



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ

GENÇ TARİH

ERZURUM TEKNİK ÜNİVERSİTESİ MAYIS 2026 • SAYI: 6



YENİÇERİ OCAĞININ KALDIRILMASI: VAK'A-İ HAYRİYYE

SULHAZDIN L'YUĞU NER L'YETİN
SAMSUN İYİSİ PUNUK ÇUKU PUNUK
STRETEJİSİ

GENÇ OSMANLI MİCERİBİ İŞLERİNDE
KADINLIK VE HELPER HELPER KADINLIK
MAMULUS PUNUK KEMP ÇIKIŞI

OSMANLI DA KAVİ VE KAVİDANLILAR

03

08

16

MİCERİBİ KARARLIK MİCERİBİ KARARLIK
KLASİK DÖNEM OSMANLI DEVLETİNDE
DİPLOMATİK NUSUK ÇIKIŞI

ERZURUM'DA ŞAHANŞEHİN TÜRKÜLE
KİTAPLARI

TÜRKÜLELER DÜLÜ GEMME VİS AŞ VAK'İ
GİLENEKİ

22

26

34

39

OSMANLI TOPLUMUNDA KADIN STATÜSÜ VE
DİPLOMATİK

HOCALARDA KEMANET VE FALCILIK

HOCALARDA KEMANET VE FALCILIK
HOCALARDA KEMANET VE FALCILIK
HOCALARDA KEMANET VE FALCILIK

43

51

60



GENÇ TARİH

Mayıs 2026

Sayı: 6

Yayın Yönetmeni

Doç. Dr. Mehmed
Gökhan POLATOĞLU
(Tarih Bölümü Başkanı)

Sayı Editörü

Dr. Öğr. Üyesi
Kaan AKAR

Görsel Yönetmen

Muhammet BARLAK

Bu dergi öğrencilerin akademik becerilerini geliştirmeye yöneliktir. Görsellerin kullanımı yazarların sorumluluğundadır ve varsa, telif hakları sahiplerine aittir. Görsellere dair hak sahiplerinin kaldırma, değiştirme isteği olması durumunda talepleri yerine getirilecektir. Çalışmadaki görsellerde filmlerden alınan sahneler varsa sadece akademik olarak öğrencilere tanıtılması ve izlenmesi için öneri mahiyetindedir.

Kıymetli okurlar,

ETÜ Genç Tarih, yeni sayısı ile sizlerle buluşmanın heyecanını ve mutluluğunu yaşıyor. Önceki sayılarında olduğu gibi bu sayıda da tarihin farklı dönem ve alanlarına ışık tutan birbirinden özgün çalışmalar yer almaktadır. ETÜ Genç Tarih'in bu sayısında, bölümümüzün değerli öğrencilerinden; Ahmet DİŞBUDAK "Selahaddin Eyyubi'nin Hittin Savaş'ında Psikolojik Üstünlük Stratejisi", Aslıhan CENGİZHANOĞLU "Geç Osmanlı Modernleşmesinde Kadınlık ve Hijyen Rejimi: Kadınlara Mahsus Pembe Kitap Örneği", Davut ŞEBİN, "Osmanlı'da Kahve ve Kahvehaneler", Hüsrâ ERTÜRK "Gecenin Karanlık Misafiri: Karabasan", Merve GEDİK "Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Uygulanan Kürek Cezası", Merve Gül SİNCAR "Günümüzde Şamanizm'in Türkler'e Etkileri", Nisanur GİŞİ "Osmanlı Toplumunda Kadın Statüsü ve Giyim Kültürü", Şahin AKKOYUN "Yeniçeri Ocağının Kaldırılması: Vak'a-i Hayriyye", Neslişah DÖNEL "Türklerde Ölü Gömme ve Aş Verme Geleneği", Zehra SEVMEZ ve Ahmet DİŞBUDAK "Moğol İmparatorluğunun Gölgedeki Mimarı Kadınlar: Alangoa, Hö'elin ve Börte", Zehra SEVMEZ "Moğollarda Kehanet ve Falcılık" adıyla kaleme aldıkları makaleleriyle yer alıyorlar.



Dergimizin editörlüğünü üstlenen Tarih Bölümü Öğr. Üyesi Kaan AKAR'a teşekkürlerimizi sunarken, bu derginin ortaya çıkmasında emeği geçen tüm öğrencilerimize, hocalarımıza ve bizlere her daim destek olan üniversitemiz yönetimine teşekkürlerimizi sunuyoruz.

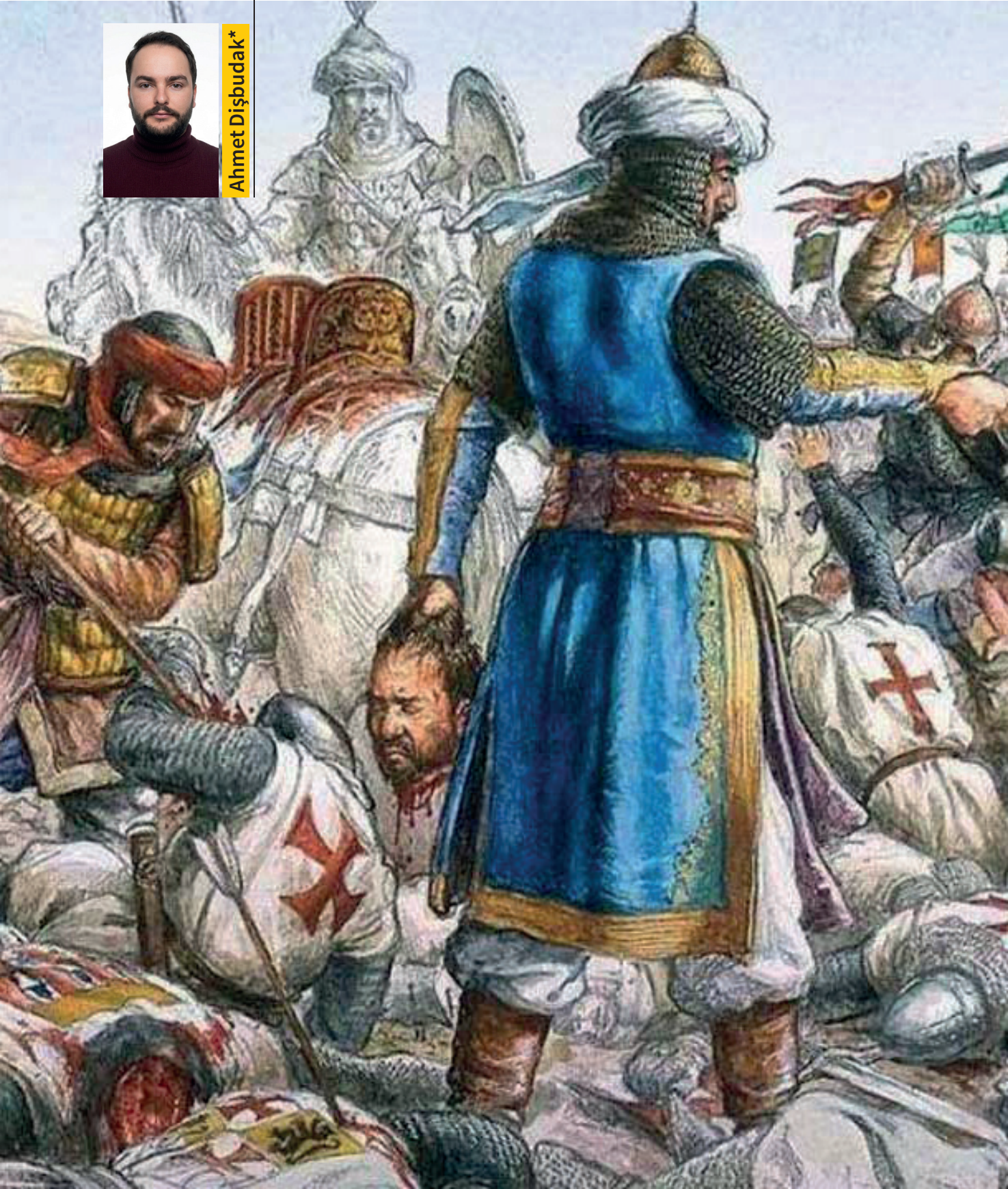
Bu sayının, tarih meraklılarına faydalı olması ve yeni ufuklar açması dileğiyle...

Doç. Dr. Mehmed Gökhan POLATOĞLU

Erzurum Teknik Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölüm Başkanı



Ahmet Dişbudak*





SELAHADDİN EYYUBİ'nin Hittin Savaş'ında Psikolojik Üstünlük Stratejisi

XII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde İslam dünyasında siyasi bir bölünmüşlük hâkimdi. Bu siyasi olarak parçalanmış İslam dünyasındaki zafiyet, Hristiyan âlemi için bir fırsat yarattı. I. Haçlı Seferleri'nde Antakya, İznik, Urfa ve Kudüs gibi şehirler Haçlıların eline geçmişti. Bu parçalı atmosferde Müslüman coğrafyasından İmâdüddin Zengî Hristiyanlara karşı koyarak Urfa'yı Haçlılardan geri almış ve Zengî Devleti'ni de kurmuş oldu. Zengîlerin siyasi oluşumuyla Eyyûbî ailesi de bu devlet içinde tarih sahnesine çıkmış ve kurulacak Eyyûbî Devleti'nin temelini de atmıştır. Selahaddin Eyyûbî, erken yaşlarından beri her daim Nureddin Zengî'yi rol model almıştı ve Nureddin'in Mısır'a ve Kudüs'e hâkim olma hayalleri de Selahaddin'e nasip olacaktı. Mısır'daki Fâtîmî Devleti'nde iç karışıklıklar sebebiyle ve Haçlı tehlikesi karşısında Zengîlerden yardım isteyen Fâtîmî halifesi Âdîd-Lidînellâh ve veziri Şâver, bu yardım teklifine olumlu cevap aldılar. Nureddin, Selahaddin ve amcası Şirkuh'u 7 bin kişilik süvari kuvvetiyle yardıma gönderdi ve bu

yardım başarılı sonuç verdi. Fâtımî halifesi, Şirkuh'u veziri olarak tayin etti. Kısa süre sonra Şirkuh'un vefatı üzerine halife, Selahaddin'i vezir yaptı.

1169-1171 yılları arasında Mısır'daki Şîi siyasi hâkimiyetini aşamalı olarak ortadan kaldırdı ve Mısır'ı Zengî Devleti'nin bir emirliği hâline getirdi. 1174 yılında Nureddin Zengî'nin vefatıyla Zengîlerde iç çekişmeler başladı. Selahaddin, Şam'dan gelen Nureddin'in emirlerinin daveti üzerine harekete geçip Zengîlerin mirasını devralarak bağımsızlığını ilan etti. Zengîler, Urfa Kontluğu'nu yıkarak şan kazanmışlardı. Şimdi ise bu mirası devralan Selahaddin Eyyûbî'nin bu yükselişi daha ileriye taşınması gerekiyordu; yoksa her daim Zengîlerin gölgesinde kalacaktı. 1186'ya kadar bir yandan Haçlılarla mücadele etti, diğer yandan İslam birliğini sağlamaya çalışarak bölgelerdeki Müslümanları ortak bir amaç uğrunda bir araya getirmeye gayret gösterdi. 1186'da Haçlı Kontu Renaud de Châtillon'un Mısır'dan Dimaşk'a giden bir kervana saldırmasıyla barış süreci bozuldu. Kervanda Eyyûbî ordusuna mensup kuvvetler ve pek çok cephane de bulunuyordu. Renaud, bu saldırı sırasında "Hani Muhammed'iniz nerede? Çağırın da yardımınıza gelsin!" gibi sözler söyleyerek pek çok kişiyi öldürmüş ve esir almıştır. Selahaddin, bu saldırı üzerine tüm Müslümanlara cihat çağrısında bulunarak sefer kararı almıştır.

Taktiksel Çevreleme ve Psikolojik Savaş: Hittin'de Selahaddin Eyyûbî Farkı

Aslında Selahaddin'in, Haçlıların tüm hareketlerinden haberi vardı. Kadı Fâdil, Selahaddin'in hem sağ kolu hem de güçlü istihbarat teşkilatının sorumlusuydu. Bu sayede düşmanın tüm hareketlerini takip ediyordu. Renaud'un saldırısından da ha-



1169-1171 yılları arasında Mısır'daki Şîi siyasi hâkimiyetini aşamalı olarak ortadan kaldırdı ve Mısır'ı Zengî Devleti'nin bir emirliği hâline getirdi. 1174 yılında Nureddin Zengî'nin vefatıyla Zengîlerde iç çekişmeler başladı. Selahaddin, Şam'dan gelen Nureddin'in emirlerinin daveti üzerine harekete geçip Zengîlerin mirasını devralarak bağımsızlığını ilan etti.



berdar olduğu için hâlihazırda ordusuyla birlikte yakınlarda bulunuyordu. Diplomatik olarak Bizans İmparatoru ile yaptığı gizli ittifak sayesinde Avrupa'dan gelebilecek Haçlı desteklerinden her daim haberdardı. Aynı zamanda bölgedeki Haçlı kontları arasındaki anlaşmazlıkları da kendi lehine kullanıyordu. Trablus Kontu Raymond ile anlaşarak onun topraklarından geçip diğer Haçlı bölgelerine yağma saldırıları düzenliyordu. Bu saldırılar aynı zamanda bir kışkırtmaydı. Selahaddin Eyyûbî, ilk önce diplomatik yolu deneyerek Renaud'a ve daha sonra Kudüs Kralı Guy'a mektuplar gönderdi; ancak tahmin ettiği gibi olumsuz bir sonuç aldı. Kral Guy, köy köy dolaşarak Haçlı ordusuna asker toplamaya başladı. Selahaddin ise zaten bir aydır ordusunu

hazır hâlde tutuyordu. Haçlı ordusu, stratejik bir konum olan Safuriyye'ye yerleşmişti. Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği söylenen gerçek haç da Hristiyanlara moral olması için ordunun yanına getirilmişti. Haçlı ordusundaki dinî motivasyon ve birlik, Müslüman ordusundan daha sağlam görünüyordu; ancak Selahaddin tüm bu şartları tersine çevirecekti.

İlk olarak Haçlı ordusunu, stratejik olarak avantajlı bir konum olan Safuriyye'den çıkarmak için kışkırtıcı ve ani saldırılar düzenliyordu; ancak Haçlılar yerlerinden kıpırdamıyordu. Bu noktada Selahaddin, Kral Guy'ın zaafı olan Taberiyye'ye sahte bir kuşatma gerçekleştirdi ve böylece Haçlı ordusunu kendi üzerine

çekmeyi başardı. Taberiyye’de bir kısım asker bırakan Selahaddin, asıl ordusunu Hittin Tepesi’nde konuşlandırmıştı. Bölgede bulunan tüm su kuyularını kontrol altına alarak Haçlıları susuz bıraktılar. Kral Guy, ilk olarak Turan Köyü’ndeki su kaynağına ulaştı, ancak stratejik bir hata yaparak oradan ayrılınca Selahaddin’in kardeşi ve komutanı Gökböri Turan Köyü’nü ele geçirdi. Bunun üzerine Haçlı ordusu, Hittin Boyuzları’na doğru sürüklendi. Savaş ve taktik mühendisi olan Selahaddin, coğrafyayı adeta bir silah gibi kullanmış; Haçlıları yalnızca susuz bırakmakla kalmamış, güneşi kendi arkasına alarak düşman ordusunun tam karşıdan güneşi görmesini sağlamıştı. Eyyûbî ordusunun yeşil ve su kaynaklarına yakın güvenli bir bölgede konaklamasına karşın Haçlı ordusunun morali iyice bozulmuştu. Hatta Haçlı komutanlarından Raymond bu manzarayı görünce, “Aman yâ Rabbî! Savaş bitmiştir; ölüme adanmış kimseleriz artık, krallığın sonu gelmiştir,” diyerek çaresizliğin en dramatik tepkisini

vermiştir. Günlük yürüyüş Haçlı ordusunu oldukça yıpratmış ve süvarilerin ağız susuzluktan açık kalmıştı.

Hatta bir gece iki tarafın ordugâhı birbirine o kadar yakındı ki Haçlı ordu saflarından bir kedi kaçmaya çabaladı ancak Müslüman safından geçemeyip yakalandı. O gece Haçlılar için oldukça zorlayıcıydı; “öfkeli bir susuzluk çok insan ve at tüketti”. Müslüman ordusundan duyulan “Allahuekber” nidaları da Haçlıları büyük bir psikolojik baskıya uğrattı. Susuz kalan, ağır zırhları nedeniyle hareket kabiliyeti zayıflayan ve güneş ışınlarını doğrudan gözlerine alan Haçlı askerleri sıcakta adeta kavruluyor ve dirençleri tükeniyordu. Tüm etrafı sarılan Haçlı ordusunun kaçma şansı tamamen ortadan kalkmıştı. Meydan savaşından önce kralın altı şövalyesinin Müslüman saflarına geçerek İslamiyet’i kabul etmesi de Haçlılar açısından moral bozucu bir diğer gelişmeydi. Prof. Dr. Muammer Gül’ün *Şarkın En Sevgili Sultanı Selahaddin* adlı



kitabına göre, yaklaşık olarak Eyyûbî ordusu 30.000 kişiden (çoğunluğu Türkmen ve Kürt süvarileri), Haçlı ordusu ise 22.000 kişiden (çoğunluğu piyade) oluşuyordu. 4 Temmuz 1187 günü Selahaddin'in Memlûk komutanı Mengüpars'ın ilk saldırısıyla savaş başladı ve bu komutan şehit düştü. Ancak bu olay Müslümanlarda büyük bir heyecan uyandırmış, hücumun ilk hamlesi başarıyla gerçekleşmişti. Tüm düşman ordusu halka şeklinde sarılmış durumdaydı. Haçlı komutanı ve Selahaddin'in müttefiki olan Kont Raymond, çare bulamayarak Eyyûbî ordusunun sağ kanadına saldırdı. Sağ kanat komutanı ise Selahaddin'in yeğeni Takiyüddin Ömer'den başkası değildi. Selahaddin'in izniyle Takiyüddin, Raymond ve birliklerinin kuşatma halkasından çıkmasına izin verdi; çıkışın gerçekleşmesinin ardından halka yeniden kapatıldı. Bu durum, savaş sırasında Haçlıların moral kaybını artıran önemli unsurlardan biri olmuştur.

Çarpışmalar devam ederken daha önce hazırlanan ve Haçlı ordusunu saran çalı demetleri, Gökböri tarafından ateşe verilerek Haçlılar tam anlamıyla kaos ve dehşet içinde bırakıldı. Selahaddin, dinî açıdan da Haçlıların psikolojik direncini kırmak amacıyla "Gerçek Haç"ı ele geçirmeye çalıştı ve Akka Piskoposu'nu öldürterek bunu başardı. Kral Guy ve Renaud, 150 şövalyeyle birlikte Hittin Tepesi'ne çekilerek kırmızı kral çadırını kurdular ve diğer çadırları kurmaya koyuldular; ancak Müslüman kuvvetleri buna fırsat vermedi. Müslümanların hücumu karşısında tepeye tırmanmak zorunda kalan şövalyelerin hâlini gören Selahaddin'in oğlu el-Efdal, zafer çılgılığı attı. Köşeye sıkışan şövalyeler cesurca karşı saldırıya geçerek neredeyse Selahaddin'in çadırına ulaşacak kadar ilerlediler; hatta sultanın benzinin attığı dahi rivayet edilir. Fakat Selahaddin soğukkanlılığını koruyarak karşı hücum emri verdi ve şövalyeleri geri püskürttü.

El-Efdal'in ikinci zafer çılgılığı üzerine Selahaddin Eyyûbî şu sözleri söyledi:

"Sus! Şu çadır düşmedikçe onları hezimete uğratmış değiliz."

Burada bahsettiği çadır aslında kralın çadırıydı. Nitekim o çadır da düştü ve bunun üzerine Selahaddin secdeye kapanıp gözyaşı döktü. Savaşın ardından Haçlı ordusunun büyük bölümü esir edilmiştir. Renaud de Châtillon, bizzat Selahaddin tarafından idam edilmiş; Templier (Tapınak Şövalyeleri) ve Hospitalier tarikatlarına mensup askerlerin ise infaz edilmesi emredilmiştir. Buna karşın Selahaddin, Kudüs Kralı Guy'ın canını bağışlamış ve geri kalan Frank askerlerinin fidye karşılığında serbest bırakılmasına izin vermiştir. Bu tutumu, yalnızca siyasal bir mesaj niteliği taşımamış; aynı zamanda Selahaddin'in İslam hukukuna bağlı adalet ve merhamet anlayışının da somut bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. Selahaddin, Hittin zaferrinin kalıcılığını simgeleştirmek üzere, Kral Guy'ın esir alındığı tepeye Kubbetü'n-Nasr (Zafer Kubbesi) adını verdiği kubbeli bir yapı inşa ettirmiştir. Bu büyük zaferin sonuçları bölgenin siyasi dengelerini kökten değiştirmiş ve nihayetinde Kudüs'ün fethi ile taçlanmış. Zafer, Haçlı hâkimiyetinin çözüldüğünü hızlandırmış ve Ortadoğu'daki güç dengelerinde belirleyici bir dönüm noktası oluşturmuştur.

* Tarih Bölümü 4.sınıf öğrencisi.

Kaynakça

Can, H, "Haçlılar Karşısında Bir Eyyûbî Prensi: el-Melikü'l-Muzaffer Takiyüddin Ömer el-Eyyûbî", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 10(2), 2024, 858-882.

Çekiç, A, "Kudüs'ün Yeniden Fethi: Selahaddin Eyyûbî ve Hittin Zaferi", *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, (17), 2021, 163-183.

Gül, M, *Selahaddin: Şark'ın En Sevgili Sultanı*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2015.

Karakaş, Ş, "Selâhaddin Eyyûbî'nin Sessiz Ordusu: Eyyûbî Devleti'nde Askerî ve Sivil İstihbârât", M. Serdar ve İ. Turan (Ed.), *Orta Çağ Tarihine Dair Yazılar-II* içinde, Kömen Yayınları, Konya 2025, 69-109.



Aslıhan Cengizhanoglu*

GEÇ OSMANLI MODERNLEŞMESİNDE KADINLIK VE HİJYEN REJİMİ KADINLARA MAHSUS PEMBE KİTAP ÖRNEĞİ

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde toplumsal modernleşme tartışmaları büyük ölçüde kadın bedeni, kadın eğitimi ve kadınların gündelik hayattaki konumuna ilişkin söylemler etrafında şekillenmiştir. II. Meşrutiyet sonrasında hız kazanan bu tartışmalar, özellikle popüler didaktik kitaplar, aile rehberleri, terbiye ve adab-ı muaşeret literatürü aracılığıyla geniş bir okur kitlesine ulaşmıştır. Hasan Bahri'nin 1919 yılında Kitabhâne-i Sûdî tarafından Dersaadet'te yayımlanan *Kadınlara Mahsus Pembe Kitap* adlı eseri, bu literatürün temsil gücü yüksek örneklerinden biridir. Bahri'nin kendisini "İtalya ve Romanya Taç Nişanı Şövalyesi (Chevalier de la couronne d'Italie et de Roumanie)" unvanıyla tanıtması, geç Osmanlı döneminde aydın figürünün kazandığı kozmopolit kimliği ve uluslararası prestij arayışını

yansıtan dikkat çekici bir unsurdur.

Eser, içerdiği başlıklar itibarıyla kadınlara yönelik yalnızca hijyen, güzellik ve beden bakımına dair pratik öneriler sunmakla kalmaz; aynı zamanda dönemin kadınlık ideallerini, "terbiyeli kadın" modelini ve modernleşme sürecinin dayattığı yeni toplumsal normları da şekillendirir. Yüz boyama, saç bakımı, diş temizliği, eller ve tırnaklar yahut pudra kullanımı gibi gündelik eylemler, Bahri'nin kaleminde basit bir bakım rutini olmaktan çıkarak, ahlâkî ve toplumsal bir düzenin göstergesine dönüşür. Eserde güzellik ve temizlik yalnızca bireysel bakım kategorileri olarak değil, aynı zamanda "düzen", "nezaket", "terbiye" ve "medeniyet" kavramlarıyla sıkı bir ilişki içinde ele alınır. Böylece kadın bedeninin yönetimi, toplumun ilerlemesi ve medeni

görünüşün inşası bağlamında normatif bir önem kazanır.

Kadınlara Mahsus Pembe Kitap, bir yandan geleneksel İslâmî adab literatürünün “temizlik–nezaket–terbiye” eksenlerini sürdürürken, diğer yandan Avrupa menşeli beden bakım ürünlerinin, kozmetik tekniklerinin ve modern hijyen anlayışının kullanımını teşvik eden melez bir söylem üretir. Bu durum eserin, Osmanlı’nın geç modernleşme döneminde ortaya çıkan kültürel eklemleme süreçlerini yansıttığını göstermektedir. Hijyenik bilgi ile ahlâkî telkin, biyomedikal tavsiyeler ile toplumsal cinsiyet normları, geleneksel temizlik pratikleri ile Avrupaî güzellik kodları aynı metin içinde harmanlanarak sunulur. Dolayısıyla eser hem bir “kadın terbiyesi kılavuzu” hem de modern beden rejimlerinin Osmanlı toplumdaki dolaşımını belgeleyen önemli bir kültürel metin niteliği taşır.

Bu çalışma, Hasan Bahri’nin eserinde yer alan yüz boyama, saç bakımı, diş temizliği, eller ve tırnaklar ile pudra kullanımına dair bölümleri üzerinden Osmanlı düşüncesinde beden, temizlik, estetik ve toplumsal cinsiyet algılarının dönüşümüne nasıl eklemleendiğini inceleyecektir.

Yüz Boyama Üzerine

Metinde “yüz boyama” olarak adlandırılan uygulama, erken Cumhuriyet dönemi kadın rehberlerinde sıklıkla görülen ahlâkî ve tıbbî kaygıların birleştiği bir tartışma alanını yansıtır. Yazar, özellikle düzensiz biçimde kullanılan pudra ve benzeri kozmetik malzemelerin “iğrenç bir davranış” olarak nitelendirilmesiyle, dönemin kadın bedenine yönelik disipline edici dili yeniden üretmektedir. Bu söylem, modernleşme sürecinde ortaya çıkan “doğal güzellik” idealini savunurken bir yandan da kadınların kamusal görünürlüğü düzenlemeyi



amaçlar. Kozmetik kullanımının “cildi tahrip ettiği” yönündeki vurgu, tıbbileştirilmiş bir uyarı gibi görünse de aslında ahlâkî bir çerçeveyi pekiştirir: kadınların bedenini kontrol altında tutma, yapay müdahaleleri sınırlama ve görünüşü toplumsal normlarla uyumlu hâle getirme.

Metinde dikkat çeken bir başka unsur, yüz boyamanın “acemice yapıldığında palyaçoya benzetilmesi”dir. Bu benzetme, estetik bir yargıdan ziyade sosyal bir uyarı niteliği taşır; ölçsüz makyajın kadının ciddiyet ve vakarını zedeleyeceği, dolayısıyla toplumsal kabulünü tehlikeye atacağı ima edilir. Bu durum, dönemin kadınlık normlarını belirleyen pedagojik bir söylemin

parçası olarak değerlendirilebilir. Kadına yalnızca “hafif ve nadiren” makyaj yapma izni verilmesi, bedensel özerkliğin kapsamını daraltır; kadın bedeni, toplumun ahlâkî beklentileri doğrultusunda sürekli gözetim altına alınır.

Bununla birlikte yazarın, “vicdanlı fabrikalar” tarafından üretilen, yani güvenilir ve sağlıklı olduğu varsayılan ürünlere belirli koşullarla izin vermesi, modern tüketim kültürüne temkinli bir geçişi gösterir. Kozmetik piyasasının genişlediği bir dönemde, kadınların bu ürünlere yönelmesinin kaçınılmaz olduğunun kabulüyle birlikte, kullanımın sınırlandırılması ve denetlenmesi gerektiği vurgulanır.

Saç Bakımı Üzerine

Eserde “Saçlar” başlıklı bölümü, saçın kadınlıkla özdeşleştirildiği ve kadın bedeninin en önemli estetik unsurlarından biri olarak görüldüğü kültürel anlayışı güçlü biçimde yansıtır. Saçların “kadının büyük süsü” olarak tanımlanması, güzellik ideallerinin tarihsel sürekliliğini göstermektedir. Aynı zamanda saçın canlı bir organizma olarak betimlenmesi, dönemin popüler tıp anlayışıyla estetik algının iç içe geçtiğini ortaya koyar. Kadının saç bakımına gösterdiği özen, yalnız bireysel hijyenin değil, aynı zamanda toplumsal görünürlüğün de ölçütü hâline getirilmiştir.

Eserde yer alan öneriler, dönemin hem bilimsel bilgilerini hem de halk hekimliği uygulamalarını bir arada barındırır: yumurta sarısı ile yıkama, limon suyu kullanma, kepek için “petrol eter” önerilmesi gibi yöntemler bu hibrit bilgi evreninin tipik göstergeleridir. Bu tür öneriler, modern dermatolojinin henüz yerleşmediği bir dönemde kadınlara pratik çözümler sunma amacını taşır. Ancak dikkat çekici olan, saç bakımının yalnızca hijyenik bir faaliyet ola-

Kadınlara Mahsus Pembe Kitap, bir yandan geleneksel İslâmî adab literatürünün “temizlik-nezakat-terbiye” eksenlerini sürdürürken, diğer yandan Avrupa menseli beden bakım ürünlerinin, kozmetik tekniklerinin ve modern hijyen anlayışının kullanımını teşvik eden melez bir söylem üretir. Bu durum eserin, Osmanlı’nın geç modernleşme döneminde ortaya çıkan kültürel eklemlenme süreçlerini yansıttığını göstermektedir. Hijyenik bilgi ile ahlâkî telkin, biyomedikal tavsiyeler ile toplumsal cinsiyet normları, geleneksel temizlik pratikleri ile Avrupaî güzellik kodları aynı metin içinde harmanlanarak sunulur.

rak değil, doğrudan toplumsal kimlik ve sınıf göstergesi olarak ele alınmasıdır. “Ayda bir yıkama” gibi periyodik temizlik önerileri, modern yaşam ritminin gerektirdiği düzenlilik vurgusuyla paraleldir.

Saç renginin tene göre belirlenmesi, kadın bedeninin estetik kodlarını sınıflandırma çabasının bir yansımasıdır. “Esmer kadına siyah saç yakışır”, “beyaz tenliye sarı saç uygundur” gibi ifadeler hem dönemin güzellik algısını hem de kadın bedeninin normatif bir estetik çerçeveye göre biçimlendirilmesi gerektiği düşüncesini ifade eder. Bu söylem, toplumsal normlar doğrultusunda “doğru” kadın görünümünü tarif eder ve bireysel tercihe oldukça sınırlı bir alan bırakır.

Ayrıca saç kesimi ve bakımının “mevsimlerin başlangıcına” ve hatta “ayın durumuna” göre yapılması gerektiği yönündeki ifadeler, modern bilimsel bilgi ile geleneksel inanışların harmanlandığı bir pratik alanını ortaya koyar.

Son olarak, maşa kullanımının yalnızca yağlı saçlara uygun görülmesi, kuru saçlar için zararlı bulunması gibi teknik

öneriler, metnin ideal kadın imgesini yalnızca ahlâkî yönden değil, pratik bakım kurallarıyla da destekleme amacını taşır. Böylece kadın bedeni hem estetik hem tıbbî hem de ahlâkî bir denetim altına alınmış olur.

İntizamperverlik Üzerine

Kadınlara Mahsus Pembe Kitap, düzen ve tertip düşkünlüğünü yalnızca estetik bir tercih ya da kişisel disiplin biçimi olarak değil, doğrudan “ideal kadınlık” kimliğinin belirleyici unsurlarından biri olarak sunar. Düzenli kadın, kitabın söyleminde evinin mimarı, zamanının yöneticisi ve toplumun ahlâkî istikrarını koruyan bir figür olarak kurgulanır. Temizlik ve düzen, bu bağlamda yalnızca maddî bir ihtiyaç değil, bir ahlâk kategorisine dönüşür. Evin her eşyasının “mühendislik hesabıyla” yerleştirilmiş olması, kadının rasyonel ve disiplinli bir iç mekân düzenleyicisi olarak konumlandırıldığını gösterir; ev, kadının bedeninin ve ahlâkının dışavurumu niteliğine bürünür.

Eserdeki bu yaklaşım, modernleşme sürecinin orta sınıf kadınlarına yönelik normatif beklentilerini yansıtır: zamanı planlı kullanma, ziyaret saatlerine riayet etme, başkalarının mahremiyetini ihlâl etmeme gibi davranış kalıpları, ev içi düzen anlayışının ötesine geçerek toplumsal uyumun koşulları hâline gelir. Kitap, “sabah kahvesi için komşuya gitmeme” gibi ayrıntılarla gündelik hayat pratiklerini moralize eder; kadının dakikliği, ölçülülüğü ve toplum içinde görünürlüğünün kontrolü adeta bir terbiyenin parçası hâline gelir. Bu bağlamda düzen düşkünlüğü, yalnızca estetik bir beğeni değil, kadının toplumsal kabulünü belirleyen bir “uyum politikası” olarak sunulur.

Evin bir “gülistan” ile özdeşleştirilmesi, düzenli kadının evinin huzur, sükûnet ve

uyumun merkezî mekânı olarak kurgulanmasını sağlar. Vazodaki çiçekler, adaçayı ve melisa kokuları, evin maddî düzeninin yanı sıra duyuşsal bir atmosfer yaratır; böylece kadın hem mekânın mimarı hem de duyuşsal ortamın sağlayıcısı hâline getirilir. Bu sembolik yüklemeler, kadının ev içindeki emeğini görünür kılar gibi görünse de aslında bu emeği doğal, karşılıksız ve kadınlıkla özdeş bir görev olarak yeniden üretir.

Dikkat çekici bir unsur, düzenli kadının ahlâkî niteliklerinin de düzen düşüncesiyle sıkı bir bağ içinde ele alınmasıdır. Sözüünü tutmak, randevuya zamanında gitmek, yalan ve dedikodudan kaçınmak gibi özellikler, kadının karakterini düzenle aynı kategori içinde konumlandırır. Böylece düzen, yalnızca mekânsal ve davranışsal değil, doğrudan ahlâkî bir niteliğe dönüşür. Bu temsil biçimi, kadın bedeninin ve davranışlarının sosyal normlar tarafından sıkıca denetlendiği bir “ahlâk ekonomisi”nin varlığına işaret eder.

Ev içi işlerin bizzat kadın tarafından yapılması gerektiği yönündeki vurgu ise, modernleşme ile gelenek arasındaki ikili yapıyı görünür kılar. Hizmetçi çalıştırmak meşru kabul edilse de kadının kendi estetik ve ahlâkî varlığını ev işlerine doğrudan katılımıyla göstermesi gerektiği ısrarla belirtilir. Çamaşır yerleştirmek, dikiş dikmek, mendil temizliği gibi işler yalnızca ev içi düzeni sağlamak için değil, aynı zamanda kadının “kadınlık sanatları”na olan bağlılığını kanıtlamak için önemlidir.

İrtiyat (Parfümler) Üzerine

Kadınlara Mahsus pembe Kitap, parfüm kullanımını da tıpkı düzen fikrinde olduğu gibi sınıfsal, ahlâkî ve estetik kodlarla ilişkilendirir. Parfüm yalnızca bir koku değil, kadının toplumsal mevkisini, zevk seviyesini ve karakterini temsil eden bir unsur olarak kurgulanır. Kokunun “özel bir çe-

kim gücüne” sahip olduğunun söylenmesi, parfüm kullanımının toplumsal etkilerine yönelik farkındalığı yansıtır; bu ifade aynı zamanda kokunun kadınlıkla ilişkilendirilen cazibe, incelik ve dikkat çekicilik gibi özelliklerle bağlantısını pekiştirir.

Kitabın kuvvetli kokulu parfümleri yalnızca belirli şartlarda uygun görmesi, ölçülülük ve denge ilkesini yeniden öne çıkarır. Özellikle yaz aylarında ter kokusunu bastırmak amacıyla parfüm kullanımının teşvik edilmesi, beden kokusunun toplumsal kabuldeki kritik önemini gösterir.

Eserde, zengin ve asil kadınların “kuvvetli parfümler”, hafifmeşrep kadınların ise “en güzel kokuları çokça kullandığı” yönündeki karşıtlık, kokuyu toplumsal bir sınıflandırma mekanizmasına dönüştürür. Koku, burada bir sosyal hiyerarşi belirteci-dir: doğru dozda kullanıldığında itibar ve zarafet; aşırıya kaçtığında ise hafiflik ve uygunsuzluk göstergesi hâline gelir.

Tek bir kokunun sürekli kullanılması gerektiği önerisi ise kimlik ile koku arasında istikrarlı bir bağ kurmayı amaçlar. “Zarif hanımların seçtikleri lavanta ile meşhur olması” ifadesi, kokunun kişisel imzanın bir parçası, bir tür kimlik sembolü olarak algılandığını gösterir. Koku böylece kadın bedeniyle bütünleşen, hafızada yer eden bir aidiyet unsuru hâline gelir.

Tek bir kokunun sürekli kullanılması gerektiği önerisi ise kimlik ile koku arasında istikrarlı bir bağ kurmayı amaçlar. “Zarif hanımların seçtikleri lavanta ile meşhur olması” ifadesi, kokunun kişisel imzanın bir parçası, bir tür kimlik sembolü olarak algılandığını gösterir. Koku böylece kadın bedeniyle bütünleşen, hafızada yer eden bir aidiyet unsuru hâline gelir.

Kıyafetlerin misk kokulu küçük yastıklarla veya lavanta keseleriyle saklanması, sadece estetik bir tercih değil, aynı zamanda nesnelerin düzenlenmesinin de kokusal bir boyut kazandığı anlamına gelir. Bu uygulama, ev içi düzenin duyuşsal bir genişlemesi olarak okunabilir. Parfümün yalnızca bedende değil, mendil, gömlek ve eldiven gibi eşyalarda da kullanılması, kokunun gündelik hayatın bütün alanlarını kuşatan bir kültürel pratik olduğunu gösterir.

Kitapta parfüm seçimi, “kendine dikkat eden, zarif ve kibar kadın” tipinin kurucu unsurlarından biri olarak sunulur. Avrupa menşeli markaların özellikle vurgulanması, geç Osmanlı tüketim kültüründe Batı estetiğinin prestij belirleyicisi hâline geldiğini gösterir.

Eserde parfüm önerileri ile ilgili olarak ilk sırada Coty markası yer alır. L’Or, L’Origant, Ambre Antique, Vertige, Le Cœur de Jeannette, Le Jasmin de Corse ve Idyll gibi ürünler, “hafif fakat kalıcı” etki yaratan modern kokular olarak tanımlanır ve Osmanlı elit kadınlarının Avrupalı zevklerle temasını sembolize eder. Houbigant markasına ait Idéal, Fleurs d’amour, Quelques Fleurs ve Cœur de Jeannette ise “ince zevkin kokusal ifadesi” olarak değerlendirilir; bu kokuların özellikle aristokrat çevrelerde tercih edildiği belirtilerek koku tercihi ile toplumsal hiyerarşi arasındaki ilişki görünür kılınır.

Daha gündelik kullanıma uygun kokularıyla bilinen Roger & Gallet (Fleur du passé, Fleur d’amour, Gloire de Paris), genç hanımlar için “günlük zarafetin” tamamlayıcısı niteliğindedir. Buna karşılık Guerlain markası (L’Heure Bleue, La Violette à 2 sous, Le Parfum Niobé, Fol Arome, Après l’ondée), yüksek estetik beğeniye temsil eden ürünler olarak sunulur ve Osmanlı seçkinlerinin Avrupa’nın yüksek kültür kodlarını içselleştirme eğilimini yansıtır.

Bunlara ek olarak Gabilla (Folle Passion, Vierge Folle), Orsay (Le rêve, Lilas pourpre, Le Charme) ve Pinaud, Violet, Plassard, Lenthaleric gibi çeşitli üreticilere ait diğer kokuların zikredilmesi, Osmanlı kadınlarının markaya dayalı ürün tercihinin çeşitlendiğini ve tüketim bilincinin genişlediğini gösterir.

Dişlerin Temizliği ve Güzelliği Üzerine

Kadınlara Mahsus pembe Kitap, diş temizliğini yalnızca kişisel bakımın teknik bir unsuru olarak değil, kadının bedensel estetiğinin, toplumsal saygınlığının ve ahlâkî düzen anlayışının somut bir göstergesi olarak sunar. “İnci gibi dişler” benzetmesi, bu bakım pratiklerine estetik bir değer atfederken; çürük ve kokulu bir ağzın yaratacağı “iğrençlik” vurgusu, bedenin bakımının aynı zamanda sosyal bir kabul meselesi olduğunu ortaya koyar.

Diş temizliği ile ahlâk arasında kurulan bağlantı, kitaptaki normatif kadınlık kurgusunun temel eksenlerinden birini oluşturur. Dişlerine gerekli özeni göstermeyen kadın, yalnızca bedensel sağlığını ihmal eden değil, “kendini sevmeyen”, “düzen düşkünlüğüne önem vermeyen” biri olarak tasvir edilir.

Diş temizliğinde metal kürdan, iğne gibi araçların sakıncalı görülmesi; mine tabakasının “dişin hayatı” olarak tanımlanması, dönemin tıbbî bilgi birikiminin popüler bir dille yeniden üretildiğini gösterir. Bedenin mikroskobik düzeydeki hassasiyetlerine yapılan bu vurgu, modern tıbbin gündelik hayat pratiklerine nüfuz ettiği bir dönemi temsil eder. Diş fırçalama tekniklerinin belirli yönergelerle açıklanması da aynı modern tıbbî disiplinin parçasıdır.

Kadınlara Mahsus pembe Kitap, diş bakımının aksatılmasının yalnızca diş çürümesine değil, genel beden sağlığını teh-



dit eden sindirim sorunlarına yol açacağını vurgulayarak bedeni bütüncül bir sistem olarak ele alır. Bu anlayış, bedenin düzeninin ev düzeni ile paralel biçimde kavrandığı bir zihniyet dünyasına işaret eder. Nasıl ki ev dağınıklığı ahlâk eksikliğinin belirtisiyse, dış çürüğü de kişisel ihmalin görünür kanıtıdır.

Diş temizliğinde misvak, sabun, çilek suyu gibi dönemin ürünleri ile diş macunu ve diş iksiri gibi modernleşme ürünü öğelerin bir arada sunulması, kitabın geleneksel ve modern unsurları aynı bedensel pratikte sentezlemeye çalıştığını gösterir

Eller ve Tırnaklar Üzerine

Kadınlara Mahsus pembe Kitap, elleri kadın bedeninin en görünür ve en toplumsal uzantılarından biri olarak ele alır. Ellerin güzelliği yalnızca bir estetik unsur değildir; kadının toplum içindeki şıklığını, zarafetini ve “saygı uyandıran” mevcudiyetini belirleyen bir göstergedir. Ellerin “yumuşak” ve “beyaz” olması hem sınıfsal bir ayrıcalığa hem de kadınlık ideallerinin tarihsel olarak şekillendirdiği bir “incelik” kavramına işaret eder. Sık el yıkamanın elleri sertleştirceği gerekçesiyle önerilmemesi, dönemin güzellik anlayışının pratiklikten ziyade görünüş odaklı olduğunu gösterir. Bu yaklaşımda ellerin temizliğini belirleyen asıl unsurun tırnaklar olarak sunulması da kadınların beden bakımında görünürlük-gizlilik eksenini doğrultusunda yükümlülükler taşıdığını gösterir. Kirliliği, yalnızca kişisel ihmal değil “tembellik ve sağlık kurallarına uymama” olarak moralize edilir; böylece tırnak bakımı bir estetik pratikten çok bir ahlâk göstergesi hâline gelir.

Manikür ve pedikürün maddî erişilebilirliği tartışılırken, bakımın “bizzat yapılabilir” olması vurgusu, kadın emeğinin görünmez ve doğal kabul edildiği toplum-

Hasan Bahri'nin Kadınlara Mahsus Pembe Kitap adlı eseri, geç Osmanlı modernleşmesinin toplumsal dönüşümlerini kadın bedeni üzerinden takip edebileceğimiz önemli bir kültürel belge niteliği taşımaktadır.

sal yapıyı yeniden üretir. Tırnakların badem şekline törpülenmesi, tırnak etlerinin makasla alınması, sıcak su banyosu gibi ayrıntılı tarifler, beden bakımının teknikleştiği bir güzellik rejiminin izlerini taşır.

El bakımında limon suyu, vazelin ve soğuk krem gibi ürünlerin önerilmesi, dönemin tüketim kültürü içinde kadın bedenine yönelik kozmetik pratiklerin yaygınlaşmaya başladığını gösterir. Terleyen ellere yönelik borik asitli kolonyalı karışım ise, beden kokusunun ve dokunsal temasın sosyal ilişkilerdeki önemini farkında olduğunu ortaya koyar.

Pudra Kullanımı Hakkında

Kadınlara Mahsus Pembe Kitap, pudra kullanımını genç kızlar için sınırlı, yetişkin kadınlar için ise ölçülü bir güzellik uygulaması olarak çerçeveler. Genç kızların “bahar sabahı tazeliği” ile özdeşleştirilmesi, kadın bedeninin doğal hâlini idealize eden bir söylemin ürünüdür.

Pudranın yalnızca “hava etkilerinden korunmak” gibi pratik gerekçelerle kullanılabilmesinin belirtilmesi, süslenmenin ancak belirli sınırlar içinde kabul edildiğini gösterir. Bu sınırlar, kadının ölçülülüğünün, sadeliğinin ve “fazlaya kaçmama” prensibinin bir parçasıdır. Pudra, yanlış kullanıldığında doğallığı gölgeleyen; doğru kullanıldığında ise bedeni çevresel etkilerden koruyan bir araç olarak sunulur.

Güneş altında yürüyüş, ter ve gerginlik hâli gibi durumlarda pudra kullanımının önerilmesi, bedenin dış etkilere karşı korunmasının aynı zamanda toplumsal

görünürlüğün düzenlenmesiyle bağlantılı olduğunu gösterir. Bedendeki parlamanın, terin veya kızarmanın saklanması, kadının duygusal hâlinin dışarı yansımaması ve bedeninin toplumsal ortamlarda ideal formda tutulması gerektiğine dair bir beklentiyi yansıtır. Bu, kadın bedeninin hem duygusal hem fiziksel ifadesinin kontrol altına alınması gerektiğini ima eden ince bir disiplin mekanizmasıdır.

Hasan Bahri'nin *Kadınlara Mahsus Pembe Kitap* adlı eseri, geç Osmanlı modernleşmesinin toplumsal dönüşümlerini kadın bedeni üzerinden takip edebileceğimiz önemli bir kültürel belge niteliği taşımaktadır. Eserde yüz boyama, saç bakımı, diş temizliği, eller ve tırnaklar ile pudra kullanımını gibi gündelik pratiklerin birer bakım rutini olarak değil, aynı zamanda ahlâkî, estetik ve sınıfsal anlamlar taşıyan normatif birer davranış kalıbı olarak ele alınması, dönemin beden politikalarını görünür kılmaktadır. Bu bağlamda güzellik yalnızca fizyolojik bir nitelik değil, toplumsal düzenin, medeni yaşamın ve bireysel terbiyenin dışı vurumu olarak konumlandırılır. Kadın bedeni, hem tıbbî hijyenin hem modern estetiğin hem de ahlâkî muhafazakârlığın kesiştiği bir alan hâline gelir.

Bahri'nin metni, Osmanlı'nın son yıllarında kadınlara yönelen eğitsel ve terbiyeci söylemlerin karakteristiğini yansıtan hibrit bir nitelik taşır. Bir yandan misvak, limon suyu veya sabun gibi geleneksel temizlik unsurlarını merkeze alırken, diğer yandan Avrupaî kozmetik ürünlerinin, kimyevî bakım yöntemlerinin ve modern hijyen anlayışının kullanımını teşvik eder. Bu ikili yapı, geç Osmanlı toplumunun modernleşme sürecinde karşı karşıya kaldığı kültürel müzakere ve uyarılma biçimlerinin somut bir yansımasıdır. Kadın bedeni üzerinden yürütülen bu müzakere, "doğallık–medeniyet", "gelenek–modernlik", "ahlâk–estetik"

eksenlerinde yeniden tanımlanır. Eser, tam da bu nedenle, bir güzellik kılavuzundan daha fazlasıdır; kadın bedeni aracılığıyla toplumun dönüşümünü kontrol altına alma çabasının bir parçasıdır.

Eserdeki didaktik tonun, kadınlara yalnızca "nasıl görünmeleri gerektiğini" değil, aynı zamanda "nasıl bir insan olmaları gerektiğini" öğütlemesi, eseri bir tür toplumsal norm üretim aracına dönüştürür. Temizlik, düzen ve estetik bakımın, kadının kişiliğiyle, mizacıyla ve hatta ahlâkî değeriyle özdeşleştirilmesi, modernleşme sürecinde bedenin disipline edilmesine yönelik güçlü bir kültürel çerçeve sunar. Böylece beden bakımı, bireysel bir tercih olmaktan çıkarak toplumsal sorumluluğun bir parçası hâline getirilir.

Kadınlara Mahsus Pembe Kitap'ta yer alan bu normatif beden politikaları, geç Osmanlı kadın modernleşmesinin sadece hukuki ve siyasi alanlarda değil, gündelik hayat pratiklerinde de derin bir dönüşüm yarattığını göstermektedir. Kadınların bedenlerini yönetme, şekillendirme ve sunma biçimleri, modern bir toplum idealinin parçası olarak yeniden düzenlenmiştir. Bu nedenle eser, yalnızca kadınlara yönelik bir terbiye kitabı değil, aynı zamanda modern Osmanlı toplumunun "medenileşme" anlayışını somutlaştıran bir metindir.

* Tarih Bölümü 4.sınıf öğrencisi.

Kaynakça

- Aslan, S ve Alkış, M, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçişte Türkiye'nin Modernleşme Süreci: Laikleşme ve Ulusal Kimlik İnşası", *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, 6/1, 2015, 18–33.
- Bahri, H, *Kadınlara Mahsus Pembe Kitap*, Kütübhâne-i Sûdi, Dersaadet 1919.
- Ertürk, M, "Osmanlı/Türk Modernleşmesi: Süreç Pratikleri ve Kısıtlayıcı Toplumsal Yapı/Aktör/Dinamikler Bağlamında Bir Analiz", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 12/39, 2024, 332–365.
- Kantar, G, "Modernleşme Kuramı ve Osmanlı İdari Yapısında Modernleşme Süreci Hakkında Bazı Tespitler", *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (SSAD)*, 3/3, 2019, 365–383.



Davut Şebini*

Osmanlı'da Kahve ve Kahvehaneler

Kahve, sadece lezzetli bir içecek olmanın ötesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal, kültürel ve hatta siyasi hayatında derin izler bırakmış bir olgudur. Yemen'den yayılarak 16. yüzyılın başlarında Osmanlı topraklarına ulaşan kahve, kısa sürede saraydan halka kadar her kesimin vazgeçilmezi haline gelmiş ve özgün bir "Türk kahvesi kültürü"nü doğmasına zemin hazırlamıştır.

Kahve kelimesinin kökeni hakkında farklı rivayetler mevcuttur. En yaygın kabul görenlerden biri, kahvenin ilk ortaya çıktığı Etiyopya'daki Kaffa bölgesinden geldiğidir. Bu bölge, kahve bitkisinin yetiştiği ve ilk kez tüketildiği yer olarak kabul edilir. Arapça'da "qahwah" olarak bilinen bu kelime, 14. yüzyıldan itibaren kahvenin günümüzdeki anlamını kazanmaya başlamıştır ve bu kelime, Kaffa bölgesinin isminden türemiş olabilir. F. Burton, meşhur "*Binbir Gece Masalları*" tercümesinde ise kahvenin Arapça'daki "*akhâ*" kelimesinden türediğini ve anlamının iştah kesici şey olduğunu belirtiyor. Diğer bir iddia ise kahve kelimesinin Arapça'da "iştahı kesildi" anlamına gelen "kahiye" fiilinden türediğidir. Ayrıca, Arapça'da "qahwah" kelimesinin şarap anlamı-

na gelmesi de bilinmektedir. Bu nedenle kahve kelimesinin kökeni hem coğrafi bir bölgeye (Kaffa) hem de bir fiil köklerine (kahiye) dayanmaktadır. Kahve daha önceleri İbn-i Sina tarafından şifa amacıyla "*Bunc-hum*" ismi ile kullanıldığı bilinse de 14. veya 15. yüzyıllarda Yemen'de bir içecek olarak tarikatlar tarafından kullanıldığı düşünülmektedir. Bu içecek, uzun süren zikirler sırasında dinçlik verip uykuyu engellemesi sebebiyle müritlerce tercih edilmişti.

Yemen sınırlarını kısa sürede aşan kahve, Mekke ve Kahire sokaklarında büyük ilgi topladı. Kahvenin "sindirimi kolaylaştıran" ve "uyku açıcı" etkisi onu keşfedener için vazgeçilmez bir içecek haline getirdi. Sözü ettiğimiz rivayetlere göre kahve ilk olarak sufilerin gece "zikir" ayin-

leri sırasında dinç kalmasını sağlamak amacıyla kullanıldı. Ardından yine sufiler aracılığıyla gündelik hayata girmekte zorlanmadı. Bunun sebebinin ise sufilerin İslam itikadında sosyal yönü daha kuvvetli ve dünyevi hayatla daha iç içe bir yaklaşıma sahip olmalarında arayabiliriz. Kahveye olan bu ilgi beraberinde ilk kahvehane kültürünün bu şehirlerde meydana gelmesini sağladı. Bu ilgi, sırasıyla Kudüs ve Şam gibi büyük kentlere ve nihayetinde 1550'li yıllarda İstanbul'a taşındı. Kahvenin Osmanlı İmparatorluğu ile tanışması, genellikle Kanuni Sultan Süleyman dönemine (1520-1566) rastlar. En yaygın kabul gören görüş, 1517'de fethedilen Yemen'den, dönemin Yemen Valisi Özdemir Paşa aracılığıyla İstanbul'a getirildiği yönündedir.

Kahve, sadece lezzetli bir içecek olmanın ötesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal, kültürel ve hatta siyasi hayatında derin izler bırakmış bir olgudur. Yemen'den yayılarak 16. yüzyılın başlarında Osmanlı topraklarına ulaşan kahve, kısa sürede saraydan halka kadar her kesimin vazgeçilmezi haline gelmiş ve özgün bir "Türk kahvesi kültürü"nü doğmasına zemin hazırlamıştır.

Ancak, kahvenin asıl popülerlik kazanması ve bir kültüre dönüşmesi, 1554 yılında Tahtakale'de açılan ilk kahvehanelerle başlar. Halep'ten gelen Hekim ve Şam'dan gelen Şems adlı iki tüccarın açtığı bu mekanlar, kısa sürede büyük ilgi görmüş ve hızla yayılarak toplumsal yaşamın merkezine yerleşmiştir. İnsanlar var olduğundan itibaren sosyal bir varlık olarak sosyalleşebileceği araçlara ve mekanlara ihtiyaç duydular. Kahve Osmanlı toplumunda bu arzuyu gerçek kılan en uygun araç, kahvehane de en uygun mekandı. Ortaya çıktığı dönemde Osmanlı Devleti ve toplumu zaten ekonomik sıkıntılar, ciddi bir nüfus artışı ve buna bağlı göç hareketliliği sonucunda her

alandaki ciddi bir dönüşümün içindeydi.

Osmanlı'da kahvehane kültürü yaygınlaşmadan önce toplumun sosyalleşebileceği çok az mekân bulunuyordu. Bunlar da ibadethane, meyhane ve hamam ile sınırlıydı. İbadethanelerde konu sınırı olması, meyhanenin haram kılınması ve hamamın da pahalı olması kahvehanenin toplum arasında büyük bir ilgi görmesini sağladı. Kahvehane bir mekân olarak yalnızca erkeklere açık olsa da kahve içmek kadınlar arasında da büyük bir yaygınlık kazanmıştı. Bu sayede kahve, evin vazgeçilmez içeceği olarak mahzendeki yerini almıştı bile.

Kahvehaneler, Osmanlı toplumunda camilerin sınırlı sosyalleşme imkanına alternatif olarak yeni ve özgür bir kamusal alan yarattı. Başlangıçta sadece kahve içilen yerler olmaktan çıkıp, kültürel, edebi, siyasi konuların konuşulduğu, eğlencelerin yapıldığı, yeni haberlerin öğrenildiği ve sosyal sınıf ayrımı gözetmeksizin insanların bir araya gelebildiği önemli buluşma noktaları haline geldi. Özellikle bekâr odalarında toplu halde yaşayan ve sosyalleşme imkânı kısıtlı olan kesim için kahvehane, vazgeçilmez bir fırsattı. Kahve, gündüz rutinini sarsarak insanların sokağa çıkmasına ve geceyi tanımasına da vesile olmuş, bu yönüyle toplumsal ve kültürel bir dönüşümü tetiklemiştir. Osmanlı'da varlıklı aileler aslında misafirlerini evlerindeki selamlık bölümünde ağırlayabilecek durumda olsalar da selamlık sonuçta evin bir parçası olduğu için ev halkının mahremiyetini riske atıyordu. Bu nedenle, zamanla misafir kabul etmek için kahvehaneleri tercih etmeye başladılar. Ayrıca kahve içmek ve kahvehaneye gitmek, dönemin gelir seviyesine göre oldukça ucuz bir etkinlikti. Nitekim Peçevi, eskiden dost meclisleri kurmak için büyük masraflar yapan kişilerin artık yalnızca birkaç akçe vererek kahvehanelerde aynı soh-



bet ortamını yakaladıklarını belirtir. Bu da kahvehanelerin hem ekonomik hem de pratik bir sosyalleşme alanı sunduğunu gösterir. Böylece toplumun farklı gelir grupları bu mekânlara kolaylıkla erişebilmekteydi ve kahvehane yeni, ucuz ve işlevsel bir kamusal alan hâline geldi.

Kahvehanelerin Çok Yönlü Dünyası

Kahvehanelerin Osmanlı toplumunda ortaya çıkması, sosyal hayat açısından gerçek bir dönüm noktasıydı. Çünkü bu mekânlar, kökeni, sınıfı veya mesleği ne olursa olsun çok çeşitli insan

Kahvenin asıl popülerlik kazanması ve bir kültüre dönüşmesi, 1554 yılında Tahtakale’de açılan ilk kahvehanelerle başlar. Halep’ten gelen Hekim ve Şam’dan gelen Şems adlı iki tüccarın açtığı bu mekanlar, kısa sürede büyük ilgi görmüş ve hızla yayılarak toplumsal yaşamın merkezine yerleşmiştir.



19. Yüzyılda Bir Osmanlı Kahvehanesi

gruplarını aynı çatı altında buluşturdu. O güne kadar insanların herhangi bir ücret karşılığında eğlenmeye gittikleri, herkesin rahatça girebildiği kamusal bir alan yoktu. Kahvehaneler bu boşluğu doldurarak hem toplu halde vakit geçirilebilen hem de düzenli eğlencelerin sunulduğu yeni bir ortam yarattı. Bu nedenle kahvehaneler, basit bir kahve içme yerinin çok ötesine geçti. Osmanlılara ulaştıkları ilk yıllardan itibaren kahvehaneler, müdavimlerinin ilgi alanlarına göre kendiliğinden pek çok işleve sahip oldu. Peçevi'nin aktardığına göre özellikle okur-yazar kişiler kahvehanelerde toplanıyor, topluca kitaplar okunuyor, edebi sohbetler yapılıyor; bazen yeni yazılmış şiirler müzakere ediliyor, bazen de satranç ve tavla gibi oyunlar oynanıyordu. Bu yönüyle kahvehaneler, bir çeşit kültürel buluşma ve paylaşım mekânı hâline geldi.

Kahvehanelerde sadece sohbet edil-



Türk Halk Kültürünün En Özgün Ürünü ve Kahvehanelerin Vazgeçilmez Eğlencesi Olan Karagöz ve Hacivat Oyunu

mezdi; Osmanlı eğlence kültürünün temel unsurları olan Karagöz-Hacivat gölge oyunu, meddah hikâyeciliği, orta oyunu gibi gösteriler de bu mekânlarda halkla buluşurdu. Böylece kahvehaneler hem eğlence hem de kültürel üretim için önemli bir merkez oldu.

Aşıklık geleneğinin gelişmesinde de kahvehanelerin rolü büyüktür. Saz eşliğinde şiir söyleyen âşıklar, bu mekânlarda geniş kitlelere ulaşma fırsatı buldu. Özellikle 16. yüzyılda âşıklığın güçlenmesi, kahvehanelerin yaygınlaşmasıyla yakından ilişkilidir. Kahvehanelerde müzikli eğlenceler de bulunmasına rağmen, bu tür etkinlikler meyhaneyi çağırıştırabileceği için çok yaygınlaşmamış gibi görünüyor. Buna rağmen kahvehaneler, Osmanlı kültürel hayatında uzun süre canlı bir sosyal merkez olarak varlıklarını sürdürdüler.

Kahvehanelerin Yasaklanma Süreci

Devletler, iktidarlarını sürdürebilmek için toplum üzerindeki kontrolü her zaman sağlam tutmak ister. İnsanların bir araya gelip düşüncelerini paylaştıkları kamusal alanlar ise bu açıdan oldukça hassas yerlerdir; çünkü burada bireyler hem sosyal ilişkiler kurar hem de yöneticileri eleştirme veya sorgulama cesareti kazanırlar. Bu yüzden devletlerin kamusal mekânları zaman zaman düzeni bozabilecek potansiyel alanlar olarak görmesi şaşırtıcı değildir.

Kahve, kahvehanelerin ortaya çıkmasıyla birlikte yalnızca bir içecek olmaktan çıkıp geniş kitlelerin paylaştığı bir kültürel olguya dönüştü. Kahvehaneler sadece içecek tüketilen yerler değil, aynı zamanda siyasi mizahın ve eleştirinin üretildiği alanlardı. Örneğin Karagöz-Hacivat oyunları çoğu kez yönetime dair taşlamalar içeriyor; orta oyunu da benzer şekilde halkın güncel

olaylara yönelik eleştirilerini sahneye taşıyordu. Kanuni'nin oğlu Şehzade Bayezid ile yaşadığı gerilimin Beyşehir'de bir orta oyununa konu edilmesi bunun çarpıcı bir örneğidir. Meddahların anlattığı hikâyelerde de sık sık siyasi göndermeler bulunuyordu. Özellikle Karagöz-Hacivat gibi anonim oyunların eleştiri için geniş bir alan yaratması, yöneticilerin kahvehaneleri dikkatle izlemesine yol açıyordu. Kısacası devlet, kahvehanelerin masum bir eğlenceden çok daha fazlasını sunduğunu, hatta siyasi bir tehdit haline geldiğini düşünüyordu.

Kahvehaneleri tehlikeli kılan bir diğer unsur ise toplumun her kesiminden insanı bir araya getirmesiydi. Peçevi'nin anlatımına göre kahvehaneler o kadar popülerleşmişti ki işsiz memur adaylarından kadınlara, müderrislerden yüksek rütbeli bürokratlara kadar pek çok kişi bu mekânlarda vakit geçiriyordu. Oysa Osmanlı düzeni, yönetenlerle yönetilenlerin birbirinden net biçimde ayrıldığı bir yapıya dayanıyordu. Bu iki grubun aynı ortamda oturup sohbet etmesi ise devlet açısından doğal olarak ciddi bir risk oluşturuyordu. Ulemanın kahvehanelere yönelttiği eleştiriler de çoğu kez dinî bir dilden ifade edilse de aslında siyasi bir içerik taşıyordu. Onlara göre kahvehaneler yüzünden insanlar camiye gitmeyi ihmal ediyor, toplumsal düzen bozuluyordu. Ancak gerçekte kahvehanelerde gelişen şey dinî yozlaşma değil, siyasi eleştiri kültürüydü. Halk burada özgürce konuşma imkânı buluyor ve bu durum devlet için dini değil, siyasi bir rahatsızlık yaratıyordu. Dolayısıyla ulemanın tepkisi, görüldüğünden çok daha politik bir tavırdı.

Kahveyle Şekillenen Yeni Sosyal Kültür

Kahve ortaya çıktığı andan itibaren önemli tartışmaları da beraberinde getirdi. Özellikle kahve aracılığıyla kamusal bir

alan olarak ortaya çıkan kahvehaneler, halkın yeni bir sosyalleşme aracına kavuşmasını sağladı. Kamusal alan siyasi erk karşısında halkın eleştiri ürettiği yerlerdir. Kahvehaneler beraberinde bu politik dinamizmi üreterek yönetici unsurlar için ciddi tehdit oluşturmuşlardır. Kahveye ve kahvehaneye karşı dini bir cephe almak gerekliliği siyasi erk destekli bilinçli bir yaklaşımdı. Fakat dini açıdan girilen tüm çabalar temelsiz ve tutarsızdı. Sonuçta buralar içerisinde barındırdıkları ile birlikte toplum için önemli cazibe alanları haline geldi. Türk halk kültürünün gelişmesine önemli katkı sağladı. Kahvenin ve kahvehanelerin gelişimiyle Osmanlı toplumu sokağa çıkmaya, geceyi tanımaya ve eğlenceyi satın almaya başladı. Bu da beraberinde ciddi bir toplumsal ve kültürel dönüşümü getirdi.

* Tarih Bölümü 4.sınıf öğrencisi.

Kaynakça

- Bostan, İ, "Kahve", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 24, 2001, 202–205. Ankara: TDV Yayınları.
- Çağlayan, S, "Anadolu'nun İlk Kamusal Mekanı: Kahvehane", *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (9), 2012, 96–110.
- Düzdağ, E, *Ebussuud Efendi'nin Fetvaları*, Kapı Yayınları, İstanbul 2012.
- Emeksiz, A, "İstanbul Kahvehaneleri", F. Özdem (Haz.), *Karaların ve Denizlerin Sultanı İstanbul* içinde, Cilt 2, 2009. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Göktaş, E, "Osmanlı Döneminde Kahvehaneler, Kiraathaneler ve Bunların İşlevleri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (13), 1999, 68–80.
- Özkoçak, S A, "Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri", *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar* içinde, Kitap Yayınevi, İstanbul 2010.
- Öztürk, S, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamusal Alanın Dinamikleri", *Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (21), 2005, 96–123.
- Peçevi, *Peçevi Tarihi*, B. S. Baykal (Haz.), Cilt 1, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Turan, Ş, *Kanuni Sultan Süleyman Dönemi Taht Kavgaları*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1997.
- Tural, O, "Kırk Yıllık Hatırın İletişim Mekanı Olarak Kahvehaneler", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(3), 2012, 151–166.
- Ünver, S, "Türkiye'de Kahve ve Kahvehaneler", *Türk Etnoğrafya Dergisi*, (5), 1962, 39–84.
- Yalap, H, "Klasik Türk Edebiyatı Işığında Edebiyat ve Kültür Tarihimizde Kahve ve Kahvehaneler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(3), 2017, 1907–1930.



Hüsrâ Ertürk*

GEÇENİN KARANLIK MİSAFİRİ: KARABASAN

Karabasan; uykuya dalarken ya da uyanırken, bilincin açık olmasına rağmen vücudun geçici olarak hareket edememesi ve konuşamaması durumuna denir. Halk arasında ise uykuda hissedilen ağır bir baskı, beden hareket edememesi ve zaman zaman nefes alamama duygusu ile tanımlanır. Bu olgu, yalnızca modern psikoloji ile açıklanamaz; tarih boyunca farklı kültürler, karabasan benzeri deneyimleri mistik ve doğaüstü açıklamalarla yorumlamıştır. Türkiye’de, özellikle Anadolu’nun kırsal bölgelerinde ve Doğu Anadolu şehirlerinde karabasan inancı, hem günlük yaşamın bir parçası hem de kültürel bir miras olarak varlığını sürdürür. İnsanlar, bu deneyimi çoğunlukla kötü ruhların ya da cinlerin bir tür saldırısı olarak görmüş ve bununla başa çıkmak için çeşitli ritüeller ve önlemler geliştirmiştir. Karabasanın kökeni, insanın uykuda yaşadığı bilinçdışı deneyimlere ve rüya yorumlama geleneğine dayanır. Tarihsel olarak bu kavram; Avrupa, Asya ve Orta Doğu kültürlerinde farklı isimlerle karşımıza çıkar. Batı kültüründe “gece

kâbusu” olarak adlandırılan olgu, çoğunlukla cadılar, hayaletler veya kötü ruhlarla ilişkilendirilir. Orta Çağ Avrupa’sında insanlar, açıklayamadıkları fiziksel ve psikolojik rahatsızlıkları karabasanla açıklar; bununla başa çıkmak için dualar okur veya tılsımlar kullanırlardı. Orta Doğu ve İslam kültüründe ise kötü niyetli cinlerin uykuda insanlara zarar verdiği düşünülür, halk arasında cinlerin uyku sırasında bedene oturması veya baskı kurması şeklinde anlatılır. Anadolu’da karabasan, genellikle gece yatak üzerinde hissedilen ani baskı, nefes alamama ve bazen de görülen hayali varlıklarla birlikte tanımlanır. Bu deneyimler, halk arasında kötü ruhların veya cinlerin bedene baskı kurduğu şeklinde yorumlanır ve toplumun manevi dünyasında önemli bir yer tutar.

Anadolu kültüründe karabasan, sadece bireysel bir deneyim değil, aynı zamanda toplumsal ve ritüel bir olgudur. Halk arasında, karabasanın etkilerini azaltmak için dualar okunur, muskalar taşınır ve bazı ritüeller uygulanır. Örneğin Erzurum



ve çevresinde, karabasan bastırıldığına inanılan kişi, yatmadan önce “Ayetü'l-Kürsi” ve “Fatıha” gibi duaları okur, başucuna tılsımlar veya taşlar koyar. Karabasanın geceleri ortaya çıkmasını engellemek için yatağın başucuna belirli tılsımlar konur veya odanın köşelerine tuz serpilir. Bu ritüeller, karabasanı kötü ruhlardan korunma yöntemi olarak tanımlar ve toplumsal dayanışmanın bir göstergesi olarak işlev görür. Halk hikâyeleri, karabasanın kültürel aktarımında büyük rol oynar. Anadolu’da anlatılan birçok masal ve hikâyede karabasan figürü, kötü niyetli varlıklar veya büyüyle ilişkilendirilir. Örneğin Doğu Anadolu’da anlatılan bir hikâyede; geceleri yalnız yatan bir köylü, yatağında hareket edemediğini fark eder ve üzerine oturan karabasanı kovmak için köydeki yaşlı bir kadının verdiği dua ve tılsımı kullanır. Hikâyeye, bireyin hem korkularıyla yüzleşmesini hem de toplumun kolektif bilgeliğinden yardım almasını anlatır. Bu hikâyeler yalnızca korkutmak için değil; aynı zamanda gece geç saatlerde dikkatli olunması, toplumsal kurallara uyulması ve manevi değerlere saygı gösterilmesi mesajını iletmek için de anlatılır. Karabasanın kültürel izleri, edebiyat ve sanat eserlerinde de görülür. Anadolu masalları, halk hikâyeleri ve şiirlerde karabasan figürü, korku ve bilinmezlik duygusunu simgeler. Bazı hikâyelerde karabasan, bireyin içsel korkularının somut bir temsilidir ve bu figür, toplumun psikolojik yapısını ve kolektif bilinçdışını yansıtır. Modern edebiyat ve sinemada da karabasan motifleri, insan psikolojisinin derinliklerine ve bilinçdışı korkulara yapılan göndermeler olarak yer alır. Sinema ve televizyon dizilerinde karabasan sahneleri çoğunlukla dramatik gerilimi artırmak için kullanılır; bu da halk inançlarının günümüzde kültürel üretim içinde nasıl yaşatıldığını gösterir.

Karabasan inancı aynı zamanda toplumsal psikoloji açısından da değerlidir.

İnsanlar, karabasan deneyimini paylaştıkça, bunun bir suçluluk veya utanç kaynağı olmadığını, herkesin zaman zaman bu tür deneyimler yaşayabileceğini öğrenir. Bu durum, toplumsal bağları güçlendiren bir unsur olarak işlev görür. Ayrıca karabasan ritüelleri ve hikâyeleri, toplumun manevi ve etik değerlerinin aktarılmasında önemli bir rol oynar; dürüstlük, cesaret ve toplumsal kurallara uyum gibi değerler, karabasan hikâyeleri aracılığıyla kuşaklara iletilir. Karabasan, sadece bir korku deneyimi değil, aynı zamanda kültürel bir simge, toplumsal bir hafıza ve insanın bilinçdışı dünyasına dair bir pencere olarak varlığını sürdürür. Günümüzde karabasan inancı, bilimsel açıklamalarla birlikte değerlendirilse de halk kültüründeki ritüeller ve anlatılar, bu deneyimin manevi ve kültürel boyutlarını korumaya devam etmektedir. Kırsal bölgelerde karabasanla ilgili ritüellerin ve anlatıların yaşatılması, bireysel ve toplumsal düzeyde bir koruma ve anlamlandırma işlevi görür. İnsanlar, karabasan deneyimini açıklamanın ve ritüellerle kontrol etmenin yollarını ararken aynı zamanda toplumsal bağlarını ve kültürel belleğini güçlendirmiş olur.

Karabasan inancı, tarih boyunca farklı kültürlerde benzer biçimlerde gözlemlenen bir olgudur; ancak Anadolu kültüründe bu deneyim, ritüeller, dualar ve halk hikâyeleri aracılığıyla özgün bir biçimde hayat bulmuştur. İnsan zihninin karmaşıklığını, bilinçdışı korkuları ve toplumsal değerleri bir araya getiren karabasan, hem psikolojik bir olgu hem de zengin bir kültürel miras olarak bugün de önemini korumaktadır. Bu inancı, bireyleri uyarmak, toplumsal değerleri aktarmak ve bilinçdışı korkularla başa çıkmak için kullanılan güçlü bir kültürel araçtır. Karabasan veya bilimsel adıyla uyku felci, insanlık tarihi boyunca süregelen kültürel ve psikolojik etkileri olan, ancak modern

bilimle fizyolojik temeli anlaşılan bir uyku bozukluğudur. Geçmişten günümüze olan etkisi, temelde bilimsel açıklamanın yokluğundan kaynaklanır. Antik çağlardan itibaren; uyanıklık ile uyku arasındaki o hassas geçiş anında yaşanan hareket edememe, nefes darlığı hissi, göğüste yoğun bir baskı ve özellikle odada kötü niyetli bir varlığın bulunduğu dair canlı halüsinasyonlar, insanlar tarafından doğaüstü güçlerin bir saldırısı olarak yorumlanmıştır. Türk kültüründe üzerine çöken “Karabasan” figürü, Cermen mitolojisindeki kâbuslara neden olan “Mara” ve Orta Çağ’da cinsel saldırı temalı şeytani ruhlar olan *Incubus* ve *Succubus* figürleri, bu ortak deneyimin kültürel yansımalarıdır.

Modern bilim, karabasanın temelini uyku felci ve REM uykusu sırasında yaşanan bilinç ile bedensel hareket arasındaki uyumsuzlukta görür. Uyku felci sırasında kişi bilinçli olmasına rağmen kaslarını hareket ettiremez, bu da yoğun bir baskı ve korku hissine yol açar. Ayrıca uyku sırasında beynin rüya görme faaliyetleri devam ederken kişinin hareket edememesi, bu deneyimi gerçek bir tehdit gibi algılamasına neden olur. Uyku sırasında kalp atışının hızlanması ve nefes alma zorluğu, karabasanın fiziksel belirtilerini güçlendirir. Ancak bu bilimsel açıklamalar, halk inançlarında karabasanın manevi ve kültürel boyutlarını ortadan kaldırmaz; insanlar hâlâ karabasanı kötü ruhların veya cinlerin etkisi olarak görmeye devam eder. Günümüzdeki etkisi ise daha çok psikolojik alandadır. Modern bilim, karabasanın zararsız olduğunu ve temelde REM uykusu sırasında rüyaların eyleme dökülmesini engelleyen doğal kas felcinin, bilincin tam olarak uyanmasından hemen önce veya sonra devam etmesiyle ortaya çıktığını açıklar. Ancak bu bilgiye rağmen, deneyimin yarattığı yoğun panik, korkutucu halüsinasyonlar ve çaresizlik hissi, bireylerde “uyku anksiyetesi” geli-

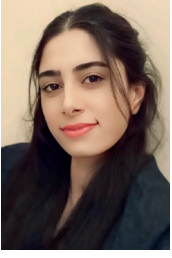
tirir. Kişi, tekrar karabasan yaşama korkusuyla yatağa girmekte zorlanır; bu da kronik uykusuzluğa ve dolayısıyla karabasan riskinin daha da artmasına neden olan bir kısır döngü yaratır.

Bu durumdan kurtulmak için atılacak en önemli adımlar büyük ölçüde yaşam tarzı düzenlemelerine ve psikolojik yönetime dayanır. En kritik faktör, sağlıklı bir uyku hijyeni oluşturmaktır. Bu; vücudun biyolojik ritmini stabilize etmek için hafta sonları bile dâhil olmak üzere her gün aynı saatte yatıp aynı saatte kalkmayı, yeterli (genellikle 7-9 saat) gece uykusu almayı ve uyku ortamının karanlık, sessiz ve serin olmasını sağlamayı içerir. İkinci önemli nokta, stres ve anksiyete yönetimidir. Karabasanın en büyük tetikleyicisi stres olduğundan, gün içinde meditasyon, yoga, günlük tutma veya hafif egzersiz gibi yöntemlerle psikolojik baskıyı azaltmak esastır. Ayrıca, yatmadan hemen önce alkol, kafein ve ağır yemek tüketiminden kaçınmak uyku döngüsünü korumaya yardımcı olur. Uyku pozisyonu açısından, bazı araştırmalar sırtüstü uyumanın riski artırdığını gösterdiğinden, mümkünse yan yatış pozisyonu tercih edilmelidir. Karabasan anında ise paniklememek ve durumu bilinçli olarak yönetmeye çalışmak önemlidir; tüm vücudu hareket ettirmeye çalışmak yerine, sadece parmak uçları, ayak parmakları veya göz kasları gibi küçük kasları hareket ettirmeye odaklanmak, felç durumundan çıkışı hızlandırabilir.

* Tarih Bölümü 4.sınıf öğrencisi.

Kaynakça

- Boratav, P, *Türk Mitolojisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1994.
- Bozdoğan, Ö, “Parasomniler ve Uyku Bozuklukları”, *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 23, 2020, 65–73.
- Ergun, P, *Türk Halk Kültüründe Korku Motifleri*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- Kalafat, Y, *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Berikan Yayınları, Ankara 2008.
- Kaya, Bülent, “Uyku Paradoksları ve Uyku Felci”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 11(2), 2019, 150–162.



Merve Gedik*

KLASİK DÖNEM OSMANLI DEVLETİ'NDE UYGULANAN KÜREK CEZASI

Buharlı makinelerin icadından önce gemiler yelkenle hareket eder, hava şartlarının elverişsiz olduğu zamanlarda ise kürekle yürütülürdü. Bu dönemde donanması olan her devlette olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de kürekçiye ihtiyaç hâsıl olmuştur. Osmanlı donanmasında kürekçi ihtiyacı iki şekilde karşılanmıştır: İlki, forsa denilen ve savaşta alınan esirlerdir. İkincisi ise devletin kendi tebaasından belirli aralıklarla donanma için kürekçi almasıdır. Geri kalan dokuz hane bu kürekçinin altı aylık işesini temin için avarız adı altında vergi verirdi. Bu rakam devletin içinde bulunduğu duruma göre bazen değişmiştir. Arşiv kayıtlarında sadece reayadan değil, esnaftan da kürekçiler için vergi alındığı anlaşılmaktadır. Alınan bu paralar kürekçilere maaş olarak verilmekteydi. Bazı durumlarda ise kürekçi alınamayan yerlerden bunun bedeli alınarak yine de kürekçi temini sağlanırdı. Kürekçilere verilen maaş sadece vergilerden değil, bazen kişilerin vasiyetnamelerinden de karşılanmaktaydı. Kürekçi

temini için başvurulan yöntemlerden biri de suç işleyen Osmanlı tebaasına kürek çekme cezası verilmesidir.

Araştırmalarda kürek cezası, hapis cezasının Osmanlı donanmasında kürek çektirilerek uygulanması olarak tanımlanmıştır. Bir başka tanıma göre kürek cezası; Tanzimat'tan önce ve yelkencilik dönemlerinde, işledikleri ağır suçlardan dolayı savaş gemilerinde kürek çekmek üzere gemi hizmetine verilme cezasıdır. Bu durumda kürek cezası, hapis cezasının nitelikli bir hâlidir. Bir geminin belirli bir bölümünde kalmak ve o bölümden dışarı çıkarılmamak mahkûmun özgürlüğünü kısıtladığı için kürek cezası hapis statüsündedir. Kürek cezasını nitelikli kılan husus, mahkûmun sadece özgürlüğünün kısıtlanması değildir; aynı zamanda ağır bir hizmet olan kürek çekmenin zorunlu kılınmasıdır. Klasik dönemde kürek cezasına mahkûm edilen kişi gemilerin hareketi, yön değiştirilmesi ve durdurulması için kürek çekmekle



yükümlüydü. Cezanın bu niteliği Tanzimat sonrası ceza kanunnamelerinde bile “kürek cezası” olarak yer almıştır. Kürek cezasını, cezanın süresi dikkate alındığında müebbet ve muvakkat kürek cezası olarak ikiye ayırmak mümkündür. Araştırılan döneme ilişkin arşiv kayıtlarında, kürek cezası ömür boyu verilmek isteniyorsa bu husus açık şekilde ifade edilmiştir. Kayıtlarda genelde süre belirtilmeden kürek cezasına hükmedildiği anlaşılmaktadır. Ancak 1 yıldan az sürede kürek cezası infaz edilmemiştir. Heyd, “küçük” suç olarak ifade ettiği suç tiplerine verilen kürek cezasının süresinin 5 ile 10 yıl olduğunu belirtmiştir. Peters ise ortalama kürek cezası süresinin 8 yıl olduğunu zikretmiştir. Bir mahkûm ömür boyu kürek cezası ile cezalandırılmamışsa, kürek cezasının belirli bir süre devam edeceği ve daha sonra serbest bırakılacağı Mühimme defterlerinden anlaşılmaktadır.

Osmanlı Devleti, kuruluşundan kısa süre sonra Batı Anadolu’daki beyliklerin topraklarını sınırlarına katmış ve denizcilikte ileri sayılan bu beyliklerin miraslarını devralmıştı. Gelibolu’nun fethiyle donanmanın askerî önemi anlaşılmış, burada tersane inşa edilmesi de verilen önemin göstergesi olmuştu. Gelibolu’nun fethinden sonra Akdeniz’de etkin Venedik ve Cenevizlilerle temaslar artmış, bunların gemi ve denizcilik faaliyetlerinden yararlanılmıştı. Bu dönemde özellikle Venediklilerin etkisiyle Osmanlı donanması Akdeniz’de yaygın şekilde kullanılan, kürekle hareket eden gemilere ağırlık vermiş ve Gelibolu’da ciddi gemi inşa faaliyeti yürütülmüştü. Gelibolu Tersanesi, Yavuz Sultan Selim döneminde Haliç Tersanesi kurulunca ikinci dereceye düşse de XVI. yüzyıl sonlarına kadar önemini korumuştur. Bu dönem Osmanlı donanmasında çekdiri yani kürekliler ara-



sında kalyata, pergende, firkate, karamürsel, şayka, çekeleve, kayık ve kancabaş gibi gemiler inşa ediliyor; oturak sayısı ve büyüklüğe göre değişiyordu. Savaş gemileri içinde kadirgalar hızlı hareket kabiliyetleri nedeniyle donanmanın asıl savaşçı gücünü oluşturuyordu. Ayrıca kürekliler arasında hem kürekle hem kalyonla kullanılan iki katlı “güverce” ile “kalite” veya “kalyata” denilen daha küçük gemiler de vardı. Osmanlılarda kürekli gemiler arasında en önemlisi olan kadirga, Uzunçarşılı’ya göre ortalama 42 metre boyunda, 24 oturakta 196 kürekçisi olan bir gemiydi. Fatih devrinde itibaren askerî başarıların artması, kadirgaların önemini yükseltmişti. Donanmadaki kadirga sayısı 1453’te 12, 1471’de 68, 1475’te 93, 1520’de 100 ve 1571’de yaklaşık 200’dü. Böylece Osmanlı bahriyesi XVI. yüzyılda, özellikle Kanuni döneminden itibaren Avrupa’nın denizci devletlerinden daha üstün hale gelmişti. Bu başarıda Barbaros Hayrettin Paşa, Turgut Reis ve Kılıç Ali Paşa gibi denizcilerin tecrübeleri etkili olmuştu. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti, kadirga türü

savaşçı gemilerin katkısıyla Karadeniz, Ege ve Akdeniz’de hâkimiyet sağlamaya başlamıştı. Osmanlıların Akdeniz’de etkin olmasında savaşçı özelliğiyle öne çıkan kadirgaların önemli bir fonksiyonu vardı. Devletin güçlü olabilmesi için denizlerde varlık göstermesi gerektiği anlaşıldığında, beden gücüyle hareket eden kadirgalara ihtiyaç artmıştı. Bu konuda Marmara ve çevresinde gemi inşa faaliyetleri ciddi noktalara ulaşmış; Gelibolu, Kocaeli, Sakarya gibi merkezler bu amaçla dikkat çekmişti. Gelibolu tersanesine bağlı gemiler sadece kadirgalardan ibaret değildi; kalyata, kayık ve at gemileri yanında, ihtiyaç halinde sefere katılmayı taahhüt eden tüccar gemileri de donanmanın mevcudunu oluşturuyordu. Kadirgalar inşa edildikten sonra en önemli mesele, bu gemilerde görev yapacak kürekçi işgücünün temin edilmesiydi.

XVI. yüzyılda sefer zamanlarında 40-50 bin kürekçiye gereksinim duyulması, emeğe olan talebi gösteriyordu. 1571 İnebahtı yenilgisi sonucu donanmanın büyük kısmını kaybeden Osmanlı Devleti kısa



sürede yeni donanma kurmak zorunda kalmış ve kürekçi ihtiyacı daha da artmıştı. Bu dönemde işsiz gezenler ile Çingene taifesine yönelinmişti. Ayrıca 1573'te her yıl 100 kadirga donatma hedefi, mürettebat ihtiyacını artırmış, özellikle kürekçi işgücü talebi belirginleşmişti. Bir kadirga için 150-200 kürekçi gerektiğinden işgücü temini her zaman güç bir problem olmuştu. Donanmanın işgücü meselesi büyük önem taşıyordu. Öncelikle piyasa fiyatlarında emek arz edenlerin istihdamı istenmiş ancak çoğu zaman işgücü yetersiz kaldığı için devlet farklı emek kaynaklarına yönelmişti. Kürekçiler çeşitli kaynaklardan tedarik ediliyordu. Bunlar arasında "hod-girifte" denilen kendi isteğiyle yazılan gönüllüler vardı. Bu grup XVI. ve XVII. yüzyıllarda sefer zamanlarında devletin belirlediği bedel karşılığında ücretli olarak görev yapıyordu. Donanmada görevlendirilen başka bir grup ise cenkçi ve leventlerden oluşan askerlerdi. Ancak askerlerin ihtiyacı karşılamaması üzerine devlet yeni kaynaklara yönelmiş, bazı kazalardaki haneler avarız

gibi vergilerden muaf tutularak ocaklık kürekçi olarak defterlere kaydedilmiş ve sefer zamanlarında ciddi organizasyon gerektiği ve bu noktada bazı kaza ve sancaklara görevler düştüğü anlaşılmaktadır. XVI. yüzyıl başlarından itibaren sayılarını hızla artıran "forsa" denilen gayrimüslim savaş esirleri de kürekçi olarak görevlendirilen gruplardandı. Zorunlu çalışmaya tabi olan bu esirler köle statüsüne dönüşmüş ve savaş zamanlarında kürekçi ihtiyacının bir kısmı köle tüccarları aracılığıyla karşılanmıştı. Ayrıca askerler, muaf reaya, savaş esirleri ve köleler dışında zorunlu işgücüne tabi tutulanlar arasında mahkûmlar yeni bir kaynak olarak dikkat çekmeye başlamıştı. Neticede Osmanlı Devleti'nin Akdeniz'de genişleyen sınırları ve donanma ihtiyacı, dönemin gemi teknolojisiyle birleşerek çok sayıda kürekçiye gereksinim doğurmuş ve bu nedenle kürek mahkûmları alternatif işgücü kaynağı olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Orhan Gazi (1326-1359) devrinden itibaren gelişme kaydeden Osmanlı donanması, II. Mehmed (1451-1481) devrinde

Ege ve Karadeniz’de etkin rol oynayan bir kuvvet haline gelmiş, I. Süleyman (1520-1566) devrinde ise altın çağını yaşamıştır. Akdeniz’in yanı sıra Kızıldeniz ve Hint Okyanusu’nda etkin güç olma iddiasındaki Osmanlılar, XVI. yüzyılda bu iddialarını gerçekleştirecek güçlü bir donanmayı kurmayı başarmışlardır. Bu donanmayı seyir halinde tutabilmek için çok fazla kürekçiye ihtiyaç duyan Osmanlı Devleti, kürekçi ihtiyacını muhtelif kaynaklardan temin etmiştir. Birincisi her 20 haneden 1 kürekçi hesabıyla avarız vergisi olarak kürekçi toplanması, ikincisi savaş esirlerinin kürekçi olarak kullanılması, üçüncüsü çeşitli esnaf gruplarından kürekçi yazılması, dördüncüsü gönüllülerin donanmaya katılmasıdır. Sonuncusu ise suçlular gibi toplumun marjinal kesimini oluşturanların kürek cezasına çarptırılmasıdır. Kürek cezasının Osmanlı Devleti’nde ne zaman uygulanmaya başladığı kesin olmamakla birlikte, suçluların kürekçi olarak kullanılmasına dair en eski tarihli ferman I. Süleyman devrinin sonları-

na doğru, 1550’li yıllara tekabül etmektedir. Aynı devirde kürek cezası verilen mücrimler kayıt altına alınmıştır. Bu durum kürek cezasının I. Süleyman devrinin sonlarında müesseseseleşmiş olduğunu göstermektedir. Kürek cezasını başlatan ve bitiren şey padişahın hükmüdür. Mücrimlerin küreğe konulmaları veya serbest bırakılmaları için Emr-i Şerif gerekmektedir. Hakkında kürek cezası verilen mücrimlerin gönderilecekleri yer Emr-i Şerif ile belirlenir; failerin isimleri ve işledikleri suçların kaydedildiği sicil payitahta gönderilerek mücrim defterine işlenirdi. Failin İstanbul dışındaki bir yerde kürek cezası çekmesi emredilmiş olsa bile, ismi ve işlediği suç İstanbul’daki mücrim defterine mutlaka kaydedilirdi. Ayrıca her kazalık bölgede mücrimlerin kayıtlarının tutulduğu defterler vardı.

Osmanlı Devleti’nde kürek cezası verme yetkisi doğrudan padişaha ait olup, cezanın tespiti Divan-ı Hümayun’da kazas-kerler tarafından yapılmaktaydı. XVI. yüz-



yılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'nde en fazla uygulanan cezalandırma yöntemlerinden biri kürek cezasıdır. Bu ceza hem kanunnamelerde hem de şer-î hukukta açık şekilde tanımlanmıştır. Antik çağlardan beri uygulanan zorla çalıştırma usulü, Orta Çağ'dan itibaren Akdeniz'de gelişmiş ve Osmanlılar tarafından da benimsenmiştir. Sellin, kürek cezasının ilk kez XV. yüzyılın ortasında Fransızlar tarafından uygulandığını ifade etmektedir. XVI. yüzyılda İspanya, Hollanda, Fransa, Venedik ve Belçika gibi Avrupa devletlerinde kürek mahkûmları yaygındı. Akdeniz'de kadırgaların seyri için çok sayıda kürekçiye ihtiyaç duyulması bu yöntemi yaygınlaştırmıştır. Akdeniz dünyasında kürekçi temini genellikle gönüllüler, savaş esirleri ve Kuzey Afrika kıyılarının yağmalanmasıyla ele geçirilen Müslümanlar yoluyla sağlanıyordu. Zikredilen üç grup arasında en önemli miktarı ücret mukabili kürek çeken gönüllüler oluşturmaktaydı. XVI. yüzyıl Akdeniz dünyasını kasıp kavuran fiyat devrimi, donanmalarda ücret mukabili kürek çeken gönüllülerin ücretlerinde büyük artışlara yol açtı.

Osmanlılar özellikle Doğu Akdeniz'de hâkimiyet kurmaya başladıklarında, kanunnâmelerde yer almamasına rağmen kürek cezasını bir cezalandırma yöntemi olarak benimsediler. Bu dönemde donanmadaki kürekçi ihtiyacı, hapisanelerde cezalarının uygulanmasını bekleyen failerin durumunu doğrudan etkiliyordu. İstanbul'dan gönderilen emirlerde bazen siyaset, kısas ve kat-ı uzuv cezalarının mutlaka uygulanması; bu cezalar dışındaki mücrimlerin ise küreğe konulması istenirken, bazen de siyaset ve kat-ı uzuv cezası verilenlerin de küreğe konulması emredilebiliyordu. 1568 tarihli bir mühimme hükmü uzuv kesme cezası verilen bazı mücrimlerin cezalarının küreğe çevrildiğini göstermektedir. 1564'te Malta Seferi öncesinde sürgün cezası verilen bir kişinin cezası da küre-

ğe dönüştürülmüştür. Bir suçlunun küreğe konulması için temel şart suçunun sabit olmasıydı. Ancak görevlilerin ihmali veya art niyeti nedeniyle suçu sabit olmayan kişiler de yıllarca kadırgalarda kürek çekmek zorunda kalabiliyordu. Bu durumlarda mücrimlerin isimlerinin ve suçlarının kaydedildiği defter işe yarıyordu. Suçsuz olduğunu iddia eden bir kişinin defterde kaydı yoksa bağlı olduğu kadılıktan gerekli araştırma istenir ve belgeler İstanbul'a gönderilirdi. 1578 tarihli bir hükme göre Hasan Reis'in yüksek ihtimalle kürekçi yapmak için kaçtığı Turgut isimli "emred oğlan", levend gemisinde yakalanınca mücrim sanılarak küreğe konulmuş ve 12 yıl kürek çekmiştir. Bu olay suçu sabit olmayanların da küreğe konulabileceğini gösterir. "Emred" sakalı çıkmamış erkek çocuklarını tanımlar. Ebu Hanife'ye göre erkek çocuklarının ergenlik yaşı 15-18 arasında kabul edildiğinden Turgut'un çok küçük yaşta kürek çekmek zorunda kaldığı anlaşılır. Aynı dönemde İspanya'da küreğe konulma yaşı en az 17 idi. Osmanlı'da ise asayiş bozan suhtelerin de aynı yaşlarda küreğe konulduğu görülür. Buna karşılık çok yaşlılar veya engelliler küreğe konulmazdı.

Kürek cezası verilen mücrimlerin yaklaşık %83'ü İstanbul'a gönderilir ve donanmanın sefere çıkacağı zamana kadar Tersane-i Amire'deki hapisanede tutulurdu. Ancak gemilerde acil kürekçi ihtiyacı olduğunda mahkûmlar doğrudan kadırgalara gönderilebilirdi. 1566'da Basra Körfezi'ndeki kadırgalara kürekçi gerektiğinde civar eyaletlere hüküm gönderilerek mücrimlerin Basra'ya gönderilmesi istenmiştir. Denize yakın sancaklarda kürek cezası alanlar yakın limanlara gönderilirdi. 1585'te Mora'da kürek cezası verilenler Midilli'ye gönderilmek istenmiş ancak Anabolu kaptanı bunun adet olmadığını söylemiş, böylece mücrimler Anabolu limanındaki gemilere konulmuştur. Selanik, İpsala ve

Gümölcine’de ceza alanlar ise Kavala limanında küreğe konurdu. Manisa’da küreğe mahkûm olanlar ise kadim uygulama gereği Sakız Adası’ndaki miri gemilere gönderilirdi. Eğer gemilerde acil ihtiyaç yoksa mahkûmlar mesafe gözetilmeksizin İstanbul’a gönderilirdi. Mühimme defterlerine göre kürek cezası Ege’nin iki yakasında yoğun olmakla birlikte Anadolu ve Rumeli’nin pek çok yerinde uygulanmaktaydı. Bu ceza yalnız Müslümanlara değil gayrimüslimlere de uygulanıyordu. İncelenen defterlerde mücrimlerin %14’ünün, İpşirli’nin kürek defterinde ise %22’sinin gayrimüslim olduğu tespit edilmiştir. Siyaset cezasından kurtulmak için Müslüman olan gayrimüslimlerin cezaları küreğe çevrilebiliyordu. Müslümanlara içki satan gayrimüslimler, gizlice şarap getirenler, evinde şarap bulduranlar küreğe konulabiliyordu. XVI. yüzyılın ikinci yarısında kürek cezası özellikle halka zulmeden idarecilere ve hırsızlık-yankesicilik yapanlara verilmekteydi. Her 10 mücrimden biri bu suçlardan ceza almaktaydı. Ayrıca resmi görevlileri darp edenler, adam kaçıranlar, yakınıni öldürenler, dolandırıcılık, iftira, yalancı şahitlik, kumar, hakaret gibi sosyal düzeni bozan suçlar da kürekle cezalandırılıbiliyordu. Eşinin fuhuş yapmasına rıza gösteren kocalar ve tecavüzcüler de küreğe konulurdu. Tefecilik, borcu ödememe, kalpazanlık ve kaçakçılık gibi ekonomik düzeni bozan suçlar da bu kapsama giriyordu. Ayrıca sefere memur oldukları halde göreve gitmeyen askerlere ibret olsun diye kürek cezası verilirirdi. Asayiş bozan suhte ve leventler, yerini yurdunu terk eden çiftbozanlar da kürek cezası alabiliyordu.

Kürek mahkûmları Tersane-i Amire’ye, taş gemilerine veya kadırgalara konulurdu. Çalışma şartları son derece ağırdı. Mahkûmlar kaçmaması için ayaklarından zincirlenir; bazen gece gündüz aralıksız kürek çekmeye zorlanırdı. Seidel iki gün iki

gece uyutmadan kürek çektiğini, kırbaçlandıklarını anlatır. Lubenau ise taş gemilerinde kürek çekenlerin yaşadıkları ağır şartları aktarır; bu gemilerde yelken olmadığı için sürekli kürek çekilmek zorunda kalındığını belirtir. Buna karşılık kadırgalarda kürek çekenlerin daha iyi muamele gördüğünü, Türklerin İspanyollardan daha iyi davrandığını söyler. Bu durum ağır suçluların taş gemilerine konulduğunu düşündürür. Kürek mahkûmlarının yiyecek ve giyecekleri devlet tarafından karşılanırdı. Tanıklar kürekçilere yalnızca peksimet ve su verildiğini belirtse de Bostan’a göre 200 dirhem peksimetin yanı sıra buğday, nohut, tuz ve sirke gibi yiyecekler verilmekteydi. Yılda belirli miktarda kumaş ve giysi verilirirdi. Ayrıca her mücrime aylık 21 akçe nafaka tahsis edilirdi. Aynı dönemde İspanya’da kürekçiler daha fazla yiyecek alırdı ancak zamanla et yerine fasulye verilmeye başlanmıştır. Kürek cezasının süresi mühimme kayıtlarından tam olarak belirlenemese de cezalar 12–13 yıl, hatta müebbed olabiliyordu. Heyd 5–10 yıl arasında değiştiğini; Peters ise ortalama 8 yıl olduğunu belirtir. İpşirli’nin defterinde cezalar 10 ay ile 7 yıl 9 ay arasındadır. XVII. yüzyılda 6 ay ile müebbed arasında değişen cezalar XVIII. yüzyılda birkaç aya düşmüştür. XVIII. yüzyılda cezaların %80’i 1 yıl içinde sona ermekteydi. Bu azalmanın sebebi yelkenli gemilerin artmasıyla kürekçiye olan ihtiyacın azalmasıdır. Avrupa’da da benzer bir durum yaşanmıştır. Hapis cezası alanlar hastalanınca kefil ile serbest bırakılabilirken, kürek mahkûmları hastalansalar da serbest bırakılmaz; gemide değillerse hapis haneye konulurlardı. Donanma açık denizdeyse ölen kürekçilerin cesetleri denize atılırdı. Hapsedilmeleri firar için fırsat yaratıyordu. 1566’da Çulhaoglu’nun 6 kez, 1578’de Eminoğlu Mustafa’nın 4 kez kürekten kaçtığı bilinmektedir. Avrupa’da hastalanan kürekçiler hiçbir yardım olmadan denize atılırken, Osman-

lı'nın hastalanan mahkûmları hapsetmesi daha insancıl bir uygulamaydı. Cezası bitenler kefile serbest bırakılır, yerleri yeni mahkûmlarla doldurulurdu. 1560 tarihli bir hükme göre mücrimler gönüllüler ve savaş esirlerinden ayrı gemilerde istihdam edilirdi; ancak Seidel mücrim ve esirlerin aynı gemiye konulduğunu belirtir.

XIX. yüzyılda cezanın uygulanışında bazı değişiklikler yaşanmıştır. 1850–1855 ayniyat defterlerinde küreğe dair hükümlerin yazıldığı belirtilmiştir. Bu belgeler kürek cezasının o dönemde de yaygın olduğunu gösterir. Kürek cezası edebiyata dahi yansımıştır. Ziyâ Paşa'nın şu beyti meşhurdur:

“Milyonla çalan mesned-i izzette se-refrâz / Birkaç kuruşu mürtekibin câ-yı kürektir.”

Osmanlı Arşivi'nde kürek cezası ile ilgili çok sayıda kayıt mevcuttur. İstiklâl mahkemelerinde verilen “kürek cezası” ise yalnızca isim olarak kalmış, gerçek kürek uygulaması yapılmamıştır. Klasik dönem Osmanlı ceza anlayışında kürek cezasının hem teorik hem pratik açıdan önemli bir yeri vardır. Cezalandırmanın amacıyla ilgili teoriler ikiye ayrılmaktadır: netice teorileri ve neticeci olmayan teoriler. Netice (araççı–faydacı) teorilere göre ceza, toplum için bir yarar sağladığı ölçüde anlam kazanır ve temel hedef suç oranlarını azaltmaktır. Neticeci olmayan teorilerde ise cezanın amacı fayda değil, suçun karşılığını verme düşüncesidir. Osmanlı'da uygulanan kürek cezası, niteliği gereği neticeci teorilere uygun düşmektedir; zira bu ceza yalnızca suçluyu cezalandırmakla kalmamış, devletin donanma için ihtiyaç duyduğu kürekçi gücünü de karşılamıştır. Bu durum, Biga Sancakbeyi'ne gönderilen fermanında Midilli Beyi'nin eksik kürekçi ihtiyacının suçlularla tamamlanmasının istenmesinde açıkça görülmektedir. Fayda üretme yönünün yanı sıra kürek cezası, Osmanlı ceza hukukunda

önemli bir amaç olan caydırıcılık ve ibret verme işlevini de yerine getirmekteydi. Nitekim 977 tarihli bir fermanla, nöbetine gitmeyen eşkincilerin küreğe gönderilmesi istenmiş ve bunun diğer askerlere ibret olacağı özellikle vurgulanmıştır. Cezanın ağırlığı nedeniyle kürek cezası kural olarak padişah emri veya Divan-ı Hümayun kararıyla verilmiş, kadılar sadece bölgelerindeki asayiş sorunlarını merkeze bildirmekle yetinmiştir. İnfaz sürecinde ise mahkemenin değil, infaz idaresinin belirleyici olduğu görülmektedir. Suçlular genellikle İstanbul'a getirilip mücrim defterlerine kaydedildikten sonra ada bölgelerindeki beylerin sorumluluğuna verilerek kürek hizmetinde istihdam edilmiştir. Tersane zindanları bu süreçte mahkûmların tutulduğu önemli merkezlerdir. Kürek cezası hapis niteliği taşıdığı için mahkûmun günlük yaşamı da ciddi şekilde etkilenmiş, bazı durumlarda mahkûmlar geride bıraktıkları malların korunması için padişah'tan özel taleplerde bulunmuş ve bu talepler kabul edilmiştir. Cezanın sona ermesi ise mahkûmun ölümü, padişah affı veya uzun yıllar hizmet edenlere gösterilen insani bir muamele olarak azad edilmeleri yoluyla gerçekleşmiştir. Ayrıca hukuka aykırı biçimde küreğe konulduğu sonradan anlaşılan kişiler hakkında da tahliye uygulandığı belgelerde görülmektedir. Bu bütünlük içinde değerlendirildiğinde, kürek cezası Osmanlı'da hem devletin askerî ihtiyaçlarını karşılayan fonksiyonel bir ceza, hem de toplumsal düzeni korumaya yönelik güçlü bir caydırıcı araç olarak karşımıza çıkmaktadır.

* Tarih Bölümü 4.sınıf öğrencisi.

Kaynakça

- Göktepe, K, “Osmanlı Bahriyesinde Bir İşgücü Kaynağı Olarak Kürek Mahkûmlarının İstihdamına Dair Bazı Tespitler”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 37(1), 2022, 177–214.
- İpşirli, M, “Kürek”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 26, 2002, 563–564. Ankara: TDV Yayınları.
- Kılınç, A, “Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Uygulanan Kürek Cezasının Hukukî Tahlihi”, *Bellekten*, 79(285), 2015, 227–268.

GÜNÜMÜZDE ŞAMANİZM'İN TÜRKLER'E ETKİLERİ

Şamanizm, Türk kültür tarihinin en eski inanç kodlarından biridir ve günümüzde birebir dinî bir sistem olarak yaşanmamakla birlikte, kültürel davranışlarda, ritüellerde, toplumsal sembolde ve halk inanışlarında güçlü izler

bırakmaya devam etmektedir. Türklerin İslamiyet'ten önceki dinî hayatının en belirgin unsurlarından biri olan Şamanizm, uzun yüzyıllar boyunca sadece bir inanç sistemi değil, aynı zamanda toplumun doğa, ruh, sağlık, ölüm ve kutsal-



Merve Gül Sincar*

lık anlayışını şekillendiren temel bir yaşam pratiği olmuştur. Şamanist dünya görüşü; gök, yer ve yeraltı arasında kurulan kozmik düzen; ruhlarla iletişim kurabilen Kam/Şaman figürü; atalar kültü; doğa ruhlarına duyulan saygı; iyileştirme ritüelleri ve çeşitli geçiş törenleriyle sistematik bir bütün oluşturmuştur. Her ne kadar Türk toplumunun büyük çoğunluğu 10. yüzyıldan itibaren İslamiyet'i benimsemiş olsa da Şamanist kültürel unsurlar tamamen ortadan kalkmamış, aksine yeni dinî yapı içinde dönüşerek varlığını korumuştur. Bu durum antropoloji literatüründe senkretizm (inançların kaynaşması) örneklerinden biri olarak kabul edilir.

Şamanizm'in Türk Kültüründeki Yeri

Şamanizm, "din" kavramının ötesinde, insan ile doğa arasındaki ilişkiyi düzenleyen çok katmanlı bir sistemdir. Türklerdeki Şamanizm'in özellikleri kısaca şöyle özetlenebilir: Kam (şaman) aracılığıyla ruhlarla iletişim kurulması, Gök Tanrı inancı, Atalar kültü ve ruhlara saygı, kurban ritüelleri, doğa ruhları (ağaç, su, dağ, ateş), kötü ruhları uzaklaştırma uygulamaları, koruyucu tılsımlar ve büyüler. Bu unsurların büyük kısmı günümüzde İslami pratiklerle harmanlanmış bir biçimde yaşamaya devam etmektedir. Bu durum, Türk kültürünün



tarihsel sürekliliğini göstermesi açısından önemlidir. Mezarlık ziyareti ve dua etme, mezar taşı dikme, ölen kişinin arkasından yemek dağıtma, adak adama, yıl dönümlerinde yapılan hatırlatma ritüelleri, atalara saygı, modern dönemde dinî bir ibadet gibi görünse de kökenleri Şamanist düşünceye dayanır: Ataların ruhlarının yaşayanları koruyacağına inanılması. Nazar, Türk kültürünün en yaygın inanışlarından biridir ve kökeni Şamanizm'deki kötü ruhların zararından korunma düşüncesine dayanır. Mavi boncuk, muska taşıma, "Maşallah" deme, kurşun dökme gibi pratikler aslında kötü enerjiyi uzaklaştırma ritüellerinin İslami form kazanmış şeklidir. Kurşun dök-



me ritüeli ise doğrudan Şamanist arınma törenlerinin devamı niteliğindedir. Ateş, Şamanizm'de arınmanın ve kutsallığın merkezindedir. Bugün bile: Nevruz'da ateşten atlama, yeni eve girerken tütsü yakma, nazara karşı adaçayı/üzerlik tütsüsü kullanma gibi uygulamalar ateşin arındırıcı gücüne duyulan inancın modern formudur. Şamanist gelenekte ağaçlar, dağlar, sular kutsal kabul edilmiştir. Günümüzde: Dilek ağaçlarına bez bağlama, yüksek dağlara adak bırakma, şifalı olduğuna inanılan sular, kaplıca kültürü gibi uygulamalar bu geleneğin devamıdır. Anadolu'nun birçok bölgesinde türbe ziyaretlerinin "doğa unsurlarıyla bütünleşik" olması (bir ağacın altında, kayanın yanında türbe olması), suyun ruhu gündüz dinlenip gece ise çalıştığı düşünülür. Bu sebeple gece akarsudan su alınmamalıdır düşüncesi ve bu örnekler doğa kültürüyle ilgilidir. Şamanlar tarih boyunca topluma hem ruhani liderlik etmiş hem de sanatçı, ozan ve bilge rolünü üstlenmiştir. Bugün: Âşık Veysel, Karacaoğlan, Alevi-Bektaşî ozanlık geleneği bu "kam-ozan" kültürünün modern yorumları olarak kabul edilir. Günümüzde şifacılar, hocalar, enerji uzmanları, modern Türk toplumunda "hoca", "üfürükçü", "okuyucu", "enerji terapisti" gibi figürlerin popüleritesi, Şamanizm'deki şifacı kam geleneğinin devamı niteliğindedir. Ritüeller değişmiş olsa da temel amaç aynıdır: Kötü enerjiyi uzaklaştırmak, ruhsal-düşünsel dengeyi sağlamak. Ritüelci pratiklerin modernleşmesi: Reiki, enerji temizliği, aura okuma gibi popüler uygulamaların Türkiye'de geniş karşılık bulması, toplumun ritüel ve arınma pratiklerine kültürel yatkınlığını gösterir. Türk mitolojisinde kutsal kabul edilen hayvan sembolleri bugün de kültürel hafızada yer eder: Bozkurt sembolü, kartal tasvirleri, dağ keçisi ve at figürleri siyasi, sportif ve kültürel alanlarda kullanılan bu semboller Şamanist hayvan totemlerinin modern

versiyonlarıdır. Halı, kilim, takılar ve devlet sembollerinde görülen: Hayat ağacı, güneş sembolü, üç âlem (gök, yer, yeraltı) motifleri Şamanist kozmolojinin güncel sanat ve tasarımlara yansımalarıdır. Peri kızları, cinler ve ruhlar, doğayla iletişim kuran kahramanlar, ruh çağırma veya yol gösterici ruhlar, çarpılmak kelimesi, “Burası tekin değildir”, “filanca yerde hayalet var”, İyi Saatte Olsunlar, eren, yatır, öcü, cinlerin kişinin arkasından bir tanıdığıнын sesiyle seslenmesi ve kişi dönüp arkasına bakmamalı, cevap vermemeliydi. Bu inanç şekli; uyurgezer halde olan bir kişiye ismiyle seslenilmemelidir çünkü aksi halde ismini öğrenebilecek olan cinin onu sahipleneceği düşüncesi. Ayrıca Aydede, Gürgür Baba, Deniz Kızı, Gök Baba Şamanist inanç kalıntılarıdır. Ot yakma, suya okuma gibi uygulamalar, hem pratik hem sembolik açıdan Şamanist temellere dayanır.

Doğum, evlilik, ölüm gibi hayatın kritik dönemlerinde gerçekleşen ritüellerin çoğu Şamanist yapıyı korur: Kırk çıkarma, gelin hamamı, nazar için kurşun dökme, eve ilk girenin önemsinmesi, ölen kişinin evini ve yakınlarını bir sene içinde sürekli ziyaret etmesi, bu ziyaretlerden rahatsız olunursa evde şamana dua ettirilmesi, bir evden cenaze çıktıktan üç, yedi ve kırk gün ve tam bir sene sonra ruhuna dualar okutulması, ölen kişinin üzerine demir koyulması ile kötü ruhlardan korumak düşüncesi, ayrıca mübarek kabul edilen perşembe geceleri ruhun eve geldiği düşünülmemektedir. Şamanizm inancına göre 40 sayısı önemliydi; ruh bedeni 40 günde terk eder ve yeni doğan bebeklere kırk çıkarma törenleri yapılması, doğan çocuğun göbek bağlarının önemli yerlere gömülmesi, çocuğa koyulan ismin kişiliğini etkileyecek düşüncesi, gelinlerin kocalarının atalarına erkeklere isimleri ile seslenememeleri ve onlara kayın-ata, kayın-birader gibi kelimeleri kullanmak Şamanizm’den kalmadır.



Her ne kadar Türk toplumunun büyük çoğunluğu 10. yüzyıldan itibaren İslamiyet’i benimsemiş olsa da Şamanist kültürel unsurlar tamamen ortadan kalkmamış, aksine yeni dinî yapı içinde dönüşerek varlığını korumuştur.

Bunların büyük kısmı bugün dinî gelenek gibi algılsa da aslında kültürel kökenleri Şamanizm’e dayanır.

Şamanizm günümüz Türk toplumunda bir din olarak varlığını sürdürmese de kültürel kodların, günlük pratiklerin, sembollerin ve ritüellerin içinde güçlü bir iz olarak yaşamaya devam etmektedir. Türklerin doğaya bakışı, aile ve toplum ilişkilerindeki değerleri, sembolik dünyaları ve mistik inançları incelendiğinde Şamanizm’in derin bir kültürel miras bıraktığı açıkça görülür. Modernleşme süreci bu mirası yok etmek yerine dönüştürmüş, Şamanist unsurlar İslami, kültürel ve popüler formlar içinde yeniden şekillenmiştir. Dolayısıyla Şamanizm, Türk kültürel kimliğinin görünmeyen fakat güçlü bir bileşenidir ve bu etki gelecekte de farklı biçimlerde varlığını sürdürecektir.

* Tarih Bölümü 4.sınıf öğrencisi.

Kaynakça

Çamurcuoğlu T, M, “Eski Türklerde Şamanizm ve Günümüze Yansımaları”, *Ahbar*, (1), 2024, 19–29.

Günay, Ü ve Güngör, H, *Türklerin Dini Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1997.

Yıldırım, N, *Anadolu Masallarında Şamanizm İzleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elâzığ 2004.



Neslişah Dönel*

TÜRKLERDE ÖLÜ GÖMME VE AŞ VERME GELENEĞİ

Birçok uygarlıkta olduğu gibi Türkler de ölümlerini defnetmek, uhrevi hayata hazırlamak için çeşitli biçimlere başvurmuşlardır. Bu uygulamalar, ölenlerin ölümden sonra başka bir hayata geçeceğine ve bu yaşamın da dünya hayatına benzer olacağına dair inançlarından kaynaklanıyordu. Bu inanış doğrultusunda Türk toplumlarında defin törenleri, yaşadıkları bölge, âdet ve inançlara uygun olarak düzenlenirdi.

Ölen kişi mezara yerleştirilirken yanında günlük yaşamında kullandığı

eşyalar ve değerli nesnelere konulur, mezarın yönü ve formu da ölenin ruhunun yolculuğunu kolaylaştıracak şekilde belirlenirdi. Bununla birlikte Türk toplumlarında ölümleri yakma gibi farklı defin uygulamalarının da görüldüğü ancak bunun yaygın bir yöntem olmadığı bilinmekteydi. Türklerde ölen kişi aynı gün defnedilmez, farklı tarihte defin işlemi uygulanırdı. Bunun en iyi örneği olan İskitlerde bir kişi öldüğünde ölü en yakınındakiler tarafından bir arabaya konulur, kırk gün boyunca akrabalar arasında gezdirildikten sonra gömülürdü.



Çin kaynaklarında ise Göktürklerde bir insan ilkbahar veya yaz mevsiminde öldüyse çimenler ve ağaçlar sararana kadar beklenirdi. Eğer sonbahar veya kışın ölürse bitkilerin ve çiçeklerin açması beklenirdi. Bu kadar uzun süre bekleme geleneği Türkleri ölüleri mumyalama işlemine yöneltmiştir. Çünkü mumyalama işlemi cesetlerin bozulmasını engellemede en uygun yöntem idi. Türklerde insanların bulunduğu sosyal statüye göre mumyalanmaları da görülmektedir. II. Kılıçarslan, Çelebi Mehmet, I. Keyhüsrev gibi birçok sultan ve devlet adamı mumyalanmıştır. Eski Türk topluluklarında defin şekillerinden bir diğeri de cesedin terk edilmesi veyahut teş-

Türk toplumlarında uygulanan cenaze ve defin işlemlerinde geleneklere bakılacak olursa bunun başında yas tutma ve kendini yaralama âdeti gelmektedir. Türkler ölen kişinin ardından hissettikleri üzüntüyü gösterme adına yas yöntemleri uygulamaktaydılar. Bu geleneği uygulamalarındaki bir diğer sebep ise ölen kişinin ruhunu sükûnete erdirmek, öfkeli ve istemeyerek ölen insanın memnuniyetini kazanarak yaşayanlara zarar vermesini engellemektir. Bu yüzden törenler eksiksiz bir şekilde yapılırdı.



hir edilmesidir. Bu defin şeklinde insanın cesedi çürüme gerçekleşene dek ağaçlara veya kazıklara yerleştirilmiş tabutlar içinde bırakılırdı. Çürüme sonrası kemikler toplanır ve korunurdu. Ölülerin ruhlarının geri döneceği ve zarar vereceği düşünülduğünden bu ihtimali ortadan kaldırmak için cenazeler insanların yaşadıkları bölgelerden uzağa bırakılırdı. Diğer defin yöntemlerine göre tören yönü zayıf olan bu gelenek, bazı Altay ve Tayga boylarında XVIII. asrın sonlarına kadar sürmüştür.

Türk toplumlarında uygulanan cenaze ve defin işlemlerinde geleneklere bakılacak olursa bunun başında yas tutma ve kendini yaralama âdeti gelmektedir. Türkler ölen kişinin ardından hissettikleri üzüntüyü gösterme adına yas yöntemleri uygulamaktaydılar. Bu geleneği uygulamalarındaki bir diğer sebep ise ölen kişinin ruhunu sükûnete erdirmek, öfkeli ve istemeyerek ölen insanın memnuniyetini kazanarak yaşayanlara zarar vermesini engellemektir. Bu yüzden törenler eksiksiz bir şekilde yapılırdı. Türk kültüründe ölü gömme törenine “yoğ”, bu törende söylenen ağıt türü sözlere ise “sagu” denmekteydi. Şamanlar cenaze törenlerinde alçak sesle dua ederlerdi. Yoğ törenlerinde hayvanlar kurban edilerek etleri misafirlerle tüketilirdi. Yoğ gününde erkekler ve kızlar şaşaalı ve özenli seçilmiş kıyafetlerini giyerek mezarın başında bir araya geliyorlardı. Birbirlerini beğenirlerse kızın evine aracı gönderilerek evlilik isteği dile getirilirdi, kızın ailesi de gelenek gereği genellikle olumlu yanıt verirdi. Türklerde yas süresi bölgeye, topluluktan topluluğa göre değişmekte; bazı uruklarda iki yıl sürdüğü de bilinmekteydi. Giyilen giysiler ve renklerinin yanı sıra saç şekilleri de kişinin yasta olduğunu gösterirdi. Oğuzlarda yas rengi siyahtı. Batı Türklerinde yas rengi sarı, Uygurlarda ise beyazdı. Kocası ölen kadınlar saçlarını keser, vefat eden eşlerinin göğsüne bırakılırdı. Türklerde atlar



da cenaze ve defin geleneklerinde merkezi unsur haline gelmişti. Atlar kurban edilir, at kafaları mezarın çevresindeki sınırlara asılırdı ya da ölüyle birlikte atlar da gömülürdü. Ölen kişinin çadırı törenin başlangıç noktası olarak kabul edilir ve çadırın etrafında atlarla dönme ve at koşturma geleneği uygulanırdı.

Türklerde yine defin ritüelleri arasında baş açma âdeti de uygulanırdı. “Baş aç” tabirinin Yavuz Sultan Selim’in ölüm haberini alan memurlar tarafından uygulandığı ve buna benzer şekilde yine Göktürklerde ölü çadırının içinde ve dışında başları açık insanların ağladıkları kaynaklarda kaydedilmiştir. Türk kültüründe balbal dikme geleneği de yaygındır. Ölen kişinin mezarının etrafına heykeller dikilirdi; bu heykeller de insan suretinde olurdu. Türklerde cenaze törenlerinde uygulanan geleneklerden biri de ölü aşı vermektir. Aş süresi, topluluktan topluluğa değişiklik gösterirken genellikle ölümün birinci yılına rastlayan yaz aylarında yapılırdı. Altay orman kavimlerinde ise doğrudan ölünün kendisine yemek verilirdi. Hunlar, İskitler vb. topluluklarda mezarlara çömlek kaplar içinde ölü aşı bırakma geleneği vardır. Ölü aşının başlangıç izlerine bakacak olursak İskitlerde ortaya çıktığı bilinmektedir. Herodotos’a göre İskitlerde ölen kişinin önüne yemeklerin hepsinden birer miktar konmaktaydı. Hunlar da gelenekleri gereği at kurban edip hükümdarları

öldüğü zaman çeşitli adaklarda sunabilirlerdi. Kumanlar ise yas tutanlar tarafından ölünün yemesi için kımız ve et bırakılırdı. Ölü aşı başlangıçta ölümlere verilirken zamanla bu durum değişmiş ve misafirlere verilmeye başlanmıştır.

Ölü aşı törenlerinde ritüelleri bozmamak şeklinde belirlenen kurallar doğrultusunda içki içilmesine izin verilir. Ölüm yıl dönümünde aş töreni yapılırdı. Vefat eden kişinin eşi tekrar evlilik hakkı kazanması için eşinin mezarının etrafında üç defa dolaşır ve “seni bırakıyorum” derdi. Bozkır kültüründe taziyeye gelen yakınları ölenin ailesine yiyecek ve içecek getirirlerdi. Bunu bir görev olarak düşünürlerdi. Günümüzde de bu uygulama devam etmekle beraber ölen kişilerin yakınları ölü aşı geleneğini sürdürmektedir. Cenaze Âdetlerinde Farklılıklar (Türk Örnekleri) Oğuzlar ölen kişiyi bir çadırın içine koyar, çadırın etrafında toplanan insanlar yüz bölgelerini bıçaklarla keser, ağlarlardı. Bu ritüel yedi defa yeniden yapılırdı. Bu ritüeli yaptıktan sonra ölen kişinin eşyaları, atı ve kendisi yakılırdı. Külleri alınır, belirli bir günde mezarın içine gömülürdü. Bu uygulama yapıldığı zaman yine ağlanır ve insanlar yüz kısımlarını bıçakla keserlerdi. Tatarlarda ise cenaze toprağa verilmeden önce günahlarından arındırmak için hocaya mezar sadakası verilir. Mezar sadakası olarak verilen koyun ya da tavuk eti yemek sırasında kullanılması için cenaze evine bırakılırdı. Cenazenin olduğu ev temizlenir, ölen insanın kıyafetleri yıkanır. Ölen insanın kıyafetleri ise ters çevrilmeden kurutulurdu. Tatarlar mezarlara ağaç ve çiçek dikerek cenazenin canının ağaca dönüştüğüne inanırdı. Tatar Türkleri ölen kişinin mezardan çıkacaklarına inandıkları için defnedilen kişinin mezarının üzerini taşla örterlerdi.

Özbeklerde yas tutma süreci «hassa-kaş» adındaki kişiler tarafından, ellerinde

asa, başlarında özel başlıkları, bellerinde ise kuşakları bağlı şekilde vefat eden kişinin evinde matem duygularını belli ederlerdi. Erkekler ise sadece ölünün defin töreninin olduğu gün ağlarlardı. Ölen kişi evlilik çağında genç bir kız ise çeyizi sergilenirdi ve düğünlerde dile getirilen yar-yarlar söylenirdi. Kırgızlarda cenaze üç gün bekletilirdi. Yaşlı birinin defin için gelenlere kumaş parçası dağıtılırdı. Bunun amacı da «ölen kişi gibi çok yaşayın» demektir. Altay Türklerinde ise mezara hediye bırakılırdı. Ölen kişinin yaşarken yerine getiremediği sorumluluklarını ve borçlarını ödemek adına ıskat çıkarma töreni yapılırdı. İslamiyet’ten önce Kazak Türklerinde çadırın önüne dokuz at gerilir, dini törenler yapılarak ölen insanın günahlarının ise onlara geçeceğine inanırlardı. Bu atlar ölen kişinin mezarının başında kurban sunulur ve en sevdiği atı ise mezarının başına bırakılırdı. Eski Oğuzların yas gelenekleri açık bir şekilde Dede Korkut Hikayelerinde anlatılmaktadır. Uygur Türklerinde beyaz bağlama geleneğinin Alper Tunga’nın talebi üzerine yapılmaya başlandığı vurgulanır. Yukarıda değindiklerime göre sonuç olarak; Türklerde ölüm, yas, ritüeller, gelenekler kültürel değerlerle iç içe geçmiş ve bir bütünlük sonucunda ortaya çıkmıştır.

* Tarih Bölümü 4.sınıf öğrencisi.

Kaynakça

- Alsan, Ş., “Türk Kültüründe Ölüm Olgusu ve Ölüm Sonrası Ritüelleri”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15(37), 2022, 179–196.
- Demirtan, G., *Bozkır Türk Kültüründe Ölü Kültü ve Yoğ Törenleri* (Yüksek Lisans Tezi), Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir 2022.
- Eğilmez, S., “Yenisey Bölgesinde Türklerde Kurban ve Ölü Gömme Âdetleri”, *Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(67), 2019.
- Onay, İ., “İslamiyetten Önce Türklerde Ölüm Anlayışı ve Defin Yöntemleri”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(7), 2013.
- Sümbüllü, Y. Z., “Eski Türklerde Defin Şekilleri Üzerine Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(2), 2010.
- Yaşa, R., “Eski Türk Cenaze Törenlerinde Ölü Yakma Âdeti”, *Türk Tarih Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 2019, 275–295.



Nisanur Gişi*

OSMANLI TOPLUMUNDA KADIN STATÜSÜ VE GIYİM KÜLTÜRÜ

Osmanlı toplumsal yapısı, yüzyıllar boyunca farklı kültürlerin, inançların ve sınıfların etkileşimiyle şekillenmiş çok katmanlı bir dünyaydı. Bu dünyanın en dikkat çekici unsurlarından biri, kadınların toplumsal yaşamdaki konumu ve bu konumun görsel bir yansıması olan giyim kültürüdür. Kadının hangi sınıfa mensup olduğu, sosyal itibarı, ekonomik gücü ve hatta yaşadığı şehir; kullandığı kumaştan renk tercihine, takıdan başörtüsüne kadar her ayrıntıyı belirliyordu. Dolayısıyla Osmanlı kıyafet sistemi yalnızca bir moda anlayışı değil; devletin toplumsal düzeni, hukuki kuralları ve kültürel değerleriyle doğrudan ilişkili bir statü göstergesiydi. Osmanlı kadınının giyimi, sadece bir estetik tercih olmanın ötesinde toplumsal kimliğin dışı vurumu olarak okunabilir. Giyim, bir yandan kadının kamusal alandaki görünürlüğünü belirlerken diğer yandan saray-halk, kent-kır ve Müslüman-gayrimüslim ayrımlarını keskin biçimde ortaya koyuyordu. Kadınların miras hakkı, ticari faaliyetlere katılabilmesi ve



vakıf kurabilmesi gibi hukuki haklarına rağmen, kamusal görünürlükleri büyük ölçüde giyim kuralları üzerinden sınırlandırılmıştı. Özellikle şehirli Müslüman kadınların sokağa ferace ve yaşmak ile çıkması, toplumsal kabulün bir gereği idi.

Osmanlı kadın giyiminde en belirleyici unsur hiyerarşiydi. Saray kadınları, doğrudan siyasetin merkezinde olmasalar da Valide Sultanlar ve Haseki Sultanlar aracılığıyla büyük bir güç alanına sahipti. Bu güç, kıyafetlerde kullanılan atlas, kadife, kemha gibi değerli kumaşlarla, sırma işlemeli kafa-tanlarla ve ipek şalvarlarla somutlaşırdı. Saray atölyelerinde hazırlanan bu kumaşlar, zaman zaman Avrupa saray modasını dahi etkilemiştir. Halk tabakasında ise giyim daha sade ve işlevseldi. Günlük yaşamda pamuklu entariler, dokuma kuşaklar ve



pratik başörtüleri tercih edilirken; düğün ve bayram gibi özel günlerde daha süslü kıyafetler kullanılırdı. Kentli ve taşralı kadınlar arasında da belirgin farklar vardı. İstanbul, Bursa ve Edirne gibi büyük şehirlerde esnaf loncaları modaya yön verip daha renkli ve süslü bir giyim tarzı oluştururken; taşralı kadınlar yerel motiflere, doğal boyalara ve dayanıklı dokumalara sadık kalıyordu. Toplumsal düzenin bir diğer parçası olan gayrimüslim kadınların giyimi ise belirli renk ve kumaş sınırlamalarıyla düzenlenmişti. Ancak buna rağmen Rum, Ermeni ve Yahudi kadınlar, özellikle 18. yüzyılda İstanbul modasına ve estetik anlayışına önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Osmanlı'da kıyafet, bireysel bir tercihten ziyade "kıyafet nizamnameleri" ve şer'i kurallarla belirlenen hukuki bir alandı. Ferace ve yaşmak, toplumun kadına biçtiği kamusal görünürlüğün simgesiydi. Genellikle lacivert, siyah veya koyu mor olan feraceler ve yüzü örtüp gözleri açık bırakan yaşmaklar, sokağın değişmez unsurlarıydı. Ancak 18. yüzyıldan itibaren kadınların ferace altına daha renkli entariler giymesi,

toplumda hem estetik bir dönüşüme hem de ahlaki tartışmalara yol açtı.

Osmanlı kadın giyimi, Lale Devri'nden itibaren Avrupa etkisine girerek dönüşmeye başladı. Rokoko motifleri, çiçekli desenler ve ince işlemler kıyafetlere yansdı. 19. yüzyılın ortalarında ise geleneksel ferace yerini giderek çarşafa bırakmış, iç giyimde Avrupa tarzı korsaj benzeri kesimler tercih edilmeye başlanmıştır. Saray kadınlarında başlayan Fransız modası etkisi, zamanla İstanbul'un varlıklı kesimlerine yayılarak modayı sadece bir statü göstergesi olmaktan çıkarıp modernleşme arzusunun bir işareti haline getirmiştir. Sonuç olarak Osmanlı kadın giyimi, bir medeniyetin kültürel dokusunu anlamak için mükemmel bir aynadır. Kıyafetler; kadının statüsünü, kimliğini ve toplumdaki konumunu belirleyen güçlü bir sosyal araçtır. Saraydan halka, kentten taşraya kadar her kesim giyim üzerinden kendini ifade etmiş; bu zenginlik ve çeşitlilik günümüz moda ve sanat anlayışını besleyen güçlü bir kaynak olarak tarihteki yerini almıştır.

* Tarih Bölümü 4.sınıf öğrencisi.

Kaynakça

Aksu Kılıç, L., "18. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında 'Saraylı Kadın Olmak': Metrükâtıyla Dört Saraylı Kadının Muhallefâtı", *XVIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri* içinde, Cilt III, 2022, 783-836. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Apak, M. S., Gündüz, F. O. ve Eray, F. Ö., *Osmanlı Dönemi Kadın Giyimleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1997.

Karagöz, Z. Ö., "Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Kıyafetleri", *Yeditepe Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Dergisi*, 1(1), 2017, 130-137.

Kuran, F. N., "Osmanlı Dönemi Kadın Giyim Kültürü ve Sosyal Statü", *Art, Design, and Cultural Studies Journal*, 1(1), 2025, 35-45.v





Şahin Akkoyun*

YENİÇERİ OCAGININ KALDIRILMASI: VAK'A-İ HAYRİYYE



Osmanlı Devleti'nde Kapıkulu Ocağı'nın temelini oluşturan düzenli piyade birliklerine "Yeniçeri" adı verilmekteydi. Bu askeri teşkilatın oluşturulmasında Anadolu Selçukluları ve Mısır Memlûkleri'nin sistemleri model alınmış, ancak Osmanlılar bu örnekleri daha da ileri taşıyarak devletin merkezi ordusunu oldukça güçlü bir yapıya kavuşturmuştur. Ocağın kuruluşuna dair kaynaklarda kesin bir tarih bulunmamasıyla birlikte, yaygın kanı; Sultan I. Murad döneminde, Edirne'nin fethini takiben 1362-1363 yıllarında Sadrazam Çandarlı Kara Halil Paşa'nın tavsiyesiyle hayata geçirilmiştir. Kuruluşunun ilk dönemlerinde asker mevcudu yaklaşık 1000 kişiden oluşan Yeniçeri Ocağı'nın insan kaynağı iki temel yöntemle karşılanmaktaydı. Bu yön-

temlerden ilki, savaş esirlerinin beşte birinin orduya alınmasını kapsayan "Pençik Kanunu"; diğeri ise Hristiyan tebaadan çocukların asker olarak yetiştirilmesini esas alan "Devşirme Sistemi" idi. Teşkilatlandığı andan itibaren Osmanlı seferlerinin başarıya ulaşmasında kilit bir rol oynayan ocağın asker sayısı, zaman içinde önemli bir artış göstermiş ve I. Süleyman (Kanuni) döneminde 40.000 civarına yükselmiştir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş dönemlerinde zaferlerin en önemli mimarı olan Yeniçeri Ocağı, zamanla disiplinini yitirerek devlet için bir tehdit unsuru haline gelmiştir. Ocağın içerisindeki bu bozulmanın ilk önemli işareti, Fatih Sultan Mehmed'in çocuk yaşta tahta çıktığı 1446 yılındaki Buçuktepe İsyanı'dır. Haçlılarla



mücadele edilen bir dönemde II. Murad'ın yeniden tahta geçmesini talep eden yeniçeriler, bu isyan sırasında Vezir Hadım Şehabeddin Paşa'nın evini yağmalamış ve canına kastetmiştir. Ayaklanma, ancak II. Murad'ın tekrar tahta cülus etmesiyle son bulmuştur. Bu ilk büyük isyanın ardından, özellikle III. Murad devrinden itibaren ocağın nizamı giderek daha da bozulmuş ve yeniçeriler, devleti sarsan pek çok kanlı olayın sorumlusu olmuştur. Nitekim bu süreçte II. Osman, I. Mustafa, Sultan İbrahim, III. Ahmed, III. Selim ve IV. Mustafa gibi padişahlar doğrudan yeniçeriler tarafından ya katledilmiş ya da tahttan indirilmiştir.

Yeniçerilerin, Avrupa'da gelişen modern savaş teknikleri ve ateşli silahlar karşısındaki askeri yetersizliği, özellikle

Sultan III. Selim döneminde yaşanan ağır yenilgilerle bariz bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu zafiyetin en çarpıcı örneklerinden biri, 1789'da Tuna Nehri civarında 120 bin kişilik yeniçeri gücünün, kendisinden katbekat küçük olan 8 bin kişilik bir Rus birliği karşısında hezimete uğramasıdır. Benzer bir felaket, Fransa'nın Mısır'ı işgali sırasında, 20 Mart 1800'de Heliopolis'te (Kahire) yaşanmış; 80 bin mevcutlu Osmanlı ordusu, yaklaşık 10 bin kişilik Fransız kuvvetleri karşısında direnemeyerek dağılmıştır. Sahadaki bu ağır yenilgiler, III. Selim'i Nizam-ı Cedid programı çerçevesinde köklü askeri reformlar yapmaya sevk etse de bu modernleşme çabası Yeniçeri Ocağı'nın şiddetli direnişiyi karşılaşmıştır. Nitekim bu direnişin bir sonucu olarak padişah, önce 1807'de

tahttan indirilmiş, ardından 1808 yılında katledilmiştir. Sultan II. Mahmud, 1808'de tahta çıktığında, Sırp ve Yunan isyanlarını dahi bastırmakta yetersiz kalan Yeniçeri Ocağı'nın, olası bir Rus savaşında devleti koruyamayacağı yönünde ciddi endişeler taşımaktaydı. Padişah, modern ve eğitimli bir ordu kurulmadığı takdirde sınırların güvenliğini sağlamanın ötesinde, iç asayişin bile sürdürülemeyeceği kanaatindeydi. Bu soruna çözüm bulma yolundaki ilk adımlarından biri, ocağı kontrol altına alması için Ağa Hüseyin Paşa'yı yeniçeri ağalığına getirmek oldu. Ağa Hüseyin Paşa, aldığı sert tedbirlerle ocak üzerinde bir miktar otorite kurarken, devletin zirvesinde farklı çözüm yolları tartışılıyordu. Sultan II. Mahmud, Mısır'daki gibi talimli bir ordu kurulması fikrini benimserken, Ağa Hüseyin Paşa ise ocağın tamamen ortadan kaldırılması gibi çok daha radikal bir çözümü savunuyordu.

Yeniçerilerin, Avrupa'da gelişen modern savaş teknikleri ve ateşli silahlar karşısındaki askeri yetersizliği, özellikle Sultan III. Selim döneminde yaşanan ağır yenilgilerle bariz bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu zafiyetin en çarpıcı örneklerinden biri, 1789'da Tuna Nehri civarında 120 bin kişilik yeniçeri gücünün, kendisinden katbekat küçük olan 8 bin kişilik bir Rus birliği karşısında hezimete uğramasıdır.

Bu doğrultuda ilk etapta, reformlara direnen yeniçerilerin elebaşlarıyla müzakereler yürütülerek ve çeşitli vaatlerde bulunularak Nizam-ı Cedid ruhunun yeniden canlandırılması hedeflendi. Yapılan görüşmeler sonucunda yeni bir talimli ordu kurulması fikri kabul görmüş ve ilk adım olarak Yeniçeri Ocağı'na bağlı 51 ortadan 150'şer askerin alınmasıyla yeni bir birlik teşkil edilmiştir. Ancak bu reform girişimini



en başından reddeden Kethüda Mustafa ve Kurt Yusuf gibi bazı yeniçeri liderleri, gizlice bir isyan organize etmeye başlamıştır. Bu tehlikenin farkında olan Sultan II. Mahmud da olası bir ayaklanmaya karşı kendisine sadık birlikleri ve Boğaz'daki kuvvetleri teyakkuza geçirmiştir. Nihayet yeniçeriler, 14 Haziran'ı 15 Haziran 1826'ya bağlayan gece isyanı başlatmış ve sabahında, bir isyan geleneği haline gelen kazanlarını Et Meydanı'na çıkararak "İsterük!" veya "İstemezük!" şeklinde gösterilere başlamıştır. III. Selim'in katliamını tekrarlama niyetindeki asilerin sayısının giderek artması üzerine Sultan II. Mahmud, ulemayı ve şeyhülislamı toplayarak durumu şu sözlerle değerlendirmiştir:

"Cülûsumdan beri üzerime borç olduğu şekilde şeriata uymak ve Allah'ın emaneti olan tebaayı korumak için ne kadar gayret eylediğim cümlelerin malûmudur. Yeniçeriler defalarca isyan etti. Asi hareketleri dayanılmaz bir hâl aldı. Ancak kan dökülmesin diye müsamaha ettim, kendilerine bu kadar ihsan ettim. Bu defa kendi rızalarıyla başlanan meşru bir işten dönerek başkaldırdılar. Bu isyan padişaha karşı ayaklanış değil midir? Bu hainlerin tedibi için teklifiniz nedir? Öldürülmelerine şeriat hükmü var mıdır?"

Ulema, bu soruya oy birliğiyle, "**Bunların katlleri meşrudur. Bu yolda ölmek var, dönmek yoktur.**" şeklinde fetva vererek padişahın hareketini meşrulaştırmıştır. Ulemanın fetvasının ardından Sultan II. Mahmud, derhal Sancak-ı Şerif'in Sultanahmet Meydanı'na dikilmesini emrederek halkı devletin yanında toplanmaya çağırdı. Bu çağrı, kadınların dahi meydana akın etmesiyle Osmanlı tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir halk desteğine dönüştü ve Şeyhülislâm Tâhir Efendi de binlerce talebesiyle gelerek sancağın altında "Devlet ya bugün batacak ya da çıkacak!" diye nutuklar vermeye başladı. Halkın desteğini alan

Osmanlı askeri güçleri hızla harekete geçti. Tophane'den getirilen bataryalar hazırlanırken, "Karacehennem" lakabıyla bilinen iri vücutlu ve cesur topçu yüzbaşı İbrahim Ağa, genel taarruzu beklemeden kendi birliğiyle yeniçeri kışlalarını top ateşine tuttu. Dârendeli İzzet Paşa ve Ağa Hüseyin Paşa komutasındaki kuvvetler de Et Meydanı'na girerken, çatışmalarda yaralanmasına rağmen kışla kapısından içeri girmeyi başaran İbrahim Ağa, ocağın dokunulmazlığına son veren sembol bir figür oldu. Akşama kadar aralıksız süren top atışları sonucunda yeniçeri kışlaları yerle bir edildi ve o gün yaklaşık 6 bin yeniçeri öldürüldü. Ertesi gün başlatılan geniş çaplı operasyonlarla kaçan veya saklanan 20 bin civarında asi yakalandı ve bunların büyük bir kısmı sürgüne gönderildi. Ocağın dağıtıldığı haberi imparatorluğun dört bir yanına duyurulduktan sonra, yeniçerilerle olan sıkı bağları bilinen Bektaşî tarikatına yönelik de bir tasfiye başlatıldı. İstanbul'daki Bektaşî dergâhları kapatılırken bazı liderleri idam edildi ve her türlü direniş odağı ortadan kaldırıldı.

Böylelikle, 463 yıllık bir tarihe sahip olan Yeniçeri Ocağı, Vaka-i Hayriyye (Hayırlı Olay) olarak anılacak bu kanlı günün sonunda tarihe karışmış oldu. Hadisenin toplumsal etkileri o denli derindi ki, üzerine çok sayıda risale, kitap ve şiir kaleme alınarak bu kanlı günün edebi bir hafızası oluşturuldu. Bu edebi yansımaların en bilinen örneklerinden birini, devrin önde gelen şairlerinden Keçecizâde İzzet Molla (1786-1829) sunmaktadır. Şair, "Hazân-ı Âsâr" adlı eserinde, Vaka-i Hayriyye'yi şu meşhur kıt'a ile ölümsüzleştirmiştir:

"Tecemmû eyledi Meydân-ı Lahm'e İdüp Küfrân-ı nîmet nice bâğî Koyup kaldırmadan, îkîde bir âh Kazan devrildi, söndürdi ocâğı"

Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesinin hemen ardından Sultan II. Mahmud, 7



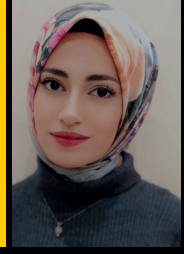
Temmuz 1826'da "Asakir-i Mansûre-i Muhammediye" (Hz. Muhammed'in Muzaffer Askerleri) adıyla modern bir ordunun kurulduğunu ilan etti ve bu ordunun teşkilatlandırılması görevini Ağa Hüseyin Paşa'ya verdi. II. Mahmud, bu tarihi süreçte sadakat gösterenleri de cömertçe ödüllendirdi; ocağın imhasında kilit rol oynayan topçu birliklerine Boğazların muhafazası gibi kritik bir görev verilirken, çatışmaların kahramanı "Karacehennem" İbrahim Ağa ise miralaylık ve mirlivalık gibi yüksek rütbelere terfi ettirildi. Tasfiyenin bir sembolü olarak, eski yeniçeri ağalarının konakları da Şeyhülislâm makamına tahsis edildi. Önceki padişahların reform girişimlerini kanla bastıran Yeniçeri Ocağı gibi bir askeri engelin ortadan kalkması, II. Mahmud'un önündeki en büyük pranganın da sökülmesi anlamına geliyordu. İşte bu nedenle, imparatorluğun modernleşmesinin önünü açan bu kanlı tasfiye, Osmanlı tarihine II. Mahmud'un reformlarını mümkün kılan "Vaka-i Hayriyye" (Hayırlı Olay) olarak geçti.

* Tarih Bölümü 4.sınıf öğrencisi.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* (Cilt 2), İlgî Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2016.
- Ayar, T., *Sahhâflar Şeyhi-zâde Mehmed Es'ad Efendi'nin "Üss-i Zafer" Adlı Eserinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2005.
- Berkes, N., *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.
- Erdoğan, M., "Yeniçeriliğin Kaldırılışına Dair Tarihî ve Edebî Bir Eser: Emâre-i Zafer", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (25), 2009, 71-107.
- İnalçık, H., *Fatih Sultan Mehmed Han*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2023.
- Lewis, B., *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1993.
- Öztuna, Y., *Sultan II. Mahmud: Cihan Hakanı ve Yenileşme Padişahı*, Babıali Kültür Yayıncılığı, İstanbul 2006.
- Porter, J., *Turkey; its History and Progress* (Vol. 2), Hurst and Blackett, London 1854.
- Sakin, O., *Yeniçeri Ocağı: Tarihi ve Yasaları*, Doğu Yayınevi, İstanbul 2011.
- Shaw, S. J. ve Kural Shaw, E., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Vol. 2), Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Süreyya, M., *Sicill-i Osmanî*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.
- Şahin, E. S., "Keçeci-Zâde İzzet Molla'nın Yazdığı Tarih Manzumeleri", *Gazi Türkiyat*, 1(9), 2011, 149-163.
- Zinkeisen, J. W., *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* (Cilt 6), Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2011.

Zehra Sevmez*



MOĞOLLARDA KEHANET VE FALCILIK

Moğollar için evren sadece fiziksel bir alan değil, aynı zamanda sembolik bir rehberdi. Gök Tanrı'nın iradesini okumak, doğadaki sembolleri çözümlmek ve şamanların görüşlerine başvurmak, özellikle savaş zamanlarında vazgeçilmez bir alışkanlık haline gelmişti.



Moğol İmparatorluğu, dünya tarihinin en büyük mutlakiyetçi imparatorluklarından biri olmasının yanı sıra, savaş taktiklerinin profesyonelliği ve şaşırtıcı düzeyde etkili strateji sistemleri ile tanınır. Ancak geniş topraklara yayılan Moğol ordularının başarılarını sadece askeri tekniklerle bağlamak doğru değildir. Ordu düzeni, istihbarat ağları ve disiplinli süvarilerin ardında, gözden kaçan birkaç unsur daha vardır; kehanet kültürü. Bozkırın doğal dünya görüşüyle şekillenen bu kültür, savaşlardan devletin yönetimine kadar belirleyici olmuştur. Moğollar için evren sadece fiziksel bir alan değil, aynı zamanda sembolik bir rehberdi. Gök Tanrı'nın iradesini okumak, doğadaki sembolleri çözümlmek ve şamanların görüşlerine başvurmak, özellikle savaş zamanlarında vazgeçilmez bir alışkanlık haline gelmişti.

Bozkır Kozmolojisi: Kehanetin Temelleri

Moğol kehanet kültürünü anlamak için Tengricilik inancının temel hipotezlerini göz önünde bulundurmak gerekir. "Tengri" kelimesi eski Türk yazıtlarında ve Kaşgarlı Mahmud'un (1005-1102) *Dîvânu Lugâti't-Türk* adlı yapıtında "Tenri" olarak geçmektedir. Birbirinden farklı kültürel geleneklerine bağlı olan topluluklardan; Altaylar "Tenri", Moğollar "Tener", Buryatlar "Teneri", Tıvalar "Deer", Yakutlar "Tanara", Çuvaşlar "Tura", Bulgarlar "Tanra", Çin kaynaklarına göre Eski Hunlar "Çenli" olarak Tenri ya da Tengri kelimesini kendi fonetik özelliklerine göre ve kelimenin asıl anlamlarını muhafaza ederek ifade etmişlerdir. N. G.



Dünyanın ve Türklerin en eski inançlarından birisi olarak bilinen Tengricilik, tek Tanrı inancının en saf biçimidir. Kutsal, ahlâkî ve doğaüstü öğeler taşır. Çeşitli ayinlere, uygulamalara, değerlere ve kurumlara sahip, tapınmalar bütünü olan bu sistem içerisinde evrenin kendisi kabul edilen Tengri, kendiliğinden var olmuştur. Tengri, evrendeki dengenin hem yaratıcısı hem de koruyucusudur. O, evrendeki her şeyin üzerindeki tek güç ve akıldır.

Ayupov, Tenri kelimesinin, “Ten” (Gök) ve “Ri” (İnsan) olmak üzere iki kökten meydana geldiğini, bu tanımın Proto-Türklere (Ön Türkler) ait olduğunu, Hun dilinde de aynı şekilde ifade edildiğini belirtmektedir. Terim olarak “Tan”; eski Türkçede ve Hun dilinde şafak vakti, gündeğümü, her şeyin başlangıcı, ışığın yeryüzünü aydınlatması, bütün canlıların uyanması veya yaşamaya devam etmesi gibi anlamlar içerebilmektedir. Dünyanın ve Türklerin en eski inançlarından birisi olarak bilinen Tengricilik, tek Tanrı inancının en saf biçimidir. Kutsal, ahlâkî ve doğaüstü öğeler taşır. Çeşitli ayinlere, uygulamalara, değerlere ve kurumlara sahip, tapınmalar bütünü olan bu sistem içerisinde evrenin kendisi kabul edilen Tengri, kendiliğinden var olmuştur. Tengri, evrendeki dengenin hem yaratıcısı hem de koruyucusudur. O, evrendeki her şeyin üzerindeki tek güç ve akıldır. Tengri'nin ne yapacağı bilinmez, onu anlamak zordur. Tengri bilinmeyendir; ancak o her şeyi bilir. Her şeyi denetler, insanların ve ulusların kaderlerini belirler. İnsanların iyi ve kötü eylemlerini yargılayan tek kutsal varlıktır. İyileri kutsar, kötülerini ise cezalandırır. Evrendeki yıldızlar, gezegenler, doğadaki tüm canlı ve cansız varlıklar Tengri'nin birer parçasıdır.

Tengricilikte, Tengri ile insan bir bütündür. Yardım için herkes Tengri'ye başvurabilir. Tengriciliğe göre evren, insanlarla sürekli iletişim halinde olan bir bütündür. Evren ve insan birbirinden ayrı düşünülemezdi. İnsanoğlu, yaradılışı gereği inanma ve tapınma ihtiyacı duyarak çok eski çağlardan beri çeşitli inançlar uygulamıştır. Doğa ve evrende bulunan dağ, deniz, ırmak, ay, güneş, gezegen, yıldız gibi varlıklara ve ateş, fırtına, yağmur, şimşek, gök gürültüsü gibi doğa olaylarına karşı şaşkınlık ve korkuyla karışık bir saygı duygusu ilk çağlardan beri var olmuştur. Bundan dolayı kimi doğa olayları ve nesnelere, saygı duyulması



Moğol kehanet kültürünü anlamak için Tengricilik inancının temel hipotezlerini göz önünde bulundurmak gerekir. Tengricilikte, Tengri ile insan bir bütündür. Yardım için herkes Tengri'ye başvurabilir. Tengriciliğe göre evren, insanlarla sürekli iletişim halinde olan bir bütündür. Evren ve insan birbirinden ayrı düşünülemezdi. İnsanoğlu, yaratılışı gereği inanma ve tapınma ihtiyacı duyarak çok eski çağlardan beri çeşitli inançlar uygulamıştır. Doğa ve evrende bulunan dağ, deniz, ırmak, ay, güneş, gezegen, yıldız gibi varlıklara ve ateş, fırtına, yağmur, şimşek, gök gürültüsü gibi doğa olaylarına karşı şaşkınlık ve korkuyla karışık bir saygı duygusu ilk çağlardan beri var olmuştur.

gereken dokunulmaz kutsallar haline dönüşmüştür. Bu kutsal kabul ediş, zamanla insanın doğa karşısındaki çaresizliğini de görünür kılmış ve inanç arayışını derinleştirmiştir. İnsanoğlu, doğaya egemen olmadığı durumlarda ona tapınma zorunluluğu hissetmiş ve en güçlü gördüğü doğal varlığa veya güçlü gördüğü çeşitli varlıklara inanma-tapınma temelinde çeşitli ilkel inanışlar yaratmıştır. Bu ilkel inanışlara sahip olan insanoğlu, genellikle doğal felaketler, hastalıklar ve anlam veremediği doğa olaylarını Tengri'nin ya da Tengrilerin insana bir cezası olarak görmüştür. Bu cezalardan kurtulabilmek için de birçok dinî ritüel geliştirmiştir. Böylece doğaüstü, kutsal ve ahlâkî değer yargıları taşıyan çeşitli ritüel ve uygulamalar barındıran tapınma kurum ve kurallarına sahip olan inançlar, bir ölçüde sistematikleşerek bugün din olarak adlandırdığımız inanç sistemlerini ortaya çıkarmıştır. Bu inanç ve ritüel geleneği, tarih boyunca diğer toplumlarda olduğu gibi Moğolların da kültürel yapısında etkili bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Moğollar Tengricilik esasına dayanan görüşlerinde doğayı kutsal bir bütün olarak değerlendirdi; ateş, gök, su ve toprak gibi faktörlere yönelik sembollerle toplumsal düzenlerini ve devlet anlayışını şekillendirmişlerdir. Doğa olaylarının gizemli işaretleri Moğolların gündelik hayatının vazgeçilmezi olmuştu. Bu vazgeçilmez önemli unsurlardan biri de Şamanizm'dir. Doğanın bir parçası olmamız dolayısıyla, insan ve doğa bilincini Şamanizm ve sanat bağlamında irdelerken; doğanın Şamanist yaşam felsefesindeki önemi ve bir Şamanist'in doğaya yaklaşımı ile sanatsal yaratım sürecinde sanatçı için doğanın önemi ve sanatçının özdeşleşim sürecindeki doğaya yaklaşımını ayrı başlıklarda ele almak içeriği anlamlandırmak adına yerinde olacaktır.

Şamanizm'in sosyo-kültürel düzeyde gerçekleşmesinde görevli olan kişiler

Şamanlardır. Herkes Şaman olamayacağı gibi, Şaman olabilmenin belirli işaret ya da kuralları bulunduğu belirtilmektedir. Şamanlar birtakım mistik özellikler göstererek kabilenin kutsal törenlerini planlayıp yerine getirmekle görevlidirler. Şamanlar aynı zamanda dünyayı ve doğayı tehdit eden tehlikelere karşı önlem almak görevini de üstlenmişlerdir. Şamanlar toplumlar arasından özel olarak “seçilmiş” kişilerdir ve bu nitelikleriyle, topluluğun diğer üyelerinin ulaşamadığı kutsal alana ulaşabilirler. Bu verilerden anlaşıldığı gibi Şamanın, topluluğun sosyal hayatını düzenlemek için belirli hayati görevleri bulunduğu ve bu hayati görevleri yerine getirirken topluluğun ortak aklı ile oluşturduğu kurallar dâhilinde belirli zamanlarda belirli ritüelleri yaptığı açıktır.

Şamanlar devletin görünmeyen baş danışmanlarıdır. Moğol toplumunda «Kam» olarak bilinen şamanlar dini lider olmanın ötesinde bir konuma sahiplerdi; onlar kehanet yorumcusu, devletin yorumcusu, savaş öncesi manevi moral kaynağı, ruhani yol gösterici olarak toplumun her

alanında etkiliydi. Cengiz Han dönemine bakılınca Şaman Teb Tengri'nin siyasi etkisi, kehanetin sadece inanç değil aynı zamanda yönetim pratiği olduğunu gözler önüne serer. Kurultayda şamanlara danışılır, sefer kararlarında onların görüşleri dikkate alınır ve ordunun morali bozulmasını diye ritüeller düzenlenirdi. Moğolların bu kehanet faaliyetleri de oldukça çeşitli ve gizemli ritüellerdir. Bu ritüellerin başında koyun kürek kemiği falı (*Scapulimancy*) gelir. Kuşkusuz fal olayı, özü bakımından, Şamanizm'in temelinde yer alan manevi gerçeklikleri açığa çıkarma ya da onlarla teması kolaylaştırmaya yarayan bir tekniktir. Şamanist ve Müslüman Türklerde en meşhur fal, “kürek kemiği” ve “aşık kemiği” falıdır. Her iki fal çeşidinde de hayvanın kemiği burada da sürekli yeniden doğuş halindeki “tümel hayatı” simgeler ve dolayısıyla sanal olarak da olsa bu “hayatın” geçmişine ve geleceğine ait her şeyi içine alır. Kan gibi, kemikler de kutsalı içerir. Bununla birlikte, bu kutsal gücün tam tersine bir etki gösterdiği de görülmektedir. İskeletten hareketle insan veya hayvan yeniden canlanabilir.



Şamanlar devletin görünmeyen baş danışmanlarıdır. Moğol toplumunda «Kam» olarak bilinen şamanlar dini lider olmanın ötesinde bir konuma sahiplerdi; onlar kehanet yorumcusu, devletin yorumcusu, savaş öncesi manevi moral kaynağı, ruhani yol gösterici olarak toplumun her alanında etkiliydi. Cengiz Han dönemine bakılınca Şaman Teb Tengri'nin siyasi etkisi, kehanetin sadece inanç değil aynı zamanda yönetim pratiği olduğunu gözler önüne serer.

Kemik yapısı canlının ta kendisidir ve aynı zamanda da canlıyı geçmişe ve geleceğe bağlayan, kendisine atalardan miras kalan ve kendisinden sonraki kuşaklara bıraktığı her şeydir.

Avlanan ya da evcilleştirilen hayvanın ölünce kemiklerinden hareketle tekrar doğabilmesi, Sibiryada dışında başka yerlerde de rastlanan bir inanış olmuştur. Bu sebeple kemik gerek dinsel geleneğin içinde gerekse masallar şeklinde daha gelişmiş kültürlerde korunmuştur. Bir yaratılış efsanesi, Âdem'in oğullarına eş bulmak için nasıl çeşitli hayvanların kemiklerini toplayıp, bunları canlandırması için Tanrı'ya dua ettiğini anlatır. Bu konuda, Kalmuk, Kırgız, Kazak ve Moğollarda çok yaygın olan koç veya koyun kürek kemiği, ya da Koryaklarda fok kürek kemiği ile fal bakma âdetleri zikredilebilir. Ancak kürek kemiği falı yalnızca Türk topluluklarında değil, Japon ve Çinlilerde de görülen bir gelenektir. Hayvanların kürek kemiğinden geleceği okumak Moğol tarihi ile ilgili belgelerde de yer almıştır. Avrupalı seyyah Rubruck'un verdiği bilgilere göre Mengü (Möngke) Han bir işe girişmeden önce kürek kemiği falına bakardı. Bu fal, Timurlularda da vardı. İbn Arabşah'a göre, "Timur'un askerleri arasında gelecek hakkında kehanette bulunan falcılar vardı. Falcılar koyunların kürek kemiğine bakarak gelecekte gerçekleşecek

mutlu ya da mutsuz olayları tespit ediyorlardı ve kehanetlerinde hiç yanılmıyorlardı" demektedir. Ancak Timurlulardaki bu eski geleneğin uygulanış biçimi hakkında fazla bilgi edinilmemektedir.

Kürek kemiği falı kadar aşık kemiği falı da oldukça önemlidir. Türkler uzun zaman hayvancılıkla uğraşmışlar ve bu işin bütün inceliklerini öğrenmişlerdir. Kaderleri hayvanlarıyla öylesine bütünleşmiştir ki, günlük hayatlarında hayvanların her türlü ürünlerinden yararlanmayı bilmişlerdir. Bu ürünlerden biri de koyun ve keçi gibi hayvanların arka ayaklarının diz kısımlarından çıkarılan aşık kemiğidir. Türkler, tarihin ilk devirlerinden beri, aşık kemiği ile hem oyun oynamışlar hem de fala bakmışlardır. Aşık, insan ve hayvanın topuk mafsalı ve kemiği demek olup Arapçası *ka'b* ve Farsçası *bûcul'dur*. Kelime Kaşgarlı'da dar hece ile yani "aşuk" şeklinde geçmekte ve Arapça *el-ka'b* kelimesi ile karşılanmaktadır. Aşık kemiği falı Orta Asya Türk topluluklarında da yaygındır. Orta Asya Türk topluluklarının görüşünde animizm ile tabiat güçleri baskındı. Kendilerini yöneten ruhların gizli olduğu bir olguyu yüce sayan animizm inancında, daha önceki tecrübelerin temelinde, insanın amacını mümkün kılan belirti ya da işler tahmin edebilmekteydi. Aşık kemiği falı da bu anlayışın bir tezahürü idi. Bildiğimiz kadarıyla, Orta Asya Türkleri arasında çok eskiden beri tesadüf edilen aşık kemiği ile fal bakma âdetinin, nasıl başlayıp ne gibi sebep ve etkiler altında geliştiğini ve nasıl uygulandığını tasvir eden kaynaklar tespit etmek mümkün değildir. Bununla birlikte bütün Orta Asya Türk kavimlerinde kemiğin birinci derecede önemli yer tutması ve çok eski zamanlardan beri aşık oyununun da Türk toplulukları arasında var olması keyfiyeti, aşık kemiği falının da eski devirlerde başlamış olduğunu akla getirmektedir. Nitekim Orta Asya, Sibiryada ve Volga boylarında yapılan arkeolojik kazılar-



da, bol miktarda aşık kemiğine rastlanması bu düşüncemizi kuvvetlendirmektedir.

Türklerin yayılma alanlarının öbür ucundaki Orta Asya bozkırlarında yaşayan Moğollar, aşık kemiğinin sihirli gücünü bilmekteydiler. Bunu doğrulayan en kuvvetli bir kanıt olarak, Moğol hükümdarı Cengiz Han'ın hayat hikâyesinden örnek verilebilir. Temuçin ile Camuka kendilerini “yeminli kardeş” ilan ederken, aralarında karaca bacağından elde edilmiş aşık kemiğini değiş tokuş etmeleri ve Cengiz Han'ın dünyaya gelirken sağ elinde saka (aşık kemiği) büyüklüğünde pıhtılaşmış bir kan tutması keyfiyeti buna iyi bir örnektir. Bu durum daha sonraları doğal olarak gücün simgesi olarak nitelendirilmiştir. Bu motif Manas Destanı'nda da çok geçer. Manas'ın kendisi de avucunda kan tutarak dünyaya gelmiştir. Yine Manas Destanı'nda Kañçora adlı bir kahramanın avucunda kan tutup doğduğu söylenmektedir. Türk-Moğol kültüründen intikal eden aşık kemiği falı geleneğinin etkisini Anadolu'da, İlhanlılara ait bazı yerlerde ve Türk devlet geleneğinin var olduğu siyasi oluşumlarda da görmek mümkündür.

Aşık kemiği, kan ve doğum temelli semboller, Manas destanında olduğu gibi fiziksel gücü temsil ederken; kuş, duman ve rüzgâr ise bu gücün daha çok manevi boyutunu temsil eder. Moğol kültüründe duman, hem ruhani hem de kozmik düzenin sağlanması için oldukça önemli sembollerden biridir. Ateşten göğe yükselen duman bir işaret sayılırdı. Dumanın yönü, rengi ve dağılma biçimi seferlerin olumlu olup olmayacağı yönünde yorumlanırdı; özellikle şaman ritüellerinde duman, ruhlarla bağlantıların temel aracı olarak görülürdü. Bundan ötürü duman, Moğolların doğayı anlama ve kehanet geleneğinde merkezi bir öneme sahipti. Rüzgâr ise Moğollarda, göğün mesajını taşıyan bir unsur olarak görülürdü. Rüzgârın yönünün değişmesi, etkisi ya da birden esmeye başlaması savaşın gidişatı veya savaşın yapılmasının uygun olup olmadığı hakkında yorumlar yapılırdı. Şamanlar ritüelleri esnasında rüzgârı dikkatle izler ve yorum yapardı. Sefer öncesi ters rüzgâr uğursuzluğa işaretledi. Böylece savaşlar öncesi rüzgâr Moğollarda hem kozmik düzeni sağlar hem de savaş kararlarında önemli belirleyici olarak rol oynamıştır.

Duman ve rüzgâr kadar kuşlar da Moğollarda önemli sembollere ve maneviyata işaretledi. Kök Tengri inancının bir tesiri olarak eski Türklerde gök, kutsal kabul edilmektedir. Nitekim eski Türklerde Kök Tengri, bazen gökle özdeşleştirilmekle beraber, evrenin gökte oturan yaratıcısı olarak da algılanmıştır. Türkler, yalnızca göğe karşı değil; gökle ilişkili, göğe yakın ve gökte bulunan varlıklara karşı da saygı duymaktadır. Gökte süzülen kuşlara bir kutsallık atfedilmesinin sebeplerinden birisi budur. Kartal ve doğan gibi bazı yırtıcı kuşlar, Kök Tengri'nin simgesi olarak kabul edilmektedir. Nitekim Kök Tengri'nin sembolü olarak ona ve bazı yırtıcı kuşlara kurban sunulduğu bilinmektedir. Uçmağın bir ifadesi olan kuşlar aynı zamanda şamanların yardımcı ruhlarıdır. Şamanın suretine büründüğü ve yardım aldığı kuşlardan birisi ise kaz kuşudur. Şamanların göğe olan yolculuğunda kazdan yardım aldığı bilinmektedir. Türk mitolojisinde, çok akıllı ve bilge bir kuş olarak tasvir edilen kaz kuşu hem bir yol gösterici hem de şamanı göğün en yüksek katlarına çıkararak bir binektir. Türk mitolojisi içerisinde kaz ve kuğu kuşları beylik ve kut sembolü olarak anılmaktadır. Bu bilgiler ışığında, destanda geçen kaz kuşunun Tengri'yi temsil ettiği aşikârdır. Kuşlara yüklenen bir diğer anlam ise kuşların bir ruh olduğu görüşüdür.

Kuşların Moğol toplumunda yüksek bir manevi değer arz etmesinin yanı sıra, at falı da hem Moğol toplumunda hem de yönetiminde çok büyük önem arz ediyordu. At falı eski Türk ve Moğol topluluklarında gelecek hakkında bilgi edinmek, savaşın sonucunu tahmin etmek veya alınacak herhangi bir kararın onlar için ne gibi sonuçlar doğuracağını anlamak için yapılan kehanetlerden biriydi. Şamanizm'in inanç tesiriyle, at hem kutsal hem de ruhlarla iletişimi sağlayan bir varlık olarak görüldü. Bu yüzden at falı önemli ritüellerden biri ola-

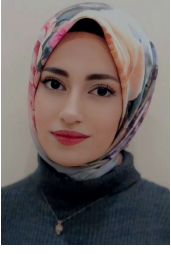
rak karşımıza çıkar. Savaş esnasında ya da göçler zamanında atlar serbest bırakılırdı. Atın hangi yöne gittiğine, kişilere karşı bulunduğu tavırlara, hızına, kişneme ve huzursuzluk durumuna göre kararlar alınırdı. Bazı bozkır toplumlarında da atın ayak izlerine geniş çerçeveden bakılırdı; atın ayak izlerinin derinliğinden izlerin birbirine olan mesafesine ve ayak izlerinin simetrisine bakılarak tasvirler yapılırdı. Atın ayak izleri derin ve simetrik ise bu güç ve bolluğa işaretledi, eğer atın ayak izleri asimetrik ise uğursuzluğa işaretledi. Bunların yanı sıra savaş veya göç öncesi atın ölümü "Tanrı tarafından uyarı" olarak algılanır ve savaşlar etelenirdi.

Sonuç olarak Moğol İmparatorluğu'nun kehanet kültürü, sadece doğa merkezli bir inanç esasına dayanmamış aynı zamanda siyasi meşruiyeti sağlayan, askeri faaliyetleri yönlendiren ve toplumsal düzeni sağlayan bir kurum olarak değerlendirilir. Kürek kemiği falından (*Scapulimancy*) ve kuş tasvirlerine, at davranışlarından dumanın şeklini yorumlamaya kadar uzanan çok katmanlı bir düzenektir. Moğollarda dünyayı anlamlandırma şekli, savaşın bilinmezliğine karşı geliştirdikleri bir karar alma sürecidir. Böylece kehanet bozkır devlet görüşünün görünmez fakat etkili bir unsuru olmuş ve Moğol İmparatorluğu'nun tarihini bu kehaneti hesaba katmadan anlamak mümkün değildir.

* Tarih Bölümü 4.sınıf öğrencisi.

Kaynakça

- Aliev, A. ve İliev, A., "Tengri ve Bulgarlar: Antik ve Ortaçağ'da Bulgarlar Toplumunda Tengri Anlayışı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(2), 2017, 157-165.
- Göner, G., "Türk Destanlarında Kuş Figürü", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2(4), 2020, 213-286.
- Özben, M. ve Çetin Yeter, S., "Şamanizm Doğa Sanatı", *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi*, 14(30), 2024, 58-66.
- Şenesen, İ., "Tengri İnancında Üç Dünya İle İlgili Ritüeller", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 8(3), 2024, 1518-1533.
- Yaşa, R., "Türklerde Animist Düşüncenin Yansımaları: Kürek Kemiği ve Aşık Kemiği Falı", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)*, 2(3), 2016, 1-25.



Zehra Sevmez*



Ahmet Dişbudak*

MOĞOL İMPARATORLUĞUNUN GÖLGEDEKİ MİMARİ KADINLAR:

ALANGOVA, HÖ'ELİN ve BÖRTE

Moğol İmparatorluğu, 13. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış, 24–30 milyon km²'lik devasa büyüklüğe ulaşmış bir siyasi oluşumdur. Pasifik Okyanusu'ndan Orta Avrupa'ya, Sibiry bozkırlarından Basra Körfezi'ne kadar yayılmış; farklı kültürleri, dinleri ve milletleri içine alarak birleştirmiştir. 1206'da Temuçin adlı bir Moğol'un "Cengiz Han" unvanını almasıyla kurulan devlet, kısa sürede teşkilatçılığıyla, acımasızlığıyla ve yaydığı korku kültürüyle tarihe geçecekti. Cengiz Han'ın bu başarısında, daha hayatının ilk yıllarından itibaren yaşadığı zorlukların kurduğu devletin ana kolonlarını oluşturduğu aşikârdır. Ancak bu imparatorluğun kuruluş temellerinin şekillendiği süreçte arka planda kalmış, kaynaklarda az anılmış ve

göz ardı edilmiş kadınların rolü de oldukça büyüktür. Cengiz Han'ın atası Alan-Goa, annesi Hö'elün ve ilk eşi Börte; anaerki Moğol yapısının izlerini taşıyan güçlü kadınlardır. Devletin hem siyasi istikrarında hem de hanedanda soy devamlılığında etkili olmuşlardır. Bu makalemizde gölgede kalmış bu üç güçlü Moğol kadınının imparatorluğa katkılarını inceleyeceğiz.

Kutsal Doğum: Alan-goa ve Moğol Kimliğinin Mitolojik Temeli

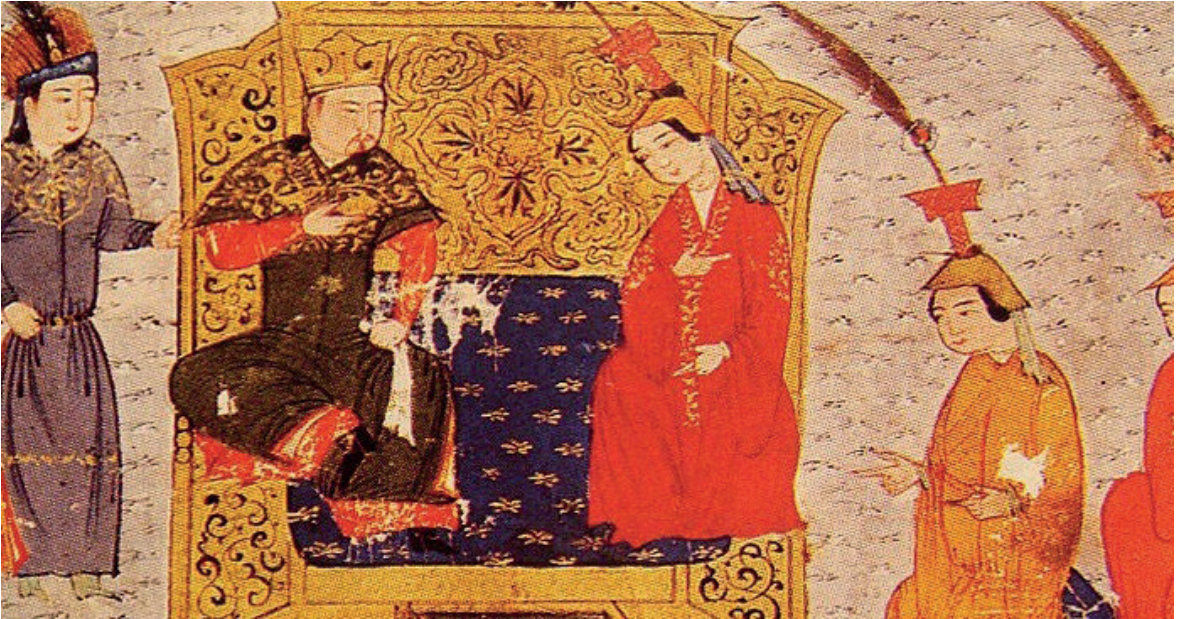
Moğol ve dünya tarihinin en önemli kadın karakterlerinden birisi Alan-Goa'dır. İmparatorluk hanedanının kutsal soyunun en önemli parçasıdır. Cengiz Han'ın soyuna ruhani ve göksel bir boyut kazandırmasıy-



la, Cengiz'in soyunun bozkırda mukaddes kalmasını sağlamıştır. Böyle büyük bir imparatorluk için maddi olduğu kadar manevi bir güce de fazlasıyla ihtiyaç vardı. Bu manevi güç ise kolayca sağlanamazdı ve köklerinin çok eskiye gitmesi gerekiyordu. Bu kökleri ise Cengiz Han'ın atası Alan-Goa'da görmekteyiz. Cengiz Han'ın atalarından Dobun Mergen, kutsal Burhan Haldun Dağı'nda otururken oradan geçen insanlara dikkat kesilir ve gözü arabaların önünde oturan güzel bir kıza takılır (ki bu kadın Alan-Goa'dan başkası değildir). Hemen gidip bu kıza evlenir ve iki çocukları bu şekilde dünyaya gelir. Ancak Dobun Mergen hayatını kaybeder ve Alan-Goa dul kalır. İşte tam bu noktada Alan-Goa'nın kutsal boyutu ortaya çıkar. Koca bulmaksızın üç çocuk doğurur ve başta ilk iki oğlu olmak üzere akrabaları tarafından eleştiriler ve dedikodular çıkmaya başlar. Bu durumu öğrenen Alan-Goa, oğullarını toplar ve her gece nurani, sarışın bir adamın çadırdan içeri girip karnını sıvazladıktan sonra gittiğini; bu üç çocuğun Gök'ün oğulları olduğunu, bu yüzden tüm mahlûkata hükümdar olacaklarını ve zamanı geldiğinde sıradan bir insanın bile bunu anlayacağını söyler.

İsteseydi koca bulabileceğini, ailesini utandıracak bir şey yapacak kadar deli olmadığını; bu çocukların dünyada yalnızca kendisine benzediğini gördüklerinde bunun Gök'ün bir takdiri olduğunu anlayacaklarını da anlatır. Oğulları ve akrabaları, onun temizliğini bildikleri için sözlerine inanırlar. Moğol eşrafından bazı kişiler de geceleri onun çadırına bir nur girdiğini söyleyince artık kimse ayıp aramaz olur. Kaynaklarda bu olay Hz. Meryem'in durumuna benzetilir. Moğol dönemi kaynakları, idareyi Cengiz'den daha önceye, onun dokuzuncu atası olan Alan-Goa'dan başlatırlar. Çünkü farklı bir tür olarak görülen bu üç çocuğun dünyanın yöneticileri olacağına inanılmıştır.

İlhanlı Devleti (İran'daki Moğol siyasi oluşumu; kurucusu Hülagü Han'dır) tarihçisi Reşidüddin Fazlullah, Cengiz Han'ın babası Yesügey Bahadır'ın ela gözlü ve sarı saçlı olduğunu söylemiş; böylece Alan-Goa'nın kehanetinin sekizinci torunu Yesügey ve onun oğullarında gerçekleşmesini, dünyaya da oğullarının hükmetmesinin "padişahlık alameti" olduğunu belirtmiştir. "Bir bahar gününde... beş oğlunu sırayla oturttu; her birine bir ahşap yay oku verdi





ve şöyle dedi: ‘Onu kırın.’ Her biri ahşap oku alıp kıldı. Sonra beş ahşap yay okunu birlikte alıp onlara vererek: ‘Bunları kırın.’ dedi. Her biri, birbiri ardına bu beş ahşap yay okunu aldı fakat hiçbiri kırmayı başaramadı. Bunun üzerine Alan-Goa beş oğluna şu nasihat dolu sözleri söyledi: ‘Siz, benim bir batından dünyaya gelen beş oğlumsunuz; az önceki beş yay oku gibi. Eğer her biriniz yalnız olursanız, herkes sizi bu ahşap oklar gibi parçalar. Eğer bu oklar gibi birlik ve birbirinizle uyum içinde olursanız, hiç kimse sizi kolaylıkla [yok edemez].’” Alan-Goa meselesini genel olarak toparlayacak olursak, üç oğlundan gelen Nirun kabilerinden biri de Cengiz Han’ın boyu olan Kiyat-Borçigin’dir. Ayrıca Alan-Goa’nın, kocasının vefatından sonra kabile işlerini bizzat yönetmiş olması; imparatorlukta yalnızca manevi bir köken değil, maddi bir uzantı ve derinlik de sağlamıştır.

Hö’elün: Bozkırın Çelik Annesi ve Cengiz Han’ın Gerçek Kurucusu

Moğol Devleti düzeninin de Cengiz Han’ın karakterinin şekillenmesinin de temelinde Hö’elün’nün büyük rolü vardır. Cengiz’e cesaret, strateji, iş bilirlilik, yiğitlik ve kanunları aşıl原因an bu kişi annesidir. Ömrü Boyunca Temuçin’i asla yalnız bırakmamıştır. Kocasının ölümünden sonra çocuklarının bakımı ve eğitimini tek başına üstlenmiştir. Yesügey Bahadır, Onon Nehri’nde avlandığı bir sırada, Merkit reisinin Olkunut kabilesinden evlenmek için aldığı kızı (Hö’elün’ü) gizlice görür ve onu kaçıarak kendine eş yapar. Bu sebepten dolayı Merkitlerle yıllarca sürecek düşmanlık da başlar. Yesügey, Hö’elün’e çok değer verir ve ona **ece** (kraliçe) unvanı verir. Bu birlik-telikten dört oğul ve bir kız dünyaya gelir. Yesügey, Tatarların zehirlemesi sonucunda suikasta kurban gitti. Hö’elün, kabile işleri-

nin başına geçer; ancak kocasının boyundan Tayciut kabilesi onlara ihanet ederek önemli mallarını yağmalar ve tüm boy üyeleriyle birlikte onları terk ederek bozkırda yalnız bırakır. Ormana kaçıp sığınan Hö’elün, gece gündüz bin türlü zorlukla çocuklarını yetiştirir. Sefalet ve fakirliğe rağmen evlatlarını Moğol ileri gelenlerinin adabında eğitiyor ve onlara kanunları öğretiyor intikam için gün sayıyordu.

Bir gün Nehirde balık tutarken Temuçin’in kardeşinin balığı almaya çalışmasıyla anlaşmazlık çıkmıştır. Temuçin’in şikayeti üzerine annesi “ bizim birbirimizden başka dostumuz, atımızın kuyruğundan başka kırbacımız yok” demiştir. Ancak Temuçin kardeşini öldürür ve Annesinden uzun bir serzeniş işitmiştir. Hö’elün’in feryadının asıl nedeni nüfusunu artırmak düşman karşısında hazırlıklı olmak, güç birliği kurmaktı. Oğlunu kaybetmekten daha büyük ve yüce fikirler beslemekteydi. Ailenin felaket dönemlerinin sona ermesinin ardından, Cengiz Han dağılmış ailesini ve kabilelerini bir araya getirmeyi başardıktan sonra annesinin değerini her zaman en üst seviyede tutmuş, ona servet ve hizmetçiler vermiştir. Hem daimî olarak devlet işlerine dâhil etmiş hem de buhranlı zamanlarda mutlaka annesine danışmıştır. Hö’elün’ün Cengiz’in devleti ve hayatı üzerindeki en önemli etkilerinden biri de Büyük Şaman (Teb-Tengri) Köküçü’yü etkisiz hâle getirtmesidir. Köküçü, Cengiz Han’ın devletinin kuruluş aşamasında büyük destekleri olan biriydi; ancak zamanla gücü katlanarak artmış ve zarar verici bir hâl almaya başlamıştı. Bu din adamı, Han’ın dışında kimseye boyun eğmeyecek dereceye gelmişti. Cengiz’e her türlü fikrini kabul ettiriyor, ruhani otoritesinden dolayı Han’ın çekindiği tek kişi hâline geliyordu. Böylece devlet için büyük bir tehdit oluşturmaya başlamıştı.

Köküçü, Han’ın kardeşi Kassar’ın tah-



Börte

tı ele geçirmeye çalıştığı yönünde iddialar ortaya atarak iki kardeşin arasına nifak tohumları ekmeye başladı. Cengiz Han artık buna inanmış ve kardeşini öldürme düşüncesine kapılmıştı. Bu noktada Hö'elün ve gelini Börte, şamanla mücadeleye giriştiler. Cengiz her ne kadar şamandan çok çekinse de bu iki kadının rehberliğinde bu beladan kurtulacaktı. Bir gün Hö'elün, Cengiz'in yanına giderek geçmişten bahsetti ve Kassar'ın ok ve yay gibi olduğunu; bir kavim başkaldırdığında onun bastırıldığını, iş bittikten sonra da değerinin yok sayılmasının doğru olup olmadığını sordu. Cengiz çok mahcup oldu ve Kassar'ı affederek kalbindeki kını yok etti.

Börte: Kaçırılan Gelin, Kurulan İmparatorluğun Gölge Hükümdarı

Yesügey, Temuçin dokuz yaşlarında iken eş seçimi için onu Olkunut kabilesindeki dayılarının yanına götürürken yolda Onggirad kabile reisinin karşısına çıktı. Kabile reisi gördüğü bir rüyayı, kızını Temuçin'le evlendirmeleri gerektiği şeklinde yorumladı. Yesügey, adet gereği oğlunu gelinin kabilesinde bıraktı ve geri dönerken Tatarlar tarafından zehirlenerek öldürüldü. Bu durum üzerine Temuçin ailesinin yanına geri döndü. Cengiz Han, dağılmış kabilesini topladıktan sonra Börte için Onggiradlara geri döndü. Börte'nin kabilesi zengin olduğundan büyük bir öneme sahipti ve bu kabile, Cengiz için önemli bir atlama taşı olacaktı. Börte ile evlendikten kısa süre sonra, babasının kadim düşmanları Merkitler, Hö'elün'ün kaçırılmasının intikamını almak için ani bir baskınla Cengiz'in çadırına saldırıp Börte'yi kaçırdılar. Cengiz Han, Burhan Haldun Dağı'na sığınarak kurtuldu ve Börte'yi çok sevdiği için bu rezaleti sona erdirmeye kararlıydı. Kerait ve Cederat kabilelerinin yardımıyla Mer-

kitlere saldırıp Börte'yi geri almayı başardı. Bu olay Cengiz'i o kadar etkiledi ki, ileride Yasa'sında Moğol kadınlarının kaçırılmasını yasaklayacaktı. Cengiz Han, Börte'yi geri aldığı anda Börte hamileydi ve çocuğun Cengiz'den olduğu şüpheliydi. Çocuk doğunca adını "Coci" (Yeni Gelen Misafir) koydu ve onu devletin mirasçı oğulları arasında kabul etti.

Cengiz, her zaman Börte'nin rehberliğinden yararlanmış ve onun danışmanlığında önemli siyasi girişimlerde bulunmuştur. Örnek olarak şu olaydan bahsedebiliriz: Cacirat kabilesi reisi Camuka, Cengiz'in çocukluk arkadaşı ve andasıydı (kan kardeşi). Ancak Merkitlerin mağlup edilmesinden sonra Camuka'nın Cengiz'e karşı tutumu değişmeye başlamıştı. Bu durumu iyice anlayan Börte, kocasını bu arkadaşlıktan uzaklaştırmıştır. Nitekim kısa bir süre sonra aralarında savaş meydana gelmiştir. Üst kısımlarda bahsettiğimiz Büyük Şaman (Köküçü) olayında ise Börte, Cengiz'e şu sözleri söylemiştir: "Henüz sen hayattayken dahi o, kardeşlerine hakareti reva görüyor ve onları incitiyor. Böyle bir durumda sen ölürsen, kavmin oğullarına itaat etmeyecek ve büyük zorluklar baş gösterecektir. Başka birinin ailene bu cüreti göstermemesi için onu cezalandırmalısın." Cengiz Han, bu sözlerden sonra Köküçü'yü ortadan kaldırmıştır. Börte'nin çocukları, devletin mirasını paylaştılar ve Han'ın ölümünden sonra yeni han belirlenene kadar devlet işlerini kendisi yürütmüştür.

* Tarih Bölümü 4.sınıf öğrencileri.

Kaynakça

Beyâni, Ş., *Moğol Dönemi İran'ında Kadın* (M. Uyar, Çev.), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2023.
Di Cosmo, N., Frank, A. J. ve Golden, P. B. (Ed.), *Cambridge İç Asya Tarihi: Cengizliler Çağı* (A. T. Özcan, M. Uyar, M. Ş. Yüksel ve M. B. Çelik, Çev.), Kronik Kitap, İstanbul 2022.
Roux, J.-P., *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* (A. Kazancıgil, Çev.), Kocabalı Yayınevi, İstanbul 2011.
Temir, A. (Çev.), *Moğolların Gizli Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2023.
Weatherford, J., *Cengiz Han* (S. Karakale, Çev.), Kronik Kitap, İstanbul 2019.