

ISSN: 2149-5866



Çeşm-i Cihan

Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi
E-Journal of History, Culture and Art Studies

Bartın ve Yöresi Tarih-Kültür Araştırmaları
Uygulama ve Araştırma Merkezi (BAYTAM)

2025

12/1

YAZ/SUMMER





Bartın Üniversitesi
Bartın ve Yöresi Tarih-Kültür Araştırmaları
Uygulama ve Araştırma Merkezi



Çeşm-i Cihan

Çeşm-i Cihan

Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi

ISSN: 2149-5866

Cilt: 12 Sayı: 1
YAZ 2025

BARTIN



Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat
Araştırmaları
E-Dergisi, ISSN: 2149-5866
Cilt: 12, Sayı:1, Yaz 2025



Bartın Üniversitesi
Bartın ve Yöresi
Tarih – Kültür Araştırmaları
Uygulama ve Araştırma Merkezi

Sahibi / Owner

Doç. Dr. Musa SALAN

Bartın ve Yöresi Tarih – Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (BAYTAM) Müdürü

Editör / Editor

Doç. Dr. Musa SALAN

Editör Yardımcısı / Assistant of Editor

Dr. Öğretim Üyesi Tunay KARAKÖK

Dr. Öğretim Üyesi Abdül Halim VAROL

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi - TÜRKİYE)

Doç. Dr. İbrahim GÜMÜŞ (Zhejiang Yuexiu University - ÇİN HALK CUMHURİYETİ)

Doç. Dr. Galip ÇAĞ (Abant İzzet Baysal Üniversitesi - TÜRKİYE)

Doç. Dr. Can ŞEN (Bartın Üniversitesi - TÜRKİYE)

Doç. Dr. Samet ALIÇ (K. Sütçü İmam Üniversitesi - TÜRKİYE)

Doç. Dr. Erkan KARAGÖZ (International University of Sarajevo - BOSNA HERSEK)

Dr. Öğr. Üyesi Handan BİLİCİ (Bartın Üniversitesi - TÜRKİYE)

Dr. Öğr. Üyesi Yunus ASLAN (Bartın Üniversitesi - TÜRKİYE)

Dr. Öğr. Üyesi Ercan VERİM (Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi - TÜRKİYE)

Dr. Öğr. Üyesi Sinan PAKSOY (Ege Üniversitesi - TÜRKİYE)

Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir ERÇİN (Bartın Üniversitesi - TÜRKİYE)

Dr. Öğr. Üyesi Mine DİLEK (Bartın Üniversitesi - TÜRKİYE)

Dr. Öğr. Üyesi Özlem BATĞI AKMAN (Siirt Üniversitesi - TÜRKİYE)

Dr. Öğr. Üyesi Didem İŞLER (Bartın Üniversitesi - TÜRKİYE)

Bilim Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdulkadir Emeksiz (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Alsou KAMALİVA (Bartın Üniversitesi)

Prof. Dr. Alyona Yuldaşkızi BALTABAYEVA (Ahmet Yesevi University, Kazakistan)

Prof. Dr. Gous Mashkoor Khan (Jawaharlal Nehru University, Hindistan)

Prof. Dr. İbrahim DİLEK (Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin EKİCİ (Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Muharrem KAYA (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Prof. Dr. Naciye YILDIZ (Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Nezir TEMUR (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Ruhi ERSOY (Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Sedat YAZICI (Bartın Üniversitesi)

Doç. Dr. Eşgane BABAYEVA (AMİA Nizamı Edebiyat Enstitüsü, Azerbaycan)

Doç. Dr. Naila ASKAR (Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN (Bartın Üniversitesi)

Doç. Dr. Xhemile ABDİU (Tiran University, Arnavutluk)

Doç. Dr. Ahmet ALTAY (Bartın Üniversitesi)

Doç. Dr. Sevda KAMAN (Bartın Üniversitesi)
Dr. Ferya ERSÖZ (Fransa)
Dr. Nejla KAYALI ORTA (University of Uppsala, Sweden)

Yabancı Dil (İngilizce) Editörü / Editor of English

Araş. Gör. Bahadır Berk ORAN

Dizgi / Typographic

Araş. Gör. Rabia Elif ÇEVİKER

Kapak Resmi / Cover Image

Bartın Üniversitesi İletişim Koordinatörlüğü Arşivi

İletişim Adresi / Correspondence Address

Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
74100 Merkez - BARTIN

Telefon / Phone

0378 501 10 00 /5618

e-mail

cesmicihandergi@bartin.edu.tr

Internet

<http://baytam.bartın.edu.tr/> <http://dergipark.gov.tr/cesmicihan>

© **Copyright:** BÜ Bartın ve Yöresi Tarih – Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (BAYTAM). **Çeşm-i Cihan yılda iki sayı olarak yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir.** Dergide yer alan yazılarda ileri sürülen görüşler yazarlara aittir. Dergi yayın kurallarına <http://dergipark.gov.tr/cesmicihan> adresinden ulaşılabilir.

Dergimizin Tarandığı İndeksler



ÇEŞM-İ CİHAN

Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi

Cilt: 12 Sayı: 1

ISSN: 2149-5866

YAZ 2025

İÇİNDEKİLER

Doç. Dr. Musa SALAN 1
Editörden

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

Dursun Can EYÜBOĞLU 2
Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un Coğrafyası

Yunus ARİFOĞLU 31
18. Yüzyıl İngiliz Tarih Yazıcılığının Bir Kaynağı; 'Universal History, From The Earliest Account Of Time To The Present' Adlı Eserde Hz. Peygamber ve Anlatısı

Elif TUZCUOĞLU YİĞİT 45
Bartınlı Kadınların Mantosu: Geleneksel *Gaba Yazma*

Mesut ŞEN - Miraç ERTEN 59
Gazavât-ı Hayreddin Paşa (Vr. 200b-396a) Adlı Eserde Geçen Yabancı Kökenli Denizcilik Terimleri

Rabie RUŞİD 72
Kuzey Makedonya Cumhuriyeti İştîp Yöresinde Yaşayan Yörük Mânilerinin Tasnifi

Samet GÜVEN 87
A Comparative Analysis of Materialism as a False Ideal in Guy de Maupassant's The Necklace and O. Henry's The Gift of the Magi

Berkant KIYKAÇ 98
Eşikteki Misafir: Derrida'nın Konukseverlik Anlayışı Işığında Yunan Mitlerinin İncelenmesi

YAYIN DEĞERLENDİRME

Banu BERBER BABALIK 109
Kitap Kritiği: Türkiye Tarihi Atatürk'ten Bugüne (Maurus Reinkowski)



Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12/1 (Temmuz) 2025

EDİTÖRDEN

Merhaba değerli okur,

T.C. Bartın Üniversitesi Bartın ve Yöresi Tarih – Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezinin süreli yayını olan ÇEŞM-İ CİHAN Tarih – Kültür ve Sanat Araştırmaları E – Dergisi’nin Temmuz 2025 sayısı ile karşınızdayız. Dergimiz MLA, EBSCO, Sobiad, SIS, ESJI gibi uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır.

Dergimizin 12. cildinin 1. sayısında farklı disiplinlerden 7 makale, 1 kitap değerlendirmesi yer almaktadır. Farklı alanlardan kıymetli araştırmacıların ellerinden çıkan bu yazılarının alanlarına katkı sağlayacağını umuyoruz. Çalışmalarıyla dergimize katkıda bulunan değerli araştırmacılarımıza ve dergi hakemliğini kabul ederek dergimize yaptıkları katkı için de hakemlerimize şükranlarımızı sunuyoruz.

Yaz 2025’te yayımlanacak olan 24. sayıda görüşmek dileğiyle...

Doç. Dr. Musa SALAN

Editör



Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12 (Temmuz 2025), 2-30, TÜRKİYE
DOI: 10.30804/cesmicihan.1589232
Araştırma Makalesi

SALUR KAZAN'IN EVİ YAĞMALANDIĞI BOY'UN COĞRAFYASI

Dursun Can EYÜBOĞLU*

Öz: Dede Korkut Destanları'nın birçok varyantı vardır. Dede Korkut birçok sözlü kültür ürünü ile ilişkilidir, birçok destan ve anlatının oluşumuna da kaynaklık etmiştir. Bu açıdan Dede Korkut, Türk destanlarının atasıdır. Dede Korkut coğrafyasında adı geçen yer adları üçe ayrılabilir: Bunlar, destanların Orta Asya'da ortaya çıktığı döneme ait yer adları, sonradan Anadolu-Azerbaycan coğrafyasında mahallileşmiş yer adları, destanlara sonradan katılan yer adlarıdır. Dede Korkut'taki bazı destanlarda İç Oğuz-Dış Oğuz coğrafyası vardır, bazı destanlarda İç Oğuz-Dış Oğuz coğrafyası değişmektedir, bazı destanlarda İç Oğuz-Dış Oğuz coğrafyası yoktur. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy Dede Korkut Kitabı'nın ikinci boyudur. Boyun konusu, bir yurdun düşmanlar tarafından yağmalanması, bir beyin ailesinin, yakınlarının tutsak edilmesi, daha sonra beyin, diğer beylerle birlikte, ailesini, yakınlarını kurtarmasıdır. Bu boy Dede Korkut'ta çok kişinin adının geçtiği boylardan biridir. Başkahramanı Salur Kazan'dır. Karacuk Çoban da başkahraman gibi işlenmiştir. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da tarihî-coğrafi-edebî-kültürel olarak başlıca iki coğrafi tabaka bulunmaktadır: Alt Coğrafya ve Üst Coğrafya. Bu boy ve Şecere-i Terakime'deki rivayetlerin tarihî coğrafyası birbiriyle uyumludur, bu durum destanın köklerinin Orta Asya'da olduğunu yansıtmaktadır. Salur Gazan adlı Türkmenistan varyantının ve sözlü Türkmen rivayetlerinin olması, Orta Asya Türk destanları ile benzerlikleri, boyda geçen birçok yer adı, bu boyun Oğuzların Hazar'ın batısına, Anadolu-Azerbaycan'a göçlerinden önceye, Orta Asya'da bulundukları 10.-11. yüzyıllardan daha eski bir tarihe ait olduğunu göstermektedir. Destanın motifleri, varyantları, ilişkili anlatılar geniş bir coğrafyada görülmektedir. Bu boy Dede Korkut'ta yer adlarının çok geçtiği boylardan biridir. Coğrafyası belirgindir. Boydaki coğrafya tarihî Batı Türkistan bölgesi olup Aladağlar, Karadağlar, Demirkapı buradadır, Amu Derya yakınlarında, Garcistan ağzındadır. Burası aynı zamanda Batı Göktürklerin-Türgişlerin tarihî coğrafyasıdır. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da Aladağ, Amit Suyu, Aygır Gözler Suyu, Bayburd Hisarı, Demirkapı, Dış Oğuz/Taş Oğuz, Gürcistan, Hemid, İç Oğuz, Karadağ/Karacuk, Kara Dere, Medine, Mekke, Merdin Kalası, Oğuz Eli/Oğuz yer adları geçmektedir. Bu çalışmada Dede Korkut'taki Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un coğrafyası incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Salur Kazan, Burla Hatun, Destan, Coğrafya.

THE GEOGRAPHY OF THE STORY OF SALUR KAZAN'S HOUSE BEING LOOTED

Abstract: There are many variants of the Dede Korkut Epics. Dede Korkut is associated with many oral culture products and has been the source of many epics and narratives. In this respect, Dede Korkut is the ancestor of Turkic epics. The place names mentioned in the Dede Korkut geography can be divided into three: These are the place names belonging to the period when the epics emerged in Central Asia, the place names that later became localized in the Anatolia-Azerbaijan geography, the place names that were later added to the epics. In some epics in Dede Korkut, there is the İç Oğuz-Dış Oğuz geography, in some epics the İç Oğuz-Dış Oğuz geography changes, in some epics the İç Oğuz-Dış Oğuz geography does not exist. The second epic in the Book of Dede Korkut is Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy. The subject of the epic is the plundering of a country by enemies, the captivity of a lord's family and relatives, and then the lord, together with other lords, rescuing his family and relatives. This epic is one of the epics in which many people's names are mentioned in Dede Korkut. The protagonist of the epic is Salur Kazan. Karacuk Coban is also treated as the protagonist in the epic. In Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, there are two main geographical layers in terms of historical-geographical-literary-cultural aspects: Lower Geography and Upper Geography. The historical geography of this epic and the narrations in Şecere-i Terakime are compatible with each other, this situation reflects that the roots of the epic are in Central Asia. The existence of the Turkmenistan variant of the epic called Salur Gazan and oral Turkmen narrations, its similarities with Central Asian Turkic epics, many place names mentioned in the epic indicate that this epic belongs to a history older than the 10th-11th centuries when the Oghuzs migrated to the west of the Caspian Sea, to Anatolia-Azerbaijan, and when they were in Central Asia. The motifs, variants, related narratives of the epic are seen in a wide

* Araştırmacı Yazar, Şair. Türkiye-İstanbul, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4163-0976>,
dursuncaneyuboglu@gmail.com.

geography. This epic is one of the epics in which many place names are mentioned in Dede Korkut. The epic's geography is distinct. The geography in the epic is Aladaglar, Karadaglar, Demirkapi region. This is near Amu Darya, at the mouth of Garcistan, it is the historical West Turkestan region, it is the historical geography of the Western Gokturks-Turgishes. In Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, the place names Aladag, Amit Suyu, Aygir Gozler Suyu, Bayburd Hisari, Demirkapi, Dis Oguz/Tas Oguz, Gurcistan, Hemid, Ic Oguz, Karadag/Karacuk, Kara Dere, Medine, Mekke, Merdin Kalasi, Oguz Eli/Oguz are mentioned. In this study, the geography of Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy in Dede Korkut was examined.

Keywords: Dede Korkut, Salur Kazan, Burla Hatun, Epic, Geography.

Başvuru/Submitted: 21 Kasım 2024

Kabul/Accepted: 31 Mayıs 2025

Giriş

Binlerce yıllık köklü bir geçmişe sahip Türk tarihînin, Doğu Avrupa'dan Doğu Asya'ya uzanan geniş Türk coğrafyasının, halı-kilimlerden türlü el sanatlarına uzanan görkemli Türk kültürünün bir yansıması olarak ortaya çıkan, içerisinde çok sayıda destanı, hikâyeyi, efsaneyi, masalı, deymi, atasözünü vs. bulunduran Türk sözlü kültür ürünleri içerisinde Dede Korkut anlatılarının önemli bir yeri vardır.

Dede Korkut destanlarında işlenen konular, sonradan bütün Türk kavimlerinin destanlarına geçmiştir. Bu nedenle Korkut, bütün Türk kavimlerinin, bugün ise Türk halklarının ortak destanlarının ilham atası, Türk destanının ilk örneğini dünyaya getiren, okuyan destancı, aynı zamanda da bir küyçüdür (ezgicidir/müziisyendir). Dede Korkut Destanları, oluşumu ve doğası, onamastiği ve mitolojisi, dili ve estetik değeri bakımından Türk boylarının bütün destanlarının başında gelmektedir (Konıratbayev, 2000, 173-177).

Dede Korkut/Korkut Ata geleneği, sözlü ve yazılı yaratıcılığıyla bütün Türk Dünyası'nı kapsayan bir kültür ve medeniyet yaratma geleneğinin ismidir. Bu gelenek, bir medeniyet yaratmanın yanı sıra, dünyaya yön veren bir milletin yaşam tarzını ve bu tarzın içinde yaşadığı, tecrübe ettiği pek çok unsuru da içerisinde barındırmıştır. Bu gelenek içerisinde yaratılan her unsur, özgün ve değerlidir. Bu değerler, sözlü gelenekten alınmış, zamanla yazılı metinlere dönüştürülmüş, kuşaktan kuşağa aktarılmıştır (Ekici, 2019, 17).

Dede Korkut'un birçok varyantı vardır: *Dede Korkut Kitabı* (Dresden ve Vatikan nüshaları), Türkmen/Türkmenistan varyantı olan *Türkmen Halk Nüshası*, yeni keşfedilen *Türkmen Sahra/Günbed, Ankara, Bursa* yazmaları ve bugün de Türk Dünyası'nın birçok yerinde ve diğer milletlerde anlatılmaya devam eden bugünkü varyantları (Korkut, Salur Kazan, Bamsı Beyrek, Deli Dumrul, Basat-Tepegöz vb.) (Eyüboğlu, 2024, 83-88, 127-180).

Dede Korkut Hikâyeleri, her biri tek başına bağımsız ve tam bir hikâyedir, ancak hepsi birden ayrıca büyük bir bütün oluşturmaktadır. Bu bütünün konusu, maceraları, yaşayışı, yaşam görüşleri ile geniş Oğuz topluluğudur. Aynı ayrı olarak hikâyelerin konusu ise bu topluluktaki beylerin teker teker başlarından geçen çeşitli maceralardır. Hikâyeleri bir bütün oluşturacak şekilde birbirine bağlayan asıl nesne, hikâyelere dağıtılarak esere yerleştirilmiş olan sosyal tablodur (Ergin, 1989, 23).

Dede Korkut; *Alpamış, Kozi Körpeş Bayan Sulu, Köroğlu, Oğuz Kağan, Kublandı/Koblandı, Ak Köbek* ve daha birçok destan, hikâye, efsane, masal, anlatı ile ilişkilidir. Dede Korkut, birçok destan ve anlatının oluşumuna da kaynaklık etmiştir ki, günümüzde birçok Dede Korkut anlatısı aynı zamanda başka destan, hikâye, efsane, masal adları altında yaşamaya devam etmektedir. Günümüzde Türk Dünyası'nda anlatılan birçok anlatı da aslında Dede Korkut'un ad ve şekil değiştirmiş bir varyantıdır. Bu bakımdan Dede Korkut, Türk destanlarının atasıdır (Eyüboğlu, 2024, 104-105).

Bu çalışmada Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un coğrafyası ve içinde geçen yer adlarından hareketle literatürdeki konuyla ilgili önemli kaynaklar bir araya getirilmiş, konuyla ilgili görüş bildirmiş birçok araştırmacıya yer verilmiş, genel bir değerlendirme yapılmıştır. Böylece anlatıdaki coğrafyanın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amaçlanmıştır. Öncelikle destanın coğrafyasına bir giriş olarak, Dede Korkut Destanları'nın genel coğrafyasına yer verilecektir:

1. Dede Korkut Coğrafyası

Dede Korkut Destanları hakkında araştırmalar yapan bazı Türkologlar onun coğrafyası hakkında da görüş belirtmiştir. Bu görüşler destanı çeşitli yönleri açısından değerlendirmektedir. Burada bunların bazılarından bahsedilecektir:

Zeki Velidi Togan'a göre, Dede Korkut Hikâyeleri incelendiğinde, Dede Korkut, bir taraftan *Türkistan*'ın *Kazıgurt* bölgesinde ve *Sırderya* boylarında, bir taraftan da yine İslam devirlerine ait olan *Semek-i Ayyar* kıssasında Hint sınırında yaşayan bir hâkim ve diplomat bey olarak görülmektedir (Togan, 1982, 124). *Semek-i Ayyar* (y: 1189) Dede Korkut hakkında bilgi veren en eski tarihî kaynaklardan biridir. Buradaki tarihî Hint sınırıdır. *Afganistan* ve *Batı Türkistan* coğrafyasıyla ilgilidir. Eserde geçen *Gor*, aynı zamanda *Koroğlu/Koroğlu/Goroğlu Destanı*'yla ve *Afganistan*'daki tarihî *Gur*, *Garcistan* bölgesiyle ilgilidir. Burası Dede Korkut Kitabı'nda *Gürcistan* olarak mahallileşmiştir.

Viktor Maksimoviç Jirmunskiy'e göre, Dede Korkut Hikâyeleri, Türkmen, Kazak, Karakalpak, Özbek gibi *Orta Asya* Türk folklorunda korunmuştur. Kuzey Kafkasya'daki Nogaylara kadar bu anlatıların akisleri yayılmıştır. *Kuzey Kafkasya*'daki *Stavropol* eyaletinde bir Nogay köyünün adı *Korkut*'tur ve orada yaşamış olan Korkut Ata'nın adından gelmektedir. Korkut hakkındaki efsane *Horhut Ata*, en çok Kazaklar arasında yayılmıştır. Kazaklar'da Korkut'la ilgili efsanelerin yayılması 11. yüzyılda Oğuzların *Sır Derya* boyundan Kıpçaklar tarafından çıkarılmasıyla ilgilidir. *Sır Derya* boyunda Türkmenlerin ve Oğuzların artıkları 13. yüzyıla kadar devam etmiştir. Barthold'un işaret ettiği gibi Kazaklar, Korkut kültürünü Oğuzlardan benimsemişlerdir (Jirmunskiy'den aktaran Gökyay, 1973, LVII). *Korkut* efsaneleri Kazaklar arasında oldukça yaygındır. Türkmenler arasında destani efsane şekline sokulan anlatılar Kazaklar arasında efsane şeklindedir. Bu efsanelerde birçok yer adı geçer. Bir sözlü kültür ürünü olduklarından içerisindeki coğrafya da anlatıldıkları yere göre mahallileşmiştir. Anlatılarda Korkut'un doğumundan ölümüne, çalgıları icadından küylerine (ezgi) kadar birçok bilgi bulunmaktadır. Bu efsanelerde Karadağ, *Sırderya* gibi yer adları öne çıkmaktadır.

Orhan Şaik Gökyay, Dede Korkut'ta, Oğuzların *Sır-Derya* boyunda yaşadıkları çağlara ait olan hikâyeler ve Oğuzların (9.-11. yüzyıl) daha batıya gelerek *Azerbaycan* ve *Doğu Anadolu*'da büyük bir devlet kurdukları Akkoyunlular devrine bağlanan olayların hatıralarını taşıyan hikâyeler şeklinde iki tabaka olduğunu belirtmiştir. Orhan Şaik Gökyay'a göre, Dede Korkut'ta yer alan bazı tarihî unsurlar, güçlü bir olaslıkla, geriye, 9. yüzyıla doğru izlenebilmektedir. Bunların içinde çizgileri en belli olanlar, Oğuzların Peçenekler ve Kıpçaklarla olan savaşlarının hatırasını taşımaktadır ve destanların tarih yönünden birinci tabakasını oluşturmaktadır. Dede Korkut'taki tarihî olayların ikinci tabakasını ise, daha belirli kayıtlara dayanarak göstermek mümkündür. Dede Korkut'ta görülen kavim ve yer adlarına dayanarak, bunların Akkoyunlular devrine ait olduğu kabul edilmektedir. Oğuz destanının çok eski bazı parçalarının Oğuzların *Orta Asya*'daki yurtlarında ortaya çıkıp söylendiği bazı rivayetlerden anlaşılabilir. Salur Kazan hakkındaki rivayetler, sonraki dönemlerde Oğuzlar tarafından *Hazar* ötesine götürülmüştür (Gökyay, 1973, XLIV-XLV, XLIX, LVIII). Orhan Şaik Gökyay'ın Dede Korkut'taki tarihî-coğrafi iki tabakalı yapı hakkındaki tespitlerini daha sonra birçok araştırmacı da dile getirmiştir.

Faruk Sümer'in belirttiğine göre, *Oğuz Eli*'nin 10. yüzyılda, başlıca *Sırderya* boylarında ve onun kuzeyinde yaşadıkları bilinmektedir. 11. yüzyılda, Selçuklu ailesinin faaliyetleri sonucu bu elin önemli bir kısmı İslam ülkelerine gelmişti. Aynı yüzyılın ikinci yarısında, başlıca *Karaçuk Dağları* bölgesi ile onun karşısına düşen *Sır* suyu kıyısındaki kentlerde ve batıda *Mangışlak*'ta önemli Oğuz toplulukları vardı. O zamanda Oğuz yabgularının kışlağı *Yeni Kent*'in ve *Cend* kentinin de bulunduğu *Sırderya*'nın ağzı ve kuzey kıyılarının Kıpçaklar'ın elinde olduğu anlaşılmaktadır. 12. yüzyılın ortalarında *Horasan*'da görünen ve kısa süre sonra Sancar Devleti'ne son veren Oğuzlar, *Sırderya* boylarını terkederek en önemli Oğuz topluluklarından biriydi. Dede Korkut kahramanlarının 11. yüzyılda yaşamış olmaları pek muhtemeldir. Eserini

1074'te tamamlayan Kaşgarlı'nın *Karaçuk Dağları*'nda yaşadığını söylediği Oğuzlar'ın Salur Kazan Oğuzları olması olasılığı güçlüdür. Hatta 12. yüzyılın ortalarında *Horasan*'da görünen, destanlardaki gibi Üçok ve Bozok olarak iki kola ayrılan ve başlarında zengin bir bey kümesi bulunan Oğuzlar'ın, doğrudan doğruya Salur Kazan Oğuzları'nın oğul veya torunları oldukları kuvvetle söylenebilir (Sümer, 1959, 418).

Mehmet Fahrettin Kırzioğlu'nun çalışmasında kaydettiğine göre, Dede Korkut Kitabı'ndaki 12 boy Oğuzname, İslam'dan önce 429 yılına kadar *Doğu Anadolu, Aran, Azerbaycan, Gürcistan*'da altı yüzyıl yaşamış bulunan Sakalar kolundan Arsaklılar/Eski Oğuzlar'dan kalan tarihî-destanlardır. Ermeni ve Gürcü dilleriyle yazılan veya bu dillere çevrilmiş bulunan daha eski Arsaklılar, Orbelliler, Mamikonlular ve Bahlav-Uniler ile Si-Sakan/Si-Uni'ler üzerine olan eski kaynak haberleri ile Yunan ve Roma yazarlarının verdiği bilgiler de bunu belirtmektedir (Kırzioğlu, 1963, 752).

Hamit Araslı'ya göre, Dede Korkut Kitabı'nın gerek Dresden gerek Vatikan nüshalarındaki destanlarda yer alan olaylar, 10.-11. yüzyılda *Azerbaycan*'ın *Gence, Berde, Şerur, Derbend* gibi kentler civarında, o dönemde komşu Bizans, Ermeni, Gürcülerle meydana gelen tarihî olayları yansıtmaktadır. Eserin ilk orjinal hali de burada yazıya geçirilmiştir (Araslı, 1962, 5'den aktaran Kalenderoğlu, 2016, 831).

Alkey Margulan'ın bahsettiğine göre, Korkut, 7.-8. yüzyıllarda hüküm süren Oğuz Han'ın çağdaşdır ve tarihî şecerelere göre ikisi de Kanlı ulusundan gelmektedir. Eski Oğuz dilinde anlatılan Korkut Destanları'ndaki kahramanların tamamının Oğuz Han'ın nesli olduğu söylenebilir. *Aral Gölü* civarında bugüne kadar muhafaza edilen *Bayandar/Bayındır, Baybörü, Karabek* (Karahana), *Turanalı* (Turalı), *Dirse Han* destanları, Korkut Destanları'nın çeşitli bölümleri olup, bu destanların başkahramanları da Oğuz-Kıpçak kavminin ünlü beyleriydi. Oğuz-Kanlı kavminden olan Korkut, 7.-8. yüzyıllarda *Sirderya* bölgesinde yaşamış bir bilge olup, 10.-11. yüzyıllara gelindiğinde, *Korkut* adı artık efsane destanlara çekirdek olmuştu. Korkut destanlarının, 15. yüzyıla kadar *Sirderya* ve *Aral* civarında çok yaygın ve canlı olduğu söylenebilir (Margulan, 2000, 130-134). Alkey Margulan'ın verdiği bilgiler değerlidir. Birçok Dede Korkut anlatısı aynı veya farklı adlar altında Orta Asya coğrafyasında yaşamaya devam etmektedir. Bu durum aynı zamanda destanların coğrafyası ile de ilgilidir.

Tofik Hacıyev'in eserinde yazdığına göre, Dede Korkut'taki olayların geçtiği coğrafya konusunda, bazen obraz gibi yer adları (Türkistanın direği, Karacugun aslanı, Emet suyunun kaplanı teşbihleri), bazen de Oğuz yiğitlerinin akın yaptığı yerler (Bayburd, Düzmürd, Onik (Avnik), Pasin kaleleri) görülmektedir. *Karacuk*'un *Sır-Derya* sahilinde dağ adı olduğu söylenmektedir. Oysaki bu adda *Azerbaycan*'da da dağ vardır. Ya da *Emet suyu*'nun *Dicle* olduğu dile getirilse de, bazıları Amit soyu, Ümmet soyu vb. olarak söylemektedir. Eğer Kazan Han'a *Amit*, *Emet* veya Ümmetin aslanı denilirse, *Amit* ve *Emet*'in *Dicle* olduğu kabul edilirse, o zaman suyun-çayın aslanı denilmeyip, neslin, tayfanın, kavmin kahramanı denilmiş olur. Ya da Amit soyu kavim adı olarak kabul edilirse, mantıksız olur. Ümmet soyu denildiğinde ise o da İslamlaştırmadır, peygamber ümmeti-kavmi diye anlaşılır. *Bayburd, Trabzon, Onik* (Avnik), *Rum* vs. toponimlerine göre meskeni *Türkiye*'de kabul edilirse özünü yansıtmaz, çünkü Oğuzlar bu yerlere ancak akın veya ticaret amacıyla gitmişlerdir (Hacıyev, 1999, 8).

Üçler Bulduk'a göre, Türk tarihînin en eski devirlerinden 16. yüzyıl Osmanlısına kadar uzanan tarihî izler, Dede Korkut Destanları'nın şu ya da bu zamana ait olmasını veya şu ya da bu yerde yazıya geçmesini ön plana çıkarmaz, aksine Dede Korkut'ta tasvir edilen olaylar, Türk kültür ve tarihînin çok geniş bir coğrafyayı, zaman ve mekân kavramının da üstüne çıkarak, nasıl birleştirdiğini öne çıkarmaktadır (Bulduk, 1997, 467). Bu açıdan bir bütün olarak değerlendirildiğinde Dede Korkut'un nüshaları, yazmaları, varyantları geniş Türk coğrafyasını kapsamaktadır. Bu varyantlar zaman içerisinde yaşadıkları coğrafyaya uyum sağlayarak mahallileşmiş, bazı yer adları aynen korunmuş, bazıları kısmen değişmiş ve yeni yer adları da destanlara dâhil olmuştur.

Ali Öztürk'ün belirttiğine göre, Dede Korkut Destanları'nda iki coğrafi bölge üst üste yer almaktadır. 1) Destanlarda daha eski çağların hatırasını taşıyan *Orta Asya* coğrafyası. Bu coğrafya, destanların tarih akışı içinde gelişmeleri ile de ilgilidir. Birinci bölge, destanların daha eski çağlara inen tarihî olayların izlerini vermektedir. 2) Daha sonraki çağların hatırasını taşıyan, muhtemelen destanların son şekillerini aldıkları İslamiyetin Türkler arasında geliştiği yılların hatırası olarak *Azerbaycan* ve *Doğu Anadolu* coğrafyası. Asıl hareket sahası olara görülen ikinci bölge, son gelişme döneminde destanlara girmiş olmalıdır (Öztürk, 2012, 286-287).

Dede Korkut Destanları'nda adı geçen yerler üçe ayrılabilir; 1) Destanların *Orta Asya*'da ortaya çıktığı döneme ait yer adları. Bunlar destanlarda kimi zaman aynen korunmuş, kimi zaman üst coğrafyanın da etkisiyle, kısmen değişerek kullanılmaya devam etmiş yer isimleridir. *Aladağlar*, *Karadağlar*, *Karacuk*, *Kazılık Dağı*, *Gökçe Deniz*, *Türkistan*, *Demirkapı* vb. buna örnek verilebilir. 2) *Orta Asya*'da eski yurttaki yer isimlerinin yeni yurttaki kısmen değişikliğe uğradığı yer adları. *Amit suyu*, *Bayburd*, *Gürcistan* gibi yer adları buna örnek verilebilir. 3) Destanlara sonradan dâhil olan yer adları. Bunlar destanların içerisinde yalnızca birkaç yerde, genellikle de bir kez geçen yer isimleridir. *Umman Denizi*, *Diyanbekir*, *Mardin*, *Berde*, *Gence*, *Mekke*, *Medine* vb. buna örnek verilebilir (Eyüboğlu, 2023, 44).

Orta Asya'da, Batı Hunlarının, daha sonra Batı Gök-Türk Devleti'nin merkezi olan Talas bölgesi ve çevresi, Kara Türgişlerin de merkeziydi. Ağırlıklı olarak Batı Göktürk ve Türgiş devletlerinin yaşadıkları tarihî olayların destani-hikâyevi bir yansıması olan Dede Korkut Destanları'nda, Salur Kazan döneminde *İç Oğuz*'un merkezi, *Sir-Derya* kıyılarında *Karadağlar* ve *Tanrı Dağları*'nın bir uzantısı olan *Aladağlar*'ın uzandığı geniş coğrafyadır. *Dış Oğuz* ise, tarihî olarak Sarı Türgişler'in yaşadığı, *Çu Irmağı*'nın doğusunda, *Balkaş Gölü*'nün güneyinde bulunan ve *Doğu Türkistan*'a doğru uzanan, *Yedisu* bölgesini de içeren geniş coğrafyadır. Bazı destanlarda ise *İç Oğuz*, *Kafkasya*'dan, *Hazar*'dan *Altaylar*'a uzanan Batı Göktürk-Türgiş coğrafyasıdır. *Dış Oğuz* ise *Altaylar*'dan *Gobi*'ye uzanan Doğu Göktürk coğrafyasıdır. Ancak Dede Korkut Destanları, tarihin farklı dönemlerinin destani-hikâyevi bir yansıması olduğu için, bazı destanlarda *İç Oğuz* ve *Dış Oğuz* coğrafyası bulunmakta, bazı destanlarda *İç Oğuz* ve *Dış Oğuz* coğrafyası siyasi hâkimiyetin bulunduğu tarafa göre değişmektedir, bazı destanlarda ise *İç Oğuz* ve *Dış Oğuz* coğrafyaları yoktur, sonradan destanların tek bir zamana ve coğrafyaya indirgenmesinden dolayı böyle bir görünüm kazanmıştır.

2. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un Coğrafyası

Dede Korkut Kitabı'ndaki ikinci boy Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'dur. Bu bölümde Dede Korkut'taki Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un coğrafyasını inceleyeceğiz:

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un konusu, bir ülkenin düşmanlar tarafından yağmalanması, bir beyin ailesinin, yakınlarının tutsak edilmesi, daha sonra beyin, diğer beylerle birlikte, ailesini, yakınlarını kurtarmasıdır. Türk ve dünya tarihinde benzerleri kimi zaman görülmüş, gerçek veya gerçeğe yakın türden bir konudur. Bu nedenle bu anlatı Dede Korkut'taki en destanî özellikler gösteren boylardan biridir.

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Dede Korkut'ta kişi adlarının çok geçtiği boylardan biridir. Destanın başkahramanı Salur Kazan'dır. Destanda Karacuk Çoban da başkahraman gibi işlenmiştir. Kişi adlarının çokluğunda bu boyun Dede Korkut Destanları içerisinde tarihî olarak en geç dönemde oluşmuş, dolayısıyla tarihî yönü en baskın destanlardan biri olması özelliği etkili olmuş olmalıdır. Bu nedenle bünyesine birçok tarihî-destani-efsanevi kişileri de katmıştır. Destanların anlatıcısı ozan, bildiği, Dede Korkut'la ilişkili gördüğü birçok kahramanın, kişinin adını sayarak sahneyi kalabalık göstermek için doldurmuştur. Bu yüzden diğer boylarda geçen, aslında olaylarda etkisi olmayan bazı kişiler de boya dâhil olmuştur. Özellikle bu kişilerin adı, destanın başında ava çıkarken veya destanın sonunda, tek tek klişeler halinde özelliklerinin sayıldığı sırada, savaş sırasında geçmektedir. Destanda önemli rolleri olan kişiler; Salur Kazan, Karacuk Çoban, Burla Hatun, Uruz, Şökli Melik ve askerleri şeklindedir.

Ümral Kırman'a göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, doğaya ait mekânlar; kara yer, kayalardan çıkan su, ağaç dibi'dir. Kültüre ait mekânlar; doksan başlı otağ, *Gürcistan*, yurt, *Kapulu Derbendi*, ağıl, *Ala dağ*, yalak, yolun kenarı, Ak otağ, hapis, çengelin dibi, *Kara Dere Ağzı*, *Demir Kapı Derbendi*, *Hemid* ile *Merdin Kalesi*, *Parasar'ın Bayburt Hisarı*, fani dünya, üç yer'dir (Kırman, 2004, 135).

Gülnaz Çetinkaya'nın dile getirdiğine göre, Dede Korkut Hikâyeleri'nde meydan anlamsal alt yapısıyla yer aldığı gibi, hikâyedeki olay anlatımının akıcı olmasını sağlayan biçimsel bir öge olarak da yer almaktadır. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu ve Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy'da savaşa ilgili nesir kısımlarda yer alan, “*Ol gün muhannetler sapa yir gözetdi. Ol gün bir kıyamat savaş oldu, meydan tolu baş oldu.*” ifadesi kalıplaşmış bir söz unsuru olup, hikâyelerde savaşın zor ve çetin olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır (Çetinkaya, 2013, 84).

Yine Gülnaz Çetinkaya'ya göre, tepe ve göl, coğrafi semboller olarak kullanıldığı gibi niceliği ifade edici bir unsur olarak da kullanılmaktadır. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda “*Depe gibi et yığmak, göl gibi kırmızı sağıdirmek*” ifadeleri yapılan maddi yardımın niceliksel büyüklüğünü göstermektedir. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da ise tepe, “*kâfirler leşinden bir büyük depe yığar.*” ifadesinde olduğu gibi, yapılan işin önemini, büyüklüğünü ifade etmek için kullanılmıştır. Tepe çevresine göre yüksekte olan yerlerdir, bu bakımdan çevrede olan bitenin rahatlıkla görülebileceği, işaretlerin yorumlanıp gelenden gidenden haberin alınacağı yer olarak da hikâyelerde geçmektedir. Dede Korkut'ta “bayır” sözcüğü yerleşim alanının dışındaki ve uzağındaki yere işaret etmektedir. Bayır, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, “*semüz koyun, arık toklu bayırda kalsa kurt gelip yemezidi*” şeklinde, Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu'nda, “*yeni bayırın kurduna benzerdi*” yiğitlerim şeklinde yer almaktadır. Bu ifade mekânın aynı zamanda benzetme unsuru olarak da kullanıldığını göstermektedir ki, burada kurdun özelliği mekânsal bir terimle belirginleşmiş, belirginleştirilen özellik ise benzetme unsuru olarak kullanılmıştır (Çetinkaya, 2015, 155-158).

Veysel Şahin'in çalışmasında bahsettiğine göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, çevresel mekânlar; pis dinli *Gürcistan* ağzı, *Ala Dağ* çevresi, *Kapulu Dervendi* çevresidir. Kahramanlar bu mekânlarda sürekli olarak bulunmaz ve kendilerini gerçekleştirmek için bir atılım içinde değildir. Boyda algısal mekânlar; Salur Kazan'ın Obası, *Kapulu Dervendi*, Şöki Melih'in yurdu, kâfir diyarıdır. Kapalı-dar mekânlar; kâfir tarafından yağmalanan Salur Kazan'ın obası, kâfirin yurdu, *Kapulu Dervendi*, *Karaçık'tır*. Şöklî Melik tarafından yağmalanan obada yer alan kahramanlar için Salur Kazan'ın obası, Şöklî Melik'in yurdu, kâfir diyarı dar-yutucu mekândır. Geniş-besleyici mekânlar; av merasimi ve törenlerin yapıldığı meydandır (Şahin, V., 2017, 5-32).

Aysuda Şahin'in dediğine göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da çevresel mekânlar; pis dinli *Gürcistan* ağzı, *Ala Dağ*, *Kapulu Dervendi*'dir. Kahramanlar bu mekânlarda sürekli olarak bulunmazlar. Oğuzlar'ın göçebe yaşam tarzları, onları belirli bir mekâna bağlamaz. Avcılıkla geçinip konar-göçer yaşam süren Oğuzlar'ın yaşadıkları yerler, savaştıkları bölgelerin tam olarak neresi olduğu bilinmemektedir. Birbirleriyle mücadele içinde olan Oğuz beyleri ve düşmanların çevresel mekânları hakkında kesin bilgi verilememektedir. Hikâyede geçen yer adları benzer coğrafyalarda birkaç yere verilen adlar olduğu için bu konuda net bir bilgi verilmesi zorlaşmaktadır. Hikâyede yer alan bu mekânlar çevresel mekânlardır (Şahin, A., 2017, 72-73).

Yine Aysuda Şahin'e göre, algısal mekânlarda, kahramanlar ruh hallerine göre mekânı anlamlandırmaktadır. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da algısal mekânlar; Salur Kazan'ın Obası, *Kapulu Dervendi*, Şöki Melik'in yurdu, kâfir diyarıdır. Kapalı mekânlar, kişilerin ontolojik olarak kendilerini huzurlu hissetmedikleri, anlatı kişilerinin kendilerini kuşatılmış ve kısırlanmış hissettikleri mekânlardır. Bu mekânlarda kişiler içinde bulundukları mekânın yutuculuğundan kurtulmak için sürekli bir çaba harcarlar. Boyda dar-kapalı mekânlar; kâfir tarafından yağmalanan Salur Kazan'ın obası, kâfirin yurdu, *Kapulu Dervendi*'dir. Bu mekânlarda insanlar kendilerini zor durumda hissettiklerinden dolayı mekân, yalıtık hale gelmektedir. Açık-geniş

mekânlar, dinamik oluş mekânlarıdır. Açık, besleyici mekânlar kahramanların değişip dönüştüğü ve kendilerini ruhsal olarak rahat hissettikleri mekânlardır. Mekânların geniş olması kahramanların kendi *ben*'lerini bulmaları ve kendilerini gerçekleştirmeleri için gereklidir. Salur Kazan'ın Oğuz Beylerine verdiği ziyafet ve daha sonra bu ziyafetin heyecanı ile çıkılan av töreni mekânın genişliğini kahramanların durumlarına yansıtmaktadır. Metnin başında ve sonunda yer alan açık mekânlar kahramanların kurtuluşa çıkan sınavlar yolunda basamak görevi görmektedir. Salur Kazan, kâfirin yurdunda tutsak olan obasını kurtarmak için gittiğinde daralan mekânını onun yardımına yetişen Oğuz beyleri genişletmekte, ağzı dualı Dede Korkut'un dizdiği *Oğuzname* mekânı daha da kutsal ve değişmez hale getirmektedir (Şahin, A., 2017, 73-76).

Cemile Şen'e göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da mekân "*altın başlı beylik çadırlarını kara yerin üzerine diktirmişti. Doksan yerde ipek halı döşenmişti, dokuz yerde badyalar (şarap küpü) kurulmuştu. Altın kadeh, sürâhiler dizilmişti.*" şeklinde ayrıntılı ve abartılı bir şekilde betimlenen Salur Kazan'ın beyliğinin yanında "*Ağam Kazan (sası) pis dinli Gürcistan sınırında oturuyorsun. Obanın üstüne kimi bırakırsın?*", "*Parasarin Bayburt Kalesi*", "*Yolun kıyısına geçip oturdu, ağladı*", "*Gel şu ağacın altında inip yiyelim*", "*Diğer yanda Şekli Melik kâfirlerle şen şakrak yiyip içip otururdu*" gibi belli ve belirsiz mekânlar olağanüstü olayların yaşandığı mekânlardır (Şen, 2018, 79).

Tuğba Akkoyun Koç'un dediğine göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, coğrafi yer adları oralarda bulunmuş, mücadele vermiş olmanın veya oraların hâkimi olmanın kanıtı olarak kullanılmıştır (Akkoyun Koç, 2020, 51).

Aydoğan Kara'nın kaydettiğine göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da Oğuzların yaşadıkları mekân *ev* ve *yurt*tur. Oğuzların memleketi *sası dinlü Gürcistan ağzında(dır)*. Bu yakınlığın ifadesi ise *maceraya çağrının* mekânsal zemine uygunluk gösterdiğine işaret etmektedir. "*Kazanun kapulu dervendde on bin koyunu vardır*". Karaçuk Çoban'la birlikte iki kardeşi burada ağılı beklemektedir. Beylerin evlerinden sonra ikinci planda olabilecek bu mekân Salur Kazan'ın çobanının mertliğini ve sadakatini ispatlaması için ayrı bir önemlidir. Boydaki *Bayburd Hisarı*, *Demür Kapu Dervendi*, *Mardin Kal'ası* gibi mekânlar ise kahramanların eskiden gösterdikleri yiğitliklerin mekânı olarak bildirilmiştir. Böylece geniş bir coğrafi alanda Oğuzların düşmanlar ve olası tehlikeler karşısındaki yerleşim durumu da ortaya çıkmaktadır. Uruz'un ağaçla konuşmasında sırasında adları geçen Mekke ve Medine de figüratif olarak ismi geçen diğer mekânlardır (Kara, 2020, 43-44).

Dede Korkut Kitabı'ndaki bütün Dede Korkut Boyları'nda olduğu gibi Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da da tarihî-coğrafi-edebi-kültürel olarak başlıca iki tabaka vardır: Alt Tabaka ve Üst Tabaka. Alt Tabaka oldukça kalın olup şu tabakalardan oluşmaktadır: 1) Göktürk-Türgiş Tabakası, 2) Oğuz Tabakası. Üst Tabaka oldukça incedir (Eyüboğlu, 2022c, 140). Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un coğrafyası bu tabakalardan izler taşımaktadır.

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un coğrafyasını 1) Alt Coğrafya, 2) Üst Coğrafya başlıkları altında inceleyeceğiz.

2. 1. Alt Coğrafya

Viktor Maksimoviç Jirmunskiy'in kaydettiğine göre, her ne kadar *Mardin kalesi* bizi *Anadolu* ve *Suriye* sınırlarına ve dolayısıyla *Yakın Doğu*'ya atfedilen destanlar çevresine götürse de, demir yayla teçhiz edilmiş bulunan Kıpçak kralı ile Kara-Budag'ın teke tek dövüşmesi bizi, 11. yüzyılda Oğuzlar'ın *Orta Asya*'daki yurtlarında Kıpçaklarla yaptıkları tarihî mücadeleler zamanına götürmektedir. Olasıdır ki, bu kahramanın menkıbevi biyografisinin gelişmesi ardışık iki safha arz etmektedir. Kara-Budag'ın, amcası Kazan-Beg'in kızına yiğitçe talip olması veya onu zorla kaçırması destanın eski bir nitelik taşıdığını göstermektedir. Her ne kadar *Orta Asya* yazı ve folklor geleneğinde bu destan hiçbir iz bırakmamışsa da, Oğuz tarihînin İslam öncesi devrinde düzenlenmiş olduğu düşünülebilir (Jirmunskiy, 1961b, 623). Viktor Maksimoviç Jirmunskiy'in bu tespitleri değerlidir. Dede Korkut Destanları'nda olduğu gibi, içerisinde adı geçen kişilerde de birçok tarihî tabaka vardır. Bunlar aynı zamanda coğrafyayla da ilişkilidir. Dede Korkut'taki

birçok kahramanın tanıtımlarında geçen klişeleşmiş ifadelerde coğrafyaya dair de bilgiler bulunmakta, birçok yer adı da geçmektedir. Bayındır Han, Salur Kazan, Kara Budak, Deli Dundar vs. buna örnek olarak verilebilir.

Anadolu'da Salur Kazan'la ilgili olarak sözlü gelenekte yaşayan, Gaziantep yöresinde yaşayan İlbeyli ve Barak Türkmenleri arasından derlenen *Yurt Değiştirme* adlı rivayet Dede Korkut Kitabı'ndaki Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un tespit edilen ilk sözlü varyantıdır (Arsunar, 1962, 153-155 ve Öztelli, 1970, 5006-5008'den Duymaz, 1997, 20). Ferruh Arsunar'a göre, bu hikâye, İlbeyli ve Barak aşiretleri arasında, *Orta Asya*'da iken büyük göçe ait ve o zamanlar olmuş olaylardan birinin hikâyesi olup, Türkmenlerin ilk devirlerine ait bir olaydır. Bu hikâyenin kahramanı Böyreğ Bey'dir, adının dışında, Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü hikâyesinin kahramanı ile herhangi bir bağı yoktur (Arsunar, 1962, 153-155'den Sakaoğlu, 1998, 27).

Haluk Köroğlu'na göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, *Sirderya* bölgesinde doğmuştur (Konıratbayev, 2000, 173).

Naciye Yıldız, Türkmen varyantındaki *Salur Gazan ve İtemjek Hikâyesi*'nde, Salur Gazan'ın evini yağmalayan düşmanı İtemjek'in adının, İt Becene adının Türkmen Türkçesinde değişikliğe uğramış şekli veya İt Becenelerin lideri olmasının mümkün olup olmadığını sorgulamış, bu durumda hikâyelerin 10. yüzyılda *Türkistan* civarında yaşanan olayları dile getirdiğinin düşünülebileceğini belirtmiştir (Yıldız, 2000, 364-365).

Muammer Kemaloğlu'nun eserinde bahsettiğine göre, Dede Korkut'ta sıkça tekrarlanan dikkat çekici ifadeler arasında yer alan, "*Karaçuğun kaplanı*" ve "*Amit suyunun aslanı*" gibi bazı övgü tabirlerinin kaynağı, Salur Kazan/Kazak Han'ın ilk gençlik yıllarının ve daha sonrasında ise Peçeneklerle yapılmış olan aman vermez bazı mücadelelerin yaşandığı, *Mankışlak* bölgesindeki bazı coğrafi adlarla ilgilidir. Dede Korkut'ta *Karaçuk* olarak adlandırılan dağ, *Mankışlak*'ta bulunan *Karadağ*'dır. *Amit suyu* adlı dere ise *Karaçuk*'tan süzülüp gelen ve Kızıl-Kala yanından geçen (muhtemelen bugünkü Akmiş) küçük derenin o zamanki adıdır (Kemaloğlu, 2019, 90). *Mankışlak*, *Hazar Denizi*'nin doğu kıyısında, günümüzde *Kazakistan*'a bağlı olan büyük bir yarımadadır. Tarihî Oğuz yurtlarından biridir. Dede Korkut'un Türkmenistan varyantında da geçer.

Şecere-i Terakime Oğuznamelerden biridir. İçerisindeki birçok yer *Camiu't-Tevarih* ile paraleldir. Hive hanı, aynı zamanda tarihçi Ebülğazi Bahadır Han tarafından yazılmıştır. Dede Korkut-*Şecere-i Terakime* bağları destanları *Orta Asya* coğrafyasıyla ilişkilendirmektedir. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy ve *Şecere-i Terakime*'deki rivayetlerin tarihî coğrafyası birbirleriyle uyumludur:

Pertev Naili Boratav'ın bahsettiğine göre, Dede Korkut Kitabı'nda, Şekli Melik'e bağlı kâfirlerin Salur Kazan'ın evini yağmalayıp, oğlunu, ailesini tutsak götürmeleri, *Şecere-i Terakime*'de Becene'lerin Salur boyuna baskın yapıp Kazan'ın anasını tutsak etmeleri hikâyesi ile benzerlik gösterir. *Şecere-i Terakime*'nin başka bir yerinde de Kazan'ın da Becene'lere tutsak gittiği kaydedilmiştir. Dede Korkut Kitabı'nda da Kazan'ın kâfirlerce tutsak edildiğini anlatan bir boy vardır, *Şecere-i Terakime*'de Korkut Ata ağzından söylenmiş manzum bir parçada, Becene'lere karşı Kazan'ın savaşları anlatılır. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'daki bazı yerler *Şecere-i Terakime*'deki kısımla ilgili olabilir (Boratav, 1958, 39).

Viktor Maksimoviç Jirmunskiy'e göre, bugün de *Orta Asya* kavimleri arasında (Türkmen, Kazak, Karakalpak, Özbek) ilk Dede Korkut'a ait anlatılardan başka Salur Kazan'ın otağını yağmalatması anlatısı ön plandadır. *Şecere-i Terakime*'de Türkmenlere ait kayıtların iki yerinde geçmesi buna kanıt olarak gösterilebilir (Jirmunskiy, 1961, 472). Yine Viktor Maksimoviç Jirmunskiy'e göre, Oğuz destanının başkahramanının Salur Kazan olması, hikâyelerin Oğuzların *Orta-Asya*'daki yurtlarında ortaya çıktığını göstermektedir. *Şecere-i Terakime*'deki Kazan'ın evinin yağmalanması olayı, Peçenek Beyi Tuymaduk'un, Salur Kazan'ın babası Enkeş'in evini yağmaladığı şeklinde, Dede Korkut Kitabı'ndaki Salur Kazan'ın Evinin Yağmalanması Hikâyesi'yle çok yakın benzerlik göstermekte ve tarihî bir karakter taşımaktadır. Tarihi kaynaklardan anlaşıldığına göre Oğuzlar Peçenek ülkesine doğru, *Ermeni Denizi* kıyısı yakınına

ilerlemişlerdi ki, Salur Kazan'ın evinin yağmalanması rivayeti, Peçeneklerle Oğuzlar arasında, *Aral Denizi* bölgesinde 9.-10. yüzyıllarda meydana gelen tarihî savaşların bir hatırasıdır. Dede Korkut Kitabı'na bu tarihî olayların sonraki safhası yansımıştır. Olaylar *Kafkas* sahasına geçmiş, Peçeneklerin yerini de kâfirler (Hıristiyanlar) almıştır (Jirmunskiy, 1962, 123, 176'dan aktaran Gökyay, 1973, XLVI, LIII).

Faruk Sümer'in yazdığına göre, Salur-Peçene savaşlarına yer veren Ebulgazi, *Şecere-i Terakime*'deki rivayetlerde geçen Becene elini Oğuz-Peçenek boyu sanmıştı. Buradaki Becene sözü ünlü Türk Peçenek elini ifade etmektedir. Bu rivayetleri Oğuzlar ile Peçenekler arasındaki tarihî mücadelelerin destani hatıraları olarak kabul etmek gerekir ki, bu olaylar en güçlü olasılıkla, 10. yüzyılda meydana gelmişti. 925 yılında da Oğuzlar'ın batı komşuları olarak *Emba-Yayık* arasında Peçenekler'den bir küme yaşıyordu (Sümer, 1959, 392-393). Buradaki *Emba* (Cem)-*Yayık* (Ural) bugünkü *Kazakistan*'ın batısında, *Hazar Denizi*'ne dökülen akarsulardır. *Yayık* eski tarihî kaynaklarda geçen en eski Türkçe adlardan biridir. *Yayık* (Ural)'ın doğduğu *Ural Dağları Asya* ile *Avrupa* kıtaları arasındaki doğal sınırdır.

Yine Faruk Sümer'e göre, Dede Korkut Hikâyeleri'nde, Bayındır Han sayılmaz ise, feodal yapının birinci basamağında bulunan ve bütün Oğuz beğlerinin metbuu sayılan Salur Kazan Beğ'e, Ebu'l-Gazi'nin *Şecere-i Terakime*'nin başlıca kaynaklarından biri olan Oğuznameler'de de önemli bir yer verildiği görülmektedir. Dede Korkut Hikâyeleri ile bu Oğuznamelerde bazı ortak olaylar anlatılmaktadır; Beçene (Peçenek) El'i başbuğu Doymaduk'un Salur Kazan'ın babası Enkiş'in ordasını bastığı, Kazan'ın kaçıp anası Cicaklı Hatun'un düşman tarafından götürüldüğü ve Enkiş'in üç yıl sonra Doymaduk'a naibi ile mal gönderip karısını kurtardığından bahsedilmiştir. Dede Korkut'ta da kâfir beği Şöklü Melik, Salur Kazan'ın ordasını basarak anasını, karısını, oğlunu tutsak olarak alıp götürmüştür. Salur Kazan'ın, bu rivayette olduğu gibi, mal göndererek yakınlarını kurtarmış olması ve sonra da parlak bir zafer kazanarak bu baskının öcünü almış olması da olasıdır. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy ile *Şecere-i Terakime*'deki Salur Kazan ile ilgili manzume, Salur Kazan Beğ'in bu şanlı galibiyetini yansıtmaktadır (Sümer, 1972, 382-391).

Sergey Grigoreviç Agacanov'un eserinde belirttiğine göre, Dede Korkut Destanı'nın ilk versiyonları *Orta Asya*'da henüz ortaya çıkmış, 11.-12. yüzyıllarda Selçuklu akınlarıyla *Kafkasya* ve *Anadolu*'ya yayılmıştır. *Şecere-i Terakime*'de Salır Kazan-Alp hakkındaki eski bir türkûde Salır Kazan'ın otuz kırk bin askerle Peçenekler'e karşı sefere çıktığından bahsedilmektedir. Bu seferde Salır Kazan, bahadırlarının cesareti ve yiğitliği sayesinde düşman ordusunu yenmiştir. İt-Becenalar'ın çok az bir kısmı kurtulabilmiştir. Bu sefer sırasında Salırlar, muhtemelen *Kazıkurt Dağı* eteklerini ve *Badam Irmağı*'nın yukarı akımlarını yurt edinmişlerdi. Salır Kazan'a yakılan türkûnün ilk mısralarında, bahadırlarının gücünü denemek için *Kazıkurt Dağı* boğazına taş yuvarlama yarışlarına girdiklerinden bahsedilmektedir. *Şecere-i Terakime*'de ve Salır Kazan hakkında anlatılan rivayetlerde anlatılan Salır-Peçenek düşmanlığının temeli, 9. yüzyıla ait gerçek tarihî olaylara dayanmaktadır. Oğuzlar, Peçenekler'i yurtlarından kovarak, *Ural* ile *Volga* ırmakları arasındaki toprakları ele geçirmişlerdi. Anlaşılan, Peçenekler'i yurtlarından çıkaran Salırlar, *Sır-Derya* ile *Hazar* civarındaki bozkırlara yerleşmişlerdi. 9. yüzyıl sonlarında yenilgiye uğrayan Peçenekler'den geriye kalanlar ise, zamanla Salır ve diğer Oğuz boylarıyla kaynaşarak asimile olmuşlardır (Agacanov, 2015, 53-54, 195-196).

Ahmet Bican Ercilasun'un kaydettiğine göre, Dede Korkut Kitabı'ndaki 2. hikâye olan Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, *Şecere-i Terakime*'deki Beçenelerin Salur Kazan'ın annesini tutsak ettiği savaş ile Salur Kazan'ın bunun intikamını aldığı Beçene seferini birleştirmiştir (Ercilasun, 1994, 76-78). Ahmet Bican Ercilasun'a göre, Su-lu Kağan'dan önceki Türgiş kağanları U-çe-le ve oğlu So-ko, Doğu Gök-Türkleri ile çetin savaşlar yapmışlardır. Bu savaşlar *Tonyukuk*, *Köl Tigin*, *Bilge Kağan* yazıtlarında da anlatılmıştır. Kapgan Kağan döneminde, 698 yılında, birinci Türgiş seferinde, Gök-Türkler ile Türgişler arasında *Yarış* (Cungarya) ovasındaki *Bolçu* mevkiinde savaş yapılmıştı. 710 yılında, ikinci Türgiş seferinde, Gök-Türkler ile Türgişler arasında yine *Bolçu*'da savaş yapılmıştı. *Şecere-i Terakime*'de Salur Kazan'ın annesi Çaçaklı'nın

kaçırıldığı belirtilen savaş, 698'deki *Bolçu* savaşıdır (Ercilasun, 2002, 32-33). Biz de bu değerlendirmeye katılmıştık (Eyüboğlu, 2019, 434). *Bolçu* adı, *Köl Tigin*, *Bilge Kagan*, *Tunyukuk*, *Şine Usu* olmak üzere dört büyük yazıtta da geçmektedir. *Eski Türk Yazıtları*'nda adı geçen *Bolçu*, bir nehir adı olup, büyük olasılıkla *İrtiş*'in kollarından biriydi, ancak başka bir coğrafi mevki de olabilir (Gömeç, 2007, 1285). Bazı araştırmacılar *Bolçu*'yu *Urungu Nehri* ile birleştirmektedir. *Bolçu*'nun, bugünkü *Bolun Tokoy* kasabası olduğu da dile getirilmiştir (Giraud, 1960, 178-179 ve Gumilev, 2001, 165'ten aktaran Gömeç, 2007, 1285). *Köl Tigin*, *Bilge Kağan*, *Tonyukuk* yazıtlarına göre, Gök-Türkler ile Türgeşler *Bolçu*'da savaşmıştı. Gök-Türkler, *Altun Yış* (Altay Dağları)'ı ve *Ertiş Ügüz* (İrtiş Irmağı)'ü aştıktan sonra *Bolçu*'ya gelmişlerdi (Aydın, 2016, 54). Üç büyük Türk yazıtında *Bolçu* savaşına bazı ayrıntılarıyla yer verilmesi, bu savaşın Türk tarihindeki önemini de yansıtmaktadır (Eyüboğlu, 2022c, 148).

Ali Duymaz'ın yazdığına göre, *Şecere-i Terakime*'de Becene başbuğu Toymaduk'un Kazan'ın babası Enkeş'in ordasını basıp karısı Çaçaklı'yı tutsak alması ve Dede Korkut Kitabı'nda Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un benzeri bir olay da *Salır Gazan ve İtemcek* adını taşıyan bir sözlü Türkmenistan rivayetinde yer almaktadır. Bu savaş, Koblandı ve Ak Köbek gibi Kıpçak destanlarında, Nogay-Kazaklarla Oğuz-Kıpçaklar, Karamanlarla Kalmaklar veya Kazaklarla Kızılbaşlar arasında meydana gelmektedir, bu nedenle bu savaşın Oğuzlarla Kıpçaklar arasında meydana geldiği söylenebilir (Duymaz, 1996, 56-57). Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da ve *Şecere-i Terakime*'de bahsedilen bu olayın/olayın benzerlerinin *Orta Asya*'da geniş bir yayılım gösterdiği anlaşılmaktadır ki, bu durum destanın köklerinin *Orta Asya*'da olduğunu yansıtmaktadır.

Ali Duymaz'ın eserinde kaydettiğine göre, *Şecere-i Terakime*, Salur Kazan'ı ve etrafındaki olayları *Orta Asya* coğrafyasına bağlamaktadır. Eserde olaylar, *Sır Derya*'nın kuzeyinde cereyan etmekte ve mücadele Oğuzlar ile Peçenekler arasında görünmektedir (Duymaz, 1997, 21).

Giorgi Kakhniashvili-Haşim Özel'in dediğine göre, *Şecere-i Terakime*'de ve Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da geçen Salur-Peçenek savaşlarının, hem Dede Korkut Kitabı'na hem de *Şecere-i Terakime*'ye, Oğuzluğun etnik oluşum aşamasının bir dönüm noktası ve önemli bir aşaması olarak yansıdığı söylenebilir (Kakhniashvili ve Özel, 2016, 1113-1114).

Şecere-i Terakime'de, Korkut Ata'nın yaşadığı dönemde Oğuzların coğrafi sınırları şöyle belirtilmiştir: "*Oğuz ilinin yurtlarının gün doğusu Isığ Göl ve Almalık, ve kıblesi Sayram ve Kazgurt dağı ve Karacık dağı, ve Demir Kazığı Uluğ dağı ve küçük dağı ki, bakır menbaidir, ve gün batısı Sir suyunun ayağı Yangıkent ve Karakum.*" (Ebülğazi Bahadır Han, 1974, 56). Buradaki coğrafya, önceleri daha büyük ve geniş olmasına karşın, 650'li yıllarda Batı Gök-Türk Devleti'nin yıkılarak On-Okların sınırlarının daraldığı ve 690'lı yıllarda Türkişler'in bağımsızlığını ilan ederek sınırlarını tekrar genişletmeye başladığı, Batı Gök-Türklerden Türkişlere geçiş döneminin coğrafi sınırlarıdır. Bundan sonra Türkişlerin sınırları büyümüştür (Eyüboğlu, 2019, 139). Bu coğrafya Dede Korkut'a yansımıştır. Burada belirtilen *Kazgurt dağı* (Kazılık), *Karacık dağı* (Karadağ) ve aynı coğrafyada yer alan *Aladağ* Dede Korkut'ta geçtiği gibi, *Sır suyu* (Sır Derya) da *Korkut* efsanelerinde Korkut'un memleketi olarak geçmektedir, ayrıca Türkmenistan varyantında da geçmektedir. *Şecere-i Terakime*'deki destani-efsanevi rivayetlerin ve coğrafyasının Dede Korkut Kitabı'ndaki destanlarla örtüştüğü görülmektedir.

Şecere-i Terakime'de şöyle demektedir: "*Ve yine Becene kabilesi de kendisinden töre ileri sürüp Salur halkı ile düşman olup vuruşurlardı. Beş altı nesle kadar bu iki boyun arasında düşmanlık var idi. Becene boyu Salur boyuna galip gelirdi. Onun için Salur boyu Becene halkına İt Becene derler. Becene ilinin Toymaduk adlı bir padişahı vardı. O ordu ile gelip Salur ilini vurup Salur Kazan Alp'in anası Çaçaklı'yı rehin alıp gitti. Üç yıldan sonra kethüdası Enkeş'i çok mal ile gönderip Çaçaklı'yı geri aldı.*" (Ebülğazi Bahadır Han, 1974, 57). Burada, Batı Göktürkleri ile Doğu Göktürkleri, Türkişler ile Doğu Gök-Türkleri arasındaki mücadelelerin izleri vardır (Eyüboğlu, 2019, 139). Bu mücadeleler Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'a yansımıştır. Dolayısıyla destandaki coğrafyanın alt tabakası da bu dönemin coğrafyasıyla ilgilidir. Destanda geçen

coğrafyanın Sir Derya Oğuz Yabguluğu'ndan daha önce, Göktürk-Türgiş dönemiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Şecere-i Terakime'de, bu dönemde şehirleşmenin hız kazandığı şöyle belirtilmiştir: “Bu sözlerden arz edilen odur ki, vuranları yurtlarında oturup, vurulan ilin düşmandan kurtulanları Maveraünnehir’e kaçıp giderlerdi. Ve böyle yapıp gide gide Türkmenin çoğu vilayete indi, azı kaldı.” (Ebülğazi Bahadır Han, 1974, 57). Batı Göktürk-Türgiş dönemi, aynı zamanda şehirleşmenin hız kazandığı bir dönemdir (Eyüboğlu, 2019, 139-140). Eski Türklerin kışın soğuktan korundukları, genellikle ırmak boylarında olan, *Orta Asya*’nın/*Avrasya*’nın güney bölgelerinde yer alan birçok kışlakları zamanla Türk kentleri olarak gelişmiştir. Ayrıca birçok Türkler de yerleşik halkların yaşadığı kentlere yerleşmiş, zamanla kentleşme artmıştır.

Şecere-i Terakime'de, Türkmenlerin *Yangikent* (Yeni Kent)'e yerleşmesi şöyle anlatılmıştır: “Bütün kavimlerden Türkmen’e daha yakın oturan Hıta ve Kanklı ve Nayman idiler. O kavimler Türkmenin kalanını vurmağa başladılar. Isık Göl ve Almalık ve Sayram ve Uluğ Dağlar ve Kicik Dağlar, bu yurtların hepsini terkedip, Sir suyunun ayağına gelip, padişahlarını Yangikent’te oturtup, kendileri Sir’in iki tarafında yaylayıp ve kışlayıp on nesil boyunca oturdular.” (Ebülğazi Bahadır Han, 1974, 57). Burada 750-760’lı yıllarda Türgişler’in yıkılış sürecinde, doğudan gelen Karluk baskısı ile *Aral Gölü* kıyılarına giderek *Yeni Kent* merkezli yaşamlarının ve sonrasında Sir Derya Oğuzlarını oluşturmalarının izleri vardır. 8. yüzyılın ortalarında buraya gelen Türgişler, 11. yüzyılın ortalarındaki Selçuklu göçüne kadar, yaklaşık üç asır, yani neredeyse rivayetteki gibi on kuşak burada yaşamışlardı (Eyüboğlu, 2019, 140). Kara Türgiş Devleti’nin kurucu hükümdarı Su-lu Kağan (716-738)’in ölümüyle Türgişler (Batı Göktürkleri/Onoklar)’in gücü zayıflamış, doğudan gelen Karlukların baskısı ile *Sir Derya*’nın kuzeyine göç etmek zorunda kalmışlardı. Oğuz Yabguluğu zamanında bu toprakların doğu kısmı artık Karlukların eline geçmişti. Böylece Salur Kazan’ın Evi Yağmalandığı Boy’a ve *Şecere-i Terakime*’deki rivayetlere yansıyan Salur-Peçenek mücadelelerinin Sir Derya Oğuz Yabguluğu’ndan daha önceye ait, Göktürk-Türgiş dönemiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Tarihî-coğrafi bilgiler de bunu onaylamaktadır.

Salur Kazan’ın Evi Yağmalandığı Boy’un giriş kısmında Kazan için söylenmiş bir övme vardır:

Salur Kazan’ın Evi Yağmalandığı Boy’da Salur Kazan için şöyle demektedir: “... / *Amit suyunun aslanı*, / *Karacugun kaplanı*, / ...” (Tezcan ve Boeschoten, 2001, 50). Aynı soylamanın benzeri, Kam Böri’nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu’nda Salur Kazan için şöyle demektedir: “*Tülü kuşun yavrusu* / *Türkistanun direği* / *Amit suyunun aslanı* / *Karacugun kaplanı*” (Tezcan ve Boeschoten, 2001, 88).

Faruk Sümer’e göre, Dede Korkut anlatılarında iki yerde Salur Kazan için, bir yerde de Bayındır Han için söylenmiş bir övmeye onlar: “*Türkistan’ın direği*, *Karacuk’un arslanı*, *Emet Suyu’nun kaplanı*” olarak nitelenmektedir. *Türkistan*, bu isimdeki ülkeyi ifade etmektedir. *Karacuk* ismi, her ne kadar *Cizre*’nin (Cezire) güneyinde, *Dicle*’nin batısında, *Irak*’ta *Altun-Köprü*’nün batısında bu adda dağlar olsa da, hikâyelerde geçen bu ad ile Oğuzlar’ın *Sir-Derya* boylarındaki ünlü sıradağları kastedilmiştir. Bazı araştırmacıların *Amid Suyu* olarak belirttiği *Emet Suyu*’na gelince; hikâyelerde *Amid*, *Hamid* şeklinde zaten ayrıca geçmektedir. 15.-17. yüzyıllarda Anadolu ve İran Türkleri de kentin ismini aynı şekilde *Amid* olarak söylüyorlardı. Ayrıca Türklerin *Dicle*’ye *Amid suyu* dediklerine dahir hiçbir kanıt yoktur. Emet, 15.-16. yüzyıllarda Anadolu ve İran Türkleri arasında kişi adı olarak kullanılıyordu. Emet Suyu’nun *Türkistan* ve *Karacuk* ile birlikte söylenmesi de göz önünde bulundurulursa, bununla Oğuzlar’ın *Sir-Derya*’da bulunan yurtlarındaki bir ırmağın kastedilmiş olduğu söylenebilir (Sümer, 1972, 384-385).

“*Tülü kuşun yavrusu* / *Türkistanun direği* / *Amit suyunun aslanı* / *Karacugun kaplanı*” ifadesi Dede Korkut’un *Orta Asya*’daki/*Türkistan*’daki tarihî coğrafyasının bir yansımasıdır. Dede Korkut’taki soylamada; tarihî alt tabakada, Kara Türgiş Devleti’nin kurucu hükümdarı Su-lu Kağan (716-738)’in, yani Salur Kazan’ın devletine ve coğrafyasına atıf vardır: *Tülü kuşun*

yavrusu: Onokların/Türgişlerin batıda yer alan Nu-şe-pi boylarının öncülüğünde kurulmuş olan Kara Türgiş Devleti, doğuda yer alan Tu-lu boylarından hâkimiyeti devralmıştı ki, *Tülü kuş*, ismi Çinliler tarafından kaydedilmiş şekliyle *Tu-lu* olarak geçen boyların hem gerçek Türkçe ismi, hem de ongunu olmalıdır. Bu sebeple Tu-lu boylarından sonra hâkimiyeti devralan Su-lu Kağan da Dede Korkut'ta Tülü kuşun yavrusu olarak nitelendirilmiştir. Su-lu Kağan'ın öncülüğünde batıdaki Nu-she-pi boylarının kurduğu Kara Türgiş Devleti, doğudaki Tu-lu boylarının kurduğu Sarı Türgiş Devleti'nin devamıdır. *Türkistan*'ın direği: Tarihî birçok dönemlerinde *Türk Eli*, *Türklerin yurdu* anlamında *Orta Asya* için kullanılmıştır. *Amit suyu*'nun aslanı: Burada geçen *Türkistan* ve *Karaçuk* ile yer isimleri kastedildiğinden, ikisinin ortasındaki *Amit suyu* ifadesi de ancak coğrafi bir yer ismi olabilir, nitekim soylamada zaten Tülü kuşun yavrusu ifadesi ile soyuna vurgu yapılmış olup, soyuyla ilgili ikinci bir nitelemeye gerek kalmamıştır. *Amit Suyu*, kıyısında aslanların yaşadığı *Amu Derya*'dır. *Karaçuk*'un kaplanı: *Karaçuk*, günümüzde bile kaplanları hakkında anlatılan efsanelerin bol olduğu, Kazakistan'da *Sir Derya*'ya paralel bir şekilde uzanan *Karatav/Karadağlar*, Dede Korkut'taki ünlü *Kara Dağlar/Karaçuk*'tur (Eyüboğlu, 2019, 429-430).

Ahmet Bican Ercilasun, Salur Kazan'ın tarihî kişiliğini Türgiş hükümdarı Su-lu Kağan (716-738) olarak belirtmiştir (Ercilasun, 2000, 158; Ercilasun, 2002, 33; Ercilasun, 2004, 126). Ahmet Bican Ercilasun'un bu görüşüne katılarak bazı eklemeler yapılmıştır (Eyüboğlu, 2019, 426-445; Eyüboğlu, 2022, 105-108; Eyüboğlu, 2022b, 289-290). Dede Korkut'taki başkahraman Salur Kazan/Kazan tipinde en eskisi tarihî derinliklerine uzanan birçok tarihî-destani-efsanevi-mitolojik tabaka vardır. Salur Kazan/Kazan tipinin önemli bir tarihî tabakası Kara Türgiş Devleti'nin kurucu hükümdarı Su-lu Kağan (716-738) ile ilgilidir (Eyüboğlu, 2019, 426-445; Eyüboğlu, 2022, 105-108; Eyüboğlu, 2022b, 289-290). Dede Korkut'taki en üst yönetici Bayındır Han tipinde birçok tarihî-destani-efsanevi-mitolojik tabaka vardır. Bayındır Han tipinin önemli bir tarihî tabakası 2. (Doğu) Gök-Türk Devleti hükümdarı Bilge Kağan (716-734) ile ilgilidir (Eyüboğlu, 2019, 268-275; Eyüboğlu, 2022, 106-107; Eyüboğlu, 2022b, 289-300). Dede Korkut'un önemli bir tarihî ve dolayısıyla coğrafi tabakasının Göktürk-Türgiş dönemiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Dede Korkut'un önemli bir tarihî tabakası, alt coğrafyasının önemli bir tabakası Göktürk-Türgiş dönemiyle ilgilidir. Dede Korkut'ta çeşitli vesilelerle adları geçen *Aladağ*, *Karadağ*, *Karaçuk*, *Kazılık Dağı*, *Türkistan*, *Amit Suyu/Amu Derya*, *Sir Suyu/Sir Derya*, *Demirkapı* vb. birçok yer ismi destanın tarihî coğrafyasını yansıtmaktadır (Eyüboğlu, 2023e, 14).

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un *Salır Gazan* adlı Türkmenistan varyantının olması, *Salır Gazan*, *Salır Gazan ve İtemcek* adını taşıyan sözlü Türkmen rivayetlerinin olması, Orta Asya Türk destanları ile benzerlikleri, boyda geçen birçok yer ismi, bu boyun tarihî köklerinin Oğuzlar'ın, *Hazar*'ın batısına, Anadolu-Azerbaycan'a göçlerinden daha önceye, *Orta Asya*'da yaşadıkları 10.-11. yüzyıllardan daha eski bir tarihe ait olduğunu göstermektedir (Eyüboğlu, 2022c, 165-167).

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, motifleri, varyantları ve ilişkili anlatılar geniş bir coğrafyada görülmektedir. Bu durum destanın köklü tarihînin ve geniş coğrafyasının bir yansımasıdır:

Salur Kazan, Dede Korkut Hikâyeleri dışında, gerek Oğuz, gerekse de Kıpçak sahası Türk destan ve rivayetlerinde adı çok geçen bir Oğuz alpıdır. Salur Kazan, Türkmen boyları tarafından ata olarak sayılmaktadır. Salur Kazan; Tatar, Karakalpak, Kazak gibi Kıpçak Türk sahası destanlarında ise bir başka açıdan ele alınmıştır. Oğuz ve Türkmenlerle ilgili bilgi veren çok sayıda tarihî, destani kaynakta bir Oğuz alpi olan Salur Kazan'ın adı geçmektedir (Duymaz, 1997, 11-13).

Anadolu'da Salur Kazan'la ilgili olarak sözlü gelenekte yaşayan, Ferruh Arsunar'ın *Gaziantep Folkloru 1* adlı eserinde görülen Dede Korkut rivayeti, *Gaziantep* yöresinde yaşayan İlbeyli ve Barak Türkmenleri arasından derlenmiştir. *Yurt Değiştirme* adlı bu metin Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un tespit edilen ilk sözlü varyantıdır (Arsunar, 1962, 153-155 ve

Öztelli, 1970, 5006-5008'den Duymaz, 1997, 20). Salur Kazan destanı, varyantları az olmakla birlikte, günümüzde *Anadolu*'da anlatılmaya devam etmektedir. Destanın *Karaz* yöresinde Kürmanç ağzıyla anlatılan varyantının adı *Ahçıkozi* (Okçu Kozan)'dır (Gülensoy, 2004, 82).

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un Türkmenistan'da *Salır Gazan* adlı bir varyantı vardır (Erdem, 1998, 72-73; Erdem, 2005, 161). Türkmen varyantında Salur Kazan hakkında çok sayıda rivayet de vardır. Bu rivayetlerin adları şunlardır: *Salar Gazan Baba*, *Salır Gazan Hakında (Rövyat)*, *Salır Gazan Hakında*, *Salır Gazanın Öldürülmeği*, *Ersarının Döreyişi*, *Salır Gazanın Öldürilişi*, *Sarının Döreyişi Hakındaki Rövyat*, *Sarığın Döreyişinin Yene Bir Varyantı*, *Sarığın Döreyişinin Üçüncü Varyantı*, *Salır Gazanın Öylenişi*, *Salır Gazanın İtemceği Öldürilişi*, *Ersarının Döreyişi Ya da Salırın Öldürilişi*, *Ersarının Döreyişinin Üçüncü Bir Varyantı*, *Salır Gazanın Ölüşi*, *Ersarının Döreyişi Ya da Salırın Öldürilişi* (Erdem, 1998, 528-555). Türkmen varyantında, Nurmırat Esenmuradov tarafından, Teke boyundan, *Mari'nin Wekilbazar* ilçesine bağlı *Mülküyusup* köyünde yaşayan Hoşala Mergen'den derlenen *Salur Gazan ve İtemjek Hikâyesi* başlığını taşıyan hikâyede, Salur Gazan'ın evini yağmalayan düşman İtemjek, *Amuderya*'nın ortasında yaşamaktadır. Dede Korkut Kitabı'nda ise Salur Kazan'ın evini yağmalayan Şekli Melik'tir (Yıldız, 2000, 364-365). Türkmen varyantındaki *Salar Gazan Baba* adlı rivayet, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un bir varyantıdır (Eyüboğlu, 2019, 416). Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un, rivayet biçiminde, *Orta Asya*'da günümüzde de yaşamakta olduğu; Karacuk Çoban'ın hatıralarının da, Çoban adıyla, *Orta Asya*'da bugün de yaşamakta olduğu anlaşılmaktadır (Eyüboğlu, 2021, 169). Türkmen varyantındaki *Salır Gazanın İtemceği Öldürilişi* adlı rivayet Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy ile ilişkilidir (Eyüboğlu, 2019, 417-418).

Şecere-i Terakime'deki rivayetin ve Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un benzeri bir olay *Salır Gazan ve İtemcek* adlı bir Türkmenistan rivayetinde geçtiği gibi, bu savaş, *Koblandı* ve *Ak Köbek* gibi Kıpçak destanlarında, Nogay-Kazaklarla Oğuz-Kıpçaklar, Karamanlarla Kalmaklar, Kazaklarla Kızılbaşlar arasında meydana gelmektedir (Duymaz, 1996, 56-57). Savunmasız kalan yurdun düşman istilasına uğrayarak yağmalanması, *Maaday-Kara Destanı*'nda da vardır. Kendisi yiğitleriyle avda iken ili, obası yağmalanıp anası, karısı ve oğlu tutsak edilen Salur Kazan'ın yurduna döndüğünde karşılaştığı manzara, *Maaday-Kara*'nın yağmalanan yurdunun görüntüsüyle aynıdır (Bekki, 2016, 278).

Sümerlerin Gılgamış Destanı'nda, Bilgamiş (Gılgamış)'ın en yakın dostu Enkidu'nun öleceğini rüyasında görmesi, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, Salur Kazan'ın rüyasında evinin yağmalandığını görmesi ile benzerdir (Gezenfergızı, 2016, 656). Salur Kazan ile Menelaos ve Agamemnon arasında benzerlikler vardır (Abdulla, 2015, 28).

Dede Korkut'un başkahramanı Salur Kazan ile ilgili anlatılar, aradan geçen bin yılı aşkın bir süreyi aşarak günümüze kadar gelmiştir ve Türk Dünyası'nın birçok yerinde anlatılmaya devam etmektedir (Eyüboğlu, 2022, 138).

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Dede Korkut'ta çok yer adının geçtiği boylardan biridir. Boyun coğrafyası belirgindir. Bu durum destanın tarihî bağlarıyla da ilgilidir. Doğayla içli dışlı geçen göçebe yaşamın bir sonucu olarak, birçok Dede Korkut boyları gibi, burada da çeşitli doğadan unsurlar, doğa tasvirleri vardır. Destandan anlaşıldığına göre Oğuzlar, *Gürcistan* ağzında oturmaktadır ki, bu ifadeyle kastedilen aslında *Orta Asya*'daki tarihî *Garcistan* bölgesidir. *Garcistan* bugünkü *Afganistan* bölgesindedir.

Türkmen Sahra/Günbed yazmasında bir soylamada Kara Budak'ın nitelikleri sayılırken "Ayağın üzengüye basanda dokuz tuman Gürcistana ürkü şalan" (Ayağını üzengiye bastığında dokuz tümen Gürcistan'a korku şalan) denilmiştir (Ekici, 2019, 35, 158). *Hudud El-Alem*'e (y:982) göre, *Horasan* ülkesinde bulunan *Garcistan*'ın en önemli kenti *Buşin*'di. Liderine şar deniyordu. Arazileri boldu, zengindi, birçok tahıl üretiliyordu, dağlık bir bölgeydi. Barışçıl ve iyi kalpli insanlar yaşıyordu. Halkı çoban ve çiftçiydi (Orhan (Kurulay), 2007, 87). *Camıu't-Tevarih*'de Oğuz Han'ın *Orta Asya*'daki *Gur*, *Garcistan* ve o tarafları ele geçirdiği anlatılmıştır. Esere göre, "Oğuz'un buyruğu gereğince bütün Gur vilayetini, *Garcistan*'ı, ta *Gazne*, *Zabil* ve *Kabil*'e kadar il yapıp zaptettiler" (Togan, 1982, 22). *Şecere-i Terakime*'ye göre, Oğuz Han *Belh*'i aldıktan sonra

Gur'u da almıştı. *Gur'da* çok kar yağmıştı. Oğuz Han burada *Karlık'a* ad koymuştu. *Gur* kenti *Belh'e* bağlıydı (Ebülğazi Bahadır Han, 1974, 34-36). *Gur* adı *Herat'ın* doğu ve güneydoğusunda ve *Garcistan* ile *Guzgan'ın* güneyindeki dağlık bölgeye verilmiştir (Barthold, 1990, 360).

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'daki önemli yerlerden biri *Aladağ*'dır. Salur Kazan ve Oğuz beyleri burada ava çıkmıştır. Salur Kazan burada kaygılı rüya görmüştür. Bu bakımdan *Aladağ*, destanın gidişatında önemli bir role sahiptir. *Aladağlar*, *Orta Asya'da* yer alan ve bugün de aynı adı taşıyan dağlardır. *Tanrı Dağları'nın* kuzey ve batı yönündeki kollarıdır, yani Türklerin yaşadığı bölgelerdeki kollarıdır. Destandan anlaşıldığına göre Eski Türkler, *Tanrı Dağları'na* *Aladağlar* demişlerdir.

Dede Korkut Kitabı'nda geçen *Ala Dağ*, bugünkü *Kazakistan'daki* *Alatav'dır* (Margulan, 2000, 143). Kalabalık Oğuz-Kıpçak kavmi kışa doğru *Sirderya*, *Çu*, *Talas*, *İle* kıyılarına ve *Karatav* (*Karadağ*) ile *Alatav* (*Aladağ*)'ın eteklerine toplanıyordu (Seydimbek, 2000, 51).

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'daki önemli yerlerden biri *Demirkapı/Derbent*'tir. Karacuk Çoban'ın ve Salur Kazan'ın koyunlarının bulunduğu bölgedir. *Demirkapı'nın* adı Dede Korkut'taki birçok boyda geçmektedir. Bu bakımdan Dede Korkut'taki önemli yerlerden biridir. *Demirkapı'nın* adı *Eski Türk Yazıtları'nda* da birkaç yerde sınır bölgesi olarak geçmektedir. Bunlar tesadüf değildir, Dede Korkut ile *Eski Türk Yazıtları'nın* ortak tarihî-coğrafi köklerini yansıtmaktadır. *Demirkapı*, *Özbekistan'ın* en güneyinde, *Amu Derya* ve *Tacikistan-Afganistan* sınırları yakınlarında yer almaktadır. Destanda *Aladağ* ve *Demirkapı* sadece ad olarak değil, olayların yaşandığı mekânlar, destanın coğrafyası olarak geçmektedir.

Kül Tigin Yazıtı'nda Bilge Kağan, “*kuriğaru Yençü üğ(üz) keçe Temir Kapıgka teği süledim*” (*batıda İnci (Sır Derya) ırmağı (nı) geçerek Demir Kapı'ya kadar ordu sevk ettim*) demiştir (Kül Tigin Yazıtı, G 3-G 4; Tekin, 1998, 34-35). 689 yılında Doğu Türklerinden bir tümen, Batı Türklerinin ordularını yendikten sonra *Soğd* bölgesini ele geçirerek *Demirkapı'ya*, bugünkü *Buzgala* geçidine kadar ilerlemişlerdi. Bu istila 701 yılında tekrarlanmıştı (Barthold, 1990, 202). *Eski Türk Yazıtları'nda* geçen *Demir Kapı*, *Belh'den* *Semerkand'a* giden yol üzerinde yer alan, *Keş* kentinin 90 km. kadar güneyinde, 12-20 m. genişliğinde, 3 km. uzunluğunda bir geçittir (Salman, 1998, 36). *Demirkapı Geçidi*, 1137'de bir taş üzerine kazınan ve *Si-an-fu* epigrafiya müzesinde korunan iki Çin haritasında gösterilmiştir (Chavannes, 2013, 30). Tarihî kaynaklarda geçen en eski *Demir Kapı*, *Gök-Türk Yazıtları'nda* geçen, *Semerkant* dolaylarında bahsedilen olmalıdır. Sonraki zamanlarda *Demir kapılar Avrupa* içlerinde (Tuna-Demirkapısı), *Asya'nın* batısında (Hazar Denizi'nin batısındaki Derbent Demirkapısı) ve daha birçok yerde görülmektedir. Günümüzde *Anadolu'da* da *Demirkapılar* çoktur (Baykara, 2002, 279-308). Geniş Türk coğrafyasında *Demir Kapı* adıyla bilinen birkaç yer vardır. En önemlilerinden biri *Orhun Yazıtları'nda* geçen *Demir Kapı'dır*, yazıtlarda *Temir Kapıg* olarak geçer. *Demir Kapı* Milattan önceki yüzyıllardan itibaren *Turan* (Türk)-*İran* yurtları arasındaki doğal bir sınırdı (Buharalı, 2011, 28).

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da *Karacuk* da önemli bir yere sahiptir. Destanda Salur Kazan *Karaçuk'un kaplanı* olarak nitelendirilmiştir. *Karacuk Çoban*, Salur Kazan'la birlikte başkahraman gibi işlenmiştir. *Karacuk*, *Sır Derya* boyunca uzanan *Karadağlar'ın* adıdır. Ayrıca bu bölgedeki eski Oğuz kentlerinden birinin adıdır.

Türkmen Sahra/Günbed yazmasındaki bir soylamada, “*karşı yatan kara dağlar el yaylakı*” (*karşı yatan kara dağlar ilin yaylağı*) demektir (Ekici, 2019, 37, 159). Topkapı Sarayı'nda bulunan *Oğuzname'de*, Alp Rüstem, “*Kara dağın kurdu! Kara kaya kaplanı!*” olarak nitelendirilmiştir (Ögel, 1994, 126). *Divanü Lügat-it-Türk'teki* (y: 1074) *qaraçuq* maddesinde “*qaraçuq. el-Farab kentine verilen bir ad. Bu, Oğuz kentlerinden biridir.*” demektir (Kaşgarlı Mahmud, 2005, 402). Aybek ed-Devadari (ö: 1336), 1310 yılında yazdığı, içerisinde *Ulu Han Ata Bitiği'nin* de özetini verdiği *Dürerü't-Tican ve Gurerü Tevarih'i'z-Zaman* adlı eserinde, Tatarların/Türklerin siyah dağ anlamına gelen *Kara Dağ'da* tarih sahnesine çıktıklarını belirtmiştir. Tatarların/Türklerin anavatani bu *Kara Dağ'dı* (Demir, 2017, 73-75). *Şecere-i Terakime'de* Ögürçik'in söylediği bir şiirde “*Yassı yatan Kara-Dağ'ın sağrısına uğrayıp geldim*”

demektedir (Ögel, 1993, 259). Oğuzname'de Kazan Han'ın sevdiği yerlerden biri *Karaşık Dağı*'dır. *Karaşık Dağı*'nın bir diğer adı *Karatav* (Karadağ)'dır, Firdevsi'nin *Şehname*'sinde *kuh hara* şeklinde geçmektedir. Dede Korkut'ta geçen *Karaşık* kenti, tahminen, *Kazakistan*'ın güney bölgesindeki *Karatav* (Karadağ)'ın güney cephesinde, eski *Karnak* kentinin yakınlarındaydı (Margulan, 2000, 143). *Kengü-tarban*'ın doğusunda yer alan *Kara-tau*, Oğuz destanlarının *Karacuk Dağı*'dır (Esin, 1976, 86).

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da Salur Kazan, *Amit suyu'nun aslanı* olarak nitelendirilmiştir. *Amit Suyu*, *Orta Asya*'daki en uzun akarsu olan *Amu Derya*'dır. Böylece buradaki coğrafya açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Türkmenistan varyantındaki Oğuzların Melallaşmakı Boyu'nda, Bayındır Han'ın kurduğu meclise *Amıderya* kenarında oturan Oğuzlardan da adamlar gelmiştir (Erdem, 1998, 175). *Amu Derya*; *Yontma Taş Devri*'nden önceki devirlerde *Hazar Denizi*'ne akıyordu, *İlk Taş Devri*'nde *Aral Gölü*'ne yönelmişti, *Geç Taş Devri*'nde *Hazar Denizi*'ne akıyordu, *Tunç Devri*'nde *Aral Gölü*'ne dökülüyordu. Bu durum yakın çağlarda da tekrarlanmıştır. *Amu Derya*, 13.-15. yüzyıllar arasında *Hazar Denizi*'ne dökülüyordu. Günümüzde *Aral Gölü*'ne dökülmektedir (Esin, 1991, 98). Türklerde *Okyanus* anlamında *Talu* ifadesi kullanılıyordu. Gök-Türklerin kağanı bol sulu *Amu ırmağı*ndan bahsederken, "*Taluy Ögüzke tegmiş*" (*Amu ırmağına kadar değmiş, varmış*) cümlesini kullanıyordu. *Ögüz*, eski Türkçede *ırmak* demektir, ayrıca *Amu-Derya*'ya verilen bir addı (Ögel, 1993, 469-470). Biruni'ye göre, *Amu-Derya* çok eskilerde *Hazar Denizi*'ne akıyordu. *Amu-Derya*, o dönemde *Karakum* üzerinden dolaşarak *Balhan* kenti yakınlarından geçiyordu, ancak ırmak, yatağını değiştirmiş ve suyu *Guz (Oğuz)* ülkesine doğru akmaya başlamıştı. Böylece *Amu Derya*, *Aral Gölü*'ne ulaşmıştı (Agacanov, 2015, 121-122). *Camiu't-Tevarih*'e göre, Oğuz Han yurduna dönerken *Amu Nehri*'nden geçmiş, *Semerkan'da* doğru akan büyük bir ırmak üzerindeki *İlik* vilayetini de geçerek *Buhara* sınırındaki *Yalguz Ağaç*'a gelmişti (Togan, 1982, 47). *Şecere-i Terakime*'ye göre, Oğuz İlinin Şah-Melik'i bozulunca, oralardan göç etmeyen halklar, *Sir-Suyı*'nın ayağında *Amu-Suyı*'nda oturup, Toğrı'lı kendilerine Han yapıp tahta çıkarmışlardı (Ögel, 1993, 254).

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, Uruz ağaca soylamasında "*Kara hindu kullaruma buyuraydum*" demiştir. Buradaki *Hindu* ifadesi, *Orta Asya*'da bir dönem Türk hâkimiyetinin görüldüğü, aynı zamanda Budizmle ilişkili Kuzey *Hindistan-Pakistan-Tibet* coğrafyalarının izlerini taşıyor olsa gerektir. Buradan anlaşıldığına göre bu bölgelerden kişiler de çeşitli nedenlerle Türk ülkesinde bulunuyordu. Tarihî kaynaklar özellikle İskit, Hun, Akhun, Göktürk-Türgiş ve sonrasında Gazneli, Selçuklu, Harezmşah, Babür dönemlerinde bu bölgeyle çeşitli ilişkilerin olduğunu göstermektedir (Tezcan ve Boeschoten, 2001, 60).

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un coğrafyası, *Aladağlar* (Kazakistan-Kırgızistan), *Karadağlar* (Kazakistan), *Demirkapı* (Özbekistan'ın Tacikistan-Afganistan sınırı) bölgesidir, burası *Amu Derya* (Özbekistan, Türkmenistan, Afganistan, Tacikistan) yakınlarındadır, *Garcistan* (Afganistan) ağzındadır. Destanın bu coğrafyası tarihî olarak *Batı Türkistan* bölgesidir, Batı Göktürklerinin-Türgişlerin tarihî coğrafyasıdır. Zaten Salur Kazan, başka bir boyda *Türkistan'ın direği* olarak nitelendirilmiştir.

Dede Korkut Destanları'ndan anlaşıldığına göre, Oğuzlar/Türkler, *Aladağ*, *Karadağ/Karaçuk*, *Kazılık Dağı*, *Türkistan*, *Amu Derya*, *Demirkapı*, *Garcistan* gibi atalarının hatıralarında önemli yeri olan coğrafi yer adlarını ortak hafızalarında, sözlü kültürlerinde uzun yıllar yaşatmışlardır. Bu durum aynı zamanda sözlü kültürün de bir gücüdür.

2. 2. Üst Coğrafya

Şamil Allahverdi Cemşidov'a göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da Bayındır Han ve Kazan Han "*Karaçuğun Kapları*" olarak adlandırılmıştır ki, Karaçuk ünlü *Karabağ* dağ silsilesinde, *Mil* düzü kenarında yüksek bir zirvenin adı ve aynı zamanda *Nahcivan*'da bir kenttir. 1755'de bütün emlakı ile bir kişiden başka bir kişiye satılması konusunda olan resmi senette, bu kentin adı aynen *Karaçuk* şeklinde kaydedilmiştir. Bu boyda Oğuz, Gürcistan'la sınırdadır. Kazan

Han'ın *Kapılar Derbend'i*nde malı, mülkü ya da yaylağı vardır. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'daki olaylar Azerbaycan topraklarında, yerli muhitte meydana gelmiştir. Kahramanlar tarihî olarak Azerbaycan halkına ait bulunan yerlerde yaşamışlardır (Cemşidov, 1990, 25-29).

Yine Şamil Allahverdi Cemşidov'a göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da görülmektedir ki, kahramanlar yaylakta *Gökçe Gölü* (eski Gökem)'nün kuzeybatısında bulunan ünlü Altuntaht yaylasında yaşıyorlardı. Şökülü Melik, Kazan'ın burada dikilmiş evini yağma edip kaçırmıştır. Dede Korkut Kitabı'nda "*Kazan Beğ ordusunu, oğlunu-uşağını, hazinesini aldı, Altuntaht'da yine evini dikdi*" denilmiştir. Burada "*Altuntaht'a evini yine dikti*" cümlesinden anlaşıldığına göre, *Altuntaht*, Kazan'ın asıl yurdu'dur. Eski Gökem mahallinde, bugünkü *Gökçe Gölü*'nün kuzeyinde bulunan *Altuntaht* ve ona komşu olan *Hamzaçemen*, *Maymağ*, *Ulaşın*, *Halhallı* gibi dağlar yakın geçmişe kadar Azerbaycan'ın Kazak-Şıhlı cemaatinin yaz menzilleriydi. 19. yüzyıl Azeri şairi Kazım Ağa Salik *Şıhlı Yaylaklarının Methi* adlı şiirinde bu yaylakları büyük muhabbetle tasvir etmiş, bu yerlerde vaktiyle Köroğlu'nun mesken tuttuğunu övmüş ve *Altuntaht* yaylağını bütün bu yaylaklardan üstün tutmuştur. Denilebilir ki, Salur Kazan'ın ve genellikle Oğuz kahramanlarının bu yaylaklarda mesken tutması tarihî bir köke sahiptir. *Altuntaht* yakınında ve onun komşuluklarında Dede Korkut kahramanlarının adı ile bağlı birçok yer adı bugün de vardır: *Ağstafa* ve *Kazak'da Dünderli köyleri*, *Gebedey'de*, *Ağkaya*, *Köroğlu kaleleri*, *Domrul Tepesi*, *Şamhor'da Döğərli Köyü*, *Gence* taraflarında *Kazanbulak*, *Kazandağ* vs. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un başında Kazan'ın yurdunun "*Gürcistan Ağzında*" gösterilmesi de bu coğrafi muayyenliği tamamlamaktadır. *Altuntaht'dan* oldukça kuzeyde, *Türkiye* topraklarında bulunan *Aladağ* ve *Demirkapı* adlı yerlerin olması dikkat çekicidir (Cemşidov, 1990, 38-39).

Tofik Hacıyev'in eserinde yazdığına göre, Dede Korkut'taki olayların geçtiği coğrafya konusunda, bazen obraz gibi yer adları (Türkistanın direği, Karacugun aslanı, Emet suyunun kaplanı teşbihleri), bazen de Oğuz yiğitlerinin akın yaptığı yerler (Bayburd, Düzmürd, Onik (Avnik), Pasin kaleleri) görülmektedir. *Karacuk'un Sır-Derya* sahilinde dağ adı olduğu söylenmektedir. Oysa ki bu adda Azerbaycan'da da dağ vardır. Ya da *Emet suyu*'nun *Dicle* olduğu dile getirilse de, bazıları *Amit soyu*, *Ümmet soyu* vb. olarak söylemektedir. Eğer Kazan Han'a *Amit*, *Emet* veya *Ümmet*in aslanı denilirse, *Amit* ve *Emet* denildiğinde burası *Dicle* olarak kabul edilirse, o zaman suyun-çayın aslanı denilmeyip, neslin, tayfanın, kavmin kahramanı denilmiş olur. Ya da *Amit soyu* kavim adı olarak kabul edilirse, bu da mantıksızdır. *Ümmet soyu* denildiğinde ise bu da İslamlaştırmadır ki, peygamber ümmeti-kavmi anlaşılır. *Bayburd*, *Trabzon*, *Onik* (Avnik), *Rum* vs. toponimlerine göre meskeni Türkiye'de kabul edilirse bu da özünü yansıtmaz, çünkü Oğuzlar bu yerlere ancak akın veya ticaret amacıyla gitmişlerdir (Hacıyev, 1999, 8).

Muammer Kemaloğlu'nun eserinde yazdığına göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da geçen, *Ala kalı ipek*, *Altun ayak sürahi* gibi eşyalardan ve *Aladağ*, *Gürcistan Ağzı* gibi yer adlarından anlaşıldığına göre, Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy'da olduğu gibi kahramanlar *Ağca Kala*'dadırlar ve artık iyice yerleşmişlerdir. Hatta Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da anlatılmakta olan olaylar sanki, Uruz Bey'in kurtarılmasının hemen sonrasında meydana gelmiş gibidir. Bu boyda ayrıca, *Altun taht*'ta bulunan ve yağmalanan "*Altun ban ivler*"de vardır. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da geçen tarihî olayların oluşum zamanında destan kahramanlarının içerisinde bulundukları Oğuz coğrafyası, Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy'da da olduğu gibi *Kazak Mahalı*'dır. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un üzerine oturtulmuş olduğu tarihî olayların oluşum zamanı ise Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy'un oluşum zamanından sonraki birkaç yıl, yani 1080'li yıllardır. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, *Altun taht* olarak belirtilen ve içerisinde Salur Kazan/Kazak Han'ın bütün varlığı ile yakınlarının bulunduğu "*altun ban ivler*"den oluşan yer, *Ağca Kala* ardında ve *Babeker Dağı* eteklerinde yerleşik *Ağalık* (bugünkü Ağamammedli) kentidir. Aslında *Altun taht*, *Ağalık* kentine verilen ikinci bir ad olduğu gibi Uç Beylerbeyi Kazan/Kazak Han'ın ikametgâhının da bulunduğu yerdir (Kemaloğlu, 2019, 107-108).

Karakoyunlular *Anadolu*'nun doğusunda, *Azerbaycan* ve *Irak* gibi bölgelerde egemenlik kurmuşlardır, hangi boydan oldukları bilinmese de tarihî kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığına göre Salur boyunun etkisi olmalıdır. Akkoyunlular ise Oğuzlar'ın Bayındır boyunun kurduğu devlet olup, sonradan Karakoyunlular ile büyük mücadelelerde bulunmuş, onlar ile aynı coğrafyada, *Anadolu*'nun doğusunda, *Azerbaycan* ve *Irak*'ta hüküm sürmüşlerdir. Özellikle de *Anadolu*'nun doğusunda birçok yer, Dede Korkut Destanları'nın üst tabakasında geçen *Hamid*, *Mardin*, *Bayburd*, *Trabuzan*, *Gürcistan* gibi yerler Karakoyunlu ve Akkoyunluların hem kendi aralarında, hem de diğer Türk boyları ve başka kavimlerle mücadelelerine sahne olmuş yerlerdir. Bu nedenle Dede Korkut Destanları'nın en üst tabakasında bu tarihî hatıralar yatmaktadır. Dede Korkut'ta adı geçen *Avnik Kalesi*, *Alınca Kalesi*, *Mardin Kalesi*, *Amid Kalesi*, *Bayburt Hisarı* gibi yerler bir zamanlar Türkmenlerin hayatında, Akkoyunlu ve Karakoyunluların tarihî hatıralarında önemli yer tutmuş, stratejik konumda kalelerdi (Eyüboğlu, 2023b, 176-177).

3. 3. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'daki Yer Adları

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'daki yer adları şunlardır: *Aladağ*, *Amit Suyu*, *Aygır Gözler Suyu*, *Bayburd Hisarı*, *Demirkapı*, *Dış Oğuz/Taş Oğuz*, *Gürcistan*, *Hemid*, *İç Oğuz*, *Karadağ/Karacuk*, *Kara Dere*, *Medine*, *Mekke*, *Merdin Kalası*, *Oğuz Eli/Oğuz*.

Aladağ: Dede Korkut Kitabı'nda *Ala Dağ*, *Aladağ* olarak geçmektedir. Adı 7 boyda geçer: Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Börü'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu, Begil Oğlu Emren'in Boyu, Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu, İç Oğuz Dış Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boy (Gökyay, 1973, 332).

Bahaeddin Ögel'in eserinde kaydettiğine göre, Dede Korkut Kitabı'ndaki ala dağlar, ruh ve duygu açısından bambaşka dağlardır. *Ala dağlar* daha çok leşker, otağ, haber, aşma, savaş ile ilgili konulardan bahsedildiği zaman yer almaktadırlar. *Ala dağlar*, çeşitli renkleri içinde toplayan, estetik, ancak olaylarla ilgili bir görünme ile anlatılıyorlardı (Ögel, 1995, 442).

Üçler Bulduk'un çalışmasında dile getirdiğine göre, Dede Korkut'ta *Aladağ*, aynı zamanda Kazan Han'ın otağını kurduğu, divanının bulunduğu merkez durumundadır. *Orta Asya*'da *Çungarya* ve *Balkaş Gölü* havzasını ayıran bölgede ve *Batı Türkistan*'ın kuzey doğusunda *Isıg Göl* ile *Almatı* arasında uzanan *Ala Dağlar*'ın varlığı bilinmektedir (Bulduk, 1997, 469).

Pervin Ergun'a göre, Dede Korkut Hikâyeleri'nde, birçok boyda, Hanlar Hanı Bayındır Han'ın mekânına giden dağlar hep *Ala Tağlar* olarak belirtilmiştir. Türkçe'de *ala* kelimesi, *karışık renkli*, *çok renkli*, *benekli*, *açık kestane renkli* anlamlarına gelmektedir. Buradaki *ala* kelimesi gerçek anlamda kullanılmamış, tanrısallığın bir ifadesi olarak kullanılmıştır ve *yücelik*, *yükseklik*, *görmeklilik* anlamları dikkate alınmıştır. Bu bakımdan *Ala dağ*, *yüksek*, *karlı dağ* demektir ki, zirvesi göğe, cennete ulaşan bir dağdır. İlaveten alalıkta biraz da alılık gizlidir. Al eski Türk inanç sisteminde hâkimiyetin bir sembolüdür ve han kavramına uygundur. Çünkü, Türk inancında bu dünyada hâkimiyet hana bağlı, hâkimiyet ise Tanrı'ya aittir. Dede Korkut'taki *ala* sözcüğü biraz da bu anlamda kullanılmıştır. İnanişâ göre *ala tağ*, cennet ve Tanrı'yla insan arasında bir aracı, bir anlamda cennete açılan kapıdır (Ergun, 2003, 78-79).

Behlül Abdulla'nın bahsettiğine göre, Türk ve Kafkas dillerinde *ala* kelimesi dağla ilgili olarak kullanıldığı zaman *yüksek*, *hündür*, *uca* anlamına gelmektedir. Ala dağ'ın adında bulunan *ala* da bu anlamlarda kullanılmıştır (Abdulla, 2005, 4).

Veysel Şahin'in çalışmasında belirttiğine göre, Dede Korkut'taki çevresel mekânlardan biri *Ala Dağ* çevresidir. Anlatıdaki kişilerin üzerinden duraksamadan geçtiği, onların hatıralarında fazla bir yer kaplamayan çevresel mekânlar, sadece fiziki olarak anımsanmaktadır (Şahin, V., 2017, 42).

Dede Korkut'taki *Aladağ*, destanın alt coğrafyasında *Orta Asya*'dadır, günümüzde de aynı ismi taşıyan *Aladağlar* (Alatau/Alatav)'dır. *Ala Dağlar*; *Orta Asya*'da *Tanrı Dağları*'nın büyük bir kolunu oluşturan dağlardır; *Tanrı Dağları*'nın kuzey ve batı kolunda yer alırlar; tarihî Türk coğrafyasında önemli bir yere sahiptir ve Batı Türk coğrafyasının merkezi bölgelerinden biridir;

sadece Dede Korkut'ta değil, aynı zamanda öteki Türk sözlü kültür ürünlerinde de önemli bir yere sahiptir. Türklerin yaşadığı geniş coğrafyada çok sayıda *Aladağ* vardır (Eyüboğlu, 2023, 58).

Dede Korkut'ta birçok boyda görülen *Aladağ*'ın adı Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu ve Basat Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy gibi mitolojik yönü baskın destanlarda görülmez. Bu durum anlatıların türüyle ilgili olduğu gibi, *Aladağ*'ın tarihî-coğrafi köklerinin de bir yansıması olabilir.

Amıt Suyu: Dede Korkut Kitabı'nda *Amıt Suyu* olarak geçmektedir. Türkmen varyantında ise *Amıderya* olarak geçmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda adı 3 boyda geçer: Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu. Türkmen varyantında adı 2 boyda geçer: Oğuzların Melallaşmakı, Gorkutın Gabrı Kazılığı-I. Türkmen varyantında adı rivayetlerde de geçer (Gökyay, 1973, 333; Erdem, 1998, 808).

Ziya Gökalp, *Diyarbakır* yöresinde yaşayan Oğuzların *Diyarbakır*'dan geçen *Dicle Irmağı*'na *Amat Suyu* dediklerini söylemiştir. Fahrettin Kırzioğlu, bunu küçük ve büyük Arsaklıların en büyük yaylak merkezi *Amatan*'a bağlayarak *Amat* diye okumuştur. Orhan Şaik Gökyay ise bunun *Dicle Nehri* olduğunu söylemiştir (Gökyay, 1973, 333, CIV-CV).

Faruk Sümer'in dediğine göre, *Emet Suyu*, *Türkistan* ve *Karaçuk* adlarıyla birlikte geçtiğine göre, bu yer de *Sirderya* boylarındaki Oğuz yurdunda olmalıdır ki, *Karaçuk* dağlarından *Sir* suyuna akan çaylardan birisine ait olabilir (Sümer, 1959, 408-410).

Üçler Bulduk'un belirttiğine göre, Dede Korkut'ta Salur Kazan'ın övgüsünde yer alan *Türkistan* ve *Karaçuk*'un arasında geçen *Amıt Suyu*'nun da bir yer adı olması gerekir. *Türkistan* ve *Karaçuk*'un *Sirderya*/*Sir Suyu*'nun sağ yakasında yer alan bölgeleri karşıladığı düşünülürse, *Amıt Suyu* ifadesiyle kastedilen de *Amu Suyu* yani *Amıderya* olabilir (Bulduk, 2020, 13).

Oğuznamelerde geçen *Amuy*/*Amuye*/*Amu* ırmağı, Dede Korkut'ta geçen *Amıt Suyu*'dur, eski bir destan geleneğinden gelmektedir ve günümüzdeki adıyla *Amu Derya*'dır. Dede Korkut'taki *Amıt Suyu*, destanın alt coğrafyasında *Orta Asya*'dadır, *Amu Derya*'dır. Dede Korkut'un alt tabakasındaki *Amu Suyu*, destanın üst tabakasında değişikliğe uğrayarak *Amıt Suyu* olarak mahallileşmiş olabilir.

Aygır Gözler Suyu: Dede Korkut Kitabı'nda *Aygır Gözler Suyu* olarak geçmektedir. Adı 2 boyda geçer: Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu (Gökyay, 1973, 334).

Fahrettin Kırzioğlu'na göre, bugünkü *Erzurum*, *Erzincan*, *Gürün*, *Gümüşhane*, *Giresun*, *Urfa*, *Maraş*, *Malatya*, *Kars* ve *Adilcevaz*'ın kuzeydoğusundaki birkaç bölgede *Aygır Gölü* adını taşıyan göller bulunduğu gibi, *Gence*, *Revan*, *Tiflis*'te de *Aygır* adını taşıyan göller vardır (Kırzioğlu, 1952, 75'ten aktaran Gömeç, 2009, 214).

Orhan Şaik Gökyay'ın eserinde yazdığına göre, *Kars*'ın 20 kilometre kuzeybatısında ve *Van Gölü* yakınında *Adilcevaz* kuzeyinde *Aygır Gölü* vardır. *Aygır Gözler Suyu* da, bu göle akan bir dere olabilir (Gökyay, 1973, 334).

Faruk Sümer'e göre, *Aygır Gözler Suyu*, Temür'ün zafernamelerinde geçen yerlerden biridir ve günümüzde *Engür Suyu*'nu ifade etmektedir. Ayrıca *Kars*'ın kuzeyinde ve *Çıldır Gölü*'nün az güneybatısında küçük bir *Aygır Gölü* vardır (Sümer, 1959, 398; Gökyay, 1973, CV).

Necati Demir'in söylediğine göre, *Aygır Gözler Suyu*, *Kars*'ın Susuz ilçesi sınırları içinde, *Boğatepe*, *Taşlıca Alçılı* köylerinin ortasında yer alan *Aygır Gölü*'nü besleyen derelerden biri olduğu düşünülmektedir. *Kars* il merkezinin 13 km kuzeybatısında, *Susuz* ilçe merkezinin yaklaşık 10 km batısındadır (Demir, 2016, 436).

Aygır Gözler Suyu, Türk Dünyası'nda oldukça yaygın olan, kökü eskilere dayanan bir efsanenin, inanışın bir yansımasıdır. Geniş Türk coğrafyasında birçok yerde *Aygır* adını taşıyan göller vardır.

Bayburd Hisarı: Dede Korkut Kitabı'nda *Barasarun Bayburd Hisarı*, *Bayburd Hisarı*, *Parasarun Bayburd Hisarı* olarak geçmektedir. Türkmen varyantında *Baybövirt Kalası* olarak geçmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda adı 4 boyda geçer: Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy, Salur

Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy. Türkmen varyantında adı bir boyda, Bamsım Birek'de geçer (Gökyay, 1973, 334; Erdem, 1998, 808).

Orhan Şaik Gökyay'ın eserinde bahsettiğine göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda, Beyrek, on altı yıl *Bayburd Hisarı*'nda tutsak kalmış, kendisine âşık olan kale beyinin kızı tarafından kaleden çıkarılmış ve *Oğuz İli*'nden getirdiği kuvvetle kaleyi alarak orada kendisiyle birlikte tutsak bulunan arkadaşlarını kurtarmıştır. Bu kale, orada bir Hristiyan beyi olduğu düşünülen Parasar'a aittir (Gökyay, 1973, XCVII).

Fahrettin Kırzioğlu, Dede Korkut Kitabı'ndaki *Bayburt*'un *Çoruk* dirseği üzerindeki kent olduğunu belirtmiştir (Kırzioğlu, 1952, 77'den aktaran Erdem, 1998, 174).

Melek Erdem'e göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'ndaki Parasar'ın *Bayburt Hisarı*, Türkmenistan varyantında Bamsım Birek Boyu'ndaki Porsan Han'ın *Baybövirt Kalası*'dır (Erdem, 1998, 288).

İbrahim Artuk'un bahsettiğine göre, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu çeşitli varyantlarıyla günümüzde de Bayburt ve civarında anlatılmaktadır ve *Bayburt Kalesi*'nin halk hafızasındaki önemini göstermektedir (Artuk, 1992, 229).

Dede Korkut Kitabı'ndaki *Bayburd* adı aslında sadece Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu ile ilgilidir. Bu boyun dışındaki üç boyda ise *Bayburd*'un adı sadece Bamsı Beyrek'in tanıtımında ve hep aynı şekilde, "*Parasarun Bayburd hisarından parlayup uçan*" ifadesinde geçmektedir. Dede Korkut'taki *Bayburd*, destanın alt coğrafyasında *Orta Asya*'dadır. Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda Parasarun *Bayburd Hisarı*; Topkapı Sarayı'ndaki Oğuzname'de *Ban Hisarı*; Dede Korkut'un Türkmenistan varyantında Bamsım Birek Boyu'nda Porsan Han'ın *Baybövirt Kalası* olarak geçen yer adı Dede Korkut'un alt coğrafyasında *Orta Asya*'dadır (Eyüboğlu, 2023b, 178).

Demirkapı: Dede Korkut Kitabı'nda *Demürkapu Dervendi*, *Demür Kapu Dervendi*, *Kapular Dervendi*, *Kapulu Kara Dervend*, *Pasinün Kara Dervend* olarak geçmektedir. Türkmen varyantında *Karaderbent* olarak geçmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda adı 5 boyda geçer: Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy, Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu, Begil Oğlu Emren'in Boyu. Türkmen varyantında adı bir boyda, Bamsım Birek'de geçer (Gökyay, 1973, 334-336; Erdem, 1998, 810).

Fahrettin Kırzioğlu'na göre, *Kapulu Kara Derbend*, *Alburz* (Kafkas) dağlarının *Demir-Kapı Derbend*'den sonra ikinci ve daha uzun, aşılması güç ve çok taşlı, uçurumlu geçidi olan, *Tiflis*'in kuzeyindeki *Dar-Yal* (Dar-Boğaz) kapısıdır. *Kara Dervend*, *Yukarı-Pasin*'de, *Evnük* deresinden gelen suyun sağdan *Aras*'a (Pasin Suyu) karışmadan önce geçtiği *Emre-Kom Köyü*'nün yukarısında yer alan *Kara-Derbend*'den ibarettir. Ünlü *Çoban Köprüsü*'nün güneydoğusunda yer almaktadır (Kırzioğlu, 1952, 91-96'dan aktaran Gökyay, 1973, 335-336).

Ayten Ahmedova'nın çalışmasında dile getirdiğine göre, Dede Korkut'taki toponimler arasında en çok adı geçen yer *Derbent* arazisidir. Birçok boyda bu yerin adı *Kapulu Dervend*, *Demir Kapu Dervend*, *Kara (Büyük) Dervend* gibi şekillerde geçmektedir. *Kara Dervend*, *Büyük Dervend* anlamındadır. Dede Korkut'un zamanında *kara* sözcü *büyük* anlamında kullanılıyordu. Bütün bu adlardan anlaşıldığına göre, burada kastedilen Azerbaycan toprağı olan Oğuzların yaşadığı *Demir Kapı Dervend*'dir (Ahmedova, 2018, 23).

Aydoğan Kara'nın çalışmasında dile getirdiğine göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, "*Kazanun kapulu dervendde on bin koyunu vardur*". Karaçuk Çoban'la birlikte iki kardeşi burada ağılı beklemektedir. Beylerin evlerinden sonra ancak ikinci planda olabilecek bu mekân, *sası sinli düşmanların* karşısında Salur Kazan'ın çobanının mertliğini ve sadakatini ispatlaması için önemlidir (Kara, 2020, 43-44).

Dede Korkut'taki *Demür Kapu*, destanın alt coğrafyasında *Orta Asya*'da ve *Avrasya*'dadır. Türk tarihinde *Demirkapı*/*Derbent* olarak bilinen birçok yer vardır. Buralar Türk devletlerinin diğer devletlerle sınır bölgelerinde bulunuyordu. *Demirkapı*'lardan ikisi ünlüdür ve eski Türk tarihinin bir yansıması olarak, Dede Korkut'ta adı geçen *Demirkapı*'lar bunlardır. Birinci *Demirkapı*, *Orta Asya*'da *Amu Derya* yakınlarındaki *Demirkapı*'dır. Bugün *Özbekistan*'ın güney

ucunda, *Afganistan-Tacikistan* sınırının kesişiminde yer alır. Bu bölge Türk-Fars kavimleri arasında doğal, tarihî bir sınırdır. İkinci *Demirkapı*, *Hazar Denizi*'nin batı kıyısında, *Kafkasya*'nın kuzeyindeki *Demirkapı/Derbent*'tir. *Hazar Denizi*'nin batı kıyısındadır. Tarihte göçebeler/Türkler ile diğer milletler arasında doğal bir sınırdır, bu durum Dede Korkut'a yansımıştır. *Demirkapı* adını taşıyan daha çok sayıda yer vardır (Eyüboğlu, 2023c, 113-114).

Dış Oğuz/Taş Oğuz: Dede Korkut Kitabı'nda *Taş-Oğuz* olarak geçmektedir. Türkmen varyantında *Daşoğuz*, *Dışoğuz* olarak geçmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda adı 8 boyda geçer: Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu, Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu, Basat Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy, Begil Oğlu Emren'in Boyu, İç Oğuzda Dış Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boy. Türkmen varyantında adı 8 boyda geçer: İza Berilediren Nesilsiz, Törelî Beğ, Bamsım Birek, İmra, Dışoğuzların Gever Hanlığına Karşı Köreşi, Oğuzların Melallaşmakı, Gorkutın Gabrı Kazılığ-I, Gorkutın Gabrı Kazılığ-II (Gökyay, 1973, 321, 329, 338; Erdem, 1998, 809).

Gürcistan: Dede Korkut Kitabı'nda *Gürcistan* olarak geçmektedir. Adı 3 boyda geçer: Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Begil Oğlu Emren'in Boyu (Gökyay, 1973, 335).

Fahrettin Kırzioğlu, *Dokuz Tümen Gürcistan* ifadesiyle ilgili olarak, Ali'ye ve Şamlı Ebubekir'e dayanarak burasının dokuz ocak yer olduğunu veya Şamlı'ya göre dokuz tümen sayıldığı için bu adın verildiğini belirtmiştir. Fahrettin Kırzioğlu, Nışancı'nın (Celalzade Mustafa Çelebi) *Tabakatü'l-Memalik*'inden aktardığına göre, buralarda Oğuz bahadırlarının Gürcülerle savaşları “meşhur ve ozanların dilinde hikâyet ve kıssalarının mezkur” olduğunu belirtmiştir, yani Kanuni devrinde Oğuz-Dede Korkut Destanları hala canlı olarak anlatılıyordu. *Gürcistan Ağzı*, *Gürcistan*'a giden yol üzerinde bir geçit yeridir ve *Gürcü Boğazı* diye de anılmaktadır (Kırzioğlu'ndan aktaran Gökyay, 1973, LXXXVII).

Orhan Şaik Gökyay'ın eserinde belirttiğine göre, Dede Korkut Hikâyeleri'nden anlaşıldığı üzere, *Gürcistan*, Akkoyunlular döneminde (1403-1508) her yıl haraç gönderiyordu. Hikâyelerde buranın ismi *Dokuz Tümen Gürcistan* olarak geçmektedir. Dede Korkut'ta, *Gürcistan* için kullanılan *dokuz tümen Gürcistan* ifadesi, bu ülkenin kalabalık olduğunu belirtiyor olmalıdır (Gökyay, 1973, LXXXVII, CCCVI).

Fuzuli Bayat'ın söylediğine göre, *Oğuz Kağan* ve Dede Korkut destanlarından da anlaşıldığı gibi, *el* terimi *vassallı devlet* anlamında kullanılmış olup, Dede Korkut'ta tasvir edilen el idari sistemi denizden denize sınırlanan devlet anlayışını içermektedir. Dede Korkut'ta, Oğuz Eli'nin vassalı olarak görünen *Dokuz Tümen Gürcistan*, *Kan Abhaza*, *Kalın Oğuz* idari sistemine dahil değildir, hatta *Dokuz Tümen Gürcistan*, bu tabiliği her zaman bozmaya hazır görünmektedir. *Gürcistan*'dan gelen haracın her zamankinden az olması hakkındaki Bayındır Han'ın şikayetleri de bunu göstermektedir. Bayındır Han, tabiliğinde olan bu vassal memleketi cezalandırmayı da düşünmemiştir (Bayat, 2000, 66-67).

Dede Korkut Kitabı'nda ismi *Gürcistan* olarak geçen yer, Batı Göktürk-Türgişlerin Farsi kavimlerle sınırını oluşturan, bazı tarihî kaynaklarda ismi geçen tarihî *Garcistan* bölgesidir, *Demirkapı* da buraya yakındır. Dede Korkut Kitabı'nda *Gürcistan* adının geçtiği üç boy; Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Begil Oğlu Emren'in Boyu; birçok tarihî tabakaya sahip olmakla birlikte, aynı tarihî dönemin anılarını taşımaktadır. Bu yer isminin yalnızca bu destanlarda geçmesi de tarihî gerçekliğine işarettir (Eyüboğlu, 2023d, 89).

Hemid: Dede Korkut Kitabı'nda *Hemid* olarak geçmektedir. Adı 2 boyda geçer: Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy (Gökyay, 1973, 335).

Orhan Şaik Gökyay'a göre, *Hemid*, Türkiye'nin güneydoğu bölgesinin en büyük kenti olan *Diyarbakır*'ın eski çağlardaki adıdır, *Amid* veya *Kara-Amid* diye anılırdı; *Dicle*'nin yukarı havzasında ve ırmağın sağ kıyısına hâkim bir mevkidedir; kuzeyinde *Doğu Toros Dağları*,

batısında *Karaca-Dağ*, güneyinde *Mardin* tepeleri arasında, ortası çanak gibi çukur bir bölgenin merkezindedir; beş kilometreye uzanan yüksek bir dış surla çevrilidir (Gökyay, 1973, 335).

Dede Korkut'ta *Hemid*, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, "*Hemid ilen Merdin kalasın depüp yıkan*" (Gökyay, 1973, 28) ve Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy'da, "*Hemid ilen Merdin kalasın tepüp alan*" (Gökyay, 1973, 73) şeklinde, destanların sonundaki savaşta ortaya çıkan Kara Budak'ın nitelikleri sayılırken geçmektedir. Dede Korkut'un üst coğrafyasında yer alan bu iki yer adının *Anadolu* coğrafyasında olduğu görülmekte ve mahallileşme sonucu destanlara sonradan dahil olduğu anlaşılmaktadır. Bu yerler Karakoyunluların ve Akkoyunluların *Diyarbakır* ve *Mardin*'deki hatıralarını yansıtmaktadır.

İç Oğuz: Dede Korkut Kitabı'nda *İç-Oğuz* olarak geçmektedir. Türkmen varyantında *İçoğuz* olarak geçmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda adı 8 boyda geçer: Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu, Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu, Basat Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy, Begil Oğlu Emren'in Boyu, İç Oğuz'a Dış Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boy. Türkmen varyantında adı 9 boyda geçer: İza Berilediren Nesilsiz, Törelî Beğ, Bamsım Birek, Imra, Dışoğuzların Gever Hanlığına Karşı Köreşi, Oğuzların Melallaşmak, İğdir, Gorkutın Gabrı Kazılığı-I, Gorkutın Gabrı Kazılığı-II (Gökyay, 1973, 325-335; Erdem, 1998, 810).

Karadağ/Karacuk: Dede Korkut Kitabı'nda *Kara dağ*, *Kara dağlar* olarak geçmektedir. Adı 11 boyda geçer: Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu, Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu, Basat Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy, Begil Oğlu Emren'in Boyu, Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu, Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy (Gökyay, 1973, 236). Dede Korkut Kitabı'nda ayrıca *Karacuk* adı geçmektedir. Adı 2 boyda geçer: Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu (Gökyay, 1973, 335).

Faruk Sümer'in dile getirdiğine göre, *Karacuk*, *Sirderya* boylarındaki, bugün *Karatav* (Karadağ) adıyla anılan ünlü sıra dağlardır. 11. yüzyılın Türk yazarı Kaşgarlı Mahmud, *Karacuk*'un Oğuz yurdu olduğunu açıkça söylemiş ve haritasında göstermiştir. *Şecere-i Terakime*'deki Türkmen rivayetlerinde de *Karaçuk*, Oğuzlar'ın yurduna ait yer adları arasında sayılmaktadır (Sümer, 1959, 408-409).

Alkey Margulan'ın dediğine göre, *Oğuzname*'de Kazan Han'ın sevdiği yerlerden biri *Karaşık Dağı*'dır ki, bir diğer adı da *Karatav* (Karadağ)'dır. *Karatav* (Karadağ), Firdevsi'nin *Şehname* destanında *kuh hara* şeklinde geçmektedir. Dede Korkut'ta adı geçen *Karaşık* kenti, tahminen, *Kazakistan*'ın güney bölgesindeki *Karatav* (Karadağ)'ın güney cephesinde, eski *Karnak* kentinin yakınlarında bulunuyordu. Kazak destanlarında bu kent *Kırk Kaleli Karaşık* şeklinde geçmektedir ve çoğunlukla *Karatav* (Karadağ) ile birlikte anılmaktadır (Margulan, 2000, 143).

Emel Esin'in çalışmasında yazdığına göre, *Kengü-tarban*'ın doğusundaki *Kara-tau*, Oğuz destanlarının *Karacuk Dağı*'dır (Esin, 1976, 86).

Ahmet Taşağıl'ın söylediğine göre, Dede Korkut ve Oğuz destanları *Sır Derya* boyundaki *Karadağlar* ile ilgilidir (Taşağıl, 2015, 27-28).

Veysel Şahin'in belirttiğine göre, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, dar-kapalı mekânlardan biri olan *Karaçık*, algısal anlamda genişken daralan bir özellik göstermektedir. *Karaçuk Çoban*'ın adıyla anılan bu mekân, çobanın adı haline gelmiştir (Şahin, V., 2017, 14-16).

Muammer Kemaloğlu'nun eserinde dile getirdiğine göre, Dede Korkut'ta adı geçen *Karaçuk* dağı *Mankışlak*'taki *Karadağ*'dır (Kemaloğlu, 2019, 90).

Dede Korkut'taki *Kara Dağ/Karadağ/Karadağlar/Karaçuk*, destanın alt coğrafyasında *Orta Asya*'dadır. Dede Korkut'ta adı geçen *Kara Dağ/Karadağ/Karadağlar/Karaçuk*, bugün de aynı adı taşıyan *Karadağlar* (Karatau/Karatav)'dır. *Karadağlar/Karacuk* bölgesi Oğuzların/Türklerin hatıralarında ve onun destani bir yansıması olan Dede Korkut Destanları'nda önemli bir yere sahiptir. Dede Korkut'ta *Kara Dağ* adı ayrıca cins adı olarak da kullanılmakta, belirli belirsiz

birçok dağları da ifade etmektedir. Eski Türkler/Oğuzlar, tarihî süreç içerisinde çeşitli coğrafyalara göç ettikçe ve yayıldıkça *Kara Dağ*'ın adını yeni yurtlarına da taşımışlardır.

Günümüzde Kazakistan'ın *Karatav* (Karadağ) bölgesinden gelen, *Türkistan* kentinin kuzeydoğusunda, kente 8 km'lik uzaklıkta bulunan *Sır Derya* havzasında bir suyun adı da *Karaçuk Suyu*'dur (Moldabayeva, 2005, 3) ki, bölgede *Karaçuk* adı günümüzde de yaşamaktadır.

Kara Dere: Dede Korkut Kitabı'nda *Kara Dere* olarak geçmektedir. Adı 2 boyda geçer: Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy (Gökyay, 1973, 336).

Faruk Sümer'e göre, *Anadolu-Azerbaycan* coğrafyasında *Karadere* adını taşıyan bazı yerler vardır. *Nusaybin*'in batısında, *Irak* sınırında, demiryolu durağı olarak bugün de adını korumaktadır. Hikâyelerdeki *Kara Dere*, *Tebriz*'e iki günlük uzaklıkta olan *Hoy* civarındaki *Kara Dere* olabilir (Sümer, 1959, 409).

Orhan Şaik Gökyay'ın eserinde bahsettiğine göre, *Kara Dere*, *Gökçe-Göl*'ün fazla sularını *Aras*'a boşaltan *Zengi Su*'nun eski adıdır (Gökyay, 1973, 336).

Dede Korkut'ta *Kara Dere* adının geçtiği iki boy da Salur Kazan'ın çevresinde meydana gelen destanlar olup, *Kara Dere*, günümüzde de aynı adı taşıyan *Sır Derya*'nın büyük kollarından biri olan *Kara Derya* olmalıdır.

Medine: Dede Korkut Kitabı'nda *Medine* olarak geçmektedir. Türkmen varyantında *Medine* olarak geçmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda adı bir boyda, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da geçer. Türkmen varyantında adı rivayetlerde geçer (Gökyay, 1973, 336; Erdem, 1998, 811).

Orhan Şaik Gökyay'ın eserinde yazdığına göre, Dede Korkut'ta, İslam'ın iki kutsal kenti olan *Mekke* ve *Medine* de anılmaktadır. Bu iki kentin adı, bir soylamada, ağacın ululanması dolayısıyla da geçmekte ve kapularının ağaçtan yapıldığı söylenmektedir (Gökyay, 1973, CCLXXVIII).

Medine, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, Salur Kazan'ın oğlu Uruz'un ağaç ile konuşması sırasında "*Mekke ile Medinenün kapusu ağaç*" (Gökyay, 1973, 25) ifadesinde geçmektedir ki, destana sonradan dâhil olduğu anlaşılmaktadır.

Mekke: Dede Korkut Kitabı'nda *Mekke* olarak geçmektedir. Adı, Dede Korkut Kitabı'nın Giriş bölümünde ve Dede Korkut Hikâyeleri'nde bir boyda, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da geçer (Gökyay, 1973, 337).

Orhan Şaik Gökyay'a göre, Dede Korkut'ta, İslam'ın iki kutsal kenti olan *Mekke* ve *Medine* de anılmaktadır. Bu iki kent, bir soylamada, ağacın ululanması dolayısıyla da geçmekte ve kapularının ağaçtan yapıldığı söylenmektedir (Gökyay, 1973, CCLXXVIII).

Mekke, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, Salur Kazan'ın oğlu Uruz'un ağaç ile konuşması sırasında "*Mekke ile Medinenün kapusu ağaç*" (Gökyay, 1973, 25) ifadesinde geçmekte olup, destana sonradan dâhil olduğu görülmektedir.

Mardin Kalası: Dede Korkut Kitabı'nda *Merdin Kalası* olarak geçmektedir. Adı 2 boyda geçer: Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy (Gökyay, 1973, 337).

Orhan Şaik Gökyay'a göre, *Mardin*, *Güneydoğu Anadolu*'da il merkezi olan bir kenttir. *Mazı Dağı* eşiğinin *Dicle* güneyindeki bölgeden *Habur Çayı* kaynakları bölgesine doğru elverişli bir geçit yerinde kurulmuştur. *Mardin*, 15. yüzyılda Akkoyunluların hükümet merkezi olmuştur (Gökyay, 1973, 337).

Dede Korkut'ta *Merdin Kalası*, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, "*Hemid ilen Merdin kalasın depüp yıkan*" (Gökyay, 1973, 28) ve Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy'da, "*Hemid ilen Merdin kalasın tepüp alan*" (Gökyay, 1973, 73) şeklinde, destanların sonunda yapılan savaşta ortaya çıkan Kara Budak'ın nitelikleri sayılırken geçmektedir. Dede Korkut'un üst coğrafyasında yer alan bu iki yer adının *Anadolu* coğrafyasında olduğu görülmektedir ve mahallileşme sonucu destanlara sonradan dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Karakoyunluların ve Akkoyunluların *Diyarbakır* ve *Mardin*'deki hatıralarını yansıtmaktadır.

Oğuz Eli/Oğuz: Dede Korkut Kitabı'nda *Oğuz, Oğuz Eli, Oğuz Elleri, Oğuz Kavmi, İç Oğuz, Taş Oğuz* olarak geçmektedir. Türkmen varyantında *Oğuz, İç Oğuz, Daş Oğuz, Dış Oğuz* olarak geçmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda adı 12 boyun tamamında geçer: Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boy, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu, Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu, Basat Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy, Begil Oğlu Emren'in Boyu, Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu, Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy, İç Oğuz'a Dış Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boy. Türkmen varyantında adı 9 boyda geçer: İza Berilediren Nesilsiz, Törelî Beğ, Bamsım Birek, Imra, Dışoğuzların Gever Hanlığına Karşı Köreşi, Oğuzların Melallaşmak, İğdir, Gorkutın Gabrı Kazılığı-I, Gorkutın Gabrı Kazılığı-II (Gökyay, 1973, 328-338; Erdem, 1998, 809-811).

Faruk Sümer'e göre, Dede Korkut kahramanları *Oğuz Eli*'ne mensupturlar. Oğuzlar, hikâyelerde çok defa *kalın* (kalabalık, güçlü) ve bazen de *kanlı* (ihtimal savaşçı ya da öcünü alan) sözleriyle nitelenmektedir (Sümer, 1972, 391).

Orhan Şaik Gökyay'ın eserinde yazdığına göre, *Oğuzname*'de, Oğuz Han'ın yurdunu üçer üçer altı oğlu arasında bölüştürmesinden sonra Oğuzlar Boz-Ok ve Üç-Ok diye adlandırılmıştır. Dede Korkut'ta ise İç-Oğuz'dan Üç-Ok, Taş(Dış)-Oğuz'dan Boz-Ok anlaşılmaktadır (Gökyay, 1973, LXXXVIII).

Mehmet Fahrettin Kırzioğlu'na göre, İslam coğrafyacılarının *Ermeniyye* dedikleri bölge ile *Arran* ve *Azerbaycan* memleketlerinin bütünü *Oğuz ili* içindeydi; *Oğuz İli* ifadesi ise *Gence-Bayburt-Nahcevan-Karadeniz* ve *Ahıska-Van Gölü* arasındaki bölgeyi içeriyordu (Kırzioğlu'ndan aktaran Gökyay, 1973, XC).

Şamil Allahverdi Cemşidov'a göre, Dede Korkut'ta Oğuzların yurdu, yerleştikleri saha *Oğuz, İç Oğuz, Dış Oğuz, Oğuz Elleri* şeklinde gösterilmiştir. Adı geçen diğer sınır dışındaki yerlere onlar tesadüfi olarak düşerler; ya ava çıkarlar ya da oradan geçerler. Herhangi bir sefere çıksalar veya herhangi bir dövüşe girseler de kahramanlar yine geriye dönüp, Oğuz'a gelirler (Cemşidov, 1990, 29).

Dede Korkut'taki *İç Oğuz* ve *Dış Oğuz* kavramları hikâyelere göre değişmektedir. Çünkü Dede Korkut Hikâyeleri, tarihî farklı dönemlerine aittir. Tarihî süreç içerisinde, Türk kabile federasyonlarının değişmesi, federasyona çeşitli boyların girip çıkması, devletin büyüme ve küçülmesi, sınırların genişlemesi ve daralması, sosyal, ekonomik, politik, askeri gelişmeler, göçebelîğe bağlı olarak kavimlerin yer değiştirmesi vb. gibi sebeplerle, Türk tarihînin destani-hikâyevi bir yansıması olan Dede Korkut'ta da İç Oğuz ve Dış Oğuz ifadeleri hikâyeye göre değişmektedir. Bazı hikâyelerde İç Oğuz ve Dış Oğuz kavramları da belirgin değildir, hikâyeye sonradan uyarlanmıştır. Hikâyelerdeki İç Oğuz ve Dış Oğuz kavramları hâkimiyeti elde tutan tarafa göre değişmektedir, hangi taraf iktidarı elde tutuyorsa, o taraf İç Oğuz olarak merkeze konmuştur. Çoğu zaman İç Oğuz ve Dış Oğuz, Batı Göktürklerini oluşturan On-Ok'ların, batıdaki Nu-she-pi ve doğudaki Tu-lu boylarıdır. Ancak bazı hikâyelerde İç Oğuz, Batı Göktürklerini, Dış Oğuz ise Doğu Göktürklerini ifade etmektedir. Bu nedenle İç Oğuz ve Dış Oğuz ifadeleri hikâyeye, hatta aynı hikâyenin alt ve üst tabakalarına göre değişebilmektedir (Eyüboğlu, 2019, 380-381).

Sonuç

Dede Korkut Destanları'nda adı geçen yerler üçe ayrılabilir; adları korunan yer adları, kısmen değişikliğe uğrayan yer adları, sonradan dâhil olan yer adları.

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy ve *Şecere-i Terakime*'deki rivayetlerin tarihî coğrafyası uyumludur. Anlatılan olayın benzerleri *Orta Asya*'da geniş bir yayılım göstermektedir.

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da tarihî-coğrafi-edebi-kültürel olarak başlıca iki tabaka vardır: Alt Tabaka ve Üst Tabaka. Alt Tabaka şu tabakalardan oluşmaktadır: 1) Göktürk-Türgiş Tabakası, 2) Oğuz Tabakası. Boyun coğrafyasında bu tabakalardan yansımalar vardır.

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un Salur Kazan adlı Türkmenistan varyantının ve sözlü Türkmen rivayetlerinin olması, *Orta Asya* Türk destanları ile benzerlikleri, boyda geçen

birçok yer adı, bu boyun Oğuzların *Hazar*'ın batısına, *Anadolu-Azerbaycan*'a göçlerinden önceye, *Orta Asya*'da bulundukları 10.-11. yüzyıllardan daha eski bir tarihe ait olduğunu göstermektedir. Anlatının çeşitli motifleri, varyantları, ilişkili anlatılar geniş bir coğrafyada görülmektedir.

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy, Dede Korkut'ta çok yer adının geçtiği boylardan biridir. Boyun coğrafyası belirgindir, bunun nedeni destanın tarihî bağlarıyla da ilgilidir. Boyun coğrafyası, *Aladağlar*, *Karadağlar*, *Demirkapı* bölgesidir, bu bölge *Amu Derya* yakınlarındadır, *Garcistan* ağzındadır. Bu saha tarihî *Batı Türkistan* bölgesidir, Batı Göktürk-Türgiş tarihî coğrafyasıdır.

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da *Aladağ*, *Amıt Suyu*, *Aygır Gözler Suyu*, *Bayburd Hisarı*, *Demirkapı*, *Dış Oğuz/Taş Oğuz*, *Gürcistan*, *Hemid*, *İç Oğuz*, *Karadağ/Karacuk*, *Kara Dere*, *Medine*, *Mekke*, *Merdin Kalası*, *Oğuz Eli/Oğuz* yer adları geçmektedir.

Dede Korkut Destanları'nın ve Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un coğrafyasının incelenmesi, bu anlatıların tarihî, edebi, kültürel, folklorik olarak olduğu gibi, coğrafi olarak da Oğuzlar/Türkler ile ilgili değerli bilgiler içerdiğini göstermektedir.

Kaynaklar

Abdulla, Behlul. "Dədə Qorqud Kitabı"ndaki Ala Dağla Bağlı Arqurı, Beər, Arqu Beli//İr Qobulu Sözlerinin Semantikasi", *Dede Qorqud*, II, (2005): 3-11.

Abdulla, Kamal. *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut*. Akt. Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015

Abdulla, Behlul. "Dədə Qorqud Kitabı"ndaki Ala Dağla Bağlı Arqurı, Beər, Arqu Beli//İr Qobulu Sözlerinin Semantikasi", *Dede Qorqud*, II, (2005): 3-11.

Agacanov, Sergey Grigoreviç. *Oğuzlar*. Çev. Ekber N. Necef ve Ahmet Annaberdiyev. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.

Ahmedova, Ayten. "Kitab-i Dede Korkut Destanı" Oğuz Türklerinin Ortak Yazılı Yapıtıdır. *Kafdağı*, 3 (1), (2018): 19-30.

Akkoyun Koç, Tuğba. *Dede Korkut Hikâyelerinde Söylem Çözümlemesi Ve Kültürel Kimliğin Öğretimi*. Doktora tezi. Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Erzurum, 2020.

Artuk, İbrahim. "Bayburt Kalesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1992, cilt: 5, 228-229.

Aydın, Erhan. *Eski Türk Yer Adları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2016.

Barthold, Vasiliy Vladimiroviç. *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. Haz. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Bayat, Fuzuli. "Dede Korkut Kitabı'nda Devletçilik", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları, 2000, 63-75.

Baykara, Tuncer. "Türklüğün En Eski Zamanları", *Türkler*, edit. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, C. 1. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, 279-308.

Bekki, Salahaddin. "Dedem Korkut Kitabı ile Altay Destanı Maaday-Kara Arasındaki Tarihî-Genetik Bağ", *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi "Dede Korkut ve Türk Dünyası" (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı*, 1. cilt, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi, 2016, 275-284.

Boratav, Pertev Naili. "Dede Korkut Hikayelerindeki Tarihî Olaylar ve Kitabın Telif Tarihî", *Türkiyat Mecmuası*, C. XIII (48), (1958): 31-62.

Buharalı, Eşref. *Demir Kapı - Iron Gate*. Türk Yurdu, 31 (288), (2011): 28-30.

Bulduk, Üçler. Dede Korkut Destanları'nda Ortak Kültür Unsuru Olarak Yaşatılan Coğrafya. *Türkiye Günlüğü*, Türk Dünyası özel sayısı I, 15, (1997): 466-470.

Bulduk, Üçler. "Dede Korkut'ta Geçen Oğuz Elleri", *Uluslararası Dede Korkut'un İzinde/Sözünde Çalıştay (Bayburt 22 Temmuz 2019) Bildiriler Kitabı*, ed. Üçler Bulduk ve Selma Köseoğlu. Bayburt: KUDAKA, 2020, 11-18.

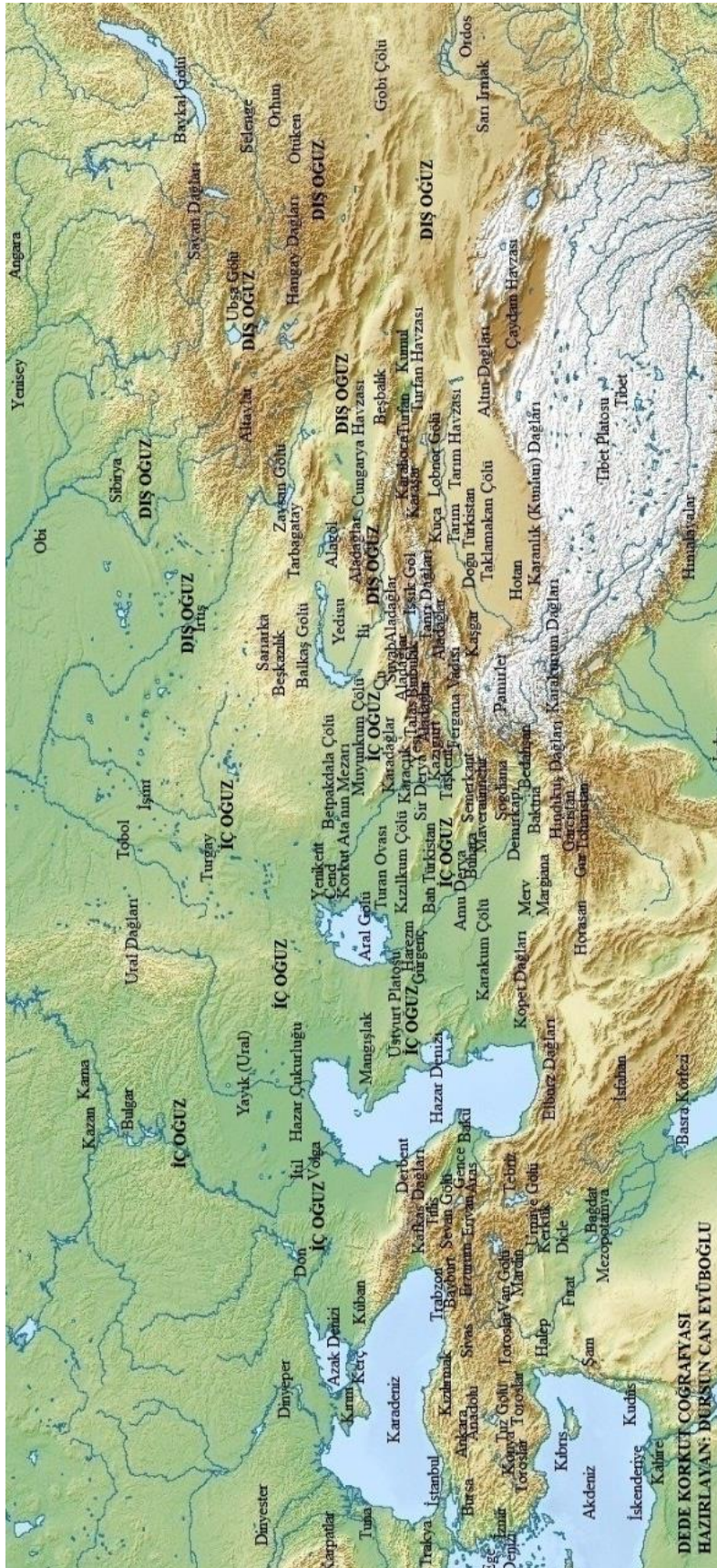
Cemşidov, Şamil Allahverdi. *Kitab-ı Dede Korkud*. Akt. Üçler Bulduk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

- Cemşidov, Şamil. "Dede Qorqud Kitabı"nda Coğrafi Mühit, *Dede Qorqud Dünyası. Meqaleler*. Bakı: "Önder Neşriyyat", (2004): 109-124.
- Chavannes, Edouard. *Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri*. Çev. Mustafa Koç. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.
- Çetinkaya, Gülnaz. Dede Korkut Hikayelerinde Sembol Olarak Meydan. *Millî Folklor*, 98, (2013): 73-86.
- Çetinkaya, Gülnaz. *Dede Korkut Hikâyeleri'nde Semboller*. Doktora tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015.
- Demir, Necati. "Dede Korkut Destanı'nın Türkiye Sınırları İçerisindeki Mirasları", *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi "Dede Korkut ve Türk Dünyası" (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı*, 1. cilt, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi, 2016, 429-443.
- Demir, Necati. *Ulu Han Ata Bitigi - Türklerin En Eski Destanı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.
- Duymaz, Ali. "Kıpçak Sahası Türk Destanlarında Bir Oğuz Alpi: Salur Kazan", *Millî Folklor*, 31-32, (1996): 49-59.
- Duymaz, Ali. *Bir Destan Kahramanı Salur Kazan*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- Ebülğazi Bahadır Han. *Türklerin Soy Kütüğü (Şecere-i Terakime)*. Haz. Muharrem Ergin. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Serisi, 1974.
- Ekici, Metin. *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar Ve 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Ercilasun, Ahmet Bican. "Dede Korkut Kitabı ile Oğuz Destanı Arasındaki Münasebetler", I. Sovyet-Türk Kollokyumu, Bakü, 1-8 Temmuz 1988; *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1988, TDK Yay., Ankara, (1994): 69-89.
- Ercilasun, Ahmet Bican. "Dede Korkut'taki Olayların Zamanı", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları, 2000, 157-160.
- Ercilasun, Ahmet Bican. "Salur Kazan Kimdir?", *Millî Folklor*, 56, (2002): 22-33.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihî*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Erdem, Melek. *Dede Korkut Türkmenistan Varyantları*. Doktora tezi. Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1998.
- Erdem, Melek. "Dede Korkut Destanlarının Türkmenistan Varyantının Yazma Nüshalarla İlişkisi Üzerine", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4 (2005): 158-188.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı I. / Giriş - Metin - Faksimile*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1989.
- Ergun, Pervin. "Dede Korkut Hikâyeleri'nde Dağ Kültü", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, II, (2003): 75-88.
- Esin, Emel. "Fârâbî'yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı", *İstanbul Ü. İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VI, 3-4, (1976): 81-139.
- Esin, Emel. "Amuderya", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 3, (1991): 98-99.
- Eyüboğlu, Dursun Can. *Korkut*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2019.
- Eyüboğlu, Dursun Can. Dede Korkut'taki Karacuk Çoban. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, 5 (2), (2021): 134-179.
- Eyüboğlu, Dursun Can. Dede Korkut'taki Salur Kazan Üzerine Bir Değerlendirme. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, 6(1), (2022): 87-145.
- Eyüboğlu, Dursun Can. Dede Korkut'taki Bayındır Han Üzerine Bir Değerlendirme. *Anasay*, (22), (2022b): 275-315.
- Eyüboğlu, Dursun Can. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un Tarihî. *Bengi: Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, 5 (2), (2022c): 137-179.
- Eyüboğlu, Dursun Can. Dede Korkut'taki Aladağ. *Anasay*, (26), (2023): 39-63.

- Eyüboğlu, Dursun Can. Dede Korkut'taki Bayburd Hisarı. *Kafdağı*, 8 (2), (2023b). 152-183.
- Eyüboğlu, Dursun Can. Dede Korkut'taki Demirkapı. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 14 (66), (2023c): 77-119.
- Eyüboğlu, Dursun Can. Dede Korkut'taki Gürcistan. *Doğu Araştırmaları*, 2 (28), (2023d): 81-108.
- Eyüboğlu, Dursun Can. Dede Korkut'taki Türkistan. *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi*, 7 (2), (2023e): 1-28.
- Eyüboğlu, Dursun Can. *Dede Korkut Destanları*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2024.
- Gezenfergizi, Aynur. "Oğuz Destanı "Kitabı Dede Korkut"un İzleri Kıpçak Kökenli Kumuklar'ın Yırlarında ve Sümer Metinlerinde", *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi "Dede Korkut ve Türk Dünyası" (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı*, 2. cilt, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi, 2016, 651-656.
- Gökay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1973.
- Gömeç, Saadettin. "Kök Türkçe Yazıtlarda Geçen Göller ve Nehirler", *Turkish Studies*, Volume 2/4, (2007): 1283-1296.
- Gömeç, Saadettin. "Dede Korkut Kitabında Geçen Tartışmalı Bazı Yer Adları Üzerine", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4 (2009): 210-217.
- Gülensoy, Tuncer. "Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek, Deli Dumrul, Salur Kazan ve Tepegöz Boylarının Anadolu Varyantları ve Dede Korkut Hikâyeleri Coğrafyasının Tespiti Sorunu", *II. Milletlerarası Dede Korkud Kollokyumu* (Bakü, Azerbaycan, 21-26 Aralık 1998); *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1998/1, S. 41, TDK Yay., Ankara, (2004): 81-92.
- Hacıyev, Tofik. *Dede Qorqud: Dilimiz, Düşüncemiz*. Bakı: Yeni Neşrler Evi, "Elm" Neşriyyatı, 1999.
- Jirmunskiy, Viktor Maksimoviç. "Sirderya Boyunda Oğuzlara Dair İzler", çev. İsmail Kaynak, *Belleten*, XXV/99, (1961): 471-483.
- Jirmunskiy, Viktor Maksimoviç. "Kitabı Korkud" ve Oğuz Destanı Geleneği", çev. İsmail Kaynak, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, 100, (1961b): 609-629.
- Kakhniashvili, Giorgi ve Özel, Haşim. "Dede Korkut Destanlarında Oğuzların Düşmanları Kimlerdi?", *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi "Dede Korkut ve Türk Dünyası" (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı*, 3. cilt, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi, 2016, 1111-1115.
- Kalenderoğlu, İhsan. "Dede Korkut Kitabına Adanan Üç Ömür: Muharrem Ergin, Mâti Kösayev, Hamit Araslı", *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi "Dede Korkut ve Türk Dünyası" (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı*, 2. cilt, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi, 2016, 825-833.
- Kara, Aydoğan. "Salur Kazan'ın Mitik Macerasından Modern İnsanın Bilincine Arketipsel Sembolik Bir Çözümleme", *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili Ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, C. 9, S. 22, (2020): 39-51.
- Kâşgarlı Mahmûd. *Divânü Lugâti't-Türk*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Kemaloğlu, Muammer. *Dede Korkut (Destan İçre Tarih)*. Ankara: Raf Kitabevi, 2019.
- Kırman, Ümrâl. *Dede Korkut Anlatılarının Karşıtlıklar Kuramına Göre Çözümlemesi Ve Bu Kuramın Anlatı Öğretiminde Kullanımı*. Doktora tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İzmir, 2004.
- Kırzioğlu, Mehmet Fahrettin. "Dede-Korkut Oğuznâmeleri Alpları'nın Adıyla Anılan XVI. Yüzyıl Hristiyanları", *Türk Dili*, 143, (1963): 752-755.
- Konratbayev, Avelbek. "Korkut Ata Hakkında", akt. Dinara Düysebayeva, *Kazakistan'da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nisanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları, 2000, 147-182.
- Margulan, Alkey. "Korkut: Efsane ve Hakikat", akt. Banu Muhyayeva, *Kazakistan'da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nisanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları, 2000, 123-146.

- Moldabayeva, Dâna. "Sır Derya" Havzasının Türk Tarihindeki Yeri ve Önemi", *Bilig*, S. 35, (2005): 1-16.
- Orhan (Kurulay), Sezin. *Hudûd el-Âlem'e Göre 10. Asırda Türk Boyları*. Yüksek lisans tezi. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2007.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.
- Ögel, Bahaeddin. "Dede Korkut Kitabı'nın Eski ve Yazılı Kaynakları Hakkında (Topkapı Sarayındaki Oğuz Destanı Parçaları ile Karşılaştırma)", I. Sovyet-Türk Kollokyumu, Bakü, 1-8 Temmuz 1988; *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1988, TDK Yay., Ankara, (1994): 113-128.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Öztürk, Ali. *Çağlar İçinde Türk Destanları*. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2012.
- Sakaoğlu, Saim. "Dedem Korkut Hikâyeleri'nin Avrupa Dillerine İlk Çevirileri ve Anadolu'daki İlk Derlemeleri", *Dede Korkut Kitabı / İncelemeler-Derlemeler-Aktarmalar (I İncelemeler-Derlemeler)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1998, 27-35.
- Salman, Hüseyin. *Türgişler*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Seydimbek, Akselev. "Korkut Ata Efsaneleri", akt. Dinara Düysebayeva, *Kazakistan'da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nisanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları, 2000, 49-95.
- Sümer, Faruk. "Oğuzlar'a Ait Destani Mahiyetde Eserler", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVII/3-4, (1959): 359-455.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar / (Türkmenler) Tarihleri - Boy Teşkilatı - Destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1972.
- Şahin, Aysuda. *Dede Korkut Hikâyeleri'nde Yapı*. Yüksek lisans tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2017.
- Şahin, Veysel. 'Dede Korkut Hikayeleri'nde Mekan Algısı ve Kurgusu. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 5, 8, (2017): 1-49.
- Şen, Cemile. *Dede Korkut Anlatıları'nda Büyülü Gerçekçilik*. Yüksek lisans tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2018.
- Taşağı, Ahmet. "Oğuzların Tarih Sahnesine Çıkışı Hakkında", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Oğuzlar / Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu (Ankara, 21-23 Mayıs 2014) Bildirileri*, edit. Tufan Gündüz ve Mikail Cengiz. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2015, 21-30.
- Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları / Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*. İstanbul: Simurg Yayınevi, 1998.
- Tezcan, Semih ve Boeschoten, Hendrik. *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Togan, Zeki Velidi. *Oğuz Destanı. Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Enderun Yayınları, 1982.
- Yıldız, Naciye. "Gorkut Ata - Türkmen Nüshasının Değeri Ve Önemi", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları, 2000, 363-370.

EK: Haritalar







Çeşm-i Cihan

Çeşm-i Cihan:

Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi

ISSN: 2149-5866

Sayı: 12 (Temmuz 2025), 31-44, TÜRKİYE

DOI: 10.30804/cesmicihan.1648086

Araştırma Makalesi

18. YÜZYIL İNGİLİZ TARİH YAZICILIĞININ BİR KAYNAĞI; 'UNIVERSAL HISTORY, FROM THE EARLIEST ACCOUNT OF TIME TO THE PRESENT' ADLI ESERDE HZ. PEYGAMBER ve ANLATISI*

Yunus ARİFOĞLU**

Öz: Tarih anlatısı, her millet için bir öneme sahiptir ve bunun içinde "öteki"nin tarihi de kayda değerdir. Sömürgecilikle birlikte Batı'da diğer toplumların tarihine karşı bir ilgi oluşmaya başlamış ve söz konusu çerçevede İslam ve tarihi yoğun bir ilgi odağı haline gelmiştir. Bu süreçte İngilizler, İslam dünyasıyla kurdukları ilişkiler sonucunda İslam tarihi ve kültürüne dair derin bir merak geliştirmişler ve bu hususta önemli çalışmalar yürütmüşlerdir. Mezkûr konuda öncelikle Arapça eğitime önem vermişler ve bununla birlikte İslam tarihi kaynaklarını toplamaya ve bunları tetkike, neşre başlamışlardır. Bu çerçevede, Universal History adlı eser, önemli bir tarih yazıcılığı kaynağı olarak öne çıkmaktadır. Eserde, İslam tarihine geniş bir yer verilmekte ve Hz. Peygamber'in yaşamı ile öğretileri çeşitli bakış açılarıyla ele alınmaktadır. Bu çalışmada öncelikle Batı merkezli tarih anlatısı, tarih yazımı ve İngiliz tarih yazıcılığı ele alınmakta; ardından İngiltere'de erken dönem İslam tarihi üzerine gerçekleştirilen çalışmalar incelenmektedir. Özellikle söz konusu eserde Hz. Peygamber'in anlatımı ve algısı odak noktası yapılmakta; bu çerçevede yazarın başvurduğu kaynaklar ve bakış açısı değerlendirildikten sonra, müellifin Hz. Peygamber'e dair algısı detaylı biçimde analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarihçilik, Şarkiyatçılık, İngilizler, Hz. Peygamber, Universal History, Modern Zaman.

THE PROPHET MUHAMMAD AND HIS NARRATIVE IN 'UNIVERSAL HISTORY FROM THE EARLIEST ACCOUNT OF TIME TO THE PRESENT', A SOURCE OF 18TH CENTURY ENGLISH HISTORIOGRAPHY

Abstract: The narrative of history is of significant importance to every nation. Within this context, the histories of "the other"—referring to various cultures and societies beyond one's own—are equally noteworthy. With the advent of colonialism, interest in the histories of diverse societies, particularly those of the Islamic world, surged, becoming a focal point of intense scholarly inquiry. As a result of their interactions with the Islamic world, various English intellectuals developed a profound curiosity about Islamic history and culture, leading to significant academic endeavors in this field. They prioritized the teaching of Arabic, gathered Islamic historical texts, and focused on their analysis and publication. In this context, the work titled Universal History emerges as an important source of historical writing. The text dedicates substantial space to Islamic history, actively exploring the life and teachings of the Prophet Muhammad from various perspectives. This study primarily examines Western-centric historical narratives and their writing, alongside English historiography. Subsequently, it investigates works on early Islamic history conducted in England. The portrayal of the Prophet Muhammad, as presented in this work, is also analyzed in this study. Here, the sources utilized by the author and the perspective taken will be scrutinized, followed by a detailed analysis of the author's perception of the Prophet Muhammad.

Keywords: Historiography, Orientalism, The British, The Prophet Muhammad, Universal History, Modern Part.

Başvuru/Submitted: 27 Şubat 2025

Kabul/Accepted: 9 Haziran 2025

* Bu çalışma Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından SBA-2023-2702 no'lu proje kapsamında desteklenmiştir.

** Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, ORCID: 0000-0001-7931-8617, ynsarfglu@gmail.com.

Giriş

Tarih anlatısı, sahip olunan hikâyeyi yeni nesillere taşıyıcı, kendini anlayanın en önemli aracıdır. Bu yazım türünde ötekinin hikâyesi de dikkate değer bir yer tutmaktadır; zira bu anlatılar hem merak uyandırıcıdır hem de bireyin kendini kıyaslamasına imkân tanımaktadır.

Tarih anlatısı gibi yazımı da kadim bir geçmişe sahiptir. Destansı anlatının yanı sıra taş kazınan bir hikâye de mevcuttur. Tarihin ilmi bir saikle ele alınışı Antik Yunan dönemine tarihlendirilmektedir. Doğu Akdeniz Havzası'nda ise İslamiyet'le birlikte sahici ve ilmi bir yazım da dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, tarih yazımının günümüzdeki ilmi seviyesi, 19. yüzyılda sanayi devrimiyle başlayan modern dönemin bir neticesidir.

Milletlerin tarih anlatısı genellikle ben-merkezlidir; zira tarih, kimlik inşasında belirleyici, kültürel aktarımda ise taşıyıcı bir işleve sahiptir. Ötekiye ise çoğunlukla kurulan temalar neticesinde yer verilir. Bu bağlamdaki anlatıya ittifaklar veya ihtilaflar da şekil vermektedir.

Coğrafi keşifler ve peşi sıra gelen sömürgecