve korsanlık faaliyetleri karşısında Akdeniz'de tedbirlerin üst düzeyde tutulduğu ve iyi organize edilmiş bir Osmanlı donanmasının var olduğu söylenebilir. Bu da Osmanlı Devleti'nin Akdeniz hâkimiyetine verdiği önemi gözler önüne sermektedir.

Osmanlı Devleti'nin deniz gücünü oluşturan donanma gemileri için gerekli olan barut bu gemilere ulaştırılmadan önce durum Cebehane-i Amire'ye bildirilmektedir. Bu işi Tersane-i Amire kâtibi yapmaktadır (BOA. AE.SABH.I. 216/14231; H.25.03.1198/M. 18 Mart 1784), (BOA. AE.SSLM.III., 159/9564; H. 29.12.1210 /M. 5 Temmuz 1796).¹⁹ Yani barut gibi önemli bir patlayıcı madde imal edildiği Baruthane-i Amire'den direkt olarak Tersane-i Amire kalyonlarına nakledilmemektedir. Kalyonların ihtiyacı olan barut evvela Osmanlı Devleti'nin merkez cebehanesine irsal edilir, daha sonra buradan kalyon denilen savaş gemisine nakledilirdi. Mezkûr mühimmatın Cebehane-i Amire'ye gönderilme sebebi kayıt işlemleridir. Burada Osmanlı Devleti'nin merkezîyetçi ve sıkı bürokratik yapısı devreye girmektedir. Osmanlı yönetimi hangi savaş için nereye ne kadar silah ve mühimmat gönderdiğini kayıt altına alıyordu. Bütün bu işlemler Cebehane-i Amire denilen askerî sınaî kurumda bulunan defterlere işlenirdi. Hakeza bu defterlere Akdeniz seferinden dönen kalyonlarda kalan askerî mühimmat ve malzemelerin Cebehane-i Amire'ye geri teslim edildiği de yazılıyordu (BOA, MAD 10344; H. 25.09. 1155/23 Kasım 1742); (BOA. C.BH. 21/1021; H. 02.04.1204/M. 20 Aralık 1789).²⁰

Akdeniz taraflarına vazifelendirilen kalyonlara Cebehane-i Amire'den verilen bir diğer askerî malzeme ise kurşundur. Buna göre merkez cebehaneden Akdeniz donanmasına ait 6 adet kalyonun ihtiyacı olan 45 kantar kurşun tûfeng-endaz (Pakalın, 1971: 537) levendatına (Devellioğlu, 1962: 656)

¹⁸ Eskiden Türk denizciler büyük gemileri karavele olarak adlandırmaktaydı. İspanyolların "taravela", İtalyanların "taravello", İngilizlerin "garavela", Fransızların ise "caravella" olarak isimlendirdikleri kalyon türü bir gemidir. Özellikle nakliye işlerinde kullanılmaktadır.

¹⁹ İlgili arşiv vesikasında Donanma-yı Hümayun kalyonlarının nerede bulunduğu açıkça izah edilmemiştir. Bu nedenle çalışma metninde Osmanlı donanma lojistiğinin bürokratik hiyerarşisine uygun bir yer olarak görüldüğü için ilgili arşiv belgesi burada işlenmiştir.

²⁰ Kayıt işlemi sadece merkez cebehaneden donanma gemilerine mühimmat ve malzeme gönderilirken yapılmıyordu. Cebehane-i Amire'den, Tersane-i Amire'ye bağlı olarak faaliyet gösteren harp gemilerine arta kalan mühimmatlarda merkez cebehaneye konulmadan önce türü ve miktarı ile birlikte Cebehane Baş Muhasebe defterine kaydedilirdi. Örneğin 20 Aralık 1789 tarihli bir arşiv kaydında Akdeniz'den dönen donanma gemilerinden kalan 1062 kantar barut Baş Muhasebe defterine kaydedilerek Cebehane-i Amire'ye teslim edilmiştir. Bu arşiv belgesinin asıl nüshasında Karadeniz donanmasına ait gemilerden de söz edilmektedir. Yani donanmadan cebehaneye teslim edildiği söylenen 1062 kantar baruta Karadeniz'den dönen harp gemileri de dâhildir. Ancak mesele Cebehane-i Amire'den Karadeniz donanmasına gönderilen mühimmat ve malzemeler konusunun işlendiği bölümde ayrıntılı olarak izah edildiği için burada örnek mahiyetinde bir arşiv vesikası gösterilmek istenmiştir.

sevk edilmiştir. Donanmaya getirilen askerî mühimmat ve miktarı Liman Reisi (Kahya: 2023: 146-147) Osman kaptan tarafından kayıt altına alınmıştır (BOA. AE.SMST.III. 84/6203; H.29.12.1183/M. 25 Nisan 1770). Buradan da anlaşılacağı üzere Osmanlı Devleti'nin İstanbul'da bulunan merkez cebehanesinden irsal edilen askerî malzemeler harp gemilerine ulaşınca da not ediliyordu. Mühimmat naklinin her aşaması adım adım kontrol edilmektedir. Zira Cebehane-i Amire'den donanma gemilerine verilmek üzere yüklenen askerî malzemelerin sevkiyat sırasında zarar görmesi ya da kalyona eksik gelmesi Osmanlı Devleti'nin denizlerdeki mücadelelerini önemli ölçüde etkileyecektir. Ayrıca devletin yönetim merkezinden yani İstanbul'dan uzak yerlere askerî malzeme gönderilmesinin birtakım usulsüz işlere sebep olacağı da ihtimal dâhilinde görülerek mühimmatın denetim ve kayıt işlemleri titizlikle yürütülüyordu.

Kayıt işlemi sadece merkez cebehaneden donanma gemilerine mühimmat ve malzeme gönderilirken yapılmıyordu. Tersane-i Amire'ye bağlı olarak faaliyet gösteren harp gemilerinden arta kalan mühimmatlar da merkez cebehaneye konulmadan önce türü ve miktarı ile birlikte Cebehane Baş Muhasebe defterine kaydedilirdi. Örneğin 20 Aralık 1789 tarihli bir arşiv kaydında Akdeniz'den dönen donanma gemilerinden kalan 1062 kantar barut Baş Muhasebe defterine kaydedilerek Cebehane-i Amire'ye teslim edilmiştir (BOA. C. BH. 21/1021; H. 02.04.1204/M. 20 Aralık 1789).

Osmanlı Devleti'nde kurşun maddesi çatı kaplamalarında (Tızlak, 1996: 710) ve askerî alanda top dökümünde (Aydüz, 2006: 239-242) kullanılmaktadır. Mesela fırkateyn türündeki Mazhar-ı Saadet isimli savaş gemisinin ikmali için Cebehane-i Amire'den 2 kantar kurşun ve 30 kantar barut nakledilmiştir. Tönbeki Mehmet Kapdan'ın sevk ve idaresindeki bu fırkateyn türündeki savaş gemisine verilen kurşun top dökümü için barut ise topu ateşlemek için verilmiştir. Bir diğer ifade ile Osmanlı idaresinin merkez cebehanesinden Baş Muhasebe defterine kaydedildikten sonra ihraç edilen mezkûr askerî malzeme ve mühimmat Akdeniz donanmasındaki gemilerde bulunan topların ve tüfenkendaz levendatın ihtiyacı için gönderilmiştir. Cebehane-i Amire'den gönderilen barut mühimmatı yeterli gelmemiş olacak ki 70 kantar da Gelibolu'dan (Eyice, İstanbul 1992: 94) barut alınmıştır (BOA. AE.SSLM.III. 159/9535; H.29.12.1210 /M.05 Temmuz 1796). Böylece Cebehane-i Amire dışında askerî mühimmat temini yapılan bir diğer merkezin Gelibolu Baruthanesi olduğu hususu burada açıklık kazanmıştır.

İncelenen arşiv vesikalarından öğrenildiğine göre 18. yüzyılda Cebehane-i Amire'den Osmanlı Devleti'nin Akdeniz donanmasında yer alan yelkenli gemilere barut, kurşun ve fitil-i mısri gönderilmiştir. Akdeniz'deki mezkûr harp gemileri arasında bir tane fırkateyn ile üç tane kalyon bulunmaktadır. Donanma gemilerinin sayıları gibi Akdeniz'e memur edilen gemilerin muhtevalarında bulunan Cebehane-i Amire mühimmatı ve malzemesinin miktarı da azdır. Bu durum Akdeniz seferlerinin karakol hizmeti olarak görülmesi, bölgedeki ticaret gemilerinin korsan saldırılarına karşı korunması, Osmanlı donanmasının Akdeniz'deki mevcudiyetinin devamlılığının sağlanması ve donanma personeline talim yapacakları bir alan yaratma isteği ile açıklanabilir (Aydın, 2007: 341).

Aşağıdaki grafikte Osmanlı Devleti'nin merkez cebehanesinden Akdeniz'deki yelkenli gemilere irsal edilen barut, kurşun ve fitilin²¹ (Pakalın, 1971: 632) yıllara göre dağılımı gösterilmiştir.

²¹ Fitil topa ateş vermek için baruta ıslak batırılıp güneşte kurutulmuş bükmedir.



Grafik 1: Cebehane-i Amire'den Akdeniz Donanmasına Sevk Edilen Mühimmat ve Malzemenin Yıllara Göre Gösterimi.

Grafik 1'de işlenen verilere göre Osmanlı Devleti'nin Akdeniz'deki deniz gücü için Cebehane-i Amire'den en fazla 1746 yılında barut mühimmatı verilmiştir²². Grafik'teki veriler yılları itibariyle değerlendirildiğinde merkez cebehaneden Akdeniz donanmasında yer alan yelkenli gemilere düzenli aralıklarla mühimmat ya da malzeme gönderildiğini söylemek zordur. Ayrıca yukarıda da izah edildiği gibi Cebehane-i Amire'den adı geçen harp gemilerine gönderilen mühimmat ve malzemelerin miktarı fazla değildir. Bu da gösteriyor ki Osmanlı ordusunun, kara ya da deniz fark etmeksizin, Osmanlı ordusunun kullanacağı bütün silah, mühimmat, malzeme ve levazımın imalat ve dağıtım merkezi olan Cebehane-i Amire'den harp gemilerine ihtiyaçtan fazla askerî mühimmat verilmemektedir. Cebehane'den istenen mühimmat miktarı ile bu mühimmatın kullanılacağı yerin birbiri ile uyumlu olmasına dikkat edilirdi.

1713 ve 1796 yılları arasında İstanbul'daki merkez cebehaneden kalyon ve fırkateyn türündeki yelkenli gemilere nakledilen barut top mühimmatının ateşlenmesinde, kurşun ise top dökümünde (Aydüz, 2006: 239-242) kullanılmıştır. O halde Cebehane-i Amire'den 18. yüzyılda Akdeniz donanmasına gönderilen kurşun malzemesi ile mezkûr harp gemilerinde top dökümü yapıldığı söylenebilir. Grafik 1'de de görüldüğü üzere bu Cebehane-i Amire malzemesi ile Akdeniz'de kain kalyonlarda en fazla 1770 senesinde top dökülmüştür. Zira 1770 senesinde Osmanlı Devleti, Akdeniz'de Rusya ile karşı karşıya gelmişti. Savaş Rus donanmasının Çeşme Limanı önlerinde Osmanlı donanmasını yakmasıyla sonuçlandı (Aktepe, 1993: 288-289). Bu bilgi Grafik 1'de açıklanan Cebehane'den verilen kurşun malzemesinin miktarının 1770 yılında arttığı bilgisini destekler niteliktedir. Akdeniz'de gerçekleşen savaş hali için daha fazla top mühimmatına ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle de Devlet-i Âliyye'nin Cebehane-i Amire denilen silah üretim merkezinden temin edilen askerî malzeme ile kalyonlarda top dökümü yapılmıştır.

²²18. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin Akdeniz'de deniz güvenliğini tesis etmeye çalıştığı bir dönemdir. Bu nedenle korsan saldırıları ve kale savunmasında kullanılmak üzere bölgeye Tophane-i Amire'ye ait muhtelif tür askerî silah ve mühimmatlar nakledilmiştir (Aydın, 2015: 165-166), (Özdemir, 2004: 1-325). O halde literatürde yer alan bilgilerden yola çıkılarak Akdeniz'de bulunan Osmanlı donanmasına Cebehane-i Amire'den nakledilen barut mühimmatının 1746 yılında artış göstermesinin sebebi mezkûr yılda Akdeniz güvenliğinin tehdit altında olduğu kanısına varılmıştır.

2. 2. Karadeniz Donanmasına Sevk Edilen Mühimmat ve Malzemeler

Çalışma çerçevesinde tetkiki yapılan arşiv belgelerinden öğrenildiğine göre 18. yüzyılda Cebehane-i Hümayundan askerî mühimmat ve malzeme gönderilen bir diğer donanma Karadeniz’de (Tuncel, 2001: 386) bulunmaktadır. Osmanlı Devleti’nin Karadeniz donanmasında hem kürekli (Çelebi, 2018: 231) hem de yelkenli gemilerin yer aldığı görülmektedir. Kürekli gemiler yani çektiri türü gemiler büyük donanma gemileri ve ince donanma gemileri şeklinde ikiye ayrılıyordu (Bostan, 1996: 13).

Büyük donanma gemileri mavna²³, baştarda²⁴, kadirga²⁵ kalyata²⁶, pergende²⁷ ve firkatedir.²⁸ Karamürsel²⁹, şayka³⁰, işkampavyeyle,³¹ üstü açık³², aktarma³³, çekeleve³⁴, celiyye³⁵, kancabaş³⁶, palaşkerme³⁷, at gemisi³⁸, tombaz³⁹, çamlıca⁴⁰, şahtur⁴¹, kırlangıç⁴², uçurma⁴³, ateş kayığı⁴⁴, sandal⁴⁵ ve

²³ Büyük donanma gemilerinden biri olan mavnaların 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti’nde mevcut olduğu bilinmektedir. Kürekle yürüten bir harp gemisi olan mavnanın özellikleri ise şöyledir; uzunluğu 49 metredir, yirmi altı oturak bulunur, iki veya üç direklidir ve üç katlı olarak inşa edilmektedir. Bunlara ek olarak mavnada elli iki küreğin bulunduğu ve her birini yedi kişinin çektiği bilinmektedir (Bostan, 1996: 13).

²⁴ Lehçe-i Osmani’de baştarda kelimesinin menşeinin İtalyanca olduğu belirtilip bu geminin firkate gibi hafif bir tür gemi olduğu ifade edilmektedir. Baştarda gemisi çekdiriden büyük, sabıka sancak beyi gemisi, daha büyüğüne ise kadirga ya da kalyon denilmektedir. Kamus-i Türki’de ise baştarda ve başterde olarak iki tabir bulunmaktadır. Baştarda küçük gemi, kadirganın küçüğü, geminin başındaki ufki direk, başterde kelimesi de bir tür savaş gemisi olarak izah edilmektedir (Pakalın, 1971: 169).; (Çelebi, 2018: 232).

²⁵ Kadirga savaş gemisi hem kürek hem de yelkenle idare edilmektedir (Nutki, 2011: 140).

²⁶ Kalyata, 32-36 metre uzunluğunda ve on dokuz- yirmi dört oturaklıdır. Kalyataların başlarında topu ve savaş zamanlarında 220 savaşçısı vardı (Bostan, 1996: 13); (Aslan, 2022: 266-268).

²⁷ Pergende On sekiz- on dokuz oturaklı, 33-40 zira (25- 30 m.) uzunluğunda bir savaş gemisiydi (Bostan, 1996: 13). Şehitlerden küçük kırlangıçtan büyüktür (Pakalın, 1971: 772).

²⁸ Firkate buharlı gemilerin icadından evvel Osmanlı donanmasında harp gemisi olarak kullanılan teknelerden birinin ismidir. Firkatelerin küçüklerine kırlangıç denilirdi (Pakalın, 1971: 631). Hızlı hareket etmeye elverişli olması hasebiyle firkate türündeki gemiler Osmanlı donanmasında daha çok haber getirip götürme işlerinde kullanılırdı. Savaş zamanlarında ise bu gemilerde 80-100 levent taşınırdı (Bostan, 1996: 13-14).; 1739 senesinde Karadeniz’de bulunan firkate gemisine Cebehane-i Amire’den barut ve kurşun verilmiştir (Çağatay: 2022: 110, 157, 159, 190).

²⁹ Marmara sahillerinde işleyen küçük gemilere Karamürsel adı verilmektedir. Osmanlı Devleti denizlerde ilk defa Karamürsel türündeki gemilerle görülmüştür (Pakalın, 1971: 199).

³⁰ Şayka, altı düz ve enli büyük bir savaş gemisidir (Pakalın, 1971: 312).

³¹ Asker sevkıyatı ile gemiye erzak ve levazım alınmasında kullanılan en büyük filikadır. İşkampaviyalar sandal büyüklüğünde olmakla beraber sandaldan daha büyük ve yüksektir. On ya da on iki çifte olmak üzere donatılır (Pakalın, 1971: 103).

³² Kayık türlerinden birinin adıdır. Tuna ve Don nehirlerinde işleyen ve nakliyat işlerinde kullanılan gemilerden olan üstü açık gemisinin bir dümenci ve sekiz kürekçisi bulunmaktadır (Pakalın, 1971: 561).

³³ Düşmandan alınan ve yedekte getirilen gemilere aktarma denilmektedir (Pakalın, 1971: 43).

³⁴ Nakliye amacıyla kullanılan küçük gemi (Çelebi, 2018: 249).

³⁵ Celiyye daha çok Kızıldeniz’de taşımacılıkta kullanılır (Bostan, 1996: 14).; Dümen yerinden tek kürekle gönderilen bir sandaldır (Pakalın, 1971: 18).

³⁶ İnce donanma gemilerinden olup nehirlerde, sığ sularda asker, mühimmat ve zahire taşımak için kullanılan kayık türü bir gemi. Baş ve kış kısımları kancaya benzediği için bu ad verilmiştir (Çelebi, 2018: 251).

³⁷ Osmanlı donanmasında kullanılan on dört kürekçisi olan hafif yelkenli bir ince donanma gemisi (Çelebi, 2018: 254).

³⁸ At gemileri, Üsküdar’dan İstanbul’a ve İstanbul’dan Üsküdar’a geçirilen askerlerin naklinde kullanılmaktadır. Mezkûr gemilerle askerden başka at da geçirildiği için bu adı almıştır. (Pakalın, 1971: 110), (Bostan, 2003: 62).

³⁹ Denizlerde nakliyatta ve köprü dubası yerine kullanılan altı düz bir kayıktır (Pakalın, 1971: 511).

⁴⁰ Eski Türk gemilerinden birinin adıdır (Pakalın, 1971: 324).

⁴¹ Şahtur ince donanma gemilerinden biridir. Meşhuf denilen teknesi ince tahtadan yapılmış üzeri tamamen ziftlenmiş sivri bir kayıktır. Nakliyat işlerinde kullanılmaktadır (Pakalın, 1971: 305).

⁴² İnce donanma gemilerinden olup firkateden küçük savaş gemisi. Daha çok haberleşme ve devriye hizmeti görmüştür (Çelebi, 2018: 252).

⁴³ Yelkenli bir savaş gemisi olan uçurma ince donanmanın en küçük gemisidir ve çok süratlidir (Pakalın, 1971: 541).

⁴⁴ Eminönü ve Boğaziçi arasında işler yük ve insan taşır. Öteki kayıklara göre daha dar ve zayıf yapılıdır (Pakalın, 1971: 109).

⁴⁵ Limanlarda yolcu taşıyan çift kürekli kayıktır (Pakalın, 1971: 122).

filika⁴⁶ gibi gemi ve kayıklar ise Osmanlı Devleti'nin ince donanma gemileri arasında yer almaktadır (Bostan,1996: 13), (Bostan, 2003: 83-96). Bir kısmı kayık türünde olan bu gemiler daha çok nehirlerde kullanılırdı. Donanma denize açıldığında büyük gemilerin maiyetinde bulunurlardı. Yukarıda isimleri zikredilen ince donanma gemileri esas olarak kürekle hareket etmekle beraber bazı türlerinde yelken de kullanılmaktaydı (Gündüz, 2013: 210).

Cebehane-i Hümayun'dan Karadeniz donanmasına muhtelif cins askerî mühimmat sevkiyatı yapılan gemiler şunlardır; kürekli büyük donanma gemilerinden baştarda ve firkate, kürekli ince donanma gemilerinden şahtur ve işkampavye ile yelkenli gemilerden kalyon, şalope, şehtiye ve firkateyindir. Osmanlı idaresinin merkez cebehanesinden Karadeniz sularında bulunan bu gemilere verilen silah, mühimmat ve malzemelerin türü ve miktarı arşiv vesikalarından elde edilen örneklerle açıklanacaktır.

Osmanlıların başkentinde bulunan merkez cebehanesinden kürekli bir büyük donanma gemisi olan baştarda gemisine otuz bir kantar siyah barut verilmiştir. Mezkûr kürekli gemiye Cebehane-i Amire'den sevk edilen barut aslında bu askerî sınaî kurum için Baştarda-i Hümayun Tophanesi'nden tedarik edilmiştir (BOA. AE.SAMD.III 108/10614; H.15.07.1119/M.12 Kasım 1707). Daha önce de ifade edildiği gibi askerî mühimmat ve malzemeler evvela ilgili yerlerden temin edilir, kayıt işlemleri için Cebehane-i Amire'ye getirilir daha sonra da Cebehane-i Amire'nin bilgisi ve onayı ile kurum adına Osmanlı donanmalarına ait harp gemilerine nakledilirdi. Yani merkez cebehane askerî mühimmatların dağıtım noktasıdır. Aynı zamanda Cebehane-i Hümayun askerî lojistik faaliyetlerin resmi yazışmalarla somut hale getirildiği önemli bir askerî sınaî-idari kurumdur. Osmanlı Devleti'nde ihtiyaç olan yerlere gönderilen askerî mühimmatın tevzi ve denetimi bu kurum tarafından yapılmaktadır.

Karadeniz donanmasında bulunan bir diğer büyük donanma gemisi olan firkateye de Cebehane-i Amire'den mühimmat irsal edilmiştir. Lakin ilgili arşiv vesikasında firkate ile birlikte ince donanma gemilerinden şahtur ve işkampavyelerin de adı geçmektedir. Osmanlı Devleti'nin denizlerde düşmana karşı mücadele eden donanma neferatına erzak nakliyatı yapılmasında, haber getirip götürmede ve donanmaya asker sevk edilmesinde mezkûr donanma gemilerinden yararlanılmıştır. Karadeniz'de kain firkate, şahtur ve işkampavyelerin ikmalı için gerekli olan 45 kantar kurşun ve 154 kantar barut İstanbul'daki merkez cebehaneden gönderilmiştir (BOA. AE.SMST.III. 213/16752; H.29.12.1187 /M. 1 Ağustos 1761). Buradan anlaşıldığına göre Osmanlı donanmalarına ait harp gemilerinin kullanım amacı yere ve zamanına göre değişebiliyordu. Mesela Osmanlı ordusuna erzak taşınması için tasarlanmış olan ve işkampamyeye olarak adlandırılan ince donanma gemisi Karadeniz'de bulunan donanmaya mühimmat ulaştırılması işinde kullanılmıştır. Söz konusu Osmanlı ordusuna mühimmat ulaştırılması olduğunda gemilerin türü ve özellikleri ikinci planda kalıyordu.

Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyılda Karadeniz canibine memur ettiği kürekli gemilere Cebehane-i Amire'den daha çok barut ve kurşun verilmiştir. Yapılan incelemeler neticesinde merkez cebehaneden yelkenli gemilere barut ve kurşuna ek olarak muhtelif cins silah ve mühimmatların da irsal edildiği görüldü. Bu nedenle öncelikle İstanbul'da bulunan merkez cebehaneden Karadeniz donanmasına ait kalyonlara sevk edilen barut ve kurşun miktarının izah edilmesi yerinde ve uygun olacaktır. Buna göre 1712 yılında Karadeniz tarafına giden kalyonlardaki 5875 levendin her birine Cebehane-i Amire mevcudundan 133,5 kantar kurşun irsal edilmiştir (BOA, MAD.d. 2895/70; H. 02.08.1125/M.24

⁴⁶ Savaş gemilerinde kürek ya da yelkenle yürütülen güvertesiz küçük gemilere filika adı verilmektedir (Pakalın, 1971: 628).

Ağustos 1713). Yani mezkûr askerî organizasyondan kalyon gemilerinin ikmali için toplam 6 bin 8,5 kantar kurşun malzemesi çıkmıştır. 1758 yılına ait bir diğer arşiv kaydına göre ise Cebehane-i Amire'den Karadeniz'deki donanma gemilerinden biri olan kalyonun tüfenkendaz levendatı için üç kantar kurşun gönderilmiştir (BOA. AE.SMST.III. 64/4732; H.29.12.1171/M. 3 Eylül 1758).

Mühimmat ve malzemenin varlığı ya da bol olması kadar lojistik faaliyetlerinin nizami bir şekilde yürütülerek bunların Osmanlı donanmalarına yerinde ve uygun zamanda nakledilmesi de önemlidir. Cebehane-i Amire'den talep edilen askerî mühimmatlar direkt olarak büyük savaş gemilerine nakledilmemektedir. Mühimmatın donanmalara aktarımı adım adım olmuştur. İnce donanma gemileri Osmanlı Devleti'nin merkezinden yola çıkarılan mühimmat ve malzemelerin Karadeniz'de bulunan donanmalara hızlı ve kolay bir şekilde sevk edilmesinde etkin rol oynamaktadır. Lakin nakliye işinin bir de insan gücüne dayanan tarafı bulunmaktadır. Cebehanne-i Amire'den Karadeniz donanmalarına verilmek üzere yola çıkarılan askerî mühimmat ve malzemeler ihtiyaç olan gemilere ameleler tarafından taşınmaktadır. Örneğin 1773 senesinde Karadeniz canibine irsal olunmak üzere 6 kıta olarak hazırlanan üç direkli gemilere konulacak olan bin 200 adet peşir ve şahi topları⁴⁷ (Pakalın, 1971: 304) için gereken bin 360 kıyye⁴⁸ kurşun cebehaneden ve 50 top kirpas-ı kenevir tophaneden verilmiştir. Bütün bu askerî malzemelerin parası ve sevkiyatta görev alan amelelerin ücreti toplam 84,5 kuruş tutmuştur. Mühimmat ve masraflar Topçubaşı vekili ağa kullarının verdiği tertib defteri gereğince Baş Muhasebeden hesap ettirilmiştir (BOA. AE.SMST.III. 348/27999; H.29.12.1186 /M.23 Mart 1773).

Tophane-i Amire'nin bilgisi ve onayı ile Osmanlı Devleti'nin merkez cebehanesinden irsal edilip, ameleler tarafından Karadeniz donanmasında yer alan harp gemilerine taşınan askerî mühimmat ve malzemelerin türü ve miktarından söz edildi. Ancak bir de bu donanma lojistiğinin düzenli yürütülmesini sağlayan bir görevli bulunmaktadır. Tetkiki yapılan arşiv belgelerinden öğrenildiğine göre bu görevli seraskerdir⁴⁹ (Çelik, 2009: 547), (Fedakâr, 2014: 108). Yani Karadeniz donanmasında ihtiyaç olan mühimmatın türünü ve miktarını belirleyip elindeki mühimmat ihtiyaçlarının yazılı olduğu listeyi Cebehane-i Amire ile paylaşarak donanmalara mühimmat ve malzeme tedariki yapan Bahr-i Siyah Seraskeridir. Buna göre Karadeniz'de bulunan savaş gemilerine Bahr-i Siyah Seraskerî Vezir Osman Paşa'nın incelemeleri neticesinde İstanbul'daki merkez cebehaneden 5 adet top ve 300 adet mühimmat tıpası istenmiştir. Adı geçen mühimmatların masrafı için Cebehane-i Amire tarafından bir önerge hazırlanmıştır. Bu önerge Baş Muhasebeye kaydedilerek bir sureti de merkez cebehaneye verilmiştir (BOA. AE.SMST.III. 255/20418; H.29.12.1187 /M.13 Mart 1774).

Osmanlı donanmalarındaki askerî mühimmat ihtiyacını Seraskere bildiren görevli ise kaptanpaşadır (Bostan, 2001: 354). Donanma-i Hümayun'daki askerlerin ihtiyacı olan silah ve mühimmatlar kaptanpaşa tarafından belirlenip serasker aracılığıyla Cebehane-i Amire'den istenirdi. Buna göre merkez cebehaneden Tersane'ye teslim edilmek üzere Topkapı Sarayı'na gönderilen 5000 deste fişek ve 680 adet tüfek Baş muhasebeye kaydedilerek Cebehane-i Amire'den gönderilmiştir (BOA. AE.SSLM.III.. 400/23060; H.29.12.1205 /M.29 Ağustos 1791).

⁴⁷ Eskiden kullanılan uzun menzilli bir toptur.

⁴⁸ Okka, okıyye, vukıyye, vakıyye, kıyye ya da hokka isimleriyle de anılmaktadır (Kallek, 2007: 338).; 44 okka 1 kantara tekabül etmektedir (Pakalın, 1971: 161).; O halde 360 kıyye kurşun 8,18 kantara denk gelmektedir.

⁴⁹ Serasker Karadeniz'de bulunan donanma ile bizzat muhatap değildi. Bölgenin savunulması ve muhafazasında en rütbeli kişi olması hasebiyle serasker donanma gemileri için Cebehane-i Amire mühimmatının getirilmesi kararında etkili bir isim olmuştur. Savaş gemilerinde ihtiyaç olan mühimmatın seraskere bildiren kurum ya da kişiler ilgili arşiv vesikasında açıklanmamıştır.

Osmanlı Devleti'nin Karadeniz'de bulunan diğer yelkenli donanma gemileri ise şalope ve firkateynlerdir. Bu gemilerin ihtiyacı olan 35 kantar kurşun Cebahane-i Amireden karşılanmıştır (BOA. D.BŞM.d. 5571/0; H.06.02.1202 /M.17 Kasım 1787). Gemilerin türü fark etmeksizin Osmanlı donanmasında kullanılan bütün harp gemilerine Osmanlı yönetiminin başkentinde bulunan merkez cebahaneden askerî mühimmat, malzeme ve silah sevkiyatı yapılmıştır. Çalışmanın buraya kadar olan kısmından da anlaşılacağı üzere Karadeniz canibinde bulunan donanma gemilerine Osmanlı Devleti'nin merkez cebahanesinden irsal edilen askerî malzemelerin daha çok siyah barut ve kurşun olduğu aşikârdır⁵⁰ (BOA. D.BŞM.d. 41491/0; H.28.05.1198 /M.19 Nisan 1784). Lakin Karadeniz'e çıkacak olan donanma gemilerine Cebahane-i Amire'den gönderilen askerî mühimmatlar barut ve kurşunla sınırlı değildi. Mesela Osmanlı idaresinin Karadeniz'deki harp gemilerinden biri olan riyale-i hümayun (Bostan, 2008: 141-142) kalyonu ile ona tabi olarak yola çıkan yelkenli gemilerden biri olan şehtiye gemisi neferatı için Cebahane-i Amire'den 200 adet tüfek verilmiştir. Mezkûr kalyon ve Cezayirli Hüseyin Kaptan komutasındaki mîrî şehtiye gemisine sevk edilen silahlar sefer dönüşünde Cebahane'ye iade edilmiştir (BOA. AE.SABH.I. 63/4422; H.07.05.1199 /M.18 Mart 1785).

Osmanlı Devleti'nin donanma gemilerinden arta kalan askerî mühimmatın Cebahane-i Amire'ye iade süreci de aynı bu askerî sınaî kurumdan dışarı yapılan mühimmat sevkiyatı gibi resmi yazışmalarla yürütülmektedir. Öncelikle kalyonlardan geri kalan barutun hesabı yapılmaktadır. Bu işlem Kapudâne-i Hümayûn kaptanı ve Liman Reisi tarafından kalyonlara sefer öncesi verilen barut miktarı ile seferde kullanılan barut miktarının karşılaştırılmasıyla başlar. Ortaya çıkan hesaplama Kapudâne-i Hümayûn kaptanı ve Liman Reisi'nin (ayrıntılı bilgi için bkz. Uzunçarşılı, 1988: 428) mühürlerinin vurulduğu onay belgesi ile Şıkk-ı evvel defterdarına (Baş defterdar) sunulurdu. Yine bu aşamada da bir mukayese ve muayene söz konusudur. Buna göre Şıkk-ı evvel defterdarı Osmanlı idaresinin deniz seferine memur ettiği kalyonlar için daha önce Tophane-i Amire'den hangi top için ne kadar barut verildiğini öğrenerek bu bilgiyi kalyon kaptanının Baş muhasebeye verdiği belge ile karşılaştırdı. Eğer Tophane-i Amire'deki mühimmat kayıtları ile Baş Muhasebedeki mühimmat kayıtları arasında herhangi bir tutarsızlık yoksa yani kalyonlar için istenen ve cebahaneye teslim edilmek üzere olan barut miktarı birbirine uygunsa kalyonlardan geri kalan mühimmat Cebahane-i Amire'ye teslim edilirdi. Örneğin 1739 yılına ait bir arşiv belgesine göre bin 755 kantarı Akdeniz donanmasından, 331 buçuk kantar da Karadeniz donanmasından olmak üzere toplam 2 bin 86 kantar barut Cebahane-i Amire'ye geri gönderilmiştir (BOA. D.BŞM.d. 2326/0; H. 25.02.1152/M. 3 Mayıs 1739).

Seferden dönen gemilerdeki silah ve mühimmatların sayısı ve miktarından anlaşıldığına göre Osmanlı Devleti donanmalarını harp sahasında kullanılması planlanandan daha fazla askerî silah ve mühimmatla donatmaktaydı. Bu da Osmanlı ordusunun harp sahasında düşman kuvvetleriyle karşılaşabileceği her türlü durumu göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Merkezden uzak yerlere mühimmat ve malzeme nakliyatı yapılması oldukça meşakkatli ve masraflı bir iştir. Bu nedenle Osmanlı ordusu deniz savaşlarında kullanacağı askerî mühimmatları bir süreliğine donanma gemilerinde muhafaza ediyordu.

⁵⁰ Bahr-i sefid ve Bahr-i siyah caniblerine memur ve tayin kılınan Donanma-yı hümayun kalyonları takım ve tüfek endaz leventlere lazimesi olan barut ve kurşunun Cebahane-i Amire'den verilmesine dair defter (BOA. D.BŞM.d. 41560/0; H.29.08.1206 /M.22 Nisan 1792).

Osmanlı Devleti 18. yüzyılda Karadeniz’de önemli bir mücadele yürütüyor olmalı ki ⁵¹ Cebehane-i Amire’den hem kürekli hem de yelkenli gemilerin mühimmat ve malzeme ikmali sağlanmıştır. Osmanlı idaresinin Karadeniz donanmasında kullandığı harp gemilerine Cebehane-i Amire’den sevk edilen askerî mühimmatların yıllara göre tevzi aşağıdaki grafikte aktarılmıştır.



Grafik 2: Cebehane-i Amire’den Karadeniz Donanmasına Gönderilen Mühimmat ve Malzemenin Yıllara Göre Dağılımı.

Grafik 2 incelendiğinde görülecektir ki Cebehane-i Amire’den Karadeniz donanmasında bulunan harp gemileri için en fazla mühimmat irsali 1791 senesinde olmuştur.⁵² Cebehane-i Amire Baş Muhasebe Defteri kayıtlarına göre 18. yüzyılın sonlarına tekabül eden mezkûr yılda merkez cebehaneden tüfek ve fişek mühimmatları ihraç edilmiştir. Tüfek ve fişek birbirinin tamamlayıcısı olarak kullanılan iki ayrı askerî mühimmatır. İstanbul’da kâin merkez cebehaneden Karadeniz donanmasına, diğerlerine oranla fazla sayıda, gönderilen bir diğer askerî mühimmat ise mühimmat tapa/tıpasıdır⁵³. Top ve mühimmat tapası da Cebehane-i Amire’den aynı yıl yani 1774 yılında verilmiştir. Öyle ki birbirinin tamamlayıcısı ve tetikleyicisi mühimmatların bu askerî sınaî kurumdan birlikte gönderildiği söylenebilir.

Grafik 2’ye göre Akdeniz donanmasının aksine Osmanlı yönetiminin merkez cebehaneden Karadeniz donanmasına barut ve kurşunu oldukça az naklettikleri görülmektedir. Buna göre Akdeniz donanması ve Karadeniz donanmasında yer alan gemiler ve muhtevalarında bulunan askerî mühimmatlar birbirinden farklıdır. Cebehane-i Amire’den Karadeniz donanmasına, Akdeniz donanmasından farklı olarak, askerî mühimmat ve malzemeye ek olarak silah da gönderilmiştir. Akdeniz donanmasına ait harp gemilerine verilen askerî mühimmat ve malzemeler arasında herhangi bir silah türüne rastlanmamıştır. Çünkü Akdeniz donanması bölgede güvenliğin tesisi için tedbir amacıyla⁵⁴

⁵¹ Osmanlı Devleti 18. yüzyılda Karadeniz’de Rusya’nın yayılmacı politikasına karşı önemli bir mücadele veriyordu. 1710-1711 Prut Seferi (Yıldız, 2000: 1-249), (Yıldız: 1994: 1-253) ve 1736-1739 Osmanlı Rus Savaşı ile Rusya’nın Karadeniz’ e inmesi geçici süreliğine durdurulsa da nihayetinde 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı sonucunda imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması ile 18. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin Karadeniz’deki hâkimiyeti zayıflamıştır. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. (Bayındır, 2024: 1-450).; (Aslan, 2018: 83-105).

⁵² 1791’de Osmanlı ve Rus filoları önce Balaklava bölgesinde daha sonra da Kalyakara (Kaliakra) Burnu’nda karşı karşıya gelmiştir. Mezkûr yılda Rusya’nın Karadeniz’deki yayılmacı politikası artmıştır (Bayındır, 2024: 371- 372).

⁵³ Top mermisinin ucuna takılan ve mermi atıldıktan sonra patlamasını sağlayan ayarlı başlığa tapa denir (Güncel Türkçe Sözlük, 2025).

⁵⁴ Osmanlı Devleti ile birlikte diğer denizci devletlerin okyanuslara açılmaları hasebiyle 18. yüzyılda Akdeniz sularında Karadeniz’de olduğu gibi bir mücadele yoktu (Bostan, 1989: 233).

donatılırken Karadeniz donanması Rusya ile birebir mücadele ediyordu. Bu sebeple Osmanlı Devleti'nin merkez cebehanesinden Akdeniz donanmasına verilen silah ve mühimmatla Karadeniz donanmasına verilen mühimmatın türünün birbirinden farklı olması kaçınılmazdır. Osmanlı Devleti idaresi mühimmat sevkiyatını kullanım yerlerine ve amacına uygun olarak yapıyordu.

Sonuç

Osmanlı Devleti sınırlarını genişletmek ya da hâlihazırdaki topraklarını muhafaza etmek için çağdaşı devletlerle gerek karada gerekse denizlerde her zaman mücadele halinde olmuştur. Askerî mühimmat ve malzemelerini iyi organize etmesi sayesinde Osmanlı ordusu devletin uzun yıllar geniş coğrafyalarda hüküm sürmesinde etkin rol oynamıştır. Tabi ki ordu tek başına bir şey ifade etmezdi, ordunun ihtiyacı olan silah ve mühimmatların üretimi, bakımı, onarımı, ihtiyaç olan yerlere bunların sevk işleri ordunun gücünü, savaşların seyrini ve sonucunu doğrudan etkilemektedir. Ordusunun iase ve ikmal malzemelerini yerinde ve uygun zamanda hazır olmasını sağlayan yani lojistik faaliyetlerini iyi yürütebilen devletlerin harp sahasından galibiyetle dönmeleri kaçınılmazdır. Çalışmanın muhtevasında lojistik ağ ya da lojistik organizasyon olarak da adlandırılan bu faaliyetlerin Cebahane-i Amire ile Osmanlı donanması arasındaki işleyişi izah edildi. Buna göre sadece Osmanlı idaresinin merkez cebehanesinde imal edilen silah ve mühimmatlar değil, diğer askerî sınaî kurumlarda, Tophane-i Amire ve Baruthane-i Amir'de üretilen ve bu kurumlardan sevk edilmek istenen bütün askerî mühimmatlar Cebahane-i Amire'nin bilgisi ve onayı ile donanmaya verilir.

Osmanlı Devleti'nin harp gemilerinin ihtiyacı olan silah, mühimmat ve askerî malzemelerin zamanında ve eksiksiz bir şekilde donanmaya ulaştırılmasında ve donanma gemilerinden arta kalan mühimmatların muhafaza edilmesinde Cebahane-i Amire önemli bir role sahipti. Her iki durumda da askerî mühimmatlar merkez cebehanede kayıt işlemine tabi tutuluyordu. Bu işlem sayesinde Osmanlı yönetiminin deniz gücüne ayırdığı mühimmat ve malzemelerin türü ve miktarı ortaya çıkmaktadır. Buna göre 18. yüzyılda Cebahane-i Amiresi'den Akdeniz ve Karadeniz'de bulunan donanma gemilerine barut, kurşun, top, tüfek, fişek, fitil ve mühimmat tıpası nakledilmiştir. Osmanlı Devleti'nin İstanbul'da bulunan silah üretim merkezinden Tersane-i Amire'ye bağlı olarak faaliyet gösteren donanma gemilerine 18. yüzyılda en fazla barut ve kurşun gönderilmiştir. Cebahane-i Hümayun'un Osmanlı donanmasının askerî lojistik faaliyetlerine katkısı olarak ilk sırada bu askerî organizasyonun silah, mühimmat ve malzemelerin kayıt ve denetim merkezi olması söylenebilir.

Donanmaların askerî lojistiğinde gelir-giderlere dayalı bir denge planı olması önemlidir. Cebahane-i Amire'den Osmanlı Devleti'nin kürekli ve yelkenli harp gemileri için hazırlanan silah ve mühimmatların ilgili yerlere ulaştırılması Osmanlı hazinesinden bütçe ayrılmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü Cebahane ile Osmanlı donanması arasındaki askerî tedarik zincirinde en son aşama olan mühimmat ve malzemelerin harp gemilerine taşınması kısmında görev alan amelelere ve mühimmat üretiminde kullanılacak olan malzemelere ücret ödeniyordu. Cebahane-i Amire masrafı olarak değerlendirilen bu ödeme işlemi askerî sınaî harcamalar şeklinde Cebahane-i Amire Baş Muhasebe defterlerine kaydedilmekteydi. Böylece bu çalışmadan mezkûr askerî organizasyonun Osmanlı yönetiminin donanma lojistiği için yaptığı masrafların kayıt merkezi olduğu öğrenilmektedir.

18. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin donanma siyaseti ve denizcilik teknolojisinin yeniden düzenlendiği bir dönemdir. 17. yüzyıla ait kürekli gemilerin 18. yüzyılda denizlerde faal olması ve bu harp gemilerinin mühimmat ikmalinin yapılması Osmanlıların çağdaşı devletlerle denizlerde girdiği mücadelelerin

ehemmiyetini göstermektedir. Cebeci ocağı cebehanesi ile donanmalar arasındaki askerî lojistik ağında, taşımacılıkta farklı türden gemiler bir arada kullanılmıştır.

Siyasi ve diplomatik ilişkilerin Osmanlı Devleti'nin lehine sonuçlanmadığı dönemlerde Osmanlı ordusunun 18. yüzyılda askerî alanda Karadeniz'de düşmana karşı ciddi bir mücadele verdiği görülmektedir. Zira Akdeniz ve Karadeniz'de kâin donanma gemileri muhtevasında bulunan silah ve mühimmat türleri itibarıyla karşılaştırıldığında Cebehane'den Karadeniz donanmasına tüfek ve fişek gibi kullanıma hazır ve sayıca fazla silah verilmiştir. Osmanlı Devleti mezkûr yüzyılda dış ilişkilerde siyasi ve diplomatik açıdan zor durumda olsa da iç işlerinde merkezi otoritesini ve merkeziyetçi yapısını henüz yitirmemişti. Öyle ki askerî organizasyonları arasındaki bürokratik hiyerarşi nizami bir şekilde işliyordu. Tersane, Tophane, Baruthane ve Cebehane kurumları birbirlerine karşı olan sorumluluklarını resmi yazışmalarla ifa ediyordu. Tersane-i Amire'ye bağlı olarak denizlerde faaliyet gösteren donanma gemilerinden Osmanlı Devleti'nin Baş defterdarına kadar uzanan askerî lojistik ağında Cebehane-i Amire merkezi bir konumdadır⁵⁵

KAYNAKÇA

1. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Belgeleri (BOA)

Ali Emiri Abdülhamid I (AE.SABH.I)

BOA. Ali Emiri Abdülhamid I (AE.SABH.I) 63 /4422, 216/14231.

Ali Emiri Ahmed III (AE.SAMD.III)

BOA. AE.SAMD.III. 108/10614.

Ali Emiri Mahmud I (AE.SMHD.I)

BOA. AE.SMHD.I. 181 /14111, 28/1666

Ali Emiri Mustafa III (AE.SMST.III)

BOA. AE.SMST.III. 64 /4732, 84 /6203, 213 /16752, 255 /20418, 348 /27999.

Ali Emiri Osman III. (AE.SOSM.III)

BOA. AE.SOSM.III. 32 /2278.

Ali Emiri Selim III. (AE.SSLM.III.)

BOA. AE.SSLM.III. 159/9535, 159/9564, 400/23060.

Bab-ı Defteri Başmuhasebe Kalemî Defterleri (D.BŞM.d.)

BOA. D.BŞM.d. 2326/0, 41560/0, 41491/0, 5571/0

Cevdet Bahriye (C.BH.)

BOA. C.BH. 83 /3947, 21/1021.

Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.)

⁵⁵ Metnin içeriğinde ayrıntılı olarak aktarılan bu bilgiler Ek 1'de işlenen Şekil'de görsel olarak da sunulmuştur.

BOA. MAD.d. 10344/0, 2895-48, 2895-70.

2. Diğer Kaynaklar

Akar, K. (2022). II. Abdülhamid Dönemi Osmanlı Donanmasında Yabancı Uzmanların Faaliyetleri. *Anadolu Mecmuası*, Cilt 1, Sayı 1, ss. 39-77.

Aktepe, M. (1993). Çeşme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 8, 288-289). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

Aslan, M. (2018). Rusya'nın Bir Karadeniz Devleti Olması Sürecinde Grigoriy Aleksandroviç Potemkin (1768-1791), *Karadeniz Araştırmaları*, Cilt 15, Sayı 59, ss. 83-105.

Aslan, S. (2022). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Tuna Donanması: Teşkilâtı ve Faaliyetleri (1683-1718)*. (Kayıt No. 729348) [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.

Aydın, Y. A. (2007). *Osmanlı Denizciliği (1700-1770)*. (Kayıt No. 215057) [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.

----- (2015). 18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Ege (Adalar) Denizi ve Doğu Akdeniz'e Yönelik Güvenlik Parametreleri, *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı 45, ss. 161-184

Aydüz, S. (2011). Osmanlı Silahları, Silah Üretim Merkezleri ve Literatürü Tarihi. *Tarih Okulu*, Sayı 10, ss. 1-37.

----- (2006). *Tophane-i Amire ve Top Döküm Teknolojisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Bayındır, C. (2024). *Karadeniz'de Osmanlı-Rus Rekabeti: Azak Filosundan Karadeniz Filosuna (1700-1792)*. (Kayıt No. 933260) [Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.

Beşirli, M. (2004). Sultan Abdülaziz'den Birinci Dünya Savaşı'na Osmanlı Donanması. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 25, ss. 243-274.

Bostan, İ. (1989). Akdeniz, Tarih. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 2, ss. 231-234). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

----- (1996). Gemi, Osmanlı Dönemi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 14, ss. 11-15). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

----- (2001). Kapudan Paşa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 24, ss. 354-355). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

----- (2003). *Osmanlı Bahriye Teşkilatı XVII. Yüzyılda Tersane-i Amire*. Ankara: TTK Yayınları.

----- (2006). *Beylikten İmparatorluğa Osmanlı Denizciliği*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

----- (2007). Osmanlılar, Denizcilik. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 33, ss. 512-515). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

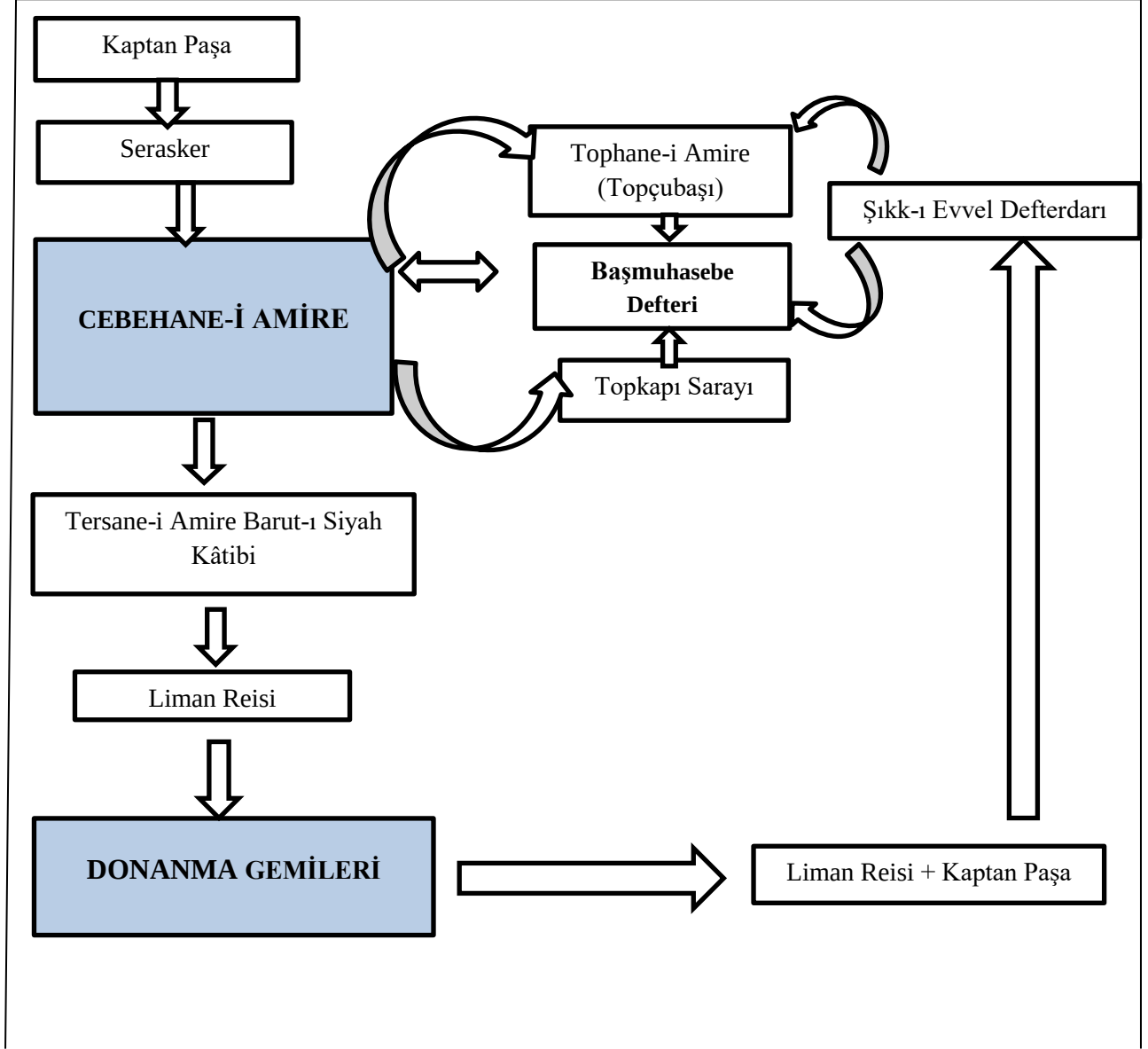
----- (2008). Riyale. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 35, ss. 141-142). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

- , (2011). Tersane-i Amire. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 40, ss. 513-516). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Çağatay, Ö. (2022). *1736-1739 Osmanlı -Rus Savaşı ve Sefer Organizasyonu*. (Kayıt No. 753598). [Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Cezar, M. (2011). *Mufasssal Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Çelebi, K. (2018). *Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr* (Haz. İdris Bostan). Ankara: TÜBA Bilimler Akademisi.
- Çelik, Y. (2009). Serasker. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 36, ss. 547-549). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Çırpan, M. (2020). Osmanlı Devleti'nde Gemi Tipleri ve Gemi Kazaları ile İlgili Değerlendirmeler. *Gidb Dergi*, Sayı 19, ss. 41-58.
- Demlikoğlu, U. (2014). Osmanlı Devleti'nin 18. Yüzyılda Bazı Şark Kalelerinde Bulundurduğu Harp Malzemeleri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 24, Sayı 2, ss. 277-294.
- Devellioğlu, F. (1962). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Ankara: Doğu Matbaası.
- Eyice, S. (1992). Baruthane. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 5, ss. 94-96). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Fedakâr, C. (2014). *Kafkasya'da İmparatorluklar Savaşı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gabor, Agoston. (2006). Barut, Top ve Tüfek: Osmanlı İmparatorluğu'nun Askerî Gücü ve Silah Sanayisi (Çev. Tanju Akad). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Gencer, A. İ. (1991). Ayastefanos Antlaşması. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 4, ss. 501-509). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Gölen, Z. (2006). *Osmanlı Devleti'nde Baruthane-i Amire (XVIII. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İlgürel, M. (1996). Fıtil. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 13, ss. 155). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- İnalçık, H. (2020). Murad I. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 31, ss. 156-164). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Kahya, O. (2023). *Özi Kalesi (1768-1792)*. (Kayıt No. 825368). [Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Kallek, C. (2007). Okka. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 33, ss. 338-339). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Kiriş T, D. (2005). *Subhi Mehmet Efendi 1148-1152/1736-1739 Savaşı Tarihi (Tahkikli Neşir)*. (Kayıt No. 160016) [Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Kocakaplan, Ş. (2024). III. Selim Dönemi Fırkateyn İnşa Faaliyetleri. *Istranca Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1, ss. 41-58.

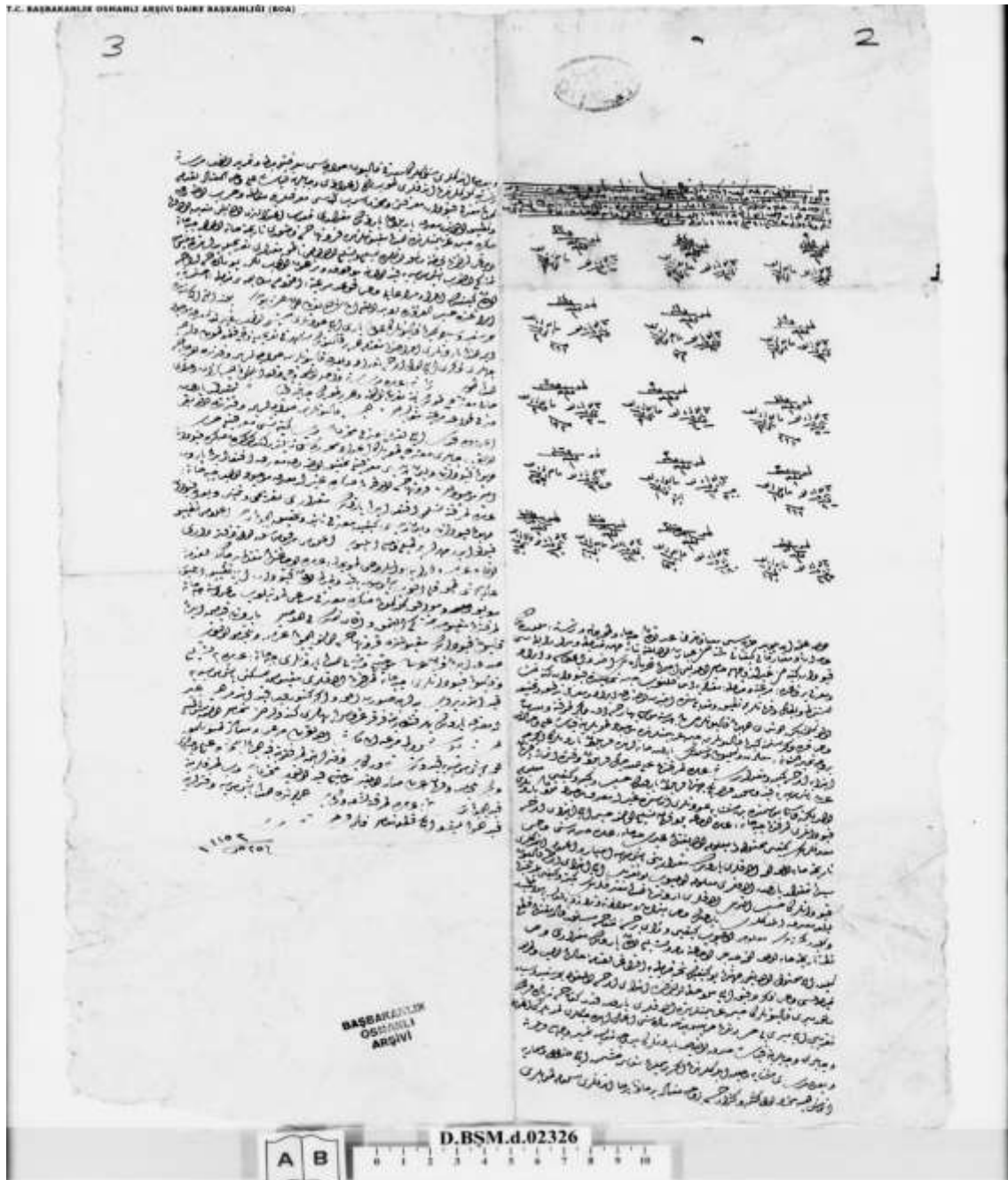
- Köse, O. (1997). *1774 Küçük Kaynarca Andlaşması (oluşumu-tatbiki-tahlili)*. (Kayıt No. 61604) [Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Kurat, A. N. (1951). *Prut Seferi ve Barışı (1711)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kuzucu, S. (2012). *1787-1792 Osmanlı-Rus Savaşı*. (Kayıt No. 303671) [Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Nutki, S. (2011). *Kamus-i Türki*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Oran, E. (2012). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Kurum Olarak Bahriye Vekâleti*. (Kayıt No. 348326) [Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Özdemir G. Ş. (2019). Osmanlı Devleti'nin Akdeniz'de Kış Muhafazası. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 34, ss.54-70
- (2004). *Akdeniz Hâkimiyetinde Osmanlı Devleti ve Korsanlık (1695-1789)*. (Kayıt No. 141026) [Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Pakalın, M. Z. (1971). *Osmanlı Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Cilt 3). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Parry, V. J. (1973). Osmanlı İmparatorluğunda Kullanılan Harb Malzemesinin Kaynakları, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, Sayı 4, ss. 35-46.
- Tızlak, F. (1996). XIX. Yüzyılın Ortalarında Osmanlı Maden Yatakları. *Belleten*, Cilt 60, Sayı 229, ss. 703-718.
- Tok, Ö. (2013). "Osmanlı Askeri Teşkilatı", Osmanlı Teşkilat Tarihi, Tufan Gündüz (ed.), Grafiker Yayınları, Ankara, 109-216.
- Tuncel, M. (2001). Karadeniz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 24, 385-386). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Türk Dil Kurumu. Tapa. Güncel Türkçe Sözlük, 10 Mayıs 2025'te <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Kapıkulu Ocakları II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- (1988). *Osmanlı Devleti 'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Ankara: TTK Basımevi.
- Yıldız, H. (1994). Prut Seferi'nin Lojistik Hazırlıkları ile İlgili Emir ve Hükümler. (Kayıt No. 27275) [Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- (2000). *1711 Prut Seferi'nin Lojistik Faaliyetleri*. (Kayıt No. 102351) [Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Zafer, T. S. (2019). *Osmanlı Ordusunun Lojistik Sistemi: 16 ve 19'uncu Yüzyıllar Ağırlıklı Bir İnceleme*. (Kayıt No. 579900) [Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.

EKLER

Ek 1.: Cebehane-i Amire ile Osmanlı Donanmaları Arasındaki Askerî Mühimmat Lojistiğinin İşleyişi. (Şekil makale yazarı tarafından hazırlanmıştır).



Ek 2: Akdeniz ve Karadeniz'de sefere çıkan Donanma-yı hümayunun İstanbul'a avdetinde kalyonlardaki barutun durumu hakkında Cebehane-i Amire tarafından muhasebe-i evvele verilen defter sureti. (BOA. D.BŞM.d., 2326 /0, H. 25 Safer 1152/ M. 3 Haziran 1739.



Extended Summary

The Imperial Arsenal, also known as the Imperial Armoury or the Cebeci Ocağı, was the central arsenal of the Ottoman Empire where the manufacture, maintenance, repair, and storage of military weapons, ammunition, and supplies required by the army on the battlefield took place. Similarly, the raw materials used in ammunition production were also stored in this military industrial institution. Weapons and ammunition were sent from the central arsenal to locations within the Ottoman Empire's borders, primarily to the battlefield. The central arsenal in Istanbul served not only as the Ottoman Empire's weapons production workshop but also as a control centre where records of military ammunition within the country's borders were kept. Since its establishment, all military institutions and organisations within the Ottoman administration, both central and provincial, had obtained their weapons and ammunition requirements from the Cebehane-i Amire. One such institution was the Ottoman navy, which constituted the Ottoman naval power.

The aim of this study is to clarify the type and quantity of military ammunition and supplies dispatched from the Imperial Arsenal to the Ottoman Empire's warships engaged in naval combat during the 18th century, thereby revealing the functioning of military logistics activities between the Imperial Dockyard and the Imperial Arsenal, as well as the inter-institutional bureaucratic processes.

The research text asks: "Was there a military industrial organisation within the Ottoman Empire, outside of the Imperial Arsenal, that produced and supplied military ammunition and materials for naval vessels? If so, what was its relationship with the Imperial Arsenal, the central arsenal of the Ottoman administration? What procedures governed the stages of dispatch and bureaucratic activities concerning the weapons and ammunition required by warships operating within the Imperial Dockyard from the Imperial Arsenal? What types of weapons, ammunition, and materials did the Ottoman administration dispatch from the central arsenal to support its naval forces? How were these distributed according to the years and the location of the fleet? Were the types and quantities of ammunition and supplies provided from the Imperial Arsenal to the Mediterranean and Black Sea fleets the same? What was the role and importance of the Imperial Arsenal in the organisation of the Ottoman Empire's naval campaigns and military logistics activities? The study is built upon a series of questions such as these and the answers obtained from them.

The research text was compiled using 24 documents obtained from 9 fonds belonging to the Ottoman Archives of the Presidency of the Turkish Republic State Archives. In addition, academic texts that support, complement, and highlight different aspects of the study were also utilised. There are numerous academic publications in the existing literature on the Cebehane-i Amire and Tersane-i Amire, two important military industrial organisations of the Ottoman Empire. However, there is no scientific publication that discusses the bureaucratic hierarchy between these two institutions and the role of the central arsenal in the Ottoman administration's naval logistics network. Studies have mostly focused on the types of ships built at the Imperial Dockyard and naval battles. Some academic texts mention the military logistical organisation between the Imperial Arsenal and the fleets in limited or indirect terms. For this reason, the keywords 'Cebehane-i Amire, Cebehane-i Hümayun, Cebeci Ocağı and Tersane-i Amire' were first searched for in the BOA database. The archive documents processed in the research text, namely the information on the ammunition and materials supplied to the Ottoman fleets from the Cebehane-i Amire, were identified using the document analysis method, one of the qualitative research methods. These documents were then classified according to the information they

contained. Based on the information obtained from the archive documents, which underwent content analysis and historical analysis, an attempt was made to explain the military logistics and transport bureaucracy of the ammunition sent by the Ottoman State to its warships. The text was compiled by interpreting documents found in the Bab-ı Defteri Başmuhasebe Kalemi Defterleri, Maliyeden Müdevver Defterler, and Ali Emiri collections, supported by academic studies in the literature. The scope and limitations of the study were determined based on the archival documents and set as the 18th century.

In the 18th century, gunpowder, lead, cannons, rifles, cartridges, fuses, and ammunition caps were sent from the central arsenal of the Ottoman administration to the naval forces operating in the Mediterranean and Black Seas under the auspices of the Imperial Arsenal. It was observed that the two aforementioned fleets, which constituted the Ottoman Empire's naval forces, were equipped with different types and quantities of military ammunition. This was because the Ottoman administration prepared its warships according to the potential attacks they might face from the enemy in their respective regions. In other words, the extent of the enemy threat and danger was of great importance in determining the effectiveness of the Ottoman Empire's naval defence power. Accordingly, due to the conflict with Russia, in the 18th century, weapons such as cannons, rifles and cartridges ready for use were supplied to the Black Sea fleet from the Imperial Arsenal, while only fuses, gunpowder and bullets were sent to the warships in the Mediterranean fleet as a precautionary measure to establish security in the region.

According to the archival documents examined, military supplies were transferred from the Imperial Arsenal to the Mediterranean fleet for the first time in 1713 and to the Black Sea fleet in 1707. In summary, the quantity and type of weapons and ammunition exported from the central arsenal for the Ottoman Empire's naval forces varied from year to year. When the information on the military logistics network of the fleets recorded in the accounts of the Imperial Arsenal is evaluated within its historical context, it is possible to conclude that in the 18th century, the Ottoman Empire was engaged in a serious struggle for survival against Russia in the Black Sea waters and was always prepared to counter the threat of piracy in the Mediterranean waters. This study presents the general framework of the logistical network between the Imperial Arsenal and the Imperial Dockyard. Accordingly, the Ottoman administration's military logistical organisation was structured around the Imperial Arsenal institution.

Zehra Nur ÇAPANOĞLU ÖĞÜT

Doktora Öğrencisi. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı.

ORCID: 0009-0000-9373-5708

z.nur309@gmail.com

Hüseyin Baha ÖZTUNÇ

Doç. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

ORCID: 0000-0002-6995-633X

baha.oztunc@gop.edu.tr

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 18.09.2025

Kabul/Accepted: 27.10.2025

**1886 OSMANLI-YUNAN SINIR KRİZİNİN ASKERİ VE DİPLOMATİK ANALİZİ
(LA TURQUIE YAZILARI EKSENİNDE)**

Öz

19. yüzyılın sonlarında Balkanlarda yükselen milliyetçilik akımı, Osmanlı Devleti'nin bölgede bir dizi tedbir almasını zorunlu kılmıştı. Artan milliyetçi duygular ve gerginlikler bir yandan Balkan istikrarını tehlikeye sokarken, bir yandan da Osmanlı Devleti'nin egemenliğini sarsıcı hale getirmekteydi. Sınır bölgesinde tansiyonun yükselmesiyle birlikte taraflar arasında hem askerî hem de diplomatik açıdan ciddi bir mücadele söz konusu oldu.

1886 yılı ilkbahar ve yaz aylarında Osmanlı-Yunan sınır hattında yaşanan bu kriz, Osmanlı Devleti için büyük bir tehdit haline geldi. Balkan istikrarını korumak isteyen Avrupa Devletleri de süreci yakından takip ettiler. Sınır hattında yaşanan bu krizin büyümesine mani olmak ve meydana gelebilecek muhtemel bir savaşı engellemek adına, sürecin barışçıl yöntemlerle devam etmesi için devreye girerek arabuluculuk girişiminde bulundular. Bunun neticesinde 1886 yazının sonuna doğru Osmanlı-Yunanistan arasındaki mevcut gerginlik yerini daha ılımlı ve dingin bir havaya bırakmaya başladı.

Osmanlı Devleti bu süreci her ne kadar bir savaş boyutuna ulaşmadan diplomatik yollarla çözme gayreti içinde olsa da, milliyetçiliğin etkisiyle çözülme sürecinin yaşandığı Balkanlardaki bu gelişmeler, geçici bir rahatlama sağladı ve Yunanistan ile 1897 yılında yaşanacak olan savaşa (Teselya Savaşı) engel olunamadı. Balkanlarda yaşanan bu gerginlikler Osmanlı Devleti'ni siyasi, askerî ve ekonomik yönden etkilediği kadar, Avrupa devletleri arasındaki güç dengelerini ve siyasi durumu da etkileyen bir gelişme oldu.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Yunanistan, sınır krizi, Avrupa devletleri, diplomasi, 1886.

**MILITARY AND DIPLOMATIC ANALYSIS OF THE 1886 OTTOMAN-GREEK
BORDER CRISIS (ON THE AXIS OF LA TURQUIE'S ARTICLES)****Abstract**

The rise of nationalism in the Balkans in the late 19th century forced the Ottoman Empire to implement a series of measures in the region. Rising nationalist sentiments and tensions were jeopardizing Balkan stability while also eroding the Ottoman Empire's sovereignty. With the rise of tensions in the border region, a serious military and diplomatic struggle broke out between the parties.

This crisis, which erupted on the Ottoman-Greek border in the spring and summer of 1886, posed a major threat to the Ottoman Empire. European powers, eager to maintain Balkan stability, closely monitored the situation. To prevent the escalation of this crisis on the border and prevent a potential war, they intervened and attempted mediation to ensure the peaceful continuation of the process. As a result, by the end of the summer of 1886, the existing tension between the Ottomans and Greece began to give way to a more moderate and calm atmosphere. Although the Ottoman Empire attempted to resolve this situation through diplomatic means before it escalated into war, these developments in the Balkans, where disintegration was underway under the influence of nationalism, provided temporary relief, and the war with Greece (the War of Thessaly) in 1897 could not be prevented. These tensions in the Balkans not only affected the Ottoman Empire politically, militarily, and economically but also affected the balance of power and the political situation among European states.

Keywords: Ottoman Empire, Greece, border crisis, European states, diplomacy, 1886.

Giriş

19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Fransız ihtilalinin sonucunda yayılan milliyetçilik akımı, çok uluslu yapıya sahip Osmanlı topraklarında isyanlara yol açtı ve bu isyanlar içerisinde 1821 yılında Mora'da başlayan Yunan isyanı, batı kamuoyunun ve Avrupa devletlerinin, özellikle de İngiltere, Fransa ve ayrıca Rusya'nın desteğiyle kısa sürede uluslararası bir mesele hâline geldi¹. Bu gelişmelerin ardından 13 Ocak 1822'de Yunanistan tek taraflı bağımsızlığını ilan etti. 1830 yılında imzalanan Londra Protokolü ile de, Avrupa Devletleri Yunanistan'ı bağımsız bir devlet olarak bildirdiler².

Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanmasıyla Osmanlı-Yunan ilişkileri için yeni bir dönem başladı. Bağımsız bir Yunanistan'ın ortaya çıkışı, Osmanlı Devleti'nin Balkanlardaki egemenliğinde son derece sancılı bir kırılma noktası oldu ve bölgedeki diğer milletler için de örnek teşkil eden kritik bir süreci başlattı³. Yunanlılar bundan sonra daha da güçlenerek, büyük Yunanistan hayallerini gerçekleştirmek adına gizli ve açık olarak faaliyetlerine devam ettiler. Nitekim 1853-1856 Osmanlı-Rus Savaşı'nın başlaması üzerine Rusların da teşvikiyle Yunanlılar bu kez Epir ve Teselya isyanlarını, 1866 yılında ise Girit isyanını başlattılar. Bu isyan Avrupa devletlerinin çıkarlarına ters düşünce arabuluculuk yaparak sorunu barış yoluyla çözmek istediler ve neticede 9 Ocak 1869'da Paris'te yapılan bir toplantıda Osmanlı Devleti'nin istekleri kabul edildi. Dolayısıyla Yunanistan, Avrupa devletlerin kararına boyun eğip bir süre sakin kalmaya mecbur oldu⁴.

¹ Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, 2008, s. 78.

² Hikmet Süer, *1897 Türk-Yunan Harbi*, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1982, s.2.

³ Ali Fuat Örenç, "Yunanistan'ın Bağımsızlığı Sürecinde Yok Edilen Mora Türkleri", *Uluslararası Suçlar ve Tarih*, Sayı (S.) 11/12, 2011, s.6.

⁴ Süer, s.3.

1877-1878 Osmanlı-Rus savaşından sonra yapılan Berlin Kongresi'nde ise Avrupa devletleri, Teselya ve Epir bölgelerinin bir kısmında sınır değişiklikleri yapılması yönünde Osmanlı Devleti'ne bildiri yaptılar. Kongreye Avrupalı Devletler tarafından davet edilen Yunanistan, Osmanlı Devleti'nin sınırları içerisinde kalan Teselya, Epir ve Girit'in kendisine verilmesi talebinde bulunup, bu doğrultuda Girit'te isyan hareketlerine girişmişlerse de Yunanistan'ın bu talebi reddedildi⁵. Fakat 16 Temmuz 1878 tarihinde Yunanistan'ın talebi doğrultusunda büyük devletlerin de arabuluculuğuyla başlatılan sınır hattının yeniden düzenlemesi süreci, 24 Mayıs 1881'e kadar süren müzakerelerle devam etti⁶. Nihayetinde 24 Mayıs 1881'de İstanbul'da imzalanan bir antlaşmayla Teselya ve Epir'in bir bölümü Yunanistan'a bırakıldı⁷. Bu bölgelerin Yunanistan'a bırakılmış olması Atina'da büyük bir zafer olarak karşılanmışsa da Yunanistan'ın yayılmacı emellerini tatmin edemedi⁸.

Yunanistan'ın bu bölgeleri aldıktan sonra izlediği dış politika *Megali İdea* doğrultusunda daha fazla toprak talebinde bulunmak ve Yunanistan sınırlarını genişleterek Bizans'tan kalan toprakları geri almaktı⁹. Nisan 1881'de Fransa'nın Tunus'u, Ağustos 1882'de İngiltere'nin Mısır'ı ve 1885'te Bulgaristan'ın Doğu Rumeli'yi ilhak etmesiyle de Osmanlı-Yunan sınır anlaşmazlığı bir krize dönüştü¹⁰. Bu durumu fırsat bilen Yunanistan Hükümeti, Epir ve Güney Makedonya bölgesini ele geçirmek için askerî hazırlıklara başlayınca, Osmanlı Devleti de sınırlarını korumak maksadıyla savunma tedbirleri aldı. Balkan yarımadasında barışın ve istikrarın korunması taraftarı olan Avrupa devletleri ise, İngiltere'nin önerileriyle Yunanistan'a önce diplomatik ve daha sonra askerî baskı yapma kararı verdiler¹¹.

1886 yılının bahar ve yaz aylarına gelindiğinde, Osmanlı-Yunan sınırında yaşanan kriz Balkan istikrarını ciddi şekilde tehdit ederek, Osmanlı Devleti ve Yunanistan'ı savaşın eşiğine getirdi. Neticede Yunanistan, Avrupa devletlerinin baskısı ve aracılığıyla 1886 yazının sonlarında gerginliği sonlandırdı ve böylece sınırdaki askerî hareketlilik sona erdi. Osmanlı Devleti ise her ne kadar gerekli olan tüm tedbirleri almış olsa da, en başından beri olayların savaşla değil, diplomatik yollarla çözüme kavuşmasını istediğinden bu minvalde hareket etti. Ne var ki 1886 yılında patlak veren bu kriz, 1897'deki Osmanlı-Yunan savaşına uzanan yolun kritik bir safhası oldu.

Nitekim bu savaşta Osmanlı ordusu yenmiş olmasına rağmen, Yunanistan kazançlı çıktı ve bir süre sonra bu sefer Avrupa devletlerinin yardımıyla, bölgede Türk nüfusu hâkim olmasına rağmen Girit Adası özerklik statüsü ile Yunanistan'a verildi¹².

1. Osmanlı-Yunan Sınırdaki Askerî Faaliyetler

1885 yılında artan milliyetçilik ve bağımsızlık talepleri doğrultusunda Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanan Bulgarların gerçekleştirdiği Filibe isyanı, Yunanistan'ı da harekete geçirdi. Durumdan

⁵ Metin Hülagü, *Türk-Yunan İlişkileri Çerçevesinde 1897 Osmanlı-Yunan Savaşı*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 2001, s.16-17; Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Girit (İ.MTZ.GR)*, 31/1204, 24 Mart 1313 (6 Nisan 1897) ve BOA, *(İ.MTZ.GR)*, 31/1187, 1 Şubat 1312 (13 Şubat 1896).

⁶ Mustafa Malhut, "93 Harbi Sonrasında Ortaya Çıkan Osmanlı-Yunanistan Sınır Meselesi ve İngiltere'nin Tutumu", *Journal of Anglo-Turkish Relations*, Cilt (C.)1, Sayı (S.) 1, Ocak 2020, s.91.

⁷ İbrahim Serbestoğlu, "Yunanistan'a Geçiş Sürecinde Teselya Müslümanlarının Durumu", *Belleten*, C.78, S.283, Aralık 2014, s.1078-1079.

⁸ Richard Clogg, *A Concise History of Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 79-80.

⁹ Barbara Jelavich, *History of the Balkans: Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 310.

¹⁰ Hülagü, s.20.

¹¹ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları (TTK), C.VIII, 6. Baskı, Ankara, 2007, s.114.

¹² Süer, s.5-6.

istifade etmek isteyen Yunanistan, Makedonya'nın güneyini ve Epir bölgesini ele geçirme gayesi güttü ve bu doğrultuda hazırlık sürecine girdi. Osmanlı Devleti ise, Yunanistan'a karşı askerî hazırlıklara başladı. Buna göre düzenli ordu birliklerinin eksiklikleri tamamlanacak, gerekli olan yedek askerler askere alınacak ve bu askerlerin görevi 5 ay sürecekti¹³. 22 Mart 1886 yılına gelindiğinde yedek askerlerin silahlaltına alınacağı kararname yayımlanmamış olsa da askerî hazırlıklara devam edilmekteydi¹⁴,

Yunanistan 24 Mart 1886 tarihinde, aceleyle yeni mevziler inşa etmeye, sınır bölgesine geniş çaplı askerî yığınak yapmaya ve sınıra doğru yaklaşılmaya başladı¹⁵. Girit ve Teselya'da bazı sınır değişiklikleri talep etmesinden dolayı *ani bir seferberlik* ilan etti. Osmanlı Devleti ise bu hareketliliğe ve emrivakilere karşı her zaman teyakkuzda olduğunu belirtti¹⁶. Dolayısıyla Yunanistan'ın 1886 yılında sınır anlaşmazlığını krize sürüklediği dönem, seferberlik ilanını gerçekleştirdiği mart ayının sonlarıdır. Böylece Yunanistan'ın yayılmacı politikaları çerçevesinde sürdürdüğü sınır anlaşmazlığı meselesi, Osmanlı Devleti'nin önüne yeni bir sorun olarak çıkmaktaydı.

Yunanistan ilan ettiği bu seferberlik çerçevesinde 30.000 kişilik bir orduyu¹⁷ özellikle Teselya bölgesi olmak üzere, sınırın çeşitli yerlerine dağıtmak suretiyle askerî yığınak yaptı. Yunanistan, bu durumu savunma amaçlı ve Osmanlı Devleti'nin muhtemel bir hamlesine karşı caydırıcı bir unsur olarak göstermekte olduğunu bildirdi. Aslında yapılan bu hareket Osmanlı Devleti'ni kışkırtmak ve çatışma ortamı hazırlamaktı. Bununla birlikte Atina'dan yapılan açıklamalar ordunun savaşa hazır olduğu ve hükümetin savaşı teşvik ettiği yönündeydi¹⁸. Bu durum Yunanistan'ın ifadelerinde çelişki olduğunu ve ikili oynadığını göstermektedir.

Dönemin Fransızca olarak yayınlanan La Turquie gazetesi, Yunanistan ile ilgili bu haberleri verirken, Osmanlı Devleti'nin savaş yanlısı olmadığından dolayı ilk hamleyi yapan taraf değil, meşru müdafaa kalan taraf olmayı tercih ettiğini ve bunun dışında herhangi bir çatışmaya girmemekte kararlı olduğunu bildirir. Bu yüzden haberde Osmanlı Devleti'nin sınırdaki birliklere

¹³ Mahir Aydın, *Şarkî Rumeli Vilayeti*, TTK Basımevi, Ankara, 1992, s.282; Ali Fuat Türkgeldi, *Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye*, (Yayımlayan: Bekir Sıtkı Baykal), C.2, Ankara, 1960, s.234.

¹⁴ BOA, *Hariciye Siyasi (HR.SYS)*, 1729/3, 9 Mart 1302 (22 Mart 1886).

¹⁵ BOA, *HR.SYS*, 1729/6, 11 Mart 1302 (24 Mart 1886).

¹⁶ La Turquie, S.72, 29 Mart 1886, s.1. "La Turquie gazetesi, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde çıkarılan günlük süreli yayınlardan biri olup basın hayatında önemli bir yere sahiptir. Kaynaklarda hakkında çok fazla bilgi bulunmayan gazete, kendinden önce basılmış olan Echo de l'Orient ve Journal de Symme gazetelerinin birleşimi olan Journal de Constantinople gazetesinin devamıdır. 1866 yılından itibaren ismini La Turquie olarak değiştirerek günlük olarak yayın hayatına devam etmiştir." Bkz. Gamze Elif Gülbaba, *La Turquie gazetesinin 1890 Yılı Haberlerine Göre: Osmanlı Devleti'nde İktisadi Ve Sosyal Hayat*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2022, s.5; Dilara Oruç, *La Turquie gazetesinde İstanbul (1866) (Fihrist-Çeviri-Değerlendirme)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2017, s.8.

Avrupa basınında Osmanlı Devleti'nin aleyhine çıkan haberlere karşılık, La Turquie gazetesi, Osmanlı Devleti'nin kamuoyundaki olumsuz imajını düzeltmek amacıyla kurulan bir süreli yayındı. Gazetenin yayın faaliyetlerini yakından takip eden Sultan II. Abdülhamid, gazeteye finansal destek de sağlamıştı. Bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler 1876-1938 Kanun-i Esasî ve Meşrutiyet Dönemi*, C.1, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1991, s.144.

¹⁷ Bazı kaynaklarda her iki tarafın Teselya hududuna karşılıklı olarak sevk ettikleri asker sayısının tahminen 80.000 bin kişiye ulaştığı yazmaktadır. Bkz. Hülagü, s.21; Ali Rıza Bey, *1897 Türk Yunan Seferi: Erkân-ı Harbiye Mektebi 1926-1927 tedris senesi*, Erkân-ı Harbiye Mektebi Neşriyatı, 1927, s.6.

¹⁸ La Turquie, S.72, 29 Mart 1886, s.1.

“*azami itidal*” çağrısı yaparak, olaylara karşı hazırda fakat oldukça temkinli olunması talimatı verdiği de yer almaktadır¹⁹.

Yunanistan sınırındaki birliklerini artırıp saldırgan tutumunu devam ettirdikçe, Osmanlı Devleti de tedbirlerini artırma yoluna gitti ve Teselya sınırına birlikler sevk edip askerî yığınak yaptı²⁰. Asker sevkياتından birkaç hafta sonra alınan telgrafa göre, Osmanlı askerleri Teselya’nın doğusundaki iki Yunan karakoluna taarruz ettiğinden, Osmanlı Devleti, sınır boyunca bulunan tüm karakolların takviyesi için Alasonya’dan bölgeye yardım kuvvetleri gönderdi. Fakat olayın büyümeden engellenmesi için, Osmanlı askerî kumandanlarına her zamanki gibi meşru müdafaa durumunda kalınması ve yaşanan sınır ihlallerinin engellemesi konusunda kesin emir verildi²¹.

Bununla birlikte Dorbinya²² bölgesinde bulunan sınır hattındaki Osmanlı askerleri, Yunan sınırları dâhilinde, Yunanlılar tarafından yapılmak istenen bazı mevzileri engellemeye çalışmışlarsa da, Yunanistan bölgeye askerlerini gönderdi. Ayrıca Yunanistan, Yenişehir’de bulunan komutanlarına, yapılan mevzileri engellemeye kalkışmaları durumunda Osmanlı askerlerine karşı zor kullanabilecekleri yetkisini de verdi²³. Yine Osmanlı Devleti’nin Viyana Elçiliği’nden alınan bilgiye göre, Yunanistan silahların bir kısmını gizlice Osmanlı topraklarına sokmak üzere, Ayamavra Adası’na 200 sandık, Pire Limanı’na 756 sandık tüfek gönderdi²⁴. Yanya Valisi Ahmed Eyüb Paşa’nın ise Yunanlıların sınır hattını ihlal etme girişimlerine karşılık olarak gönderdiği birlikler, Yunan askerlerini püskürttü. Geri çekilmek zorunda kalan Yunan askerlerinden ikisi yaralandı. Bu durum Yunanistan’ın sınır çatışmalarını artırmaya yönelik çabalarının bir parçası olarak değerlendirilir²⁵.

Her ne kadar Yunan Başbakanı Deliyani, artan askerî hazırlıkların Osmanlı Devleti’ne karşı bir saldırı planı olmadığını, asayiş ve barışı korumak amacıyla daimi olarak çaba gösterdiklerini dile getirse de²⁶, görüldüğü üzere Yunanistan, hedefi olan bölgeleri ele geçirme düşüncesiyle olayları sistemli bir şekilde planlayarak fiiliyata dökmeye devam etmektedir. Yunanistan’ın en başında planlı olarak yaptığı saldırılarını artırmasına kanıt olarak, seferberliği en başta kendisi ilan edip sonrasında bunu Osmanlı’ya karşı savunma olarak kullanacağını iddia etmesi söylenebilir.

Yunanistan’ın hareketleri hem kamuoyunu yanıltmaya hem de büyük devletleri yanına çekmeye çalışma amacı gütmektedir. Bunun en açık örneği La Turquie gazetesinin 27 Nisan 1886 tarihli haberidir. Haberde, Yunanistan’ın Avrupa devletlerine gönderdiği bir genelgeden bahsedilir. Bu genelgede Yunanistan’ın barıştan yana olmadığı, sınır meselesi ile ilgili tutumunu savunmaya ve askerî hazırlıkları hızlandırmaya devam ettiği bildirilmektedir²⁷.

Mart sonu ve Nisan ayında Yunanistan’ın sınır hattında seferberlik ilan ettiği, sınıra askerî yığınak yapmaya başladığı ve provokasyonlarla sınırdaki çatışmalara sahne olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık Osmanlı Devleti’nin her türlü tedbiri alıp bölgeye asker yığmış olmasına rağmen barışçıl

¹⁹ La Turquie, *Aynı belge*.

²⁰ La Turquie, S.82, 9 Nisan 1886, s.1.

²¹ BOA, HR.SYS, 1734/4, 8 Mayıs 1302 (21 Mayıs 1886).

²² “Yenişehir şehbenderimizden aldığım telgrafnâme’ye nazaran hatt-ı hudûd üzerinden vâki Dorbinya nâm mahalde bulunan asâkir-i Osmaniye mahal-i mezkûr kurbunda Yunan toprağında asâkir-i Yunaniye tarafından yapılmak istenilen bazı istihkâmâtın inşâsını itmeğe çalışmışlardır...” Gelen telgrafın Yenişehir Şehbenderliğinden olduğu bilindiğine göre, Dorbinya bölgesi Osmanlı-Yunan sınır hattında Yenişehir bölgesine yakın bir mevkidir. Bkz. BOA, HR.SYS, 1729/25, 28 Mart 1302 (10 Nisan 1886).

²³ BOA, HR.SYS, 1729/25, 28 Mart 1302 (10 Nisan 1886).

²⁴ BOA, HR.SYS, 1729/41, 4 Nisan 1302 (17 Nisan 1886).

²⁵ La Turquie, S.89, 17 Nisan 1886, s.1.

²⁶ BOA, HR.SYS, 1729/49, 10 Nisan 1302 (23 Nisan 1886).

²⁷ La Turquie, S.95, 27 Nisan 1886, s.1.

bir tavır takındığı ve savunmada kaldığı, küçük çaplı saldırılar yaşansa dahi kumandanlara ve askerlere meşru müdafaada kalmaları için emir verdiği ve yalnız karşıdan gelen saldırılara karşılık verdiği görülmektedir.

Mayıs ayına gelindiğinde, Osmanlı Devleti ve Yunanistan arasındaki krizin ve askerî hareketliliğin devam ettiği görülmektedir²⁸. Yunanistan, sınırdaki askerlerini artırdığından dolayı, Osmanlı Devleti Yunanistan'ın provokasyonlarına boyun eğmediği gibi, savaş istemese de haklarını savunup Teselya bölgesine 80.000 asker sevk edecektir. Zaten Sultan II. Abdülhamid'in barışı destekleyici bir tavrının olduğu da bilinmektedir²⁹.

Mayıs ayının ortalarına doğru Yunanistan sınıra asker sevkıyatına devam etti ve 60.000 kişilik bir kuvvet yığarak Osmanlı sınırına çok yakın bir şekilde mevzilendi. Bunun sonucunda sınırda ciddi bir gerilimin yaşandı. Yunan Hükümetinin ise savaş istemese de Yunan basını ve kamuoyunun savaş destekçisi olduğu iddiaları vardı³⁰. Hükümetin bir yandan sınıra askerî yığınak yapmaya devam etmesi ve kışkırtmaları devam ederken, bir yandan da savaş yanlısı olmadığı gibi söylemlerde bulunması arasında önemli bir çelişki vardır. Nitekim halkın da savaş isteği hükümetin teoride değil, pratikte icra ettiği politikalarla örtüşmektedir.

9-10 Mayıs 1886 tarihlerinde Yunanlıların saldırılarını artırdılar. Larissa'dan gelen haberlerde, Yunan gazetelerindeki provokasyonların Yunan halkının savaş isteğini perçinlediği ve bu yönde gösterilerin arttığı belirtilmektedir. Ayrıca silahlanan Yunan çeteleri sınırı geçerek Teselya ve Epir'deki Müslüman köylere saldırdı. Aynı tarihlerde Atina'dan gelen telgrafta, Yunanistan'ın askerî harcamaları karşılamak için yüklü bir borç aldığı ve Yunan askerlerinin Larissa bölgesine ilerlediği bilgisi verildi³¹. Yunanistan'ın sınırdaki tahrik ve kışkırtmalarının dışında, sınırı dahi geçerek saldırılara başlaması ve hükümetin yüklü bir borç alacak kadar savaş yolunda ciddiyetle adım atması savaş hazırlıklarının somut bir göstergesidir. Yunanistan'da durum bu şekilde gelişme gösterirken, Osmanlı Devleti'nde ise savunma tedbirleri alınmaya devam edilmekteydi³².

Haziran ayına gelindiğinde de durumun aynı ciddiyetle devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu ay içerisinde Yunan askerleri sınıra çok yakın yerlere mevzilendi ve Osmanlı Devleti ise saldırıları önlemek adına sınıra yeni birlikler sevk etti³³. Dolayısıyla Yunanistan askerî hazırlıklara devam ederken, Osmanlı Devleti de askerî tahkimatını sürdürüyordu³⁴. Bunun yanı sıra, Osmanlı Devleti'nin Yunanistan'ı mali kayba uğratmak için uyguladığı deniz ablukası, Yunan ticaretine ciddi bir zarar verdi. Yunanistan'ın askerî harcamaları sebebiyle zorda olan ekonomisi uygulanan ablukayla daha da kötüleşti. Halkın oldukça rahatsızlık duyduğu bu durum³⁵, korku ve huzursuzluk

²⁸ La Turquie, S.100, 3 Mayıs 1886, s.1.

²⁹ La Turquie, S.100, 3 Mayıs 1886, s.3.

³⁰ La Turquie, S.104, 7 Mayıs 1886, s.1.

³¹ La Turquie, S.106, 9-10 Mayıs 1886, s.1. *Yunanistan'ın borç alma meselesi ile ilgili arşiv belgesinde geçen bir örnek verilecek olursa, Yunanistan'a 7 milyon frank borç veren Bank de Konstantinapol'ün ve sarraf heyetinin borç senetlerini vadesi gelmeden düşük fiyata sattığından, Yunan Maliyesi zor duruma düşmüştür. Bkz. BOA, HR.SYS, 1728/96, 21 Şubat 1302 (5 Mart 1886). Ayrıca Yunanistan'ın 1885 yılında aldığı borç 30.000.000 frank iken, 1887 yılında bu miktar 135.000.000 franga yükselmiştir. Dolayısıyla 1886 yılındaki borç miktarının da artmış olduğunu ve ekonomisinin ciddi bir sıkıntıda olduğunu gösterir. Bkz. John S. Koliopoulos And Thanos M. Veremis, *Modern Greece: A History Since 1821*, John Wiley & Sons, Ltd. Publication, 2010, s.59.*

³² La Turquie, S.107, 11 Mayıs 1886, s.1.

³³ La Turquie, S.126, 2 Haziran 1886, s.1; S.128, 4 Haziran 1886, s.1 ve S.129, 5 Haziran 1886, s.1 ve S.130, 6-7 Haziran 1886, s.1.

³⁴ Aydın, s.282.

³⁵ La Turquie, S.127, 3 Haziran 1886, s.1.

yaratarak göçlerin artmasına sebep oldu ve bölgedeki istikrara zarar verdi³⁶. Şunu ifade etmek gerekir ki Yunanistan drahmisi 1830'dan 1886 yılına kadar oldukça istikrarlı kalırken, bu tarihten itibaren değer kaybetmeye başladı³⁷. Yani 1886 yılındaki sınır çatışmalarının Yunan ekonomisini zarara uğrattığı bir gerçektir.

Bununla birlikte Yunan ordusunun büyük bir moral bozukluğu yaşadığı, ordu kuvvetinin 73.000 kişiye düştüğü, yaşanan bu düşüşten dolayı yaşı ileri olanların da asker olarak alındığı ve bu durumun ordunun askerî etkinliğini kırdığı bilinmektedir³⁸. Yaşanan bu durumlar Yunanistan'ın orduda ciddi sorunlar yaşadığını, askerî güç ve disiplininin zayıfladığını göstermektedir. Bununla birlikte haziran ayının sonlarına kadar askerî hazırlıktan vazgeçmeyen Yunanistan, kamuoyuna savaş istemediği bilgisini vermektedir³⁹. Fakat buna karşın La Turquie gazetesinin 23 Haziran tarihli haberine göre, Times gazetesine gönderilen telgrafta, Yunanistan'ın Pire Limanı'nda toplanıp harekâta hazır bir şekilde beklemesinden bahsedilmişti. Aynı Yunanistan'ın bu çelişki içeren ifadeleri dikkat çekicidir. Asıl amacı savaş olmasa bile, 'savaşacağım' imajıyla Osmanlı Devleti'ne gözdağı vermesi ve istediği bölgeleri bu yolla ele geçirmeye kalkışması gerçek niyetini belli etmişti. Fakat özellikle Avrupa devletlerinin yanında durmaması, Yunanistan'ın gücünü etkin bir şekilde kırdı⁴⁰.

Temmuz ayına gelindiğinde, Osmanlı-Yunan sınırında iki tarafın sınıra asker yığma faaliyetleri ve küçük çaplı çatışmalar olduğu gibi devam etti. Osmanlı Devleti, sınırdaki huzursuzluğun giderilmesi için güvelik önlemlerini arttırırken, Yunanistan ise sınırdaki haklarını savunduğunu iddia etmekteydi⁴¹. Yunanistan gibi Yunan basını da, sınırdaki hazırlığın savunma amaçlı olduğunu iddia etse de, Osmanlı'ya karşı saldırgan bir dille yaklaşan yayın organlarının olduğu da bir gerçektir⁴². Yunanistan her fırsatta haklarını savunduğunu iddia edip barışçıl görünmeye çalışsa da, askerî bütçesini arttırmak için 3 milyon drahmi kredi almayı da ihmal etmedi. Yunanistan'ın düzenli orduya geçiş çabaları ve yeni askerî mühimmat satın alma girişimleri, hükümetin savaş hazırlıklarını aktif olarak sürdürdüğünün bir göstergesidir⁴³.

Temmuz ayı ortalarına doğru sınırdaki gerilim hala ciddiyetini korumaktaydı. Yunan askerleri Epir bölgesine çok yakın olan Zitza ve Khanopoulo çevresinde de yığınak yapmaya başladılar. Osmanlı Devleti sınır bölgelerinden gelen telgraflar üzerine, Yunanistan'ın saldırılarına karşı askerî birliklerini takviye etti. Fakat Yunanistan, savunma tedbirleri aldığı iddia etmeye devam etti⁴⁴. Yunanistan bu söylemlerine rağmen sınır ihlalleri yaparak Osmanlı Devleti'ndeki bazı köy ve kasabalarda halka yönelik saldırılar gerçekleştirdi ve halkın bulundukları yeri terk etmesine varacak kadar ileri gitti⁴⁵. Krizin artık çok ciddi bir hale büründüğü, "Yunanistan'ın tekrar seferberlik ilan edeceği ve Osmanlı Devleti'ne, sınırdaki askerî yığınaklarına ilişkin sert bir nota sunacağı" yönündeki haberlerden anlaşılmaktadır⁴⁶. Hatta Yunanistan daha da ileri giderek rutin bir donanma harekâtı adı altında, 1 zırhlı fırkateyn, 1 korvet, 3 torpido botu ve birkaç adet yardımcı gemiden oluşan bir filoyu Korfı Limanından hareketle, Arta (Ambrakik) Körfezi'ne yollamıştır.

³⁶ La Turquie, S.129, 5 Haziran 1886, s.2.

³⁷ Koliopoulos and Veremis, s.62-63.

³⁸ La Turquie, S.131, 8 Haziran 1886, s.1.

³⁹ La Turquie, S.141, 19 Haziran 1886, s.2.

⁴⁰ La Turquie, S.148, 29 Haziran 1886, s.1.

⁴¹ La Turquie, S.150, 1 Temmuz 1886, s.1.

⁴² La Turquie, S.155, 8 Temmuz 1886, s.1.

⁴³ La Turquie, S.151, 2 Temmuz 1886, s.3.

⁴⁴ La Turquie, S.157, 10 Temmuz 1886, s.2.

⁴⁵ La Turquie, S.159, 13 Temmuz 1886, s.3.

⁴⁶ La Turquie, S.166, 21 Temmuz 1886, s.1.

Harekâtın amacının ise tatbikat olduğu iddia edilse de Osmanlı sınırındaki kıyıları kontrol etme amaçlı gözdağı verme ihtimali yüksektir⁴⁷.

Görünen o ki, bölgedeki gerilim hız kesmeden devam ederken, Yunanistan'ın sürekli 'kendini savunma' iddiasını dile getirmesi, Avrupalı Devletler ile barış yanlısı kesimlerin tepkisini çekmemek üzere yapılmış bir diplomatik manevra olduğu gibi, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin meşru müdafaada kalmasından dolayı kendisini saldırgan taraf olarak göstermeme çabasıdır. Çünkü Osmanlı Devleti yaşananlara rağmen resmi olarak barışı korumaya devam etmiş fakat sınırdaki askerî birliklerine takviyeler yapma tedbirini de elden bırakmamıştır⁴⁸. Örnek olarak Harbiye Nezareti'nin, *artan gerilim nedeniyle sınır karakollarındaki birliklerin daha dikkatli davranması ve askerî garnizonların güçlendirilmesi hususundaki emri* gösterilebilir⁴⁹.

Sınırdaki gerilimin tırmanması doğal olarak halkı da rahatsız etmeye başladığından, hem Osmanlı hem de Yunanistan'daki bölge halkı sürekli korku içinde yaşamaktaydı. Bu yüzden bir nebze de olsa bölgedeki gerilimi azaltmak için askerlerin olduğu gibi, halkın da moralini yükseltecek sosyal faaliyetler tertip edilmeye başlandı⁵⁰.

Temmuz sonuna gelindiğinde, Yunan birlikleri Teselya Bölgesinde, Osmanlı birliklerinin Avrupa devletlerinin arabuluculuk ve abluka faaliyetlerinden dolayı barış umuduyla boşalttıkları mevzileri fırsat bilip, yeniden işgal etmeye kalkıştılar. Fakat Osmanlı birliklerinin tekrar dönüp Yunan birliklerine müdahale ederek geri püskürttüğü bildirildi⁵¹. Osmanlı Devleti ne kadar barışçıl yaklaşırsa yaklaşınsın, Yunanistan'ın saldırılarını artırdığı bir gerçektir.

Osmanlı-Yunan sınırındaki gerginlik Ağustos ayı başlarına gelindiğinde yerini yumuşamaya bırakmışsa da, durum hassasiyetini korumaya devam etti. La Turquie gazetesinin 3 Ağustos 1886 tarihli haberine göre, Yunanistan Başbakanı Deliyani, 31 Temmuz'da Yunan generallerine verdiği talimatta, çatışmaya yol açabilecek herhangi bir saldırıda bulunmamaları emrini verdi ve bunun üzerine gerekli tedbirler alındı. Bunun yanı sıra Atina gazeteleri Osmanlı Devleti'nin sınırdaki askerî gücünün 80.000'i aştığı haberlerini verdiler⁵².

Ağustos ortalarına gelindiğinde iki ülke arasında yaşanan gerginliklerin tam düzelmeye başladığı zamanda yine bazı çatışma ve krizler yaşandı. Sınırdaki meydana gelen krizler mezhep karakterli bir kriz olarak anılsa da asıl amacının Yunanistan'ın Osmanlı topraklarındaki etkinliğini artırma çabası olduğu görülmektedir⁵³. Ağustosun sonlarına gelindiğinde ise taraflar arasında tekrar bir yumuşama söz konusu oldu. 25 Ağustos'ta Atina'dan gelen telgrafta, Teselya bölgesinde bulunan Yunan birliklerine Osmanlı sınırına yaklaşmaması emrinin verilmesiyle tansiyonun düştüğü ve sakin bir döneme girildiği⁵⁴ anlaşılmaktadır. Atina'dan 27 Ağustos'ta gelen "*Yunan Bakanlar Kurulu'nun sınırdaki askerî birliklerin toplanması, yığınak yapmaması ve Osmanlı Devleti ile barışçıl bir yol izlenmesi yolunda adımlar atılacağı*" yönündeki telgrafla ise gerginliğin sona erdiği bildirildi⁵⁵.

Görüldüğü üzere Yunanistan'ın son adımı bölgedeki krizi azaltmak adına barışçıl ve net bir tutum üzerinedir. Osmanlı Devleti ise krizin çıktığı ilk günden itibaren gerek söylemleri, gerekse savunma tedbirleriyle itidalli duruşunu bozmadan, meşru müdafaada kalan taraf olmayı tercih etmişti.

⁴⁷ La Turquie, S.169, 24 Temmuz 1886, s.1.

⁴⁸ La Turquie, S.160, 14 Temmuz 1886, s.1.

⁴⁹ La Turquie, S.161, 15 Temmuz 1886, s.1.

⁵⁰ La Turquie, S.165, 20 Temmuz 1886, s.1.

⁵¹ La Turquie, S.171, 27 Temmuz 1886, s.3.

⁵² La Turquie, S.177, 3 Ağustos 1886, s.2.

⁵³ La Turquie, S.191, 19 Ağustos 1886, s.1.

⁵⁴ La Turquie, S.195, 27-28 Ağustos 1886, s.3.

⁵⁵ La Turquie, S.200, 29-30 Ağustos 1886, s.1.

2.Diplomasi Faaliyetleri

Yunanistan'ın Mart ayı sonlarına doğru Osmanlı sınırına askerî yığınak yapmaya başlaması yalnızca Osmanlı Devleti'ni değil, Balkan istikrarının tehlikeye girmesinden endişelenen Avrupa devletlerini, özellikle İngiltere, Fransa ve Almanya'yı da endişelendirdi ve bu devletler bölgedeki istikrarı korumak adına itidal ve uzlaşma çağrısı yaptılar⁵⁶. Çünkü Balkanlardaki istikrarı bozacak her durum onların da aleyhine idi.

Osmanlı Devleti'nin Yunanistan'a karşı itidalli ve dengeli tavrı diplomatik olarak diğer devletlerin desteğini kazanmasını sağladı. Almanya'nın talebiyle Avrupalı devletler, bölgedeki istikrarı korumak üzere Osmanlı Devleti'ne karşı verdikleri taahhütlere uygun davranacaklarını bildirdiler. Bu nedenle öncelikle konsolos ve elçilerini ülkeden çıkarma hakları olmasına rağmen, Atina'dan elçilerin çekilmesi şartından vazgeçtiler ve Yunan Başbakanı Deliyani'ye askerlerini geri çekmesi ve sınırdaki çatışmalara son vermesi yönünde ultimatoma verdiler. Fakat Deliyani ultimatoma kararını yerine getirmedikten sonra elçilerine Atina'yı terk etme emri verdiler⁵⁷.

İngiltere, krizin uzamasıyla birlikte Osmanlı Devleti'nin sabrının tükenmesinden ve Yunanistan'a saldırmasından endişe duyuyordu⁵⁸. İngiltere bir yandan Osmanlı birliklerinde düzenlenmeler yapılması ve birliklerin yer değiştirmesiyle ilgili tedirginlik yaşamakta olsa da⁵⁹ diğer yandan Osmanlı Devleti ile ilgili ılımlı, makul ve kararlı idi⁶⁰. Fransa ise, Balkan istikrarının korunması adına ciddi bir girişimde bulunarak, Yunanistan'ın silah bırakmasını ve Osmanlı Devleti ile ilişkilerini yeniden tesis etmesini, ayrıca Avrupa devletlerinin alacağı karara Yunanistan'ın uyması gerektiğini beyan etti⁶¹.

Avrupa devletlerinin Osmanlı-Yunanistan arasındaki gerginliği azaltmak üzere arabulucu bir rol üstlenmesi ve taahhütleri koruma kararlarının net olması kendi çıkarları adına ciddi adımlar atabileceklerinin somut bir göstergesidir. Bu duruma örnek olarak, 8 Mayıs 1886 tarihinde Osmanlı Devleti'nin Berlin büyükelçiliğinden gelen telgrafta, büyük devletlerin temsilcilerinin Atina'dan ayrılıp Yunanistan'a abluka uygulanacağı bildirildi⁶². Konuyla ilgili 13 Mayıs 1886 tarihli bir habere göre, Yunanistan'ın saldırgan tutumuna karşı İngiltere, Fransa, İtalya ve Avusturya donanmalarından oluşan birleşik bir filo, Pire Limanı'na gelerek giriş-çıkışları denetim altına almak suretiyle deniz ablukasını uygulamaya başladı. Yunanistan bu durumdan oldukça rahatsızken, Osmanlı Devleti bu karardan oldukça memnun kaldı ve bu durumu iyi niyet göstergesi olarak kabul etti⁶³. Avrupa devletleri verdikleri ultimatomla Yunanistan'ın askerlerini geri çekmediği takdirde daha sert bir deniz ablukasına başvuracaklarını da beyan ettiler⁶⁴. Bu gelişme, Yunanistan'ın saldırgan tutumlarına karşı Balkan istikrarının tehlikeye girmesinden endişelenen Avrupa devletlerinin diplomatik girişimlerin yanı sıra gerekirse askerî müdahalede bulunabileceğinin göstergesidir. Bununla birlikte, Avrupa devletlerinin ardından çok kısa bir süre sonra Osmanlı donanması da Yunanistan limanlarını abluka altına alarak, başta askerî malzeme taşıyan gemiler olmak üzere, tüm gemi geçişlerini kontrol etmek istedi. Bu ablukadan dolayı silah ve mühimmat temin etmesi zorlaşan Yunanistan, durumu Avrupa devletlerine şikâyet etmek istese de Avrupa devletleri bu tedbiri meşru gördüler ve Osmanlı Devleti'nin tarafında yer aldılar⁶⁵.

⁵⁶ La Turquie, S.72, 29 Mart 1886, s.1.

⁵⁷ Karal, s.114.

⁵⁸ BOA, HR.SYS, 1729/50, 10 Nisan 1302 (23 Nisan 1886).

⁵⁹ BOA, Hariciye Nezareti Londra Sefareti (HR.SFR.3), 317/72, 9 Nisan 1302 (22 Nisan 1886).

⁶⁰ BOA, HR.SFR.3, 317/70, 8 Nisan 1302 (21 Nisan 1886).

⁶¹ BOA, HR.SYS, 1729/52, 12 Nisan 1302 (25 Nisan 1886).

⁶² BOA, HR.SYS, 1726/120, 25 Nisan 1302 (8 Mayıs 1886).

⁶³ La Turquie, S.109, 13 Mayıs 1886, s.1 ve Karal, s.114.

⁶⁴ La Turquie, S.110, 14 Mayıs 1886, s.1.

⁶⁵ La Turquie, S.126, 2 Haziran 1886, s.1.

Yunanistan'ın savaş düşüncesiyle girdiği bu yolda, limanlar ve kıyı bölgelerindeki ticaretinin abluka ile sekteye uğraması ve bazı bölgelerde tedarik sıkıntısının baş göstermesi, ekonomisinin iyice zarara girmesine sebep oldu⁶⁶. Hatta bazı bölgelerde açlık bile başladı⁶⁷. Halk ise sorumluluğun Deliyani Hükümeti'nde olduğunu düşünerek onu suçladı. Bunun sonucunda Deliyani Hükümeti istifa etti⁶⁸.

22 Mayıs 1886 tarihinde, Atina'daki Osmanlı büyükelçiliğinin Yunanistan'ın dış ticareti ile ilgili hazırladığı rapora göre, abluhanın Yunan limanlarındaki ticari faaliyetleri en aza indirdiği ve özellikle de Osmanlı Devleti ile olan sınır ticaretinin hemen hemen durduğu ifade edildi⁶⁹. Avrupa devletleri bir süre sonra durumun ciddiyeti artmaya başlayınca, ablukayı kaldırmak için diplomatik görüşmeler yapmaya başladılar⁷⁰. Mayıs ayının sonlarına doğru gelindiğinde, yaşanan diplomatik baskılar neticesinde Yunanistan, askerî komutanlarına sınır hattından tamamen geri çekilmeleri gerektiğine dair emir verildiğini fakat sahadaki askerlerin bu emirlere pek uymadığını iddia etti⁷¹. Hatta sınırdaki Yunan birlikleri kumandanlarının dur emirlerine rağmen beklenmedik bir şekilde sınırı geçerek Makedonya'ya girdiler. Bu durum hükümetin kontrolünü kaybettiğinin bir göstergesidir⁷². Yunanistan'ın bu iddiaları diplomatik baskıların neticesi olarak geri adım attığını gösterse de sahadaki faaliyetlerine devam edeceğinin de zeminini oluşturmaktaydı. Aslına bakılırsa, Yunanistan'ın asıl amacı bir çözüm arayışından ziyade süreci kendi lehine çevirmek ve çıkarları doğrultusunda hareket etmektir. Zaten bu telgraftan birkaç gün sonra, Yunanistan Melona Geçidi'nden geçerek Aya İly'a kadar olan noktalarda çatışmalarına devam etti. Osmanlı birlikleri ise, mevziler ve karakollar üzerine atılan toplara karşılık verse de büyük bir çatışmaya girmediler. Zaten Osmanlı Devleti'nin amacı çatışmayı sona erdirmektir. Bu amaçla Yunan hududu sınır kumandanı Ahmed Eyüb Paşa'ya barışın korunması yönünde hareket etmesi için talimat verildi. Buna karşın Yunan Dışişleri Bakanlığı'na gönderilen bir telgrafta, eğer Yunanistan saldırılarını sonlandırmazsa Osmanlı Devleti'nin bunu savaş ilanı olarak kabul edeceğini ve Atina ile olan diplomatik ilişkilerini keseceğini bildirmekten çekinmedi⁷³ ve Başkumandana gerektiğinde saldırı hareketine geçilebileceği yönünde emir verdi⁷⁴.

Olaylar bu şekilde cereyan ederken, alınan haberlere göre sınırda yaşanan gerginlik ve çatışmaların durdurulması adına Ahmed Eyüb Paşa ve Yunanistan sınırı kumandanı General Sabuncakis de görüşmelere başladı⁷⁵. Yunanlıların tekrar ateş açma durumunda ise Ahmed Eyüb Paşa'ya taarruz emri verildi. Ayrıca General Sabuncakis ile ateşkes yapılması adına görüşmelere devam edilmesi ve Yunanistan'ın düşmanca saldırılarının detaylarının Yunanistan ve büyük devletlere bildirilmesi yönünde karar alındı⁷⁶. Her iki tarafın da savaşı önlemek adına bir adım atmaya başlaması, meselenin barış yoluyla bir çözüme kavuşturulmak istenmesinin başlangıcı sayılabilir.

Bunların yanı sıra Osmanlı Devleti, Yunan askerlerinin sınırın herhangi bir yerinde saldırıyı tekrarlamaları durumunda, Osmanlı kumandalarına sert müdahale etmeleri için emir verdiğini Paris'teki Yunan elçisiyle görüşen Fransa yetkilisi Mösyö Dö Feres'e bildirdi. Böylece meselenin

⁶⁶ La Turquie, S.112, 16-17 Mayıs 1886, s.1.

⁶⁷ Karal, s.115.

⁶⁸ Karal, s.115. Hatta bazı kaynaklarda Deliyani'nin kendisini mağdur olarak gösterdiği yazar. Bkz. Koliopoulos and Veremis, s.55.

⁶⁹ La Turquie, S.117, 22 Mayıs 1886, s.1.

⁷⁰ BOA, HR.SYS, 1734/42, 13 Mayıs 1302 (26 Mayıs 1886).

⁷¹ BOA, HR.SYS, 1734/13, 10 Mayıs 1302 (23 Mayıs 1886).

⁷² Koliopoulos and Veremis, s.55.

⁷³ BOA, HR.SYS, 1734/17, 12 Mayıs 1302 (25 Mayıs 1886).

⁷⁴ BOA, HR.SYS, 1734/46, 13 Mayıs 1302 (26 Mayıs 1886).

⁷⁵ La Turquie, S.119, 25 Mayıs 1886, s.3 ve S.120, 26 Mayıs 1886, s.1.

⁷⁶ BOA, İrade Yunanistan [I.MTZ(01)], 24/1154, 10 Mayıs 1302 (23 Mayıs 1886).

barışın devamının sağlanmasına olumlu etki yapacağı düşünüldü. Fransa'nın Atina'daki temsilcisinin yeterli etkiye sahip olamayacağı düşüncesiyle de, doğrudan Atina'da bir girişim yapmak yerine, meseleyi Paris'teki Yunan elçisi ile çözmek daha uygun bulundu⁷⁷.

25 Mayıs 1886 tarihinde Londra'daki Osmanlı Büyükelçiliği'nden Hariciye Nezareti'ne gönderilen telgrafta, Atina'dan gelen son haberlerde sınıra silah sevkiyatının iptal edilmesi ve mühimmatın boşaltılmasıyla ilgili Yunanistan Hükümeti'nin kararname yayınladığını bildirildi. Ayrıca İngiltere kamuoyu ve gazetelerinin neredeyse tamamı ilk saldırıları Yunanistan'ın yaptığını onayladıklarını ve Osmanlı Devleti'nin itidalli duruşunu takdir ettiklerini ifade etti⁷⁸. Bu durum diplomasinin Avrupalı devletlerin aracılığıyla daha güçlü bir koz olduğu gerçeğini göstermektedir. Yaşanan bu görüşmeler neticesinde verilen taahhütlerin uygulanması için Yunanistan hükümeti, Teselya ve Epir bölgelerinde sınır hattında bulunan askerlerini bir süre geri çekmişse de kısa süre sonra Maçova ve Narda taraflarında saldırı yapılabileceği ve Yunan askerlerinin Osmanlı tarafına doğru yığınak yapmaya başladığı anlaşıldı. Yunanistan, Teselya'da olduğu gibi bu bölgelerde de verdiği sözleri tamamen yerine getirmesine rağmen, Osmanlı tarafından benzer bir adım atılmasına mazhar olamadığını ifade ederek, bu konuda resmî protesto hakkını kullandı ve Osmanlı hükümetinden de benzer taahhütleri uygulamaya geçirmesini talep etti⁷⁹. Fakat Osmanlı hükümeti zaten barışı muhafaza etmek arzusundaydı. Hatta II.Abdülhamid, sınırda her ne olursa olsun büyük çaplı çatışmalara girilmemesi konusunda emir verdi⁸⁰. Görünen o ki, Yunanistan çeşitli iddialarda bulunup kendini haklı çıkarmaya çalışsa da, Osmanlı hükümetinin savaş taraftarı olmadığı ve meselenin hala diplomasi yoluyla çözüme kavuşturma tutumu devam etmektedir. 93 Harbi gibi Osmanlı Devleti'ni ekonomik ve askerî olarak sıkıntıya düşüren bir savaştan çıkılmasının üzerinden birkaç sene geçmişken, devletin yeniden bir savaşa girmek istemediği aşikârdır.

Haziran ayı başlarına gelindiğinde, Yunan Hükümeti'nin yeni başbakanı Tripolis, halk baskısının, diplomatik baskıların ve ablukanın neticesinde sınırdaki askerleri terhis etmeye başladı. Bunun üzerine 8 Haziran 1886'da büyük devletler ablukayı kaldırma kararı aldılar. Yunanistan arzularını tam olarak gerçekleştirilememenin sıkıntısını yaşasa da yeni fırsatlar kollamaya ve savaş için ortam hazırlamaya devam etti⁸¹. Anlaşıyor ki, Yunanistan saldırgan tutumunu devam ettirdikçe, Osmanlı Devleti diplomasi yolunu tercih etmekteydi. Ayrıca bu saldırılarına karşılık Yunanistan'a yönelik diplomatik baskılar yoğunlaştı, limanları Osmanlı ve Avrupa devletleri tarafından abluka altına alındı. Böylece ticaretine ket vuruldu. Yunanistan her ne kadar savaş tehditleriyle gözdağı vermeye çalışsa da, artan baskılar nedeniyle barışa yakın tavırlar da sergilemek zorunda kaldı.

Ağustos ayına gelindiğinde artık Yunanistan tarafından uzlaşmacı bir tutum sergilenmeye başlandı. Yunanistan Generali Koroneos, İstanbul'a Sultan II.Abdülhamid ile görüşmeye geldi ve Yunanistan'ın barış yanlısı niyetlerini bildirdi⁸². Ağustos'un ortalarında yer yer çatışmalar ve krizler devam etmişse de Ağustos ayının sonuna gelindiğinde, Yunan Bakanlar Kurulu'nun askerî birliklerin sınırda sevkiyat ve yığınak gerçekleştirmeme kararı almasıyla, Osmanlı-Yunan krizinin sonlandığı resmî olarak ilan edildi. Ayrıca sadece bu kararla yetinilmeyip Osmanlı Devleti ile barışçıl bir yolla uzlaşma girişimlerinde bulunulacağı beyan edildi⁸³.

Ağustos ayının sonlarında noktalanın krizin taraflarının diplomatik rollerine bakıldığında, Yunanistan'ın taleplerini sürekli artırarak gerilimi ve krizi tırmandırdığı, Osmanlı Devleti'nin

⁷⁷ BOA, HR.SYS, 1734/50, 14 Mayıs 1302 (27 Mayıs 1886).

⁷⁸ BOA, HR.SYS, 1734/36, 12 Mayıs 1302 (25 Mayıs 1886).

⁷⁹ BOA, HR.SYS, 1734/58, 17 Mayıs 1302 (30 Mayıs 1886).

⁸⁰ La Turquie, S.125, 1 Haziran 1886, s.1.

⁸¹ Karal, s.115.

⁸² La Turquie, S.179, 5 Ağustos 1886, s.1.

⁸³ La Turquie, S.200, 29-30 Ağustos 1886, s.1.

toprak bütünlüğünü savunmaktan ödün vermediği ve bu konuda dirayetli davrandığı görülmektedir. Avrupa devletleri ise kendi aleyhine tehlikeye girmesinden endişe duyduğu Balkan istikrarını koruma amacıyla, Osmanlı Devleti'nin yanında durmuş ve diplomatik yollarla arabuluculuk görevini üstlenmişti. Hatta arabuluculuğun yanı sıra uygulamaya koyduğu deniz ablukasıyla da, Yunanistan'a askerî ve ekonomik yönden gözdağı vermişti.

Sonuç

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra yapılan Berlin Kongresiyle, Balkanlarda yeni siyasi dengeler oluştu. Yunanistan'ın talebi doğrultusunda Teselya ve Epir Bölgelerinin Yunanistan'a bırakılması ve sınır hattının düzenlenmesi gibi konular gündeme geldi ve 1881 yılında imzalanan bir antlaşmayla Teselya ve Epir'in bir bölümünün Yunanistan'a bırakılması kararlaştırıldı. Fakat bu karar Yunanistan'ın "*Megali İdea*" hedeflerini tatmin edemedi ve bu doğrultuda yayılmacı bir politika takip eden Yunanistan'ın yeni toprak taleplerine zemin hazırladı.

1886 yılının bahar ve yaz aylarında yaşanan Osmanlı-Yunan sınır krizinde, Yunanistan sınıra mühimmat ve askerî yığınak yapmaya başladı ve bazen sınır hattında hatta bazen sınır ötesinde çatışmalar yaparak bölge güvenliğini tehdit etti. Osmanlı Devleti ise, barış yönünde bir tavır takınıp, diplomatik çözüm arayışını istikrarlı ve kararlı bir şekilde sürdürerek meşru müdafaa pozisyonunda kaldı. Yunanistan'ın ilan ettiği seferberlik çerçevesinde sınırın çeşitli yerlerine sürekli askerî yığınak yapması, Osmanlı Devleti'nin de sınırdaki askerî birliklerinin sayısının artmasına sebep oldu. Fakat Osmanlı Devleti taarruz yapan taraf değil, savunmada kalan taraf olmayı tercih etti. Zaman zaman bölgedeki çatışmaların dozu artsa da bu itidalli tavrını bozmama yoluna gitti ve meseleyi uluslararası kamuoyunda çözümlemeye çalıştı.

Yaşanan olaylar bölgesel bir çatışma gibi görünse de, Balkanlardaki istikrarın tehlikeye girmesi ve istikrarı korumak adına Avrupa devletlerinin arabuluculuk görevi üstlendiği ve güç dengelerinin yeniden belirlendiği bir dönem oldu. Osmanlı Devleti'nin diplomatik manevrasının yanında askerî ve ekonomik olarak da uyguladığı deniz ablukası, Yunan ekonomisini ciddi olarak etkiledi. Yunanistan durumu Avrupa devletlerine bildirirse de beklediğinin aksine, Osmanlı Devleti'nin meşru müdafaa hakkı olduğu cevabını aldı. Sonrasında ise özellikle İngiltere'nin önerileri ve diğer büyük devletlerin de onayı ile uygulanan deniz ablukası, krizin yalnızca diplomasi yoluyla değil, askerî alanda da sert bir müdahale ile çözümlenmeye çalışıldığının göstergesidir. Yunanistan'ın ekonomisi bu abluka ile zarara girdi, ticareti ciddi bir sekteye uğradı ve halk bu durumdan şikâyetçi oldu.

Ağustos ayının sonlarına gelindiğinde gerek Osmanlı Devleti'nin uzlaşmacı siyaseti, gerekse Avrupa devletlerinin müdahalesiyle ciddi bir savaşın eşiğinden dönüldü, sınır hattındaki kriz ve gerginlik yerini ılımlı bir havaya bıraktı. Fakat emelleri doğrultusunda ilerleyen ve taleplerinden vazgeçmeyen Yunanistan, 1897 yılında Osmanlı-Yunan (Teselya) Savaşı'nın başlamasına sebep oldu.

Sonuç olarak bu makalede, 1886 yılı bahar ve yaz aylarında yaşanan sınır krizi, ilk elden kaynak olan arşiv belgeleri ve La Turquie gazetesindeki bilgiler temelinde analiz edildi. Yaşanan askerî ve diplomatik faaliyetler incelendiğinde, 1886 yılında patlak veren bu kriz, Osmanlı Devleti'nin barışçıl ve uzlaşmacı bir çözüm arayışında olduğunu, Yunanistan'ın ise yayılmacı politikalarının devam ettiğini açıkça göstermekle birlikte, 1897 Osmanlı-Yunan Savaşı'nın zeminini de oluşturması bakımından önemlidir.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Londra Sefareti (HR.SFR.3)*, 317/70 ve 317/72.

BOA, *Hariciye Siyasi, (HR.SYS)*, 1726/120, 1728/96, 1729/3, 1729/6, 1729/25, 1729/41, 1729/49, 1729/50, 1729/52, 1734/13, 1734/17, 1734/36, 1734/42, 1734/46, 1734/50 ve 1734/58.

BOA, *İrade Girit, (İ.MTZ.GR)*, 31/1187 ve 31/1204.

BOA, *İrade Yunanistan, [İ.MTZ(01)]*, 24/1154.

Süreli Yayınlar

La Turquie gazetesi, Sayı 72, 82, 89, 95, 100, 104, 106, 107, 109, 110, 112, 117, 119, 120, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 141, 148, 150, 151, 155, 157, 159, 160, 161, 165, 166, 169, 171, 177, 179, 191, 195, 200.

Araştırma Eserler

ALİ RIZA BEY, *1897 Türk-Yunan Seferi: Erkân-ı Harbiye Mektebi 1926-1927 Tedris Senesi, Erkân-ı Harbiye Mektebi Neşriyatı*, 1927.

AYDIN, Mahir, *Şarkî Rumeli Vilayeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992.

CLOGG, Richard, *A Concise History of Greece*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2002.

GÜLBABA, Gamze Elif, *La Turquie gazetesinin 1890 Yılı Haberlerine Göre: Osmanlı Devleti'nde İktisadi ve Sosyal Hayat*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2022.

HANİOĞLU, Şükrü, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, 2008.

HÜLAGÜ, Metin, *Türk-Yunan İlişkileri Çerçevesinde 1897 Osmanlı-Yunan Savaşı*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 2001.

JELAVİCH, Barbara, *History of the Balkans: Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları (TTK), Cilt VIII, 6. Baskı, Ankara, 2007.

KOLIOPOULOS, John S. and VEREMIS Thanos M., *Modern Greece: A History Since 1821*, John Wiley & Sons, Ltd. Publication, 2010.

MALHUT, Mustafa, “93 Harbi Sonrasında Ortaya Çıkan Osmanlı-Yunanistan Sınır Meselesi ve İngiltere'nin Tutumu”, *Journal of Anglo-Turkish Relations*, Cilt.I (Ocak 2020), Sayı.1, s.67-96.

ORUÇ, Dilara, *La Turquie gazetesinde İstanbul (1866) (Fihrist-Çeviri-Değerlendirme)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2017.

ÖRENÇ, Ali Fuat, “Yunanistan'ın Bağımsızlığı Sürecinde Yok Edilen Mora Türkleri”, *Uluslararası Suçlar ve Tarih*, Sayı (S.) 11/12, 2011, s.5-32.

SERBESTOĞLU, İbrahim, “Yunanistan’a Geçiş Sürecinde Teselya Müslümanlarının Durumu”, *Belleten*, Cilt. LXXVIII (Aralık 2014), Sayı.283, s. 1075-1098.

SÜER, Hikmet, *1897 Türk-Yunan Harbi*, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1982.

TUNAYA, Tarık Zafer, *Türkiye’de Siyasal Gelişmeler: 1876–1938 Kanun-i Esasî ve Meşrutiyet Dönemi*, C.1, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1991.

TÜRKGELDİ, Ali Fuat, *Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye*, (Yayınlayan: Bekir Sıtkı Baykal), C.2, Ankara, 1960.

Serhat ÇİTİL

Yüksek Lisans Öğrencisi. İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Sosyoloji Anabilim Dalı.

ORCID: 0009-0007-0064-3937

serhatcitol@gmail.com

Mustafa SOLMAZ

Doç. Dr. İnönü Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Öğretim Üyesi.

ORCID: 0009-0008-8481-8577

amustimi@gmail.com

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi-Research Article

Başvuru/Submitted: 19.09.2025

Kabul/Accepted: 27.10.2025

BİR SİMGESEL ŞİDDET ÖRNEĞİ OLARAK ORTAK YARAR İLKESİ

Öz

Simgesel şiddet, Bourdieu'nun söylemi ile "kurbanları tarafından bile algılanamayan" ve ikili ilişkilerden devlet yönetimine kadar kendisine geniş bir yelpazede rastlanan diğerlerinden farklı bir şiddet biçimidir. Onu farklı kılan en karakteristik özelliği belki de algılanamaz oluşudur. Bu algılanamazlık özelliği, şiddetin etkisini, doğası gereği, artırmaktadır. Araştırma, Bourdieu'nun sosyal teorisinde pek anlaşılamamış olan evrenselleştirme ve doğallaştırma süreçlerine vurgu yaparak simgesel şiddetin bir biçimi olarak kabul ettiğimiz ortak fayda ilkesini ifşa etmek ve olası çözüm önerileri sunmayı amaçlamaktadır. Zira simgesel şiddet üzerine yapılan çalışmalar kişiler arası münasebet, cinsiyet eşitsizlikleri ve çok azı olmak kaydıyla medya ekseninde yoğunlaşmaktadır. Ne var ki simgesel şiddetin gücü dilin kullanımı ile ilgili olarak siyasi alanda oldukça etkili olabilmekte ancak doğası gereği varlığını gizlemektedir. Bourdieu'nun devlet ve siyaset sosyolojisine ilişkin görüşlerinden yararlanmak suretiyle daha önceki çalışmalardan farklı bir bakış açısı sunmayı hedefleyen bu makale, devletin ortak yarar amacı taşıyan edimlerinin ve ürettiği söylemlerin aslında birer "simgesel iktidara meşruiyet kazandırma" ve "yeniden üretme amacı taşıyan simgesel şiddet örneği oluşturdıkları" savı üzerine eğilmektedir. Nitekim devlet, şimdiye dek ve hatta günümüzde dahi, büyük ölçüde tarafsız; aşkın bir kurum olarak görülmektedir. Bu anlamda sayıları pek fazla olmayan birkaç istisnai görüş dışında, devletin genel yararı önceleyen bir kurum olduğu hususunda mutabakat bulunmaktadır. Bu nedenle bahsi geçen savın en önemli kısmı olduğunu düşündüğümüz evrenselleştirme ve doğallaştırma sürecinin işleyişi ve dinamiklerinin bilinmesi, sürece müdahale etme fırsatı sunmaktadır. Bunun için doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Bir çözüm önerisi olarak müfredatta bulunan bazı derslerin içeriklerinin yeniden düzenlenilmesi düşünülmüştür.

Anahtar Kavramlar: Bourdieu, simgesel şiddet, evrenselleştirme, ortak yarar, devlet.

THE COMMON GOOD AS AN EXAMPLE OF SYMBOLIC VIOLENCE

Abstract

Symbolic violence, in Bourdieu's words, is a form of violence that "even its victims cannot perceive" and differs from other forms of violence encountered across a wide spectrum, from

interpersonal relationships to state governance. Perhaps its most characteristic feature, which sets it apart, is its imperceptibility. This imperceptibility inherently amplifies the impact of violence. This study aims to reveal the principle of common good, which we consider a form of symbolic violence, by emphasizing the processes of universalization and naturalization, which are not insufficiently addressed in Bourdieu's social theory, and to offer possible solutions. This is because studies on symbolic violence have focused on interpersonal relations, gender inequalities, and, to a lesser extent, the media. However, the power of symbolic violence can be quite effective in the political arena in terms of language use, but by its very nature, it conceals its existence. Drawing on Bourdieu's views on state and political sociology, this article aims to offer a different perspective from previous studies. It focuses on the argument that the state's actions and discourses, which purport to serve the common good, actually constitute examples of symbolic violence aimed at legitimizing and reproducing symbolic power. Indeed, the state has been viewed, to a large extent, as a neutral and transcendent institution, even to this day. In this sense, with the exception of a few a few exceptions, there is consensus that the state is an institution that prioritizes the common good. Therefore, understanding the functioning and dynamics of the process of universalization and naturalization, which we consider to be the most important part of the aforementioned argument, provides an opportunity to intervene in the process. For this purpose, *document analysis* method was used. As a proposed solution, It is suggested that the content of certain courses in the curriculum be reorganized.

Keywords: Bourdieu, symbolic violence, universalization, common good, state.

Giriş

Bourdieu ve simgesel şiddet üzerine yapılmış olan çalışmalar çoğu zaman cinsiyet eşitsizlikleri, eğitim, medya veya kültür üzerine yoğunlaşmıştır (Erol, 2016; Özsöz, 2009; Recuero, 2015; McRobbie, 2015). Ancak bu araştırmalar her ne kadar literatüre önemli katkılar sunsa da simgesel şiddetin meşrulaştırılması sürecini tam olarak tartışmamış, bunu bir kabul olarak görmüş ve sonuçları ile ilgilenmiştir. Bu durum belki de Bourdieu'nun kurbanları tarafından bile algılanmayan bir şiddet biçimi olarak bahsettiği simgesel şiddetin bir sonucu olarak görülebilir. Zira devlet veya iktidar, simgesel şiddeti kullanarak kendisi üzerine düşünceleri dahi daha önceden şekillendirebilmektedir. Bu anlamda çalışma, farklı olarak simgesel şiddetin devlet ve iktidar alanları çevresinde incelenmesi ve evrenselleştirme-doğallaştırma süreçlerinin ifşaatına yönelmektedir. Nitekim devlet, varlığının başlangıcından bu yana bütünü koruma görevini doğal olarak üstlenmektedir.

Devlet, kökeni ve yapısı itibari ile toplumsal bilimlerin en tartışmalı konularından birisi olsa da (Kradin, 2009: 25), insanlığın kadim zamanlarından bu yana toplumsal örgütlenmenin formel bir biçimi olarak görünmektedir. Bir arada yaşayan insan toplulukları için genel bir yasanın ya da en azından bir otoritenin varlığının gerekliliği, tarihsel süreç içerisinde “devlet”i doğurmuş; bugüne dek birçok değişime uğramış yahut farklılaşmış ve en kapsamlı siyasi veya beşerî örgütlenme olarak günümüze kadar gelmiştir. Elbette bu süreç içerisinde devlet ile ilgili tanımlamalar değişmiş olsa da onun hangi temeller üzerine kurulacağı veya işlevlerinin ne olacağı gibi bahisler her daim devlet meselesinin temelinde yer edinmiştir. Zira, bir toplumsal sözleşmenin, dayatmanın, çatışmaların veya müşterek çıkarların bir sonucu olduğuna bakılmaksızın devlet, tarihin ilk çağlarından itibaren toplumsal yaşamın devamlılığı saiki başta olmak üzere farklı amaçlar ile varlığının gerekliliği büyük ölçüde kabul edilmiş bir teşekkül veya yapılanma olarak kabul görmüştür. Bu amaçların en önde gelenlerinden biri de ortak fayda ilkesidir.

Ortak fayda ilkesi her ne kadar modern devletlerin yükselişinden sonra ortaya çıkmış bir kavram gibi dursa da ilkçağ uygarlıklarından bugüne dek devletin en temel unsurlarından birisi olmuştur. Zira ortak yaşamı kolaylaştıracak kurallar ve cezalar, çoğu kez toplumun fertlerinin müşterek olduğu durumlar ve kavrayışlar üzerinden kabul edilmiş ve uygulanmışlardır. “Ortak yarar, iki bin

yıl önce Platon, Aristoteles ve Cicero'nun yazılarında ortaya çıkan bir kavramdır. Daha yakın zamanda, çağdaş etikçi John Rawls, ortak yararı 'herkesin eşit olarak yararına olan belirli genel koşullar' olarak tanımlamıştır (Velasquez, vd., 1992: 1). Ortak fayda ilkesi, herkes için iyi olanın; herkes adına faydalı olanın istenmesi anlamına gelmektedir. Herkesten kasıt, bir toplumu oluşturan fertlerin ayrı ayrı kendilerine dair olan faydalar ve onların da üzerinde bulunan bütünleşik bir fayda kavramını ifade etmektedir. Diğer taraftan bu kavram, bireysel yararların (goods) bir toplamı olmanın üzerinde ikinci bir anlamla da anılmıştır (Douglass, 1980:105). "Ortak iyiliğin ortaklığının ikinci bir yönü (liberalizmin ortaya çıkmasından bu yana savunucuları özellikle vurgulamaya özen göstermişlerdir), söz konusu faydaların paylaşılan iyilikler olmasıdır" (Douglass, 1980: 105).

Modern devletlere veya onların yükseldiği çağa gelindiğinde, her ne kadar Dougless'ın (1980) söylediği gibi bu dönüşüm süreci oldukça karmaşık da olsa (s. 106), ortak fayda kavramının muhteviyatı değişmiş, görüntüsü itibari ile daha formel bir hâl almıştır. Kraliyetin yabancı maceralarını finanse etmek için tebaasının hayatları ve malları üzerinde hak iddia etmesinin gerekçesi olarak da kullanılmaya başlanan ortak fayda doktrini veya ilkesi, "isyancıların yeni bir alternatif yaratmayı" tercih etmesi ile kamu yararı kavramına dönüşmeye başlamıştır (Douglass, 1980: 107). Zira feodal Avrupa uygarlıklarındaki ortak fayda ilkesi, yalnızca devletin çıkarına bir şeymiş gibi görünmektedir. Öte yandan modern çağa gelindiğinde bu kavramın içeriğine insan hakları, bireysellik vb. gibi unsurlar da görünür şekilde dâhil edilmiştir. Bu anlamda modern çağda daha yaygın olarak kullanılan "kamusal fayda" kavramı, kökeni itibari ile ortak fayda ilkesi ile benzeşse de kapsadığı anlamlar bakımından değişmiş ve günümüzde daha farklı bir anlayışı ihtiva etmektedir. Özellikle feodal devletlerin daha önce zaten zayıflamış olan otoritelerini yavaşça hukuk kurumuna devretmeleri, Fransız İhtilali ve sanayi çağı sonrası ortaya çıkan insan hakları tartışmaları gibi olay ve süreçler, ortak yarar ilkesinin içeriğini yalnızca devletin değil aynı zamanda fertlerin de çıkarlarını kapsayacak şekilde değiştirmiştir. 18. ve 19. yüzyıllarda Aydınlanma Çağı'nın etkisiyle devlet, birey hakları ve özgürlüklerinin korunması gibi yeni işlevler üstlenmeye başlamıştır. Sanayi Devrimi ile birlikte devletin ekonomik düzenlemeler yapma, altyapı yatırımları gerçekleştirme ve sosyal politikalar oluşturma gibi rolleri daha da artmıştır. Bu değişim en azından biçimsel bir farklılaşmayı ihtiva etmektedir. Zira Bourdieu' ya göre, tüm bu insan hakları meselesi devletin meşruiyetini sürdürmesine olanak tanıyan evrenselleştirme ediminden başka bir şey değildir. Onun bu görüşü, devlet anlayışı üzerinden de incelenebilir.

Bourdieu'nun Devlet Anlayışı

Devlet, Bourdieu için kariyerinin daha geç dönemlerinde ele aldığı bir konudur. Onun çalışmaları, başlangıçtaki ampirik incelemelerden sonra eğitime odaklanmaktadır. Kendisi bir eğitim ve kültür sosyoloğu olarak bilinir ancak iktidar veya devlet gibi kavramlar neredeyse her daim onun sosyolojisinde merkezi bir yer teşkil etmektedir. Swartz'ın (2022) da söylediği üzere özellikle "Bourdieu için eğitim analizi, tıpkı o dönemdeki diğer Fransız sosyologlarda olduğu gibi aslında önemli bir devlet kurumunun analiziydi" (s. 183). Zira, "*Reproduction in Education, Society and Culture*" isimli çalışmasında devlet iktidarı ve eğitim sosyoloji analizlerini birbirinden ayırmadığı açıkça görülmektedir (Swartz, 2022: 183). Bourdieu'nun bu çalışması, her ne kadar eğitimin, eşitsizlikleri nasıl yeniden ürettiğini vurguluyor olsa da bir yandan eğitim kurumunu, iktidar alanı ile ilişkilendirmek suretiyle devletten ayrı, özerk bir şeymiş gibi incelemeyi amaçladığını vurgulamaktadır. Bu durum Bourdieu'nun devleti nasıl tanımladığı ile ilgilidir. Zira onun devlet tanımı büyük ölçüde Elias ve Weber'in tanımlarına dayanmaktadır.

Önde gelen devlet tanımlarından birisi, Max Weber'e aittir. Buna göre, sürekli faaliyet gösteren zorlayıcı bir siyasi örgüt, fiziksel gücün meşru kullanım tekeli olduğu iddiasını sürdürdüğü ölçüde

devlet olarak adlandırılacaktır (Weber, 1978: 54). “Weber’e göre devletin belirlenmiş bir ülkenin sınırları içinde kendi adına meşru fiziksel şiddet ve baskı tekelini elinde tutan ve uygulayan beşerî bir topluluk olarak tasarlanması gerekir. Ona göre devlet, belirli bir kara parçası üzerinde fiziksel şiddet tekelini elinde tutan bir örgütlenmedir” (Ekşi, 2010: 191). Nitekim, Norbert Elias da buna benzer bir tanım yapmaktadır. Her iki tanımlamada da vurgu fiziksel şiddet tekelinin sahipliğine ve meşrulaştırmaya yapılmaktadır. Ancak Bourdieu, açıkça Elias ve Weber’den etkilense de yaptığı devlet tanımındaki bu iki unsura, “simgesel şiddet” kavramını dahil etmektedir. Kendi sözleri ile “Weber’in ünlü tanımını çarpıtarak yalnızca meşru fiziksel şiddet üzerinde değil, meşru sembolik şiddet üzerinde de tekel sahibi olduğunu” (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 112) söylemektedir. Böylece devleti, “Belirli bir toprak parçası ve bu toprak parçası üzerinde yaşayan nüfusun tümü üzerinde fiziksel ve simgesel şiddetin meşru kullanım tekelini başarıyla iddia eden” (Bourdieu vd., 1994: 3) bir şey¹ olarak tanımlamaktadır.

Daha önceki tanımların ve incelemelerin aksine Bourdieu için devlet analizi, devletin simgesel boyutuna odaklanmaktadır. (Swartz, 2022: 185) Bu simgesel boyuttan kasıt, onun bir iktidar alanını ihtiva etmesine ve tekelinde bulundurduğu şiddetin yalnızca fiziksel bir şey olmayışına dayanmaktadır. “Devlet iktidar alanı içerisindeki başka bir alandır. Nitekim Bourdieu’nun başka bir devlet tanımı şu şekildedir: Devlet, Max Weber’in ünlü ifadesiyle, meşru sembolik şiddetin tekel, yani belirli bir “ulus” içinde, belirli bir bölgenin sınırları içinde, evrensel ve evrensel olarak uygulanabilir ortak zorlayıcı normlar dizisi oluşturma ve dayatma gücü olan mücadelenin sahnesi olan alanların bütünüdür” (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 112).

Bourdieu’nun devleti bir alan olarak ele alması, Swartz’ın da (2022) söylediği gibi bu alanlardaki aktörlerin konumları, çıkarları, inançları ve stratejileri açısından anlama nedeniyledir (s. 185). Bourdieu devleti şöyle tanımlamaktadır:

“Devlet, idari ya da bürokratik alanlar topluluğu (genellikle komisyonlar, bürolar ve kurulların empirik biçimini alırlar) içinde, hükümet ve hükümet dışı aktörlerin ve aktör kategorilerinin, yasalar, yönetmelikler, idari tedbirler (sübvansiyonlar, yetkilendirmeler, kısıtlamalar, vb.), kısacası normalde belirli bir uygulama alanı olarak devlet siyaseti başlığı altına koyduğumuz her şey yoluyla yönetme iktidarından oluşan bu kendine özgü otorite biçimi üzerinde mücadele ettiği bir alandır” (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 111, aktaran, Swartz, 2022: 185).

“Başka bir deyişle devlet, bir toplumdaki sosyal düzenleme işlevleri üzerinde kurumsallaşmış bir mücadele alanı oluşturan, ‘kısmen örtüşen bürokratik alanlar kümesidir.’” (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 11 akt., Swartz, 2022: 185). Bu anlamda Bourdieu için devletin temelinde bir çeşit siyasi mücadele bulunmaktadır. Bu siyasi mücadele, devletin diğer sermaye türleri üzerinde kurduğu tahakkümün kontrolü için yapılmaktadır. “Devlet, ekonomik sermaye ve kültürel sermaye dahil olmak üzere, diğer sermaye türleri üzerinde, bunların değişim oranları ve yeniden üretimleri üzerinde iktidar olan devletçi sermaye için bir mücadele arenasıdır.” (Bourdieu vd., 1994: 4). Bourdieu’nun bu tanımı, onun iktidar alanı ve sermaye türleri kavramları ile ilişkilidir. Zira o, devleti bir organ yahut kapsamlı, işler bir aygıt olarak görmektense sermaye türlerinin farklı zamanlarda; farklı oranlar ile yoğunlaşması sonucunda ortaya çıkan düzenleyici bir meta alan olarak görmektedir (Bourdieu vd., 1994: 4-5).

"Devlet, devletçi sermayenin diğer sermaye türleri arasındaki ilişkileri düzenleme kapasitesini temsil ettiği bir tür meta alan olarak işlev görür" (Swartz, 2022: 192). Buna göre Swartz’ ın (2022) da aktarımı ile, “Devlet iktidar alanı içerisinde yalnızca belirli kurumlar ve

¹ Bourdieu’nun orijinal metinde “X” olarak bahsettiği ve daha sonra belirleneceğini söylediği kısım (Bourdieu vd., 1994: 3), “şey” olarak aktarılmıştır.

örgütleri barındıran alanlar topluluğu gibi anlaşılabilir” (s. 193). Diğer bir deyişle devlet yalnızca, iktidar alanı içerisindeki daha küçük bir alanı ihtiva etmektedir. İktidar alanı için mücadele eden aktörler, çıkarları doğrultusunda devletçi sermayeyi ele geçirmek için siyasi mücadele içindedirler. Böylece iktidar alanı üzerinde söz sahibi olmayı amaçlamaktadırlar. İktidar alanı üzerinde söz sahibi olan aktörler, iktidarlarını veyahut otoritelerini güçlendirmek; yine başka bir deyişle, tahakkümünü pekiştirmek amacı ile eylemektedirler. Bunun yolu ise simgesel şiddetin kullanımından geçmektedir.

Evrenselleştirilmiş ve Doğallaştırılmış “Resmî” Söylemler Olarak Simgesel Şiddet

Bourdieu’nun Weber ve diğerlerinden farklı olarak yaptığı şey hiç şüphesiz iktidar ve devlet meselesine simgesel bir boyut kazandırmış olmasıdır. Zira, “Tahakküm silah veya para gibi çıplak güce dayansa dahi her zaman simgesel bir boyuta sahiptir.” (Bourdieu, 2000: 172) Onun sosyolojisinde tahakküm için şu iki konu elzemdir: Meşrulaştırma ve simgesel şiddet. Bourdieu, simgesel bir boyuta vurgu yaparken aynı zamanda bunun bir meşrulaştırma meselesi olduğuna da şöyleyerek *Pascalian Meditations*’da şöyle yazmaktadır:

“Güç, kendisini kaba şiddet olarak, neyse o olan bir keyfilik olarak, gerekçelendirilmeksizin ileri süremez; ve kendisi ancak meşruiyetin renkleri altında sürdürebileceği ve tahakkümün kendisini ancak, kaynağının keyfiliğinin yanlış tanınmasından başka bir şey olmayan tanınmayı güvence altına almayı başardığı ölçüde kalıcı olarak dayatmayı başardığı bir deneyimin hakikatidir” (Bourdieu, 2000: 104, akt., Swartz, 2020: 123).

Anlaşılacağı üzere simgesel iktidarın veya tahakkümün “kabul ettirilmesi veya kanıksatılması”, yanlış tanıma yoluyla meşrulaştırılan keyfiyetlere (Swartz’ın aktarımı ile tarihsel gerçekler veya rastlantılara), simgesel şiddetin dili aracılığı ile meşruiyet kazandırılmasından geçmektedir. “Bu bağlamda simgesel şiddet, ‘yanlış tanınan’ itaattir.” (Swartz, 2022: 126). Simgesel şiddet, “Kurbanları tarafından bile algılanamayan ve görülemeyen, çoğunlukla iletişimin ve bilişin (daha doğrusu yanlış tanınmanın), tanınmanın ve hatta hissetmenin tamamen simgesel kanalları aracılığıyla uygulanan kibar bir şiddettir” (Bourdieu, 2001: 1-2 akt., Swartz, 2022: 126-127).

“Simgesel şiddet, aslında simgesel iktidarın keyfi bir dayatmadan ziyade meşru olarak kabul edilmesi nedeniyle yanlış tanınan iktidardır” (Swartz, 2022: 126). Şeylerin meşru olarak kabul ettirilmesinin yolu, Bourdieu’ye göre simgesel şiddetin kullanımından geçmektedir. Simgesel şiddet bu meşrulaştırmayı “doğallaştırma” ve “evrenselleştirme” yolu ile yapmaktadır.

Doğallaştırma, yatkinlıkların biçimlendirilmesi sonucu olur. Fertlerin yaşam pratikleri olarak düşündükleri şeyleri, diğer bir deyişle daha önce denenmiş ve sonuçları öğrenilmiş kolaylıkları düşünmeden kabul etmeleri gerekmektedir. “Simgesel iktidar, habitusu şekillendirir ve bu nedenle sosyal dünyadaki algıları ve eylemleri düzenlemek için ‘pratik bir anlam’ üreten somutlaşmış yatkinlıklar biçimini alır” (Swartz, 2022: 134). Bu yatkinlıklar aynı zamanda müsterekmiş gibi görünen kabulleri de barındırmaktadır. Bununla birlikte tahakkümün sürdürülmesine yardımcı olurlar. “Tahakküm altındakiler, yatkinlıklarıyla egemen görüş ve uygulamaları bünyelerine katarak, farkında olmadan kendilerini ezen bu yapıların sürdürülmesine yardımcı olurlar” (Swartz, 2022: 144). Böylece simgesel şiddetin dili kullanılarak toplumsal failer suç ortağı konumuna getirilmektedir. Zira “Simgesel şiddet, bir toplumsal failin suç ortaklığı ile kendisine uygulanan şiddettir (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 168). Farklı bir anlatımla, “Devlet, ürettiği ortak algı, beğeni, anlam ve hafıza kategorilerini, kısacası devlet tipi sınıflandırma şablonlarını telkin eder. Böylelikle ulusal sağduyunun ve uzlaşının temelinde yer alan habitusları bir orkestra gibi kendiliğinden yönetmenin koşullarını yaratır” (Bourdieu, 1994: 13, akt., Suveren ve Akçaoğlu, 2022: 454).

Bourdieu'nun evrenselleştirme dediği şey ise aktörlerin tarihsel arka planlarındaki çıkarları, evrensel birer doğruymuşçasına savunmalarıdır. Zira simgesel şiddet Swartz'ın da iletildiği üzere “tanımayı” ifade eder (Swartz, 2022: 126). Daha basit bir anlatımla, simgesel şiddet iktidarın yanlış adlandırmalarının tanınması manasına gelir. Bu yanlış adlandırmalar, failerin arkalarındaki otoriteye dayanarak bir çeşit resmîleştirme işlemi yapmalarına dayanmaktadır. Bu bağlamda belki de Antik Yunan'dan bu yana devam eden herkes için iyi veya faydalı olanının istenmesi durumu olarak tanımlanabilecek ortak yarar ilkesi, her ne kadar günümüzde kamu yararı kavramına dönüşmüş ve içeriği daha formel hale getirilmiş olsa da devletin tahakkümüne meşruiyet kazandırmasını kolaylaştıran ve bunun sürdürülmesine olanak tanıyan bir simgesel şiddet örneği teşkil etmektedir.

Simgesel Şiddet ve Ortak Yarar İlişkisi

Devletin şeylere meşruiyet kazandırması ile ilgili olarak, Bourdieu Collège de France'daki derslerinde devletin genellikle kullanılan iki tanımı olduğundan bahsetmiştir. Bunlar, “(...) müşterek çıkarları yöneten bürokratik aygıt anlamındaki 1. devlet ve bu aygıtın otoritesini tatbik ettiği yetki alanı anlamında 2. devlet”tir (Bourdieu, 2015: 50-51). Bourdieu burada her ne kadar komisyonlardan bahsetmiş olsa da onun için komisyon, devletin içerisinde; iktidar alanı için mücadele eden aktörlerden biri anlamına gelmektedir. Ona göre komisyonlar, kurullar, törenler vb. resmî bir görüş üretmek yoluyla bir çeşit evrenselleştirme yapmaktadır. “Bir komisyonda hayata geçirilen türde sembolik bir resmîleştirme operasyonu, 1. devletin (hükümet, vb. anlamındaki) sanki 2. devletin ifadesiymiş gibi; 2. devletin 1. devlete atfettiği ve tanıdığı niteliklerin tezahürüymüş gibi algılatılmaya çalışıldığı bir girişimdir” (Bourdieu, 2015: 51). “Komisyonun işlevi, (...) kendisini meşru kabul ettiren resmî bir görüş üretmektir” (Bourdieu, 2015: 51). Bu resmî görüşün özelliği, sanki herkesçe faydalı olan bir şeymiş gibi görünmesidir. Zira bu edim, kamusal söylemin temelinde yatmaktadır. Evrenselleştirilecek olan söylemin eyleyicileri arkalarındaki resmî otoriteden güç almaktadır.

Bourdieu, resmîleştirme hakkındaki görüşünü Weber'in etik peygamberi² kavramı ile ilişkili olarak açıklamaktadır (Bourdieu, 2015: 3). Etik peygamberi, hukuk peygamberi olarak da bilinmektedir, “toplumsal olan her şey adına konuşan, başka bir deyişle ittifak hâlindeki grubun ittifakının bir ifadesi olduğunun müştereken kabul edilmesi istenilen bir söylemin kurucusu olan toplumsal failer” olarak tanımlanmaktadır (Bourdieu, 2015: 66). Bu toplumsal failer, hukukçular kesiminden başkası değildir. Zira onlar modern devletin kuruluşundaki en büyük unsur³ olmanın yanında bugün kabul edilen normların da kurucu unsuru konumundadırlar. “Bu failer, adına devlet dediğimiz şeyi, yani sahiplerinin, toplumsal dünyanın bütünü için neyin iyi olduğunu söylemelerine, resmî olanı dile getirmelerine ve arkalarında resmîliğin gücü olmasından dolayı aslında buyruk mahiyetinde olan kelimeleri telaffuz etmelerine cevaz veren bir özgül kaynaklar bütününe aşama aşama inşa etmişlerdir” (Bourdieu, 2015: 52). Faillerin şeyleri evrenselleştirmekteki meziyetleri resmî bir güce dayanmaktan geçmektedir. Zira Bourdieu'nun bir etik peygamber olarak tasnif ettiği *amusnaw*'ın⁴ da en belirgin yöntemlerden biri herhangi başka bir otoriteye atıf yapmaktır. Onların, yani etik peygamberlerinin, “Başvuracağı retorik usullerden biri (aynen siyasetçilerin yaptıkları gibi), bir şey adına, mevcut olmayan bir gerçeklik adına

² Bourdieu, “etik peygamberi” kavramını kullanırken “M. Weber'in 1920-1921 yılları arasında yazdığı metinlere gönderme yapmaktadır. ‘Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie’” (Bourdieu, 2015: 3).

³ Bourdieu'ya göre, bildiğimiz anlamda ulus devletlerin oluşumu monarkların gücünü hukukçular kesimine bırakması ile mümkün olmuştur. Bourdieu'nun Collage de France derslerini içeren metinde bu konu üzerine de söylemleri bulunmaktadır (Bourdieu, 2015: 52; 70; 78).

⁴ “Amusnaw”, Bourdieu'nun kabiliyle çalışmalarında geçen, kabile bilgesi; başka bir deyişle Weber'in karizmatik lideri ile benzeşen özellikleri bulunan; kabilenin şairane retorik ustası ve önde gelen kimsesi manasında kullanılmıştır (Bourdieu, 2015: 67).

konusmaktan müteşekkil bir retorik usulü olan ‘intak’tır (prapoperea)” (Bourdieu, 2015: 67). Böylece günümüzde olduğu gibi bir otoriteye dayanmak suretiyle resmî bir görüş üretilmektedir. Kamusal söylemin temelinde yatan; üretilmiş ve yeniden üretilen bu edim, aslında hukukçular kesimi tarafından evrenselleştirilmiş ortak bir faydayı ihtiva etmektedir. Hukukçular kesimi (buna komisyonlar ve diğer aktörler ve failler de dahil), devletin otoritesi altında kazandıkları kendilerine has otoriteleri neticesinde bu söylemi kabul ettirme veya kanıksatma⁵ yetkisi kazanmaktadırlar.

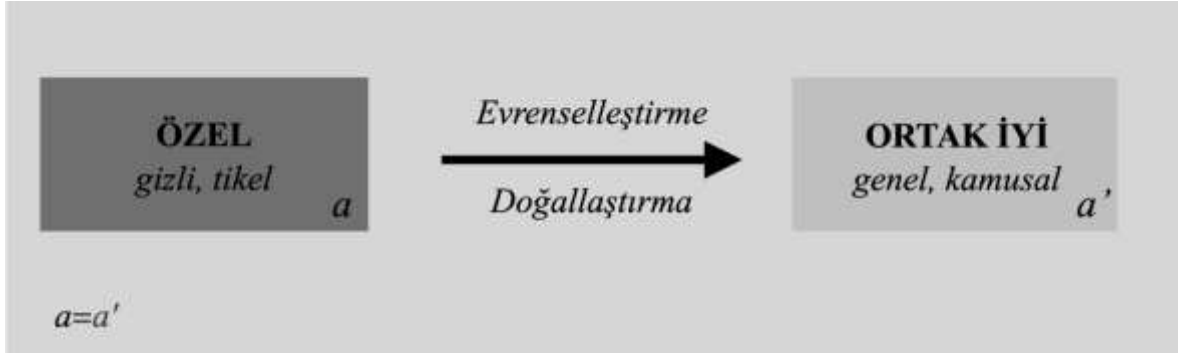
Faillerin tarihsel arka planlarındaki keyfiyetleri evrensel bir olguymuşçasına sunmaları, bu keyfiliğin kamusal alanda kabul edilmesi ile mümkündür. Devlet, bu kabulü, evrenselleştirme veya doğallaştırma yoluyla yapmaktadır (Swartz, 2022: 134). Bu noktada kamusal olan ile özel olanın zıtlığı önem kazanmaktadır. Nitekim ortak fayda ilkesine evrensel ve doğal bir görünüm kazandırmak, özel veya tikel olan şeylerin kamusal ve genel hâle getirilmesini gerektirmektedir. Diğer taraftan genel ve özel olanın “kendine içkin bazı anlamları” doğal olarak kamusal olanın faydalı; özel olanın ise çıkar odaklı olduğu anlamına gelebilmektedir.

Kamusal kelimesi halkla ilgili olan manasına gelmektedir. Zira kamu, en geniş bağlamda, halk kelimesine yakın bir anlamı ihtiva etmektedir. Bu kelime Güncel TDK Sözlüğü’nde “Bir ülkedeki vatandaşların bütünü, amme.” (Türk Dil Kurumu [TDK], 2025) olarak tanımlanmaktadır. Buna benzer bir tanımı, Agusseau’nun metinlerinden hareketle Bourdieu da yapmaktadır. Ona göre kamusal, “Öncelikle özeline, tekiline, *idiot*⁶ anlamında, ‘ortak duyudan yoksun’, ‘özel’, ‘hususî’, ‘kişisel’ anlamında tek olanın, Yunanların *idios*’unun zıddıdır” (Bourdieu, 2015: 70). Bourdieu, kamusal ve özel kavramlarını açıklarken belirgin bir zıtlık üzerinde durmakta ve şöyle açıklamaya devam etmektedir: “O hâlde kamusal tikelin, münferit olanın zıddıdır. İkinci olarak da gizlinin, görünmez olanın zıddıdır. Kamu içinde konuşmanın, kamu içinde herhangi bir şey yapmanın anlamı, görünür, göze çarpacak veyahut da gösterişli bir şekilde, hiçbir şey saklamadan, kuliste bir şeyler tezgâhlamadan konuşmak veya yapmaktır” (Bourdieu, 2015: 70).

Bourdieu’nun üzerinde durduğu zıtlık, bir sembolik şiddet biçimi olarak ele aldığımız ortak fayda ilkesi bağlamında evrenselleştirme ediminin nasıl gerçekleştiğine dair büyük bir ip ucu vermektedir. Zira, kamusal olan, gizli olanının zıttı olarak kabul ediliyorsa; özel olan da gizli olan anlamına gelmektedir. “Özel ile kamusal arasındaki ayrım bu türdense; özel olan aynı anda hem tekil olan hem de gizli veya gizlenebilecek olansa, resmî olanın etkisi, ister istemez bir evrenselleştirme, bir ahlakçılık etkisini de barındırır” (Bourdieu, 2015: 72). Bu ahlakçılık veya evrenselleştirme ilkesi, ortak yarar kavramını ihtiva etmektedir. Zira, en kadim toplumlardan günümüzdekilere kadar, hepsinin temelinde varoluşundan bu yana devletin ortak faydayı sağlayan tarafsız bir kurum olarak görülmesi söz konusudur. Buna göre devlet aşkın bir anlam kazanmaktadır. “Bu tutum biraz tehlikelidir çünkü devletlerin bizzat kendilerine atfettiği ve Hobbes ya da Locke’ununki gibi bazı klasik teorilerce de ele alınan ilk devlet tanımına geri döndüğü izlenimi yaratabilir. Bu eski inanışa göre devlet, ortak faydayı gözetmekle yükümlü bir kurum, hükûmet ise kamu malıdır” (Bourdieu, 2015: 22).

⁵ Burada “kanıksatma” veya “kabul ettirme” söylemleri belirli bir nedenden seçilmiştir. Nitekim Bourdieu’nün simgesel şiddet kavramı cebirden ziyade görülmeyen bir güce vurgu yapmaktadır.

⁶ *Idiot* (ἰδιότης), politika ile uğraşmayan, sade bir vatandaş veya kamusal olanlar ile ilgilenmeyen kişi yahut Bourdieu’nun aktarımı ile “ortak duyudan yoksun” kimseler için kullanılan bir terimdir (Bourdieu, 2015: 70).



Şekil 1: Özel (tikel) olanın kamusala dönüşümünü gösteren şema

Gerçekten de tarihî kaynaklara bakıldığında ortak yarar ilkesinin Antik Yunan'dan itibaren devlet meselesinin temelinde yer edindiği görünmektedir. Ortak yarar kavramının ortaya çıkışı ilkçağa dek uzanmaktadır. “Bu konuda, Platon ve Aristo’nun yazıları ilk kaynaklardan sayılmaktadır” (Çamurcuoğlu, 2021: 2237). Platon her ne kadar doğrudan ortak fayda veya ortak iyiden bahsetmese de onun siyaset konusundaki düşünceleri müşterek bir amaca dayanır. Nitekim “Platon için en iyi siyasi düzen, farklı sosyal gruplar arasında iş birliği ve dostluk ortamında sosyal barışı teşvik eden, her birinin ortak iyiden faydalandığı ve ortak iyiye katkıda bulunduğu bir düzendir” (Simm, 2011: 555). Bununla beraber insanı politik bir hayvan olarak gören Aristo da benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Ancak onun yaklaşımı, siyaset felsefesinin temeline gerçekten bir ortak yarar amacının yerleştirilmesini içermektedir. “Ortak fayda onun için polis (kentin) iyiliğidir, bireysel yararlarından daha iyi ve kutsaldır” (Sison, 2012: 2, akt. Çamurcuoğlu, 2021: 2238). Bu anlamda politik hayvan, nihai amaca yani “*eudaimonia*”ya⁷ ulaşmak için bir toplumda bulunmalıdır.

Antik çağdan Orta çağa gelindiğinde, ortak yarar kavramının Hristiyan dünyasının dinî liderleri ve filozofları tarafından da vurgulandığı görülmektedir. “Hristiyan teologlar, ortak yararı Antik Yunan ve Roma geleneklerinden yararlanırken keşfetmişlerdir” (Etzioni, 2015: 1 akt., Çamurcuoğlu, 2021: 2240-41). Onlara göre ortak yarar, neredeyse objektif bir değer olarak kabul edilmiştir. Örneğin Orta Çağ Hristiyan dünyasının en bilinen isimlerinden biri olan Thomas Aquinas, bireysel-kişisel düşünmek konusunda oldukça katı bir düşünce geliştirmiştir. Onun için ortak yarar düşüncesi Tanrı ile ilişkilidir. “Bütün evrenin iyiliği, her şeyin yaratıcısı ve yöneticisi olan Tanrı’nın elindedir” (Jaede, 2017: 3). Aquinas’ın amacı, Aristocu ortak yarar kavramına Tanrı’yı dahil etmektir. Zira Aquinas’a göre bütünün ortak yararı, herkesin mutluluğunu yaratan Tanrı’nın ta kendisidir. Bu anlamda Tanrı’ya ancak bu ortak yarar bilinci ile ulaşılabilir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Tanrı kavramına belki de skolastik çağın bir getirisi olarak ortak yarar ithaf edilmiş böylece ortak yararı gerçekleştirmek için yapılan tüm eylemler bu şekilde meşrulaştırılmış ve evrenselleştirilmiştir.

Bourdieu’nun evrenselleştirme dediği şeyin temelinde, özel ve kamusal olanın zıtlığı yatmaktadır. Özel olan tikel olarak kabul ediliyorsa; evrensel olan da kamusal, yani genel olmak zorundadır (Bourdieu, 2015: 72) Bu evrenselleştirme, herkes için faydalı olanlar temelinde tatbik edilmekte ve bir tiyatro oyunu gibi kamusal alanda sahnelenmektedir. Zira Bourdieu kamusal ve özel alanı açıklarken Goffman’ın dramaturji kavramına başvurmuştur (Bourdieu, 2015: 72). Aktörler, tıpkı Goffman’ın örnek verdiği üzere hizmetçi kız Addie ve beraberindeki iki garson gibi, daha önce mutfakta hazırladıkları yüz ifadeleri ile sahneye çıkmaktadır (Goffman, 2009: 121). Ona göre,

⁷ “Eudaimonia”, Aristo’nun yaşamın nihai ereği olarak tanımladığı “mutluluk” kelimesine tekabül etmektedir (Gökberk, 2012: 79).

kamusal alana çıkacak olan kişi önce bazı düzenlemeler yapar (Bourdieu, 2015: 72). “‘Artık aynı adam değildir’ denir ya; değişirler ve bu, kamusalla özelin sınırına tekabül eden değişimdir, yani sahneye giriş. Bunlar ufak tefek şeyler olsalar da esası kendini kamuya takdim etmek için gerekli olan düzeltmeleri yapma gereğidir” (Bourdieu, 2015: 72).

Bu anlamda aktörler, adeta bir performans sergilemektedir. Özel olan, diğer bir değişle mutfakta olan, sanki herkes adına ortak bir yarar gözetiliyormuşçasına evrenselleştirilmektedir. Bu noktada aktörlerin tikel olandan genele bir geçiş yapmaları ve bunları ortak bir yarar saiki ile sunmaları bir simgesel şiddet biçimi hâline gelmektedir. Bourdieu kamusal olanın, kamuya iletinin yahut kamuoyunun aslında belirli bir kesimin, diğer bir deyişle bu söylemi dile getirmeye layık olanların, sözleri olduğunu dolayısıyla herkesin yararını kapsamadığını söylemektedir (Bourdieu, 2015: 85). Bu anlamda kamuoyu bir demokrasi yanılgısı biçimini almaktadır. Nitekim bu aktörler herkesçe iyi olanı söylemekte uzmanlaşmış kişilerdir ve simgesel şiddet “tanıma” ile yakından ilişkilidir. Adlandırılmış veya yanlış tanıtılmış söylemler yoluyla bir simgesel şiddet uygulanmaktadır.

Simgesel şiddetin Bourdieu’nun eril tahakkümü gibi bilinen bazı popüler örnekleri bulunmaktadır. Öte yandan devlet, politika ve yönetim konusunda ilk bakışta belirgin bir örneğe rastlamak zordur. Zira simgesel şiddetin doğal ve evrensel olarak tanınması yani gizlenmesi ile doğru orantılı olarak güç kazanıyor olması bir yana; Swartz’ın da aktardığı üzere *Pensée de l’Etat* her zaman *Pensée d’Etat* olmak zorundadır⁸ (Swartz, 2022: 201). Daha açık bir söylemle, devlet üzerine düşünmek her zaman bir devlet düşüncesi olmak zorundadır (Swartz, 2022: 201). Nitekim devlet, evrenselleşmiş kabuller üretmek suretiyle yatkınlıkları biçimlendirmektedir. Devlet hakkında düşünme biçimi dahi bir devlet üretimidir. Üstelik bu üretim, kendisi de hukuksal bir kurgu olan devletin ürettiği hukukçuların, şeyleri evrenselleştirmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Bunu, resmî bir söyleme dayanmak suretiyle yapmaktadırlar. Resmî söylem, sanki herkes için faydalı bir şeyin istenmesi biçimine bürünmektedir.

Bourdieu (2015), daha önce hukuk peygamberi olarak tasnif ettiği ve Kantorowicz’e gönderme yaparak “Bir şeyler yapmaya muktedir yasa koyucu sanatkârdan”⁹ (s. 77) yani hukukçulardan bahsederken, sanatçı ve hukukçu arasındaki farkı vurgulamak amacıyla şöyle söylemektedir: “Aralarındaki fark, yasa koyucunun güç kaynağının ilahî olması, yargı ve hukuk tekniklerini sıfırdan yaratmasıdır ama bunu yapmak için sadece *exingenio* [üstün özelliklerden ötürü] değil, *exofficio* [görev gereği] eylemde bulunmaktadır” (Bourdieu, 2015: 77). Bu anlamda hukukçu, resmî bir otoriteye dayanmak suretiyle yine resmî bir kurgu yaratan kişidir. “Hukukçu, *exofficio* resmî kurgular yaratmak üzere görevlendirilmiş bir profesyoneldir” (Bourdieu, 2015: 77-78). Devlet ise ona göre resmî olanın ifşa edildiği yerdir. “Söz *exofficio*’dur; dolayısıyla resmîdir, kamusaldır, kendini kabul ettirme hakkına sahiptir, bir mahkeme tarafından yadsınamaz. Resmî olanı doğuran ilke *exofficio* ise eğer, *officium*¹⁰ nasıl yaratılmıştır?” (Bourdieu, 2015: 78). Bu bağlamda resmî olanın kurucusu niteliğindeki devletin nasıl ortaya çıktığı tüm bu evrenselleştirme ve ortak yarar ilkesi bahsinin anlaşılması için gerekli hâle gelmektedir. Zira, devlet tüm bu resmîleştirme operasyonun başında olarak kabul edilmektedir.

⁸ “Pensée de l’Etat”, bir fiil olarak devlet üzerine düşünmek, devlet düşüncesi, tahayyülü gibi manalar taşır. “Pensée d’Etat” devlet düşüncesi (isim anlamı ile) anlamlarında kullanılmıştır (Bourdieu, 2015: 201). Bourdieu burada, devlete ilişkin düşüncelerin daha öncesinden devlet tarafından habitusun şekillendirilmesi suretiyle şekillendiğini vurgulamaktadır.

⁹ Bourdieu burada, Kantorowicz’in “Vatan için Ölmek” ten [1984], ‘Sanatçının Egemenliği: Rönesans’taki bazı hukuk vecizelerine ve sanat teorilerine dair notlar’ başlıklı makalesine gönderme yapmaktadır (Bourdieu, 2015: 77).

¹⁰ Officium, “bir kimsenin hizmet yolunda yapmakla yükümlü olduğu şey, bir kimsenin görevi veya yükümlülükleri (bir kimseye, devlete vb.), görev bilinci” (Oxford Latin Dictioanary, 1968: 1243) anlamında kullanılan bir terimdir.

Bourdieu, devletin oluşumu hakkındaki fikirlerini dile getirirken büyük oranda Kantorowicz'den yararlanmaktadır. Nitekim Bourdieu, devletin ortaya çıkışını tamamı ile hukukçular kesimine dayandırmaya da onların devletin kuruluşunda paylarının çok büyük olduğunu söylemektedir (Bourdieu, 2105: 78). Gerçekten de ona göre bir hukuk kurgusu olarak gördüğü devletin ortaya çıkışında 12. yüzyıl hukukçuları büyük rol oynamıştır. Zira 12. yüzyılda kent konseyleri, loncalar, monarkın kendisinin de dâhil edilebileceği kraliyet yargısı vb. birden fazla hukuk alanı bulunmaktaydı. Bu alanlar, en nihayetinde monarşinin de üstüne yerleşerek bir araya gelmiş; böylece hukuk devletin temelleri atılmıştır.

Bourdieu, bu durumla bağlantılı olarak yani devletin şeyleri nasıl resmîleştirdiğini ve özel olanı kamusal içinde nasıl gizlediğinden bahseder. Bu anlamda tikel ya da gizil olan kamusal içinde eritilmiştir. Gizil olan aktörlerin arka planlarındaki çıkar ve keyfiyetlerden başkası değildir. Bu durumu anlatmak için 3 durumdan bahseder: Bunlardan ilki, *amusnaw*'ın durumudur. Bourdieu'ya göre bu kesim her daim kendi gerekçesini yaratmak durumundadır. "Hukuk peygamberi bir nevi, durmadan kendi vekâletini yaratan kişidir" (Bourdieu, 2015: 79). İkinci olarak bahsettiği durum sanatkâr yasa koyucuların durumudur. İlk defa devlet teorisini ortaya koyan 12. yüzyıl İngiliz kilise hukukçuları bu gruba girer (Bourdieu, 2015: 80). Ona göre, hukukçular kesimi, özel çıkarlarını müşterek bir amaca bağlamak suretiyle, ki bu amaç Bourdieu'nun hukuk piyasasının birleştirilmesi olarak kabul ettiği şeydir, monarkın yetkisini süreç içerisinde sınırlandırmış ve en nihayetinde iktidarı ele geçirmeyi başarmışlardır. Bu hukukçuların başladığı temyiz teorisi neticesinde gerçekleşmiştir. Bourdieu bu durumu şöyle açıklamaktadır:

"Temyiz teorisini geliştirir ve feodal mahkemelerin artık hükmünün olmadığını vurgularlar; önceden vardır ama artık yoktur. Adalet dağıtan bir senyörün verdiği her hükmün, ülke geleneklerine aykırı olması durumunda Kral'ın önüne getirilebileceği kabul edilir. Bu usule "niyaz usulü" denir; eğer başvuru zaten formel bir usulse, niyaz feodal bir işlem olarak kalır. Niyaz gibi kulağa feodal gelen kelimelerin evrensel ve gayrişahsî düzlemde işlemeye başlamış olduğu bu ara safhayı tarif etmek isterim. Niyaz usulü yavaş yavaş, kraliyetin tüm yargılama yetkilerini Krala geçiren temyize dönüşür ve yargılayıcılar, yani feodal mahkemelerin doğal jüri üyeleri ortadan kalkarak yerlerini profesyonel hukukçulara, adalet memurlarına bırakırlar" (Bourdieu, 2015: 255).

Üçüncü ve son durum ise, *amusnaw*'a yakın bir konumdaki hukukçuların durumudur. Zira onlar *fictiojuris*¹¹ kavramını yaratırken aslında yasal olmayan bir şeyi yasallaştırmanın yolunu aramaktaydılar. Nitekim "adalet savaşçısı, başka türlü bir ilahî hukuku dayatan, kendi kendisini yetkilendirmiş bir hukuk peygamberidir" (Bourdieu, 2015: 80). Ancak bunu yaparken yaptığı şeyin bilincinde ve bir otoriteden faydalanmak suretiyle resmîleştirme yapmaktadırlar. "Adalet savaşçısı, kişisel ve özel adaleti ortak hukuk duyusunun karşısına koyan ve tabii ki, adaletle sıkıntılar yaşayan, belli tipteki bir hukuk yaratıcısıdır" (Bourdieu, 2015: 80). Bourdieu (2015) bu durumu kovboy filmleri ile açıklamaktadır (s. 80). Ancak günümüzde daha popüler olan süper kahraman filmleri bunda daha güncel bir örnek olabilir. Örneğin Batman, çocukluğunda anne ve babasını bir suçlunun katletmesinden dolayı adalet ve suça dair saplantılı fikirler geliştirmiş, hiçbir

¹¹ *Fictiojuris*, Türkçe'deki kullanımı ile Hukuki Kurgu, var olmayan bir yasal kabulün belirli çerçevelerde kabul edilmesini anlatan bir terimdir. Örneğin evlat edinme, biyolojik olarak bağı bulunmayan kişilerin bir çocuk üzerinde yasal hak ve sorumluluklar elde ettiği hukuki bir kurgudur. Evlat edinen kişiler tüm resmî kurumlarca biyolojik bağdan ayrı tutulmaksızın çocuğun vasisi olarak kabul edilir. Bentham'ın editörü John Hill Burton'un 1928'de kaleme aldığı yazısında aktardığı gibi, "*Fictiojuris* (hukuki kurku) genel olarak, alaycı veya kınayıcı bir niteleme olmaksızın, var olmayan bir şeyin var olduğunu söylemek ve sanki varmış gibi davranmak; ya da tam tersi (vice versa) olarak tanımlanabilir" (Bentham, 1934, s. xvii).

özel gücü bulunmayan varlıklı bir kişidir. Ancak onun adalet dediği şey her koşulda suçu önleyecek ve kendi çocukluğuna dayalı bir yaratımdan başkası değildir.

Fictiojuris, evrenselleştirme ve doğallaştırma ediminin nasıl yapıldığına dair önemli bir görüntü sunmaktadır. Bourdieu'nun bu konudaki fikirleri, büyük oranda Jeremy Bentham'ın görüşlerine benzemektedir. Bentham, hukukî kurguların kötü amaçlar için kullanılacağını düşünmektedir (Kerr, 1995: 37 akt., Eker, Yükselbaba, 2020: 36). Gerçekten de yasaların yetersiz kaldığı yerde hukuki kurgulara başvurmak yaygın bir davranış olarak kabul edilirse hukuki kurgular yasa koyucuların keyfiyetlerine bırakılmıştır. “Bentham ‘herkesin ustası olduğu silahı’ kullandığı, dolayısıyla avukatlar için de bunun yalanlar olduğu şeklinde bir benzetme yapmaktadır” (Ogden, 1932, akt., Eker, Yükselbaba, 2020: 35). Bentham aynı zamanda, bir sınıfa da vurgu yaparak sistemin bir aldatma, sahtelik ve gizleme ile gerçekleri örttüğünü söylemiştir (Stolzenberg, 1999: 228).

Gizleme, aldatma ve altta yatan amacı koruma, ancak devletin *fictiojuris*'i gizlemesi yoluyla gerçekleşmektedir. Bu kavram Bourdieu için direkt olarak incelenmektense aslında devletin bir edimini açıklamak için kullanılmıştır. Zira “Hukuk peygamberleri (...) ve devletin, tüm hukukî yaratım işlemlerinin temelindeki *fictiojuris* olduğunu gösterirler” (Bourdieu, 2015: 81). “Devlet, olağan *fictiojuris*'in bu sıfatının unutulmasını sağlayandır; yani, Max Weber'in tabiriyle “karizmanın rutinleşmesi”, hukuk karizmasının rutinleşmesi, sıradanlaşması, günlük hayatın içine sokulması operasyonunu gerçekleştirendir” (Bourdieu, 2015: 81). Bu durum, şeyleri evrenselleştirmenin yoludur. Devlet, herkes için yararlı olanı yani ortak yararı tesis edeceğini söyleyerek *fictiojuris*'i olağanlaştırmakta, diğer bir deyişle evrenselleştirip doğallaştırmaktadır. Diğer bir deyişle devlet, aktörleri yardımıyla hukuki bir kurgu yaratmak ve bu kurguyu ortak yarar bağlamında gizlemek suretiyle tahakkümünü pekiştirmektedir.

Devlet, aslında resmîleştirme veya resmî söylem üretme ediminin temelinde bulunmaktadır. Böylece onun en başat aktörleri olan hukukçular ve memurlar bu resmîleştirmeleri kullanmak suretiyle ortak bir söylem yaratmakta, bu ortak söylem ile şeylerin yanlış tanınmasını amaçlayıp en nihayetinde kendilerinin de meşrulaştırdıkları devletin tahakkümünü pekiştirmektedirler.

Sonuç ve Öneriler

Devlet, doğası gereği tanımı konusunda üzerinde anlaşılması güç bir alan, bir oluşumdur. O, neredeyse her zaman, varoluşunun başlangıcından bu yana, ortak bir yararı gözetken adeta tarafsız bir mahkeme gibi eyleyen ve aynı zamanda- özellikle doğu toplumlarında- aşkın bir kurum olarak görülmüştür. Öte yandan Bourdieu, şimdiye kadar yapılan tanımlara simgesel bir boyut ekleyerek daha öncekileri geliştirmiştir. Böylece devletin yalnızca fiziksel değil simgesel şiddetin de tekeli olduğunu vurgulamıştır. Bourdieu'nun bahsettiği simgesel şiddetin bir örneği, ortak yarar ilkesidir.

Ortak yarar ilkesi olarak bilinen kavram ilk bakışta olumlu yahut bütünleştirici bir anlam teşkil ediyor gibi görünse de aslında belirli kabullerin dayatılması ile ilgilidir. Bu kabuller yasa koyucular tarafından ortaya atılmış ve evrensel şeylermiş gibi görünen ancak aslında aktörlerin tarihi arka planlarına dayanan keyfiyetler, şahsi veya bir kesimce benimsenmiş fikirlerdir. Bourdieu'ya göre devlet, bu keyfiyetleri sanki herkesin yararına bir şeymiş gibi sunmakta ve bu bağlamda kendi tahakkümünü pekiştirmek için bir simgesel şiddet kullanımına başvurmaktadır. Zira simgesel şiddet bir şeylerin yanlış tanınması ile ilgilidir. Devlet, yasa koyucuların keyfi tutumlarını resmî bir söylem üretmek ve kamuya bu söylemi kanıksatmak suretiyle onlar üzerinde bir çeşit tahakküm kurmaktadır. Bourdieu'ya göre devlet, bunu kamusal alanda aslında keyfiyete dayalı hususların evrenselleştirmesi yolu ile yapmaktadır. Öyle ki aslında tikel bir mesele, devletin aktörleri tarafından kamusalıymış gibi sunulmakta ve bu suretle herkes için faydalı bir şeyin

gerçekleşmesi adına hizmet veren bir devlet tezahürü ortaya çıkmaktadır. Nitekim ortak yarar ilkesi kadim toplumlardan günümüze kadar, her ne kadar biçimi ve ihtiva ettiği anlamı bir miktar değişmiş olsa da devlet tarafından kullanılagelmiştir. Ancak bu kullanım devletin aktörlerinin söylemleri bir yana, devletin yine devlet hakkındaki fikirleri biçimlendirmesinden dolayı düşünülmeden kabul edilen şeyler olarak kamunun zihninde yer etmiştir. Başka bir deyişle ortak yararın tesis edicisi devlet görüşü, büyük çoğunlukla kabul görmüş ve üzerine pek düşünülmemiştir. Aslında devlet adına görev alan herkes, bu çoğu zaman Bourdieu için bürokratlar veya devlet memurlarıdır, aynı zamanda iktidarın söylemini meşrulaştırmakta veya güçlendirmektedir. Onlar, bazı tikel veya özel çıkarları evrenselleştirmektedir. Bourdieu, devletin genetik tarihinde devletin oluşumuna öncülük eden asıl kesimin hukukçular olduğunu savunmaktadır. Ona göre, hukukçular kendi keyfi çıkarlarını evrenselleştirmek ve bu makalenin de konusu olan “ortak yarar” hâline getirmek suretiyle bir yanlış tanıtmaya yaparlar. Böylece onların çıkarları evrenselleşmekte ve daha sonra fertlerin zihin dünyalarını şekillendirmeye başlamaktadır.

Bourdieu, simgesel şiddet biçimi olarak ortak yarar söyleminin kullanılması ve bu söylemin bir resmîleştirme, doğallaştırma ve evrenselleştirme içerdiğini vurgularken daha çok tarihsel arka plana büyük önem vermektedir. Çünkü Bourdieu’ya göre, aktörlerin keyfiyetlerini dayatması bahsi bir yana devletin kurucu unsurlarından biri de yasa koyucular veya hukukçular olarak kabul edilmektedir. Buna göre, 12. yüzyıl hukukçuları monarkın yetkileri üzerinde kurduğu tahakküm ile günümüzdeki hukuk devletlerinin öncülerini oluşturmuşlardır. Elbette 12. yüzyıl hukukçularından bu yana ortak fayda söylemi kamu yararına dönüşmüş ve içeriği bir miktar farklılaşmıştır. Ortak yarar, Fransız devrimine kadar etik ve ahlak ile bağlantılı olarak tartışılmıştır. Daha sonraları, kamusal yarar veya fayda olarak kavramsallaşmış ve bu şekilde kullanılagelmiştir. Ancak en nihayetinde bu söylem bir tahakkümün veya Bourdieu’nun söylemi ile simgesel iktidarın sürdürülmesine ve yeniden üretilmesine olanak tanıyan bir araç (Althusser’ci bir anlayışla değil) konumundadır.

Bourdieu’nun bu tahakkümün sürdürülmesi bahsinin çözümü üzerine tavsiyesi, her ne kadar kesin bir çözüm önerisi sunmaktan uzak olsa ve doğrudan söylemese de sosyoloji disiplini olarak kabul edilebilir. Ona göre bilim, genel sosyolojisine bakıldığında, bir ifşa eylemi olarak gizli olanı göstermeye; kanıksanmış olan üzerine yorum yapmaya olanak tanımaktadır. Nitekim tahakkümü sağlayan simgesel şiddet ise simgesel şiddetin uygulanmasının yolu da yanlış adlandırma veya tanıma olarak kabul edilmektedir. Yanlış adlandırma şeylerin bilinçli bir biçimde evrenselleştirilmesi, kanıksatma ise doğallaştırma süreçlerine tekabül etmektedir.

Simgesel şiddetin, bir söylem olarak kamuya intikal etmesi, birbiri üzerine gelen ve girift bir yapıda bütünleşmiş süreçlerin bir sonucudur. Yanlış adlandırılmış bir olgunun evrenselleştirilip doğallaştırıldıktan sonra kullanılması, o şeyin neredeyse tanıdık birini gördüğünde el sıkışmak veya uzaktan bir selam için başını eğmek gibi, gündelik yaşam pratiklerinden farksızmış gibi algılanmasına neden olmaktadır. Daha açıkça anlatmak gerekirse gündelik olarak üzerine düşünülmeyen birçok kavram gibi ortak yarar ilkesi de simgesel şiddet örneği oluşturma potansiyeli taşımaktadır. Bu anlamda kanıksanmış şeyler üzerine düşünmek, simgesel şiddetin uygulanmasını engellemek ve dolayısıyla simgesel iktidar veya tahakkümün sürdürülmesi ve yeniden üretilmesinin önüne geçebilir. Diğer taraftan Bourdieu için simgesel şiddetin önüne geçilebilmesi adına eleştirel bir sosyoloji yetersiz kalmaktadır. Ancak nasıl aşılabileceği konusundaki görüşleri de tam olarak açıklanmış değildir. Bu durumda, bizim simgesel şiddetin ifşa edilmesi adına başlangıç mahiyetindeki önerimiz şudur:

Simgesel şiddet, doğası gereği gizli kalmakta ve gizliliği ölçüsünde güç kazanmaktadır. Bu nedenle onunla savaşmanın en makul yolu simgesel şiddetin potansiyel olarak var olduğu alanların

bilinmesi ve ondan kaçış yollarının sistematik bir biçimde öğretimidir. Bu sebeple her eğitim düzeyine uygun bir şekilde sunulması kaydıyla ilköğretim düzeyinden başlanarak ortaöğretim ve en azından sosyal bilimler alanında eğitim veren yükseköğretim kurumlarının müfredatına eklenebilecek dersler, simgesel şiddetin tanınması adına büyük önem arz etmektedir. Zira bilindiği üzere simgesel şiddetin kullanımı dil aracılığı ile gerçekleşmektedir. Yaygın medya kuruluşları ve sosyal medya platformları belirttiğimiz bu konuda yetersiz sayılabilecek kriterler kapsamında incelenmekte ve yasal veya resmî bir kurum aracılığı ile denetlenmeleri pratikte başka sorunlara yol açabileceğinden (simgesel şiddetin kullanımı ve onun neleri kapsadığı muğlak yahut kavranması güç olabileceğinden) sorunun çözümü için kültürel bir yaklaşıma başvurulması gerektiğini düşünmekteyiz. Bununla birlikte müfredatın bazı kısımlarında hâlihazırda var olan Medya Okuryazarlığı veya İnsan Hakları, Yurttaşlık ve Demokrasi derslerinin kapsamının yeniden incelenmesi ve söylemler üzerinden pratik ve eleştirel bir eğitimin verilmesi kanısını taşımaktadır. Bunun için eğitim ve dil bilimcilerin çalışmaları büyük önem arz etmektedir. Nitekim gelecekte, bu konuda yapılacak çalışmaların pratiğe dönük olarak oluşturulması, toplumsal bir bilinç kazanımı açısından oldukça faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akçaoğlu, A., Suveren, Y. (2022). Pierre Bourdieu'nun Siyaset Sosyolojisi. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, 42(2), 437-459.
- Bourdieu, P. (2000). Pascalian Meditations. Standford University Press.
- Bourdieu, P. (2015). Devlet Üzerine: Collage de France Dersleri, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. J. D. (1992). An Invitation to Reflexive Sociology. University of Chicago Press.
- Bourdieu, P., Wacquant, L J. D., Samar F. (1994). Rethinking the State: Genesis And Structure Of The Bureaucratic Field. Sociological Theory 12(1), 1–18. <https://doi.org/10.2307/202032>
- Çamurcuoğlu, G. (2021). Ortak Yarardan Kamu Yararına. Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 29(3), 2235-2265.
- Dictionary, O. L. (1968). Oxford latin dictionary. Clarendon Press.
- Douglass, B. (1980). The Common Good and the Public Interest. Politicaltheory, 8(1), 103-117. <https://doi.org/10.1177/009059178000800108> (Originalworkpublished 1980)
- Eker, B. N., Yükselbaba, D. D. Ü. (2020). Hukuki Kurgunun Hukukun Gelişimindeki Yerinin Değerlendirilmesi. (Yayın No. 662397) [Yayımlanmış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi] YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Ekşi, H. (2010). Bugünü Anlamak İçin Max Weber'i Yeniden Okumak. Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi, 6(11), 187-198.
- Erol, C. Ç. (2016). Şiddet Temalı Kadın İmgesinin Çağdaş Sanata Yansımaları. İdil Sanat ve Dil Dergisi, 5(19), 193-213.
- Goffman, E., & Cezar, B. (2009). Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu. İstanbul: Metis.
- Gökberk, M. (2012). Felsefe Tarihi, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Jaede, M. (2017). The Concept of the Common Good (PSRP Working Paper No. 8). Global Justice Academy, University Of Edinburgh.

- Kradin, N. N. (2009). State Origins In Anthropological Thought. *Social Evolution And History*, 8(1), 25-51.
- McRobbie, A. (2004). Notes on ‘What Not to Wear’ And Post-Feminist Symbolic Violence. *The Sociological Review*, 52(2), 99-109. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2005.00526.x> (Original work published 2004)
- Özsöz, C. (2009). Pierre Bourdieu Sosyolojisi ve Simgesel Şiddet (Yüksel Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Recuero, R. (2015). Social Media and Symbolic Violence. *Social Media+Society*, 1(1), <https://doi.org/10.1177/2056305115580332>
- Simm, K. (2011). The Concepts of Common Good and Public Interest: From Plato to Biobanking. *Cambridge Quarterly Of Healthcare Ethics*, 20(4), 554-562.
- Stolzenberg, N. M. (1999). Bentham’s Theory of Fictions- A “Curious Double Language.” *Cardozo Studies In Law And Literature*, 11(2), 223–26. <https://doi.org/10.1080/1535685X.1999.11015598>
- Swartz, D. (2022). Simgesel İktidar Siyaset ve Entelektüeller, Ankara: Fol Kitap.
- Türk Dil Kurumu (2025, Şubat). Kamu. Türk Dil Kurumu Çevrimiçi Sözlük. <https://sozluk.gov.tr>
- Velasquez, M., Andre, C., Shanks, T., Meyer, M. J., & Meyer, M. J. (1992). The Common Good. *Issues In Ethics*, 5(1), 623-635.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Vol. 1). University Of California Press.

Songül KAYAR

Yüksek Lisans Öğrencisi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi-Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı.

ORCID: 0009-0003-5672-9538kayarsongul22@gmail.com**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi-Research Article**Başvuru/Submitted:** 25.09.2025**Kabul/Accepted:** 27.10.2025**TUNCELİ'DEKİ ALEVİ-BEKTAŞİ OCAKLARININ HZ. FÂTİMA ALGISI¹****Öz**

Ocak kavramı farklı bölgelerde çeşitli isimlendirmelere haiz olsa da aile, soy manasının etrafında şekillenmiştir. Ocak kavramı farklı bölgelerde çeşitli isimlendirmelerde çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Türk kültüründe aile, yurt, ev, soy gibi anlamları içeren ifadelerin Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki ocak kültüründe bir kutlu şahsiyetin etrafında teşekkül ettiği görülmektedir. Alevi-Bektaşî ocak yapısı, Mürşit-Pir-Rehber-Talip hiyerarşisi ekseninde örgütlenmiştir. Bu örgütlenme yapısı ocaklar arasındaki ilişkiyi de ortaya koymakla birlikte ocaklar arasındaki işleyiş değişkenliğini de göstermektedir. Ancak temelde el ele el Hakk'a anlayışı hâkim olmaktadır. Sürek bakımından birbirinden farklı olan ocak yapıları incelenirken bu ocaklara mensubiyeti olan dede, ana ve taliplerin bakış açılarından Hz. Fâtîma ele alınmıştır. Bu çerçevede, Tunceli merkezli veya nişangâhları bulunan Baba Mansur, Kureyş, Sarı Saltuk, Celal Abbas, Seyyid Seyfî (Sabun) ve Seyyid Gevr (Beyaz) adlı ocak mensuplarıyla yapılan saha çalışması araştırmanın kapsamını oluşturmaktadır. Kaynaklar, Hz. Fâtîma'nın ilk nur olduğunu ve Hz. Muhammed'in soy temsiliyeti olarak yer vermektedir. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Hz. Fâtîma müstesna bir konuma sahip olmakla birlikte adının yer aldığı ibadetler, mekânlar bulunmaktadır. Bu bağlamda, Hz. Fâtîma Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki teorikte ve pratikte belirleyici ve merkezi bir karakter olarak ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Bektaşîlik, Ocak, Hz. Fâtîma, Tunceli**THE PERCEPTION OF HZ. FATİMAH IN ALEVISM-BEKTASHI OCAKS IN TUNCELI****Abstract**

Although the concept of ocak has various names in different regions, it is shaped around the meaning of family and lineage. The concept of ocak is usedough the concept of ocak has various names in different regions, it is shaped around the meaning of family and lineage. The concept of ocak is used in various meanings with various names in differegh the concept of ocak has various names in different regions, it is shaped around the meaning of family and lineage. The concept of ocak is used in various meanings with various names in different regions. In Turkish culture, expressions that include meanings such as family, homeland, house and lineage are seen to have formed around a sacred figure in the hearth cult in the Alevism-Bektashi belief system. The Alevism-Bektashi lodge structure is organized around the Mürşit-Pir-Rehber-Talip hierarchy. This organizational structure not only reveals the relationship

¹ Bu çalışma Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi-Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı'nda Dr. Öğr. Üyesi Mihriban ARTAN OK danışmanlığında hazırlanmakta olan Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

between the lodges, but also shows the variability in the functioning between the lodges. However, basically the understanding of hand in hand to God prevails. This organizational structure not only reveals the relationship between the lodges, but also shows the variability in the functioning between the lodges. However, basically the understanding of hand in hand to God this organizational structure not only reveals the relationship between the lodges, but also shows the variability in the functioning between the lodges. However, basically the understanding of hand in hand to God prevails. When January structures that are different from each other in terms of continuity are examined, dede, who belong to these January, from the point of view of the mother and suitors, Hz. Fatimah has been addressed. Within this framework, the field study conducted with January members named Baba Mansur, Quraysh, Sari Saltuk, Celal Abbas, Seyyed Seyfi (Soap) and Seyyed Gevr (White), who are based in Tunceli or have sighting, constitutes the scope of the research. Sources, Hz. Fatimah is the first light and Hazrat. It takes place as a genealogical representation of Muhammad. In the Alevi-Bektashi belief system, Hazrat. Sources, Hz. Fatimah is the first light and Hazrat. It takes place as a genealogical representation of Muhammad. In the Alevism-Bektashi belief system, Hazrat. Although Fatimah has a special position, there are places of worship and spaces that be.

Keywords: Alevism, Bektashism, Ocaks, Hazrat Fatimah, Tunceli

Giriş

Ocak kelimesinin kullanımı bakımından ilk olarak Orhun Kitabelerinde yer aldığı ifade edilmektedir. Tonyukuk Abidesi'nde *"Yagımız tegre oçuk teg erti, biz isig ertimiz"*² ifadesindeki oçuk *"ateşin yakıldığı yer"* manasıyla kullanıldığı belirtilir. Benzer şekilde, ocak ve oçak kelimelerinin Divan-û Lügati't-Türk'te ve Dede Korkut Hikâyeleri'nde *"ateşin yakıldığı yer"* anlamında geçtiği görülmektedir. Bununla birlikte *"Oğul ocağum issüz koma, kerem eyle, varma, didi"* ifadesinden hareketle de *"ev, yurt, aile, soy"* anlamlarını taşıyan ifadelerin de yer aldığı aktarılır (Kumartaşlıoğlu, 2016, s. 11). Özellikle *"ev, yurt, aile, soy"* anlamlarını taşıyan ifadenin Alevi-Bektaşî inancındaki kutlu şahsiyetlerin etrafında şekillenen ocak kültü anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Türkiye Türkçesinde *"ocak"* kelimesi kullanılırken Azerbaycan Türkçesinde *"ocag"*, Başkurt Türkçesinde *"usak"*, Kazak Türkçesinde *"oşak, şanıraküy"* Kırgız Türkçesinde *"oçok"*, Özbek Türkçesinde *"oçak"*, Tatar Türkçesinde *"uçak"* Türkmen Türkçesinde *"ocak"* ve Uygur Türkçesinde *"oçak"* kelimeleri kullanıldığı aktarılmaktadır (Ekici & Öger, 2007, s. 1358). Çeşitli bölgelerde ocak kavramı farklı isimlerle adlandırılmış olsa da muhteva bakımından benzerlik göstermektedir.

Çeşitli bölgelerde aynı anlamlarda kullanılan ocak kelimesi, gerçek, yan, mecaz, terim anlamların yanı sıra deyim ve atasözlerinde büyük bir kavram alanı oluşturduğu ifade edilir (Deniz, 2012, s. 220). Ocak kavramının çeşitli bölgelerde, değişik ses özellikleri kazanmasıyla beraber farklılık gösteren anlam ilişkileri ağı oluşturulduğu dile getirilir (Türk, 2009, s. 252). Ocak kelimesi, Türk Dil Kurumu'na göre on üç farklı anlamda kullanılmaktadır. *"1- Ateş yakmaya yarayan, pişirme, ısıtma, ısınma vb. amaçlarla kullanılan yer; ocaklık. 2- Şömine. 3- Isı vererek üzerine veya içine konulan maddeleri ısıtan, pişiren, kaynatan, eriten araç veya alet. 4- Kahvelerde, kuruluşlarda çay, kahve vb. nin yapıldığı yer. 5- Yer üstünde veya yer altında cevher çıkarılan yer. 6- Bahçelerde veya bostanlarda her tür meyve ve sebze tohumu veya fidesinin dikimi için etrafı yükseltilerek ortası çukur bırakılmış yer. 7- Aynı amaç ve düşüncüyü paylaşanların kurdukları kuruluş veya toplandıkları, görev yaptıkları yer. 8- Yılın birinci ayı; ikinci kânun, son kânun, kânunusani. 9- Yeniçeri teşkilatını oluşturan ortalardan her biri. 10- Ev, aile,*

² İfadenin Türkçesi şu şekildedir: *"Düşmanımız etrafta ocak gibi idi, biz ateş idik."*

soy. 11- Halk hekimliğinde bir önceki kuşaktan el verme suretiyle aktarılan bilgileri kullanarak belirli bir şikâyeti veya hastalığı iyileştirdiğine inanılan aile. 12- Bir şeyin en çok bulunduğu veya yapıldığı yer. 13- Toprak altındaki su kanallarının toprak üzerine açılan ve bir kapakla örtülü bulunan deliği” (Türk Dil Kurumu [TDK], 2025). Bu doğrultuda, ocak kavramının geniş bir anlam dünyasına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu kavram kullanımı bakımından üçüncü anlamıyla daha yaygındır.

Ocak, ateş kelimesinin yerine kullanıldığı gibi (Kumartaşlıoğlu, 2016, s. 6) ateşle de doğrudan bağlantılıdır (Ekici & Öger, 2007, s. 1359). İnan’ın Altay efsanelerinde ateşin ortaya çıkışıyla ilgili aktarımı şöyledir: “Ülgen, gökten biri kara, biri ak iki taş getirdi. Kuru otları avucunda ezerek bir taşın üzerine koyup, diğeriyle vurdu, otlar ateş aldı. Ülgen böylece ilk defa ateş yakmasını insanlara öğretip, ‘Bu ateş, atamın kudretinden taş düşmüş ateştir’ dedi” (aktaran Ekici & Öger, 2007, s. 1359). Bu anlatım kutsal bir ruhla bağlantıyı ortaya koyarken ilahi bir kökene dayandırmaktadır. Ocak’la ateş kavramların bağlantılı olmaları sebebiyle, Altay efsanelerinde ateşin ortaya çıkışındaki mitsel anlatım Alevi-Bektaşî toplumunun kutlu şahsiyetlere yükledikleri keramet özellikleriyle paralellik arz etmektedir.

1. Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde “Ocak”

Alevi terimi, Hz. Ali’ye bağlılık noktasında birleşen çeşitli dinî ve siyasi gruplar için kullanılmaktadır. Özellikle Emevî ve Abbâsî devirlerinde iktidara karşı Hz. Ali soyuna mensup çevrelerde beliren hareketlerde Alevi nisbesi kendini göstermiş, fakat bazen de Hz. Ali’nin soyuyla hiçbir bağı bulunmayan çevreler, sadece nüfuz kazanmak amacıyla yani meşruiyet kaynağı olarak kendilerini Aleviliğe nisbet etmişlerdir (Ocak, 2009, s. 19-22; Akın, 2020, s. 51; Gülten, 2018, s. 14; Artan Ok, 2024, s. 39). Ama genel olarak Hz. Ali soyundan gelenlere Alevi denilmiştir. Emevîlerin son dönemlerinden itibaren Hz. Ali’nin soyundan gelenler, özellikle Hasan ve Hüseyin’in neslinden olanlar için “şerîf, seyyid, emîr” gibi lakaplar yanında “Alevi” nisbesi de kullanılmaya başlamış ve günümüze kadar aynı nesle bağlı olanlar bu nisbeyi kullanmayı devam etmişlerdir (Akın, 2020, s. 51; Artan Ok, 2024, s. 40-41).

Akın, “Alevi” sözcüğünün bugünkü anlamda kullanımının son birkaç yüzyıla ait bir kullanım olmadığını ve bu adlandırmanın tarihinin en az XV. yüzyıla dayandığını (Akın, 2023, s. 19) ve XVI. yüzyılın başlarında heterodoks topluluklar olan “Kalenderî, Haydarî, Şemsi, Camii, Abdal, Işık, Torlak, Rafizi, Kızılbaş ve Bektaşî” zümreleri için kullanıldığını söylemektedir (Akın, 2020, s. 59). Alevi terimi bu yönüyle de heterodoks toplulukları isimlendirmekte kullanılan muhtevası dışında, yaygın bir kullanıma sahip olduğu da bilinmektedir. Söz konusu kavram en çok da Kızılbaş ya da Bektaşî olarak adlandırılan zümreleri tanımlamak için XIX. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı arşiv belgelerinde bu anlamıyla nitelendirilmiştir. Sonuç olarak bu tanım XIX. yüzyıldan itibaren kapsayıcı ve şemsiye bir kavram olarak kullanılmış ve bu adlandırma diğerlerine göre daha ılımlı ve makul olduğundan söz konusu zümreler tarafından da kısa sürede benimsenmiştir (Sezgin, 1998, s. 52; Yaman, 2011, s. 21.; Akın, 2020, s. 52-53; Artan Ok, 2024, s. 44).³

³ Tarihsel süreç içerisinde Alevi kavramının kullanımı için ayrıca bk., (Ersal, 2010, s. 10; Yaman, 2022, s. 22-23; Akın, 2023, s. 18-50; Artan Ok, 2024, 38-45).

Bektaşilik ise XIII. yüzyılda teşekküle başlayıp XV. yüzyılın sonlarında Hünkâr Hacı Bektaş Veli⁴ ananeleri etrafında ortaya çıkmış, geniş coğrafyalara yayılmış ve Balım Sultan ile bir tarikat haline gelmiştir (Ocak, 1992, s. 373).

Hacı Bektaş Veli, Hakk’a yürümeden önce hizmetinde bulunan halifeler, onun mirasını geliştirip geniş bir coğrafyaya yaymıştır.⁵ Hünkâr’dan sonra özellikle XIV ve XVI. yüzyıllar arasında teşekkül eden Bektaşiliğin tarihî inkişafı onun vefatından sonra söz konusu takipçileri/halifeleri vasıtasıyla vuku bulmuştur (Baharlu, Akın ve Artan Ok, 2024, s. 55).

Bektaşilik, Hünkâr’ın yaşadığı ve öğrettiği tasavvuf yoluna dayanmaktadır. Ancak onun tasavvuf anlayışının tam teşekküllü bir tarikata dönüşmesi yaklaşık iki yüz yıl sonra yukarıda da bahsedildiği üzere “*pîr-i sâni (ikinci kurucu mürşit)*” olarak adlandırılan “*Balım Sultan*” vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Hacı Bektaş ile Balım Sultan arasında “*Bektaşî yol ve erkânının şekillenmesinde*” en fazla belirleyici rol oynayanlar ise Abdal Musa ve onun ardına Seyyid Ali Sultan olmuştur (Yıldırım, 2019, s. 109; Baharlu, Akın ve Artan Ok, 2024, s. 55).

Güncel çalışmalar çerçevesinde yaptığımız değerlendirmeler doğrultusunda Aleviliğin-Bektaşiliğin çok eski bir tarihe dayandığı ve bir inanç sistemi olduğu söylenebilir. Alevi-Bektaşî inanç sisteminin teşekkülünde XV ve XVI. yüzyılda görülen heterodoks topluluklar olan Kalenderî, Haydarî, Şemsi, Camii, Abdal, Işık, Torlak, Rafîzi, Bektaşî ve Kızılbaş gibi zümreler önemli rol oynamıştır. Akın, söz konusu zümreleri gerek ritüelleri gerekse de inanç merkezli organizasyonları ve teşkilatlanma biçimleri çerçevesinde Alevi ocak kavramı ve sistemi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür (Akın, 2017, s. 260-261). Alevi inanç sistemine mensup zümrelerin tarihî süreç içerisinde birçok dış adlandırmaya sahip olmalarına karşın, bu toplulukların kendi dinî, kültürel, sosyal, hukuki ve ekonomik yaşantılarını “*ocak*” kavramı çerçevesinde tarif ettikleri ve kendilerini bu kavram dahilinde adlandırdıkları görülmektedir. Alevi inanç sistemi (erkân/yol) içerisinde soy esaslı sürdürülen ve veli kültü merkezli oluşarak tarih boyunca yine bu bağlamda güncellenen “*ocak sistemi*” dede ve talip topluluklarının tamamını, birbirleriyle olan bağlantıları üzerinden kapsayacak düzeyde geniş bir yayılma alanı gösteren inanç merkezli, sosyo-kültürel bir yapılanma özelliği göstermektedir (Akın, 2017, s. 240).

Ocakların kurumsallaşması ve ilk ortaya çıkışına dair çeşitli görüşler söz konusudur. Bu hususta, “*ocak*” kavramının yazılı kaynaklarda XIX. yüzyıl sonrasında rastlandığı ancak bazı araştırmacılar çalışmalarında sözlü gelenek aracılığıyla eski tarihlere dayandırıldığını ortaya koyar (Akın, 2017, s. 241). Başka bir görüşe göre ocak ve ateşe kutsiyet çerçevesinde yer verilse de “*Buyruk, Menakıb-nâme, Velâyetname*” gibi Alevi-Bektaşî kaynaklarında ocak kavramının kullanılmadığı ifade edilmektedir. Cönklerde ise ocak kavramına rastlandığını, Alevi ozanlarından olan Pir Sultan Abdal’ın bir deyişinde geçen, “*Ocakoğlu ocağından gelince*” ve “*Ocakoğlu ocağından varınca*” dizelerinden örnekendirme yaparak Kul Himmet, Şah Hatayi ve diğer Alevi-Bektaşî ozanlarının deyişlerinin yer aldığı Cönk Defterleri incelendiğinde ocak kavramının sıkça zikredildiğine değinilmektedir. Ayrıca Cönklerin

⁴ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, XIII. yüzyılda yaşamış, Horasan’dan Rum’a (Anadolu) gelmiş, Suluca Karahöyük’e yerleşmiş önemli bir şahsiyettir. Anadolu’daki faaliyetleriyle gönülleri fethederek bir gönül ereni olmuştur. Onun öğretileri ise hem Anadolu coğrafyasında hem Balkanlar başta olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerinde yayılım göstererek günümüze kadar ulaşmıştır (Artan, 2023, 205-206).

⁵ Hacı Bektaş Veli’nin kişiliği, mirası, eserleri ve hakkında yapılan çalışmalar için bk., (Baharlu, Artan Ok, Akın ve Işık, 2024, s. 33-126; Baharlu, Akın ve Artan Ok, 2024, s. 25-100).

yazıldığı tarihin belli olmaması neticesinde ocak kavramının en erken XVI. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başladığı ileri sürülmektedir (Yaman, 2011, s. 49). Eski Alevi-Bektaşî tarihî belgelerinde “*Kara Baba Sultan Evladı, Garip Musa evladı, Seyit Ali Sultan evlatlarından, Koca Haydar evlatlarından, Erarslan evlâdı, Ali Dede oğlu, Kuldanlı-oğullarından Köse Ali Dede oğlu*” gibi ifadeler neticesinde ocak kavramının kullanılmadığı ifade edilirken buna karşın yeni tarihî belgelerde “*Eraslan Ocağı, Eraslan evlatlarından, Eraslan ocağı, Ağlarca İbrahim evladları, ocağına müteallik olan ve müntesib bulunan tâliban ve muhibban, Kuldanlı-oğullarından Ağlarca İbrahim evlatlarından, ocağına müntesip bulunan cümle talibanın, Hamza Baba evlatlarından, Seyit Bilal Evlatlarından Mekanoglu Evlatlarından, Mekanoglu Ocağı*” ifadelerinde ocak kavramına yer verildiği görülmektedir⁶ (Yaman, 2011, s. 52). Bunun aksine Karamustafa çalışmasında, Türk ve Kürt topluluklarının İslamlaşma sürecinin Hz. Muhammed’le Hz. Ali’ye olan sevgi ve saygı etrafında şekillendiğini, bu soydan gelen seyyid ve şeriflerin veliliğine yüceltilmesi sonucunda Alevi-Bektaşî ocaklarının seyyidlik çerçevesinde yapıldığını belirtmektedir. Ocakların yapılanmasına dair detaylı veriye sahip olmamakla birlikte XI ve XII. yüzyıllarda başladığını değinmektedir (Karamustafa, 2024, s. 48). Buna paralel olarak Aksüt, ocakların XVI. yüzyılda ortaya çıktığı görüşü kabul etmemekle birlikte XII. yüzyılda dede ocaklarının varlığından söz eder (Aksüt, 2020, s. 29). Ersal ise çalışmasında, Veli kültüyle bağlantılı olarak teşekkül eden ocak kavramının kökleri XIII. yüzyıla dayandığını ifade etmektedir. Ayrıca Kerbela Tekkesi’nin tasdik makamı oluşu ocak yapısının ilk evresi olarak XII ve XIII. yüzyıllara uzandığını belirtmektedir (Ersal, 2016, s. 69-73).

Alevi-Bektaşî ocak yapısıyla ilgili müstakil çalışmaları olan Yaman, dört evreden bahseder: “*1-Ocakların, Hünkâr Hacı Bektaş Veli zamanında ortaya çıktı. 2-Ocakların, Hünkâr Hacı Bektaş Veli’den önce de var olduğu ve Hz. Ali’nin soyundan gelen ailelerce oluşturuldu. 3-Ocakların, Kızılbaş Türkmen boylarınca kurulmuş Safevi Devleti’nin kurucusu ve büyük ozan Şah İsmail/Şah Hatayi zamanında ortaya çıktı. 4-Ocakların, Anadolu’ya gelen kabilelerin dinsel/siyasal lideri Türkmen babalarının ailelerince oluşturuldu*” (Yaman, 2011, s. 54). Bu dört farklı görüş Alevi-Bektaşî geleneğinde “*yol bir süre binbir*” anlayışıyla kabul edilmektedir. Ancak Anadolu Aleviliği bağlamında ikinci görüşün daha yaygın olduğu gözlemlenmektedir. Yaman, ocak kurucularının konumlarını “*Soy-Keramet-Hizmet*” üç unsurun belirlediğini ifade eder. Alevi-Bektaşî sözlü geleneğinde, Baba Mansur’un cansız duvar yürütmesi, Hacı Kureys’in vahşi bir ayıya binerek yılanı kamçı yapması ve benzeri keramet olaylarını örnekendirerek soy-keramet-hizmet unsurlarını detaylandırır (Yaman, 2006, s. 57). Yaman aynı çalışmasında ocakların işlevlerini “*Mürşit Ocakları, Pir Ocakları, Rehber Ocakları ve Düşkün Ocakları*” şeklinde dört sınıflandırmaya ayırır. Ancak bu sınıflandırmanın ocakların yapılanması konusunda yanlış anlaşılmalara yol açacağını ifade etmektedir. Devamında bir ocağa “*mürşit ocağı*” denilemeyeceğini, her ocağın bir mürşide bağlı olduğunu ve bu durumun pir ve rehber ocakları için de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Düşkünlük hususu için tartışmalı bir konu olduğunu ileri sürerken her ocağın kendi iç işleyişinde sorunların çözüldüğünü belirtmektedir. Çözülmemeyen sorunların Hacı Bektaş Veli Dergâhı’na veya Hıdır Abdal Ocağı’na başvurulduğuna değinir. Asıl düşkünlük ocağının Hacı Bektaş Veli Dergâhı’na ait olduğu ancak ulaşım koşullarından ötürü vekâletin Hıdır Abdal Ocağında olduğunu dile getirmektedir (Yaman, 2006, s. 58-59).

⁶ Eski ve yeni tarihî belgelerde ocak kavramının kullanımına ilişkin yapılan çalışma için bk., (Yaman, 2011, s. 50-51-52).

Ocakların örgütlenmesini “*Bağımsız Ocaklar, Hacı Bektaş Çelebilere bağlı Ocaklar*” olarak sınıflandırırken ocakların uygulama biçimini “*Erkânî ve Pençeli Ocaklar*” ayırımıyla sınıflandırmaktadır (Yaman, 2006, s. 59). Erkânî ocaklar sınıflandırmasında Anadolu’da bulunan ocakların taliplerine hizmet ederken tarikten geçirmeleriyle yol yürütmüşlerdir. Tunceli’deki Alevi-Bektaşî ocakları olarak adlandırılan Kureyş, Ağuiçen, Celal Abbas ve Baba Mansur gibi ocakların bu uygulama biçimiyle hareket ettikleri gözlemlenmektedir.

Ocakların kurucu şahsiyetlerine bakıldığında soy olarak Hz. Muhammed’e dayandığı şecereler, tasdiknamelerle ortaya konulmuştur. Ancak ocak kurucuları soy bakımından tek bir köke dayansa da tarihi, işlevleri ve günümüzdeki süreçler paralellik arz etmektedir. Günümüz Eskişehir sınırları içerisinde yer alan Seyyid Gazi Dergâhı, geçmiş dönemlerde Kalenderî topluluklarına ev sahipliği yapmaktaydı. Kalenderîler yılın bir döneminde Seyyid Gazi Dergâh’ında semâ, müzik ve esrar - bugünkü ismiyle dem- merkezli büyük ayinler gerçekleştirdikleri ifade edilmektedir. Ayrıca Seyyid Gazi Dergâhında yapılan ritüeller gibi Anadolu ve Balkanlarda da semâ ve müzik eşliğinde yılda bir güz aylarında kapalı mekânda, kurbanlar kesilerek yapılan ritüeller günümüz görgü cemlerine de benzediği belirtilmektedir Akın, 2017, s. 249-250). Ancak belli bölgelerde dem işleyişi devam ettirilmiş olsa da bugün Anadolu Alevilerin yoğunlukta yaşadığı Tunceli coğrafyasında dem uygulamasının olmadığı görülmektedir. Bu hususta, “*yol bir sürekin bir*” anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Bu anlayış farklı bölgelerde yer aldığı gibi çalışma konumuz olan Tunceli coğrafyasında bulunan ocaklar arasında da hâkimdir.

1.1. *Baba Mansur Ocağı*

Baba Mansur Ocağı, Tunceli ili Mazgirt ilçesine bağlı Muhundu (Darıkent) köyünde bulunmaktadır. Mürşit ocaklardan biri sayılır. Bazı görüşler Baba Mansur’un Horasan’dan geldiğini ifade eder. Ahmet Yesevi’nin piri Aslan Baba’nın oğlu Mansur Ata olduğu veya Hallacı Mansur olduğu iddia edilmektedir (Çelik, 2019, s. 232). Baba Mansur’un cansız duvarı yürüttüğüne dair menkıbevî bir anlatım bulunmaktadır (Yaman, 2006, s. 100). Menkıbe şöyledir: “*Hacı Kureyş, bir ayıya binip yılanı kamçı olarak eline almış ve Baba Mansur’a yürümüş, Baba Mansur ise duvarı yürüterek onu karşılar.*” Bu olay neticesinde Hacı Kureyş, bu keramet karşısında Baba Mansur’a bağlanır (Aksüt, 2020, s. 214). Bu bağlamda, Kureyş Ocağı’nın mürşit ocağı olarak sınırlı olmayan Baba Mansur Ocağı geniş bölgede bulunan aşiretler üzerinde de etkisi büyüktür⁷ (Gezik, 2013, s. 24).

Baba Mansur’un hangi bölgeden geldiğine dair farklı söylemler mevcuttur. Kaynaklarda Medine, Horasan/Meşhed, Nişabur ve Mezopotamya’dan geldiğine dair farklı bilgiler yer almaktadır. Baba Mansur’un Anadolu’ya Medine’den veya Horasan Meşhed adlı iki farklı şehirden geldiğine dair görüş literatür de yer almasına karşın menkıbevî anlatım benzerlik göstermektedir. Anlatıya göre Baba Mansur değneğini veya ateşi havaya atıp peşinden gider. İlk Urfa’ya düşer ve ardından tekrar atar bu kez Palu’ya düşer. Sonra yeniden attığında Muhundu bugünkü ismiyle Darıkent’te yere düşer ve burada yerleşmeye başlar (Yılmaz, 2016, s. 846).

⁷ Tunceli bölgesi açısından Mazgirt başta olmak üzere Pülümür, Ovacık, Çemizgezek’te ocak evlatları ve talipleri bulunmaktadır (Demir, 2020, s. 129). Tunceli dışında da başta Sivas’ta olmak üzere birçok bölgede varlıklarını devam ettirmişlerdir. Özellikle köyden kentte göçün etkisi söz konusudur.

Kutsallık atfedilen şahsiyetlerden biri olan Baba Mansur'un en çok bilinen keramet olayı yukarıda bahsettiğimiz cansız duvarı yürütme olayıdır. Diğer bir kerameti kuru ağaç veya yanmış bir odunu da yeşerttiği anlatılmaktadır (Çakmak, 2015, s. 141). Anlatılan iki keramette de duvar, ağaç öğeleri metafor olarak kullanarak insanlara mesaj verildiği anlaşılmaktadır. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde yer alan “ölmeden önce ölünüz” söylemi insanların hakikate uyanmasıyla anlatılan kerametler benzeşmektedir.

1.2. Kureyş Ocağı

Kureyş Ocağı, Tunceli merkez olmak üzere Nazımiye, Mazgirt, Erzurum⁸ ve Adıyaman⁹ bölgelerine yayıldığı kayıtlarda geçmektedir (Cengiz, 2014, s. 59). Kendisi, oğlu veyahut torunu daha sonra Tunceli'ye gittiği ifade edilir. Halk arasında Kureyş olarak bilinen ulu şahsiyetin gerçek ismi Mahmud olarak kayıtlarda geçer. Gösterdiği kerametler neticesinde Seyyit Mahmud-ı Kebir olarak anıldığı dile getirilir. İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in aşireti unutulmaması için Kureyş mahlası kullandığı aktarılır (Taş, 2023, s. 101).

Kureyş Ocağı'nın on iki kola sahip olduğu ifade edilmektedir. Ancak bazı kollarında pir-rehber işleyişi olmamakla beraber rehber ve pirlisinin Baba Mansurlu olduğu belirtilmektedir. Kimi çalışmalarda, Kureyş Ocağı'na bağlı bir kısım kolların¹⁰ rehberlerinin Seyyid Gewr olduğu söylenmektedir (Gezik, 2013, s. 13). Alevi-Bektaşî inanç sisteminde “*el ele, el Hakk'a*” anlayışı söz konusudur. Bu sistemin yapısı yolun yaşanmasının temelini oluşturmaktadır. Bu sebeple Baba Mansur Kureyş'in piri olduğu gibi Kureyş'te Sarı Saltuk'a pirlük yaptığı kayıtlarda yer almaktadır (Gezik, 2013, s. 14). Alevi-Bektaşî sözlü aktarımlarda “*pirsizin piri şeytandır*” söylemi bu hiyerarşiyi örneklendirecek düzeydedir. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde pir-talip ilişkisinin önemini ocaklar arasındaki ilişkide görmek mümkündür. Bu inanç sistemini oluşturan etkenlerden biri kerametlerdir. Kerametler kutlu şahsiyetlere atfedilmektedir. Kutlu şahsiyet olarak kabul görülen Kureyş'in yanan fırına¹¹ girdiği anlatıdır (Çakmak, 2015, s. 135). Kureyş Ocağı'na mensup şahsiyetleri ateşle¹² ilişkilendirmişlerdir.

1.3. Sarı Saltuk Ocağı

Sarı Saltuk¹³ seyyah dervişlerin öncü isimlerinden birisi olmakla birlikte alplik tarafı da ön planda olduğu vurgulanır. Sarı Saltuk, Tapduk Emre ve Hacı Bektaş Veli gibi erenlerle görüşmüş ve yakın temas kurduğu belirtilmektedir. Saltukname eserine göre gerçek isminin Hızır olduğu anlaşılmakta ancak daha sonra Sarı Saltuk isminin kullandığı aktarılmaktadır (Çorak, 2019, s. 51&53). Evliya Çelebi'nin

⁸ Kureyş aşiretin ilk yerleşim yeri Düzgün Baba'nın yakınlarında olmasına karşın Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki askeri istihbarat raporlarına göre Ovacıktan Erzurum'a kadar yayıldığı ifade edilmektedir (Sılan, aktaran: Cengiz, 2014, s. 59).

⁹Kureyş Ocağı'nın bir kolunun Adıyaman'da olduğuna dair rivayete yer vermektedir (Gezik, aktaran: Cengiz, 2014, s. 60). Adıyaman bölgesinde yaşayan Alevi-Bektaşî topluluklarının çoğunlukla ikrar ocakları Üryan Hızır, Ağuiçen ve Kureyş ocaklarından oluşmaktadır. Bu sebeple aktarılan rivayetin gerçekliği yüksek ihtimaldir.

¹⁰ Kureyş Ocağı'na bağlı bu kolların Varto-Hınıs bölgesi olduğu aktarılmaktadır (Çakmak, Kekil, Özcan, aktaran: Gezik, 2013, s. 13).

¹¹ Menkıbevi anlatıma göre Anadolu Selçuklu hükümdarı Keykubad, Kureyş'in gerçekte seyyid olup olmadığını anlamak için yanan fırına girmesini ister. Yanan fırından sağ salım çıkan Kureyş'in seyyidliği kabul edilir ve Keykubad'ın imzasıyla seyyidlik şeceresi verilir (Taş, 2022, s. 473-474).

¹² Kureyş Baba'nın ateşin içinde olduğuna dair fotoğraflar, bu ocağa mensup kişilerce evlerinde asılmaktadır. Hatta Tunceli Nazımiye ilçesindeki nişangâh diyeceğimiz Kureyş Ocağı'nın mekânında da bu görseller duvarlara asılıdır.

¹³ Sarı Saltuk hakkında detaylı bilgi için bk., Tuğrul, T. (2006). *Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet Sarı Saltuk Örneği*. [Yüksek Lisans tezi]. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

kaynağına¹⁴ dayanarak Sarı Saltuk'un asıl isminin "*Muhammed Buhari*" olduğu ifade edilmektedir (Kahraman & Dağlı, 2011, s. 656-657). Tarihî kaynaklara¹⁵ göre Anadolu'dan Dobruca'ya giden Sarı Saltuk tekrardan Anadolu'ya dönerek Türkmenlerin göçünü yönlendiren bir karakter olarak karşımıza çıkmakla beraber büyük bir veli olarak zikredilmektedir (Çakmak, 2013, s. 354).

Sarı Saltuk'un yedi tabutta baş gösterdiğine¹⁶ dayanarak Anadolu dışında da makamları bulunduğu ve Balkanlar'da da çok tanınmış bir evliya olduğu ileri sürülür. Hozat – Tunceli arasında bulunan iki yüz metre yükseklikte tepede bulunan makamın Sarı Saltuk'a ait olduğu belirtilir (Yaman, 2006, s. 126). Alevi-Bektaşî inanışlarında kutlu şahsiyetler birçok yere uğradıklarından veya iz bırakmalarından ötürü onların ismiyle ziyaretgahlar oluşturulmuştur. Bundan sebeple kutlu şahsiyetlere ait mekanlar farklı bölgelerde bulunabilmektedir. Diğer bir menkıbevî anlatım Saltukname adlı eserde kaleme alınmıştır. Anlatıya göre Allah'ın verdiği lütufla Sarı Saltuk'un on iki dil bildiğine yer verilmektedir. Ayrıca İncil'i okuduğu ve Hristiyanlara vaaz verildiği de kayıtlarda geçmektedir (Tuğrul, 2006, s. 52). Bir nevi bu anlatı ilmin önemine değindiği gibi inanç ayrımı yapmadan Hak sözün paylaşılmasında herhangi bir sakıncanın olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda bu anlatı Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki "*dört kitabın bir olması ve kabul edilmesi*" anlayışıyla da örtüşmektedir.

1.4. Celal Abbas Ocağı

Celal Abbas Ocağı, Şah Ali Abbas olarak da anılır. Ocak mensupları, merkez Pertek-Hozat (Gezik, 2013, s. 11) olmak üzere Erzincan'ın merkez ilçesine bağlı Vağaver, Kıştim, Braskığ, Süleymanlı, Kemah ilçesine bağlı Nekkaroğlu, Ardusi, Sürek, Brastik, Terkiçoç bölgeleriyle beraber Elâzığ Mıgı köyünde ve Çorum Gökçekpınar köyünde bulunmaktadır (Aksüt, 2020, s. 260). Coravan,¹⁷ Canbegan ve Milan aşiretlerinin Celal Abbas Ocağına mensup oldukları belirtilir. (Gezik, 2013, s. 21). Soy itibarıyla Hz. Ali'nin oğlu Celal Abbas'a dayanan Celal Abbas evlatları, Hz. Muhammed'le Hz. Ali'nin ortak soyundan gelmedikleri için Ehl-i Bey'ten sayılmaz ancak soyu Hz. Ali'ye bağlandığı için bu ocağa saygı ve kutsiyet atfedilir (Çelik, 2019, s. 272). Celal Abbas Ocağı evlatları "*suyu Celal Abbas'ın elinden içesiniz*" duasıyla ocak silsilesi Celal Abbas'a dayandığı anlaşılmaktadır.

Celal Abbas'ın annesi Ümmü'l Benîn babası ise Ali bin Ebû Talib'tir. Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'le beraber bulunmuş ve su temini sağladığından ötürü "*es-Sekka*" lakabıyla anıldığı ifade edilmektedir. Hz. Hüseyin'i korurken şehit edildiği belirtilmektedir (Fıgıllı, 1988, s. 21). Alevi-Bektaşî sözlü geleneğinde yeğenlerine Fırat'tan su getirmeye çalışırken şehit edildiği anlatılmaktadır. Bugün bile Kerbelâ olayı yâd edilip, Celal Abbas gibi şahsiyetlerin gösterdikleri duruşlar rol model alınmaktadır.

1.5. Ağuiçen Ocağı

Ağuiçen Ocağı'nın dört merkezi olduğu belirtilir. Bu merkezlerden biri Tunceli Hozat ilçesine bağlı Karabakır (Bargini) köyü, Elâzığ merkeze bağlı Sün köyü (Yaman, 2006, s. 95), Diyarbakır'ın bugünkü

¹⁴ Evliya Çelebi'nin "*Seyahatname*" adlı eserinde, Sarı Saltuk'un Ahmed Yesevî tarafından Hacı Bektaş Veli'ye yardım için gönderildiğine dair yer verildiği aktarılmaktadır (Çakmak, 2013, s. 355).

¹⁵ Sarı Saltuk, Yazıcızade Ali tarafından tercümesi yapılan "*Tevarih-i Al-i Selçuk*" adlı eserle Kemalpaşazade'nin kaleme aldığı "*Tevarih-i Al-i Osman*" eserinin "*Mohaçname*" adlı bölümünde geçtiği ifade edilmektedir (Çakmak, 2013, s. 354).

¹⁶ Roux'a atıf yapılan çalışma, Sarı Saltuk'la ilgili menkıbevî anlatımın köken itibarıyla Altaylara dayandırıldığını belirtmektedir (Çakmak, 2005, s. 146).

¹⁷ Coravan bir diğer ismiyle Çakırbağ köyü Tunceli Pertek ilçesinde bulunmaktadır ve bu köyde yaşayanlar Celal Abbas Ocağı'na bağlıdır. Aynı zamanda Celal Abbas Ocağı evlatlarından Muharrem Erdoğan dedenin de türbesi mevcuttur.

ismiyle Nahırkıracı -Şarabi- köyü¹⁸ (Akın, 2014, s. 19) ve Malatya'nın Arguvan ilçesine bağlı Mineyik köyüdür (Aksüt, 2020, s. 239). Moğol istilasından kaçan Ağuiçen Ocağı mensupları Kuzey Irak üzerinden Anadolu'ya gelerek Diyarbakır'ı yurt edindikleri ifade edilmektedir (Akın, 2014, s. 19). Ağuiçen'in Sarı Saltuk ve Hacı Bektaş Veli'yle¹⁹ aynı dönemde olduğu iddia edilmektedir (Çelik, 2019, s. 223). Ağuiçen Ocağı dedelerin kökenlerinin Necef'e dayandırıldığı aktarılırken (Akın, 2014, s. 19), soy bakımından Seyyid Temiz'e bağlandığı ortaya konulmaktadır (Çelik, 2019, s. 223).

Ağuiçen Ocağı'yla ilgili aktarılan bilgiye göre ocağın asıl adının Seyit Hasan Ocağı olduğu ileri sürülmektedir (Gezik, 2013, s. 20). Bazı çalışmalara göre ise asıl adının Ağuçand (Gezik, 2013, s. 20), Avuçan, Seyyid Mahmud, Seyyid Hasan, Seyyid Temiz ve Seyyid Mençek²⁰ (Çakmak, 2015, s. 146) olduğu aktarılır. Ağuiçen Ocağıyla ilgili bilinen menkıbevî anlatı zehir içmesine²¹ rağmen etkilenmemesidir (Çakmak, 2015, s. 137).

1.6. *Seyyid Seyfi (Sabun) Ocağı*

On İki İmamlar'dan yedincisi olan Hz. Musâ-i Kâzım'ın soyuna dayanmaktadır (Yaman, 2006, s. 131). XIII. yüzyılda Erdebil'den veya Bağdat-Kerbela bölgesinden Elâzığ ili Palu ilçesi Seydili köyüne geldiği varsayılmaktadır (Küçük & Küçük, 2021, s. 300). Ancak Palu'ya gelmeden önce Mardin-Sawur bölgesine yerleştiği ve bu nedenle ocağa "*Seyit-i Savur*" veya "*Seyit-i Savunan*" denildiği ifade edilmektedir. Bazı belgelerde ise Seyyid Sabır olarak ismiyle de yer aldığı ifade edilmektedir. Ocağın makamının da bu köyde olduğu ifade edilmektedir Ocak kurucusunun doğumu ve ölümüyle ilgili bilgi yokken Yavuz Sultan Selim döneminde yaşadığına dair rivayet olduğu öne sürülmektedir (Yaman, 2006, s. 131).

1.7. *Derviş Beyaz/Derviş Gevr Ocağı*

Kureyş Ocağı ile Derviş Gevr (Beyaz) Ocağı'nın aynı olduğuna dair algıdan bahsedilirken bu iki ocak arasında farklılıklar olduğu da belirtilmektedir (Yaman, 2006, s. 105). Ayrıca bu iki ocak arasında şecereyle²² ilgili fikir ayrılığı bulunmaktadır. Kimi çalışmalara göre şecere Kureyş Ocağı'na²³ ait olduğu dile getirilirken kimi çalışmalara göre Derviş Gevr (Beyaz) Ocağı'na²⁴ ait olduğunu aktarılır (Gülten, 2025, s. 93). Horasan ve Anadolu evliyası olarak zikredilen "*es-Seyyid Şeyh Mahmudü'l-Kebir*" İnsan-î Kâmil sıfatından ötürü talipler arasında "*Derviş Beyaz*" olarak bilindiği söylenmektedir. Derviş Beyaz'ın soyu bakımından iki farklı görüş²⁵ öne sürülmüştür. Bir görüş de Hz. Musa-i Kâzım'ın oğlu İbrahim'e dayandırırken bir diğer görüş Hz. Muhammed Bâkır'dan Hz. Zeynel Abidin'e ve Hz.

¹⁸ Tahrir defterlerinden 1500'li yılların başından son on yıla kadar Alevi-Türkmen olan Şarabi köyü, köyden kente göçle beraber Alevi-Bektaşî inancına mensup toplulukların büyükşehirler veya yurt dışına taşınmaları sonucu Sünnî inancına bağlı Kürt toplulukların yerleştiği aktarılmaktadır (Akın, 2014, s. 19).

¹⁹ Ağuiçen Ocağı'na mensup Sün'lü köylüler IV. Murad ve Sultan Abdülaziz'den seçere sahibi olduklarına dair bilgi mevcuttur.

²⁰ Seyyid Mençek Türbesi Tunceli-Hozat ilçesi Bargini (Karabakır) köyünde bulunmaktadır.

²¹ İstanbul'da Sultan Abdülaziz'in karşısında zehir içip etkilenmeyen Seyyid Hasan soyundan gelen Seyyid Mahmut olduğundan Ağuiçen isminin buradan geldiği ifade edilmektedir (Gezik, 2013, s. 20).

²² Çalışmanın esas aldığı I. Mahmud'un tuğrasını taşıdığı Eylül/Ekim 1747 tarihli şecereyle III. Ahmed'in tuğrasını taşıdığı 10 Kasım 1721 tarihli şeceredir (Gülten, 2025, s. 82).

²³ Nejat Birdoğan'la Prof. 1400 rumuzlu Nazmi Nizami Sakallıoğlu ilk etapta şeceleri inceler. Nejat Birdoğan şecerinin Kureyş'e mi Derviş Gevr Ocağına mı ait olduğunu anlamlandırmadığı gibi Kureyş'le ilgili herhangi bir kayıta rastlanmadığını ifade ederken Sakallıoğlu şecereyi Kureyş'e bağlamakla birlikte Derviş Gevr'i Seyyid Mahmud Hayrani soyuna dayandırır (Gülten, 2025, s. 92-93).

²⁴ Ali Yaman, Alpaslan Demir, Alemdar Yalçın ve Hacı Yılmaz'ın çalışmalarına atıf yaparak, şecelerde Kureyş'in isminin geçmediğine dair ifadeler yer verilir (Gülten, 2025, s. 93).

²⁵ Sonuç itibarıyla Seyyid Gevr (Beyaz) Ocağı soy bakımından Hz. Hüseyin'e bağlanmaktadır.

Hüseyin'e dayandırmaktadır (Dağ, 2021, s. 375). Bu ocağa mensup toplulukların Muş'un Varto ilçesi, Bingöl'ün Kiğı ilçesi, Tunceli'nin Mazgirt ilçesi, Erzurum'un Hınıs ve Tekman ilçeleri, Erzincan'ın Tercan, Mercan ve Refahiye ilçeleri ile Sivas'ın İmranlı ve Suşehri ilçelerine bağlı köylerde yaşadıkları aktarılmaktadır (Yaman, 2006, s. 105). Derviş Beyaz Ocağı'nı temsil eden "*Derviş Ali, Mir Ali, ve Teyyar Ali*" üç kol olduğundan söz edilmektedir (Gezik, 2013, s. 13).

Kureyş Ocağı için anlatılan yanan fırından sağ salım çıkma anlatımı Derviş Beyaz Ocağı içinde anlatılmaktadır. Bu olayla benzeşim gösteren bir başka aktarımda Derviş Gevr'in "*Sultan Murad tarafından yakıtılan dağ gibi bir kor ateşin içine girdiği*" hadisesidir (Çakmak, 2015, s. 138). Bununla beraber diğer bir anlatıma göre Baba Mansur, Kureyş ve Derviş Gevr Bağın'da Sultan Alaaddin'in huzurunda gösterdikleri kerametten ötürü Baba Mansur'a mürşid, Kureyş'e pirlilik, Derviş Gevr'e²⁶ ise rehberlik görevi verildiği aktarılmaktadır (Gezik, 2013, s. 30).

Alevi-Bektaşî inanç sistemi ocaklar arasındaki hiyerarşik düzene önem verse de eri erden ayırmayı doğru kabul etmemektedir. Tarihsel süreç içerisinde ocaklar arasındaki mürşitlik, pirlilik ve rehberlik görevleri değişmektedir. Bundan ötürü Alevi-Bektaşî inancı "*yol cümleden uludur*" anlayışıyla yolun yaşatılmasını sağlamıştır. Yolun yaşatılmasını sağlayabilmek içinde ilk etapta yol kurucuları olarak kabul gördükleri kutlu şahsiyetlere sevgi, muhabbet ve aşk beslemişler ve ellerinden geldikçe izlerinden gitmeye çalışmışlardır. Bu kutlu şahsiyetlerden biri Hz. Fâtîma'dır. Hz. Fâtîma Alevi-Bektaşî inancında yolun kurucusu, başı olarak kabul görülür.

2. Hz. Fâtîma'nın Alevi-Bektaşî Geleneğindeki Yeri

İslâm tarihinde önemli bir mevkiye sahip olan Hz. Fâtîma, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde önemli bir konumda yerini alır. Alevi-Bektaşî geleneğinde, beşler, yediler, on dört masum-u paklar ve kırklar söylencelerinin içinde kadın kimliğiyle yer alan ulu bir şahsiyettir. Başköylü Hasan Efendi, kitabında yer verdiği bilgiye göre Kırklar ceminde Mürşit Fâtîma'dır ve cem kapısı Fâtîma'nın kapısıdır. Fatîma'nın kapısı Hakk'ın kapısıdır (Efendi, 2008, s. 100&103). Alevi sözlü geleneğinde eşik Hz. Fâtîma olarak kabul görülmektedir.

Hz. Fâtîma'nın Alevilikle diğer bir ilişkisi ise Analık hizmetinin Hz. Fâtîma'dan kaldığı görüşüdür. Bu görüş neticesinde Hz. Fâtîma'ya Ana Fatma denilmektedir. Aynı zamanda inanç geleneğinde yolun başı olarak kabul görülmektedir.²⁷

Hz. Fâtîma'yla ilgili Alevi-Bektaşî inanç ritüellerinde Fâtîma Darı, Fatma Ana Orucu ve Hızır Orucu gibi uygulamalar bulunmaktadır. Hızır Orucu ile ilgili Beydâvî'nin tefsirinde İbn Abbâs'tan kısaca şöyle nakledilir: "*Hasan ve Hüseyin hastalandılar. Dedeleri Rasûlullah ve bazı sahâbî onları ziyaret etti. Dediler ki: 'Yâ Ebe'l-Hasen (Yâ Ali), oğulların için bir adak adasan belki Allah onlara şifa verir.'* Ali dedi ki: '*Çocuklarım hastalıktan kurtulursa üç gün oruç tutacağım.'* Fâtîme ve hizmetkârları da aynı şekilde oruç tutacaklarını söylediler. Çocuklar şifa buldular. Fakat onların (ailenin) hiçbir şeyleri (azık) yoktu. Ali, Şem'un el-Hayberî'den üç ölçek arpa borç aldı. Fâtîme bir ölçeğini öğüttü ve onda beş yuvarlak ekmek pişirdi. İftar etmek üzere ekmekleri sofraya koydu. O sırada bir miskin geldi ve onlar ekmeklerini miskine bağışladılar. O akşam sadece su içtiler. Ertesi gün yine oruç tuttular ve akşam sofraya oturduklarında bir yetim geldi. Yemeklerini ona verdiler. Üçüncü gün de bir esir geldi ve yine

²⁶ Derviş Gevr'in rehberlik görevinin olduğu gibi mürşitlik ve pirlikte yaptığı belirtilmektedir (Gezik, 2013, s. 14).

²⁷ Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Seyyid soylu bir dede ile evlenen bir kadın Analık hizmetine adım atmaya başlamaktadır. Analık hizmetine başlayan kadınlar Hz. Fâtîma'yı rol model alırlar.

aynı şeyi yaptılar. Bunun üzerine Cebrail bu sûreyi (Dehr/İnsân)²⁸ indirdi ve dedi ki: *‘Yâ Muhammed, bunu al. Allah, Ehlibeyt’in hakkında seni tebrik etti’ dedi*” (Meral, 2022, s. 142). Bu hadis, Alevi sözlü geleneğinde aktarılmaktadır. Bu olaya binaen Aleviler Hızır ayında üç gün oruç tutmaktadır.

Balıkesir’in Bigadiç ilçesine bağlı Güvem Çetmi köyünden Köse Süleyman Ocağı mensuplarından iki ya da üç bacının cem ibadetinde Fatma Ana (Garipler) Semahı icra edildiği belirtilir.

Kapıyı çaldı Kırklar’ın birisi

Birisinden var oldu cümle varışı

Sarıkaya derler Şah’ın korusu

Konalım İmam Hüseyin aşkına

Sarayın altından akıyor arklar

Kuruldu semahlar dönüyor çarklar

Bir üzümü kırka bölen o Kırklar

Bölelim İmam Hüseyin aşkına (Kılıç, 2018, aktaran Akın, 2020, s. 133)

Malatya’nın Hekimhan ilçesine bağlı Ballıkaya (Mezirme) köyü merkezli Şah İbrahim Veli Ocağı mensuplarının cem ibadetinde Ali Nur Semahı icra edilirken bir bölümünde Hz. Fâtıma’yı andıkları ifade edilmektedir.

On İki İmamlarla pervâ tutanlar

Cahd edip menzile Şah’a gidenler

Hazreti Fâtıma’yla pervâne dönenler

Uğradım Kırklar’a tevhide doğru (Başaran, 2016, aktaran Akın, 2020, s. 132)

Şanlıurfa’nın Kısas Beldesi’nde gerçekleştirilen Çelebi Süreği cem ibadetinde, miraçlamadan sonra gülbenk verilir ve bir düvaz imam okunur. İki ayrı bölüm halinde Kırklar Semahı icra edilir. Üç bölümden oluşan ritüel birinci ve ikinci yürüyüş adıyla icra edilirken ikinci yürüyüşün ilk dördlüğünde Hz. Fâtıma’nın adı zikredilir.

Devredip gezersin dar-ı fenayı

Bağdat diyarına vardın mı turnam

Medayin şehrinde Fatma Ana’yı

²⁸ Onlar, kendileri muhtaç olmalarına rağmen yoksulu, yetimi ve esiri yedirir (doyurur)lar. 20 Haziran 2024 tarihinde <https://www.kuranokuyan.com/76-insan-suresi-8-ayet> adresinden erişildi.

Makamı ordadır gördün mü turnam (Akın, 2020, s.127)

Yazılı-sözlü kaynaklarda aktarılan bu ritüellere bakıldığında Hz. Fâtıma'nın Alevi inancında belirleyici bir role sahip olduğu görülmektedir. Semah ritüeli Alevi inancının temelini oluştururken Hz. Fâtıma'ya yer verilmesi rolünün ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Hz. Fâtıma'ya atfedilen nefesler incelendiğinde Alevi inancıyla bağını yansıttığını belirtmek gerekir. Örnek, günümüzde yaşayan Güvenç Abdal Ocağı evlatlarından olan Ali Sefa dedemize ait olan “*Fatıma Ana*” deyişidir:

Hasan Hüseyin'in kanlı gömleğin

Dürmüş de ağlıyor Fatıma Ana

Gözlerinden akan kanlı yaşlara

Sürmüş de ağlıyor Fatıma Ana

Kanlı Yezid ona vermedi aman

Bağrını döverek gezer her zaman

Kerbela üstünde kara bir duman

Görmüşte ağlıyor Fatıma Ana

Başını yaslamış İmam Ali'ye

Soruyor ki yüzün kan ağlar niye

Kerbela'dan haber aldın mı diye

Sormuşta ağlıyor Fatıma Ana

İçi kan ağlıyor yüzüne bakan

Saç telleri olmuş hep diken diken

Kerbela'nın yolu üstüne mekân

Kurmuş da ağlıyor Fatıma Ana

Bağrı kan ağlıyor yüreği püryan

Önünde diz çökmüş çark ile devran

Kerbela'da yavrularını kurban

Vermiş de ağlıyor Fatıma Ana

*Hazret'i Allah'tan tutmuş özünü
Kanlı yaşlar sarmış iki gözünü
Kerbela'dan yana dönmüş yüzünü
Durmuş da ağlıyor Fatıma Ana.*

*Figanı artıyor hep günden güne
Ne gülmek var ne içmek var ne yeme
Muharrem ayında kanlı mateme
Girmişde ağlıyor Fatıma Ana*

*Kan karışmış gözündeki yaşlara
Haber salmış gökte uçan kuşlara
Talihsiz başını taştan taşlara
Vurmuşda ağlıyor Fatıma Ana*

*Ali Sefa'm Hakk'tan tutmuş elini
Kanlı kafirlerden görmüş zulümü
Zalim milcan kanadını kolunu
Kırmışda ağlıyor Fatıma Ana.²⁹*

Diğer bir örnek ise günümüzde yaşayan Şah Veli Ocağı evladı Pir Perişah (Sezai Pehlivan) dedemize ait olan “Fatıma Ana” nefesidir:

*Cümleden evveli nuru var olan
Allah'ın nurundan zuhura gelen
Kendi babasına analık eden
Nur üstüne nurdur Fatıma Ana*

Tuba cennet ağacının kendisi

²⁹ Alevi TV. (2024, Temmuz 15). *Fatıma Ana* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=UA8f57H3baM>

Ahmed-i Muhtar'ın vücut meyvesi

Kendi sultan, melekler pervanesi

Hidayet kapısı Fatıma Ana

Canan-ı Hatice, Mustafa gülü

Cennet bahçesinin lale sümbülü

Cümle enbiyanın gözünün nuru

Kevserin gözesi Fatıma Ana

Kıydılar nikahı arşı âlâda

Melekler şahittir okuyan Hûda

Çeyizidir, yaratılmış ne varsa

Aşkî Şah-ı Merdan Fatıma Ana

Kalbinin sevinci Şir-i Yezdan'ın

Kokusu ondandır gülü, reyhanı

Kurtulur ahreti onu bulanın

Cümlelerin penâhı Fatıma Ana

O'dur cennet gençlerin anası

On bir şahın anam vücut membası

Bir kızı var, cümle dertler devası

Zeynep'in anası Fatıma Ana

Pir Perişah bahçelerimiz hazan

Taze gelin eller, kınalı kalan

Ali'nin kolların koynunda koyan

İçimin sızsı Fatıma Ana³⁰

³⁰ Oniki İmamlar. (2024, Temmuz 15). Hz. Fatıma Ana [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ykS8qebMXEk>

Günümüzde yaşayan iki ocak evladının Hz. Fâtıma'ya yönelik yazdıkları nefeslerde, Hz. Fâtıma'nın yüce mertebesine, manevi nuruna, İslam inancındaki konumuna değinildiği gözlemlenmektedir. Ayrıca Kerbela Olayı'na atıf yaparak Hz. Fâtıma'nın hüznünü metaforik bir dille aktarıldığı görülmektedir.

3. Tunceli'deki Alevi-Bektaşî Ocaklarında Hz. Fâtıma Algısı

Bu çalışma, Tunceli ilinde bulunan Baba Mansur, Kureyş, Sarı Saltuk, Celal Abbas, Seyyid Seyfi (Sabun) ve Seyyid Gevr (Beyaz) adlı yedi ocağın mensupları olan dede, ana ve taliplerle yürütülmüştür. Araştırma kapsamında, farklı inançsal ve toplumsal rollerde görev yapan on katılımcıyla görüşmeler yapılmıştır. Çalışma, 42-92 yaş aralığındaki kadın ve erkeklerden oluşmaktadır. Saha çalışmasının temel amacı, görüşme yapılan yedi ocak mensuplarının Hz. Fâtıma'yla ilgili bakış açılarını ortaya koymaktır. Böylece ocak geleneği içerisinde Hz. Fâtıma tasavvurunun nasıl şekillendiğini anlaşılmaya çalışılmıştır.

3.1. Hz. Fâtıma'nın Şahsiyeti ve Özellikleri

Yörede gerçekleştirdiğimiz saha çalışmaları kapsamında, ocak mensuplarına “*Hz. Fâtıma kimdir?*” sorusu yöneltilmiş ve gelen cevaplar doğrultusunda Hz. Fâtıma hakkında şu bilgiler aktarılmıştır. Hz. Muhammed'in³¹ kızı (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6, KK7, KK8, KK9) olarak ifade edilen Hz. Fâtıma'nın künyelerinden biri Ümmü Ebîha'dır³² (Kandemir, 1995, 219). Hz. Ali'nin eşi; Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Zeynep ve Hz. Ümmü Gülsüm'ün annesi olması sebebiyle Ehl-i Beyt'in temel direği ve soyun temsilcisi olarak kabul görüşü, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde merkezi bir konumda bulunduğunu göstermektedir (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6, KK7, KK8, KK9, KK10). Hz. Fâtıma, üstün bir zekaya ve geniş bir bilgiye sahip olmakla birlikte kadınların saygınlığını, kerametini ve kutsallığını koruduğu belirtilmektedir (Aksu, 2019, s. 64). Buna ilaveten, Hz. Fâtıma, kadınların piri olarak da bilinmektedir (KK7). Bir diğer önemli özelliği ise insanlar arasında en doğru sözleri ifade etmesidir. Bu hususta, Aîşe bint Ebû Bekîr'den şöyle bir rivayet aktarılır: “*Babası (Hz. Muhammed) hariç, Fâtıma gibi doğru konuşan birisini görmedim*” (Tahir, 1996, s. 113). Rivayete paralel olarak yaptığımız saha çalışmalarında da Hz. Fâtıma'nın ilahi adaletin, hakkın ve mazlumların yanında duran bir şahsiyet olarak ortaya konulmasıyla beraber ahlâk, sabır ve sadakat gibi erdemlere sahip olduğu tespit edilmiştir (KK3, KK5, KK7).

3.2. Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Analık

Tunceli yöresinde gerçekleştirdiğimiz saha çalışmaları kapsamında, söz konusu yedi ocak mensuplarına “*Alevilikte Analık kimden kalmıştır?*” sorusu yöneltilmiş ve gelen cevaplar doğrultusunda yapılan deşifreler sonucunda analık hakkında şunları söylemek mümkündür.

Ocak mensubu erkeklere “*mürşid, pir, dede*” denildiği gibi kadınlara “*ana*” denildiği belirtilmektedir. Bununla beraber Alevi-Bektaşî inanç sisteminde bir kadının ana sayılabilmesi için üç özellikten birine haiz olması gerektiği vurgulanmaktadır. Birincisi ocak evladı olması bir nevi babasının pir kabul görülmesi, ikincisi ocak evladı bir dede ile evliliği ve diğeryse kadının kendisini yetiştirmesiyle rehber

³¹ Kevser Sûresiyle müjdelenen Hz. Fâtıma, Hz. Muhammed'in soyunu başlatan şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır (Uçan, Uçan ve Atlı, 2014, s. 47).

³² Babasının annesi anlamına gelen Ümmü Ebîha, Hz. Muhammed tarafından isimlendirildiği aktarılmaktadır (Kandemir, 1995, s. 219).

bir konuma gelmesidir³³ (Koçer, 2020, s. 118). Bir görüşe göre analık, Hz. Havva ile başlayıp Hz. Meryem, Hz. Hatice ve Hz. Fâtîma ile son bulur (KK2). Buna karşılık, bir başka görüş Hz. Fâtîma ile analığın başladığına inanıldığını, Hz. Zeynep ile devam edildiği ve seyyide kadınlar aracılığıyla günümüze ulaştığı ileri sürmektedir (KK1, KK3, KK4, KK5, KK6, KK7, KK8, KK9, KK10). Ancak Alevi Bektaşî inanç sisteminde genel kabul Hz. Fâtîma etrafında şekillenmiştir. Bununla beraber eski Türk kültürü İslamiyet'i kabulü sonucu Hz. Fâtîma'da Türk kültürüne sirayet etmiş ve Fatma Ana kültü oluşmuştur (Kumartaşlıoğlu, 2015, s. 108).

3.3. Tarihî ve Menkıbevî Anlatımlarda Hz. Fâtîma

Tunceli bölgesinde gerçekleştirdiğimiz saha çalışmaları kapsamında, söz konusu ocak mensuplarına “Hz. Fâtîma’yla ilgili duyduğunuz tarihi, menkıbevi olaylar var mıdır?” sorusu yönlendirilmiş ve gelen cevapların deşifresi doğrultusunda Hz. Fâtîma’nın menkıbevî hayatı hakkında aşağıdaki bilgilere ulaşılmıştır.

Alevi-Bektaşî inanç sistemi anlatımlarında üç nurun³⁴ yaratılışından bahsedilmektedir. Bu üç ana nur³⁵ kırmızı, yeşil ve beyaz renklerle ilahi varlığın simgesi olarak belirtilir (Işık, 2017, s.22). Alevi-Bektaşî sözlü geleneğinde bu üç nur Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hz. Fâtîma olarak aktarılırken yaratılan ilk nurunda Hz. Fâtîma olduğu ileri sürülmektedir. Edib Harâbî’nin Hz. Fâtîma’ya ithafen kaleme aldığı dörtlüğün “Cümle erenlerin başı tacıdır / İşte Fatimatü’z-Zehrâ’mız vardır” (Uzun, 1995, s. 224) iki kıtası bu anlatıma örnek teşkil etmektedir. Bir başka örnekse Velim adlı şaire ait “Muhammed Ali kandilde nur idi / Onlardan ezeli Fatma var idi” dizeleridir (Özmen, 1995, s. 181). Bu bağlamda, Hz. Fâtîma’nın yaratılışıyla ilgili dizelere bakıldığında cümle kâinattan önce var olduğu, başlangıcın O’nunla başladığına sembolik bir dille aktarılmaya çalışılmıştır. Bu aktarımlara paralel olarak yaptığımız saha çalışmasında Hz. Fâtîma’yla ilgili “Yer su iken, gök hava iken, henüz ruhlar yaratılmamışken, deryanın üzerinde bir kubbe bulunmaktaydı. Bu sırada Cebrail, deryanın üzerinde dolaşmakta, ancak konacak bir yer bulamamaktaydı. Yüzyıllar boyunca uçmuş, dolanmış, takatten düşmüştü. Sonunda bu kubbeyi görmüş ve konmak üzere kapısına yönelmişti. Kapıyı çaldığında içeriden bir ses ona sormuştu: ‘Sen kimsin, ben kimim?’ Cebrail cevaplamıştı: ‘Sen sensin, ben de benim. Yoruldum, biraz dinleneyim.’ İçeriden gelen ses şöyle yanıtlamıştı: ‘Senin burada yerin yok, git.’ Cebrail yine yüzyıllar boyunca dolaşmış, ikinci kez geldiğinde yine aynı soruyla karşılaşmış ve yine içeri alınmamıştı. Üçüncü gelişinde, kanatları tutuşmuş, artık mecali kalmamıştı. Kubbeye dayanmak üzereyken, gaipten bir ses ona şöyle demişti: ‘Sana ‘Sen kimsin?’ diye sorduklarında şöyle cevap ver: ‘Sen Hâlık’sın (yaratansın), ben mahlukum (yaratılan).’ Cebrail, kubbenin kapısına dayanmış, kapı tekrar açılmış ve aynı soru yöneltilmişti: ‘Sen kimsin, ben kimim?’ Bu kez Cebrail şöyle demişti: ‘Sen Hâlık’sın, ben mahlukum.’ Bunun üzerine içeri alınmıştı. Kubbeye girdiğinde, vücut şeklinde bir nur görmüştü. Nura dikkatlice baktığında, başında bir taç, kulaklarında küpe, belinde bir kemer, ayak bileklerinde ise halhallar vardı. Cebrail, nura sormuştu: ‘Başındaki taç nedir?’ Nur şöyle cevap

³³ Alevi-Bektaşî inanç sisteminde bir kadının “ana” olabilmesi için dede soylu olması veya bir dede soylu ile evlenmesi şartı aranır. Üçüncü bakış açısı çok kabul görülmemektedir. Sebebiyse Alevi-Bektaşî inanç sisteminde cinsiyet ayrımından ziyade can kavramı ekseninde kadının ilmi olarak kendisini yetiştirmesine olanak sağlamıştır.

³⁴ “Hz. Muhammed ve Hz. Ali aslında bir nurun farklı görünimleri ve rahman boyutun tecellisi olarak yorumlanırken, Hz. Fatma ise rahim boyutun tecellisi olarak yorumlanır” (Işık, 2017, s. 22).

³⁵ Bazı yorumcular bu üç nuru Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hz. Fâtîma olarak kabul görürken bazı yorumcularsa kemal, cemal ve celal sıfatlarının tecellisi olarak gördüğü aktarılır (Işık, 2017, s. 22).

vermişti: ‘O, Ahir Zaman Peygamber’i Hz. Muhammed Mustafa’dır.’ ‘Kulaklarındaki küpeler nedir?’ ‘Hasan ile Hüseyin’dir.’ ‘Belindeki kemer nedir?’ ‘O, Velayet nurunun sahibi Aliyel Murtaza’dır.’ ‘Ayak bileklerindeki halhaller nedir?’ ‘O da muhibbi saadettir.’ Bu nur, Alevi inancında Hz. Fatıma olarak tanımlanır” anlatımı yer almaktadır (KK1, KK2). Bu aktarım, Hz. Fâtıma’nın yaratılışın en başından itibaren var olan ilahi bir nurun yansıması olduğuna işaret etmektedir. Hz. Fâtıma’nın ruhlar aleminde ilk nur olarak yaratıldığı, velâdeti sırasında Kevser suyu ile yıkanması ve şefaet makamında oluşu onun batını anlamda müstesna bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaktadır (KK5, KK6). Bu konum, onun denli değerli ve anlamlı olduğunu göstermektedir. Bir şahsiyeti şahsiyet yapan unsurlar arasında batını özellikler olduğu gibi zahiri özelliklerde bulunmaktadır. Hz. Fâtıma bu yönleriyle de insanlığa örnek teşkil etmektedir. Yapılan saha çalışmasında, Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’in hastalandığında Hz. Fâtıma’nın üç gün oruç tuttuğu ve orucun açılacağı vakitte Hz. Hızır’ın ihtiyaç sahibi biri olarak gözükerek yemeklerini paylaştığı belirtilmektedir (KK4, KK10). Bu anlatılan olay, Hz. Fâtıma’nın teslimiyetini ve kanaatkarlığını göstermektedir.

3.4. Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Dâr İbadeti

Tunceli yöresinde gerçekleştirdiğimiz saha çalışmaları doğrultusunda, belirlenen ocak mensuplarına “*Cem ibadetinde Dâr-ı Fatıma’nın olmasını nasıl değerlendiriyorsunuz?*” sorusu yönlendirilmiş ve gelen cevaplar deşifre edilerek “Dâr-ı Fatıma” hakkında şu bilgiler aktarılmıştır.

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde oruç, dergâh ziyaretlerinin yanı sıra temelini Kırklar’a dayandığı cem ibadeti bulunmaktadır (Üçer, 2005, s. 166). Cem ibadetlerinde dâr adlandırılmalı uygulamalar yer almaktadır. Alevi-Bektaşî inanç erkânında dâr,³⁶ mürşid-pir huzurunda talibin özünü yoklayarak kendini Hakk’a teslim ettiği bir uygulama biçimidir (Dönmez, Çelik, 2018, Armağan, s. 185). Bu dâr uygulamasının farklı adlandırmaları mevcuttur. Bunlar sırasıyla, Dâr-ı Mansur³⁷, Dâr-ı Nesimi³⁸, Dâr-ı Fazlı³⁹ ve Dâr-ı Fatıma’dır.⁴⁰ Dâr-ı Fâtıma, cem ibadetlerinde bir dâr çeşidi kabul edilirken (KK4, KK8) Hz. Fâtıma’nın mazlumiyetini, adalet mücadelesini ve Ehlibeyt’e yapılan haksızlıkları temsil ettiğini ve Hz. Fâtıma’ya olan saygınlığın, bağlılığın bir simgesi olarak dikkat çekilmektedir (KK2, KK3, KK6, KK7). Buna ilaveten temizliğin, kadınların toplumsal ve maneviyatına işaret etmektedir (KK5, KK10). Buna karşın 1960’lı yıllardan sonra şehirleşmeyle birlikte ortaya çıktığı da belirtilmektedir (KK1).

3.5. Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Kutsal Mekânlar

Yörede gerçekleştirdiğimiz saha çalışmaları kapsamında, ocak mensuplarına “*Tunceli merkezine 5 km uzaklıkta olan Ana Fatma Ziyareti hakkında neler biliyorsunuz?*” sorusu yönlendirilmiş ve gelen cevaplar deşifre edilerek Ana Fatma ziyareti hakkında şu bilgiler aktarılmıştır.

³⁶ Alevi-Bektaşî inancında dâra çıkan ilk kişinin Hz. Ali olduğu belirtilir. Ancak yaygın kabule göre dâra ilk çıkan kişinin Hz. Hüseyin olduğu ve dârdan kurtarma uygulamasını da ilk olarak Hz. Hasan’ın yaptığı aktarılmaktadır (Erdem, 2020, s. 166).

³⁷ “*Asılma duruşuyla temsil edilen, asılarak öldürülen Hallac-ı Mansur gibi yol uğruna ölümü göze alma, asılmaya hazır olma*” (Korkmaz, 2016, s. 62).

³⁸ “*Diz üstü duruşuyla temsil edilen, Nesimi gibi yol uğruna yüzülmeye hazır olma*” (Korkmaz, 2016, s. 63).

³⁹ “*Yüzüstü yere kapanma duruşuyla temsil edilen, Fazlullah Hurûfi gibi yol uğruna başı boyundan kestirmeyi göze alma*” (Korkmaz, 2016, s. 62).

⁴⁰ “*Ayak mühürleme duruşuyla temsil edilen, İmam Hüseyin ya da Hz. Fatıma gibi yol uğruna canını vermeye hazır olma*” (Korkmaz, 2016, s. 62).

Alevi-Bektaşî inanç sistemine bağlı topluluklar kutsal şahsiyetler etrafında şekillenen mekânlarla maneviyat bağlamında önem atfedilir (Akın, 2023, s. 12). Alevi-Bektaşî sözlü gelenekte bu mekânlarla ziyaretgâh⁴¹ veya nişangâh da denilir. Alevi- Bektaşî toplumu bu mekânlarla gelerek çerağ uyandırma, dua ve kurban tıglama gibi ritüellerini gerçekleştirir. Anadolu bölgesinde çok fazla ziyaretgâh, nişangâhlar bulunmaktadır. Bunlardan biri Tunceli-Ovacık yolu üzerinde bulunan Ana Fatma ziyaretidir. Bu ziyaret çeşitli görüşler neticesinde kutsal sayıldığı görülmektedir. Bir görüşe göre Kerbela olayı gerçekleştiği sırada Hz. Fâtîma'nın göz yaşından bir damlanın bu bölgeye düştüğü ve düşen göz yaşının acı suya dönüştüğü belirtilirken (KK4) bir diğer görüşlere göre Hz. Fâtîma'yı hatırlamak, anmak veya rüya aracılığıyla mekânın yapıldığı ileri sürülmüştür (KK1, KK2, KK3, KK5, KK7, KK10). Kutlu şahsiyetlerin adıyla anılan mekânlar bereket ve şifayla ilişkilendirilmiştir (KK3, KK9). Ayrıca bu mekânlar ziyaret edilerek kurban, lokma ve çerağ uyandırma gibi ibadetlerin gerçekleşmesine de olanak sağlamıştır (KK3, KK6, KK8, KK9).

Hz. Fâtîma Alevi-Bektaşî inanç sisteminde önemli bir konuma sahip olduğu kadar halk kültürünün içinde de kendini var ettiği söylenebilir. Anlatılarda Hz. Fâtîma'nın varlığı çeşitli sembolik anlamlar taşıdığını gözlemlenmektedir. Bu sembolik anlatımlar Hz. Fâtîma'nın batını karakterinin işlevlerini ortaya koymaktadır. "*Fatma Ana Eli*" bir örnek olarak gösterilebilir. Fatma Ana Eli "*Pençe-i Ali Aba*" olarak da ifade edilir. Bu el sembolizmi Ehl-i Beyt'e gönderme yapıldığı gibi koruyuculuğu, adaleti ve Allah'a olan derin bağlılığı da simgeler.

Diğer bir örnek ise Kırklar Meclisidir. Alevi-Bektaşî inancında Kırklar Meclisinde bulunanların on yedisi kadın yirmi üçü erkek olarak kabul görülür. On yedi kadından birinin Hz. Fâtîma olduğuna inanılır. Ancak Kırklar meclisiyle ilgili yirmi yedi peygamber ile on iki imamdan oluştuğunu ve kırkların Hz. Fâtîma'da mevcut olduğunu ifade eden anlatımlarda mevcuttur. Bu da Hz. Fâtîma'nın yolun başı, hakikatin sahibi olduğunu göstermektedir. Sonuç itibarıyla Hz. Fâtîma'nın kırklarda yer alması kadın ile erkeğin bir can olduğuna işaret edilmektedir.

Sonuç

Alevi-Bektaşî ocakları ulu şahsiyetler etrafında teşekkül etmiş bir inanç merkezidir. Bu merkezin devamlılığını sağlayan Mürşit-Pir-Rehber-Talip hiyerarşisidir. Ocak postuna oturabilmesi ve irşat görevini yerine getirebilmesi için ilk olarak Ehl-i Beyt şartı aranmaktadır. Ocakların oluşumuyla ilgili farklı tarih aktarımları bulunmaktadır. Farklı bölgelerde yaşayan ocak mensupları kendi tarihsel süreçlerini farklı dönemlerle ilişkilendirmektedir. Konumuz bağlamında ele aldığımız Tunceli'deki yedi Alevi-Bektaşî ocağının kurumsallaşması da farklı dönemler içerisinde gerçekleşmiştir.

Bu çalışma, Tunceli ilinde yedi Alevi-Bektaşî ocak (Kureyş, Baba Mansur, Sarı Saltuk, Celal Abbas, Ağuichen, Seyyit Seyfi/Sabun, Seyyit Beyaz/Gevr) mensuplarının sözlü aktarımlarıyla Hz. Fâtîma'ya olan bakış açıları ele alınmıştır. Dedeler, analar ve taliplerle yapılan görüşmelerde, Hz. Fâtîma'nın hem yolun başı hem de masumluğun temsilcisi olarak algılandıklarını göstermektedir. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde soy silsilesi Hz. Fâtîma'yla başladığı görülmektedir. Bir başka deyişle Ehl-i Beyt neslinin anası olarak kabul görülmektedir.

⁴¹ Nişangâh veya ziyaretgâh olarak adlandırılan mekânlarda yatır bulunduğu gibi ağaç, taş ve su kültü temelinde şekillenir. Bu bağlamda ulu bir şahsiyetin o bölgede yaşaması, o bölgede bir iz bırakması veya rüya yoluyla da ziyaretgâha dönüştüğü sözlü gelenekle aktarılmaktadır.

Elde edilen bulgular, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Hz. Fâtîma'nın zahiren ve batînen otoriter bir rol üstlendiğini göstermektedir. Bu durum, Alevi-Bektaşî inanç mensuplarınca akıllarında ve gönüllerinde diri tuttuğuna ve yaşattıklarına dair somut bir veri sunmaktadır. Geçmişten günümüze sözlü gelenek yoluyla aktarılan menkıbevî anlatımlarla, ibadet uygulamaları ve adıyla yaşayan ziyaretler, Hz. Fâtîma'ya olan bağlılığı göstermektedir.

Hz. Fâtîma, Hz. Muhammed'in kızı olmakla sınırlı bir kimliğe sahip değildir. Ortaya koyduğu misyon ve vizyon çerçevesinde evrensel bir karaktere dönüşmüştür. Yaratılan ilk nur olarak kabul görülmesi, Kur'ân-ı Kerim'in Kevser Süresi'ne nail olması ve günümüze ulaşan Ehl-i Beyt soy silsilesinin başlatıcı olması onun ne denli yüce bir makama ait olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Bu araştırma, Hz. Fâtîma özelinde Alevi-Bektaşî inancında kadına verilmiş değeri görünür kılmayı hedeflemiştir. Araştırma sadece Tunceli ilinde bulunan yedi ocak ile sınırlıdır. Diğer bölgedeki ocakların Hz. Fâtîma'yla ilgili sözlü aktarımları farklılık gösterebilir. Farklı bölgelerde bulunan ocaklar nezdinde Hz. Fâtîma çalışmaları yapılarak karşılaştırmalı analizlerle ortaya konulmalıdır.

Not: Yazar bu çalışma için gerekli olan Etik Kurul İzin Belgesini almıştır.

KAYNAKÇA

Akın, B. (2017). Alevilikte “Ocak”: Kavramsal Çerçeveye ve Tarihi Arka Plana Yeni Bir Bakış. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, Sayı 17, ss. 239-264.

Akın, B. (2020). Kırklar mitten tasavvufa Alevi ritüellerinin sır dili. *Kitabevi*.

Akın, B. (2020). Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır -Tarih, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller-. İstanbul: Kitabevi.

Akın, B. (2023). Alevi, Kızılbaş veya Şii? Tarih Boyunca “Alevi” Kelimesinin Güncel Anlamıyla Kullanımına Dair Bazı Yeni Düşünceler, *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. Sayı 28, ss. 18-50.

Akın, B. (2023). Kutsal soyun mekân ve eşyadaki zuhuru- ziyaret ve emanetleriyle Diyarbakır Ağuiçen Ocağı. Uygur, H., K. & Akın, E. (Ed.), *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi)*. (ss. 11-37). Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Aksu, M. (2019). Medine'de bir kayıp mezar-Hz. Fâtîma'nın musibetleri. İstanbul: Mir Yayınları

Aksüt, H. (2020). Aleviler. Yurt Kitap.

Artan Ok, M. (2024). Mehdilik ve Şahkulu Ayaklanması, Alfa Yayınları.

Artan, M. (2023). Horasan Erenleri'nden Hacı Bektaş Veli'nin İnsan Sevgisi ve Fütuhât Anlayışı, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, İhtisaslaşma Özel Sayısı, ss. 200-212.

Baharlı, İ. Artan Ok, M. Akın, E. Işık G. (2024). Serçeşme'den Katreler; Temel Değerler Bağlamında Hacı Bektaş Veli ve Özlü Sözleri. Ankara: Net Kitaplık.

Başköylü Hasan Efendi. (2008). Hakk'ın emri rızası. Yurt Kitap.

Çakmak, Y. (2013). Tunceli-Dersim'de Sarı Saltık Kültü ve Ocağı. Gezik, E. & Özcan, M. (Ed.), *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri*. (ss. 350-392). Kalan Yayınevi.

- Çakmak, Y. (2015). Dersim Yöresindeki Ocakların Kızılbaş/Alevi ve Bektaşî Geleneğiyle İlişkisi, Türk Kültürü ve Hacıbektaş Veli Araştırma Dergisi, ss. 131-150.
- Çakmak, Y. ile Gürtaş, İ. (2024). Kızılbaş Alevilik Bektaşîlik. Karamustafa, A. (Ed.), *Anadolu'nun İslâmlaşması bağlamında Aleviliğin oluşumu*. İletişim Yayınları.
- Çelik, B., D. (2019). Tunceli yöresi Aleviliğinde ocaklar. (Yayımlanmış yüksek lisans tezi). İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çorak, F. (2019). Rumeli'nin fethinde sufilerin etkisi- Sarı Saltuk Gazi örneği. (Yayımlanmış yüksek lisans tezi). Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Deniz, K. (2012). Dil sosyolojisi açısından “ocak” kavramı. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, ss. 219-232.
- Dönmez, M., Çelik, H., Armağan, E. (2018). Alevilik-Bektaşîlikte Dâr. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, ss. 183-198.
- Ekici, M., Öger, A. (2017). Türklerde “Ocak Kültü” ve bu kültün Alevilik inancına yansımaları. 2. *Uluslararası Türk Kültür evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*. (ss. 1357-1366). Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Erdem, D., G. (2020). Alevi inanç sisteminde bir mikro merkez olarak Dâr kavramının etrafında oluşan anlam alanı ve ritüel evreni. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, ss. 165-176.
- Ersal, M. (2016). Alevilik kavramlar ve ocak sistemi Çubuk havzası örneği. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Merkezi Yayınları.
- Firuzabadi Hüseyin, S. M. (1996). Hazret-i Fatıma'nın Faziletleri (Muhammed Tahir Çev.) İstanbul: Tuba Yayınları.
- Gezik, E. (2013). Rayberler, Pirlar, Murşidler -Alevi ocak örgütlenmesine dair saptamalar ve sorular-. Gezik, E. & Özcan, M. (Ed.), *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri*. (ss. 11-17). Kalan Yayınevi.
- Gülten, S. (2018). Osmanlı Devleti'nde Alevî Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler, Heterodoks Dervişler ve Alevîler, ed. Sadullah Gülten. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Gülten, S. (2025). Tahrif ve tashih -Derviş Gevr/Beyaz Şeceresi'nin Başına Gelenler. Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi, ss. 81-98.
- Kahraman, S. A. ile Dağlı, Y. (2011). Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi. Yapı Kredi Yayınları.
- Kandemir, M.Y. (1995). Hz. Fâtıma, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 12, İstanbul, ss. 219-223.
- Koçer, V. (2020). Anadolu Aleviliğinde Kadın Önderler ve Analık. (Yayımlanmış yüksek lisans tezi). Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Korkmaz, E. (2016). Etimolojik Kızılbaşlık Sözlüğü. İstanbul: Demos Yayınları.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2015). Fatma Ana üzerine anlatılan efsaneler. Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, ss. 106-115.

- Kumartaşlıoğlu, S. (2016). Türk kültüründe ateş ve ocak kültü. Kömen Yayınları.
- Meral, A. (2022). Kur'an'da Ehlibeyt'in nişaneleri. Revak Kitabevi.
- Ocak, A. Y. (1992). Bektaşilik, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 5, İstanbul, ss. 373-379.
- Ocak, A. Y. (2009). Tarihsel Terminoloji (Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevilik). Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü, ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ss. 14-23.
- Özmen, İ. (1995). Alevi-Bektaşî şiirleri antolojisi. Saypa Yayın Dağıtım.
- Sezgin, A. (1998). Alevilik Çalışmalarında Usûl ve Osmanlı Arşiv Belgeleri, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 6, ss. 49-58.
- Taş, K. (2023). Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan köklü tarih ile Kureyşan Ocağı. Kalan Yayınları.
- Tuğrul, T. (2006). Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet-Sarı Saltık Ocağı örneği. (Yayımlanmış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türk Dil Kurumu. (Ocak). Güncel Türkçe Sözlük. <https://sozluk.gov.tr/>
- Türk, V. (2009). Ocak sözü ve ailesi. Gazi Türkiyat, ss. 251-258.
- Uçan, M., Uçan, A., Atlı, Ü. (2014). Kadınları Şahı Hz. Fatıma. İstanbul: Kalender Yayınevi.
- Uzun, M. (1995). Edebiyat, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 12, İstanbul, ss. 223-224.
- Üçer, C. (2005). Geleneksel Alevilikte İbadet hayatı ve Alevîlerin temel İslamî İbadetlere Yaklaşımları, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, ss. 161-189.
- Yaman, A. (2006). Kızılbaş Alevi ocakları. Elips Kitap.
- Yaman, A. (2011). Alevilik-Kızılbaşlık Tarihi, İstanbul: Nokta Kitap.
- Yaman, A. (2011). Alevilikte ocak kavramı tarihsel arka plan. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. (60), ss. 43-64.
- Yaman, A. (2012). Alevilikte ocak kavramı ve Alevi ocaklarının durumu. *15. Bilim Danışma Kurulu Toplantısı* (s. 49-67). Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları
- Yaman, A. (2022) Şah-ı Merdan'a Talip Olanlar: Kızılbaşlar Aleviler Bektaşiler (Temel Bilgiler), Ankara: La Kitap.
- Yıldırım, R. (2019). Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşiliğin Doğuşu. Ankara: İletişim Yayınları.

20 Haziran 2024 tarihinde <https://www.kuranokuyan.com/76-insan-suresi-8-ayet> adresinden erişildi.

Oniki İmamlar. (2024, Temmuz 15). *Hız. Fatıma Ana* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ykS8qebMXEk>

Alevi TV. (2024, Temmuz 15). *Fatima Ana* [Video]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=UA8f57H3baM>.

Katılımcı 1. (2025). Kişisel görüşme. [Yüz yüze, Tunceli, 05 Mayıs 2025].

Katılımcı 2. (2025). Kişisel görüşme. [Yüz yüze, Tunceli, 05 Mayıs 2025].

Katılımcı 3. (2025). Kişisel görüşme. [Yüz yüze, Tunceli, 06 Mayıs 2025].

Katılımcı 4. (2025). Kişisel görüşme. [Yüz yüze, Tunceli, 06 Mayıs 2025].

Katılımcı 5. (2025). Kişisel görüşme. [Yüz yüze, Tunceli, 07 Mayıs 2025].

Katılımcı 6. (2025). Kişisel görüşme. [Yüz yüze, Tunceli, 07 Mayıs 2025].

Katılımcı 7. (2025). Kişisel görüşme. [Yüz yüze, Tunceli, 08 Mayıs 2025].

Katılımcı 8. (2025). Kişisel görüşme. [Yüz yüze, Tunceli, 09 Mayıs 2025].

Katılımcı 9. (2025). Kişisel görüşme. [Yüz yüze, Tunceli, 10 Mayıs 2025].

Katılımcı 10. (2025). Kişisel görüşme. [Yüz yüze, Tunceli, 11 Mayıs 2025].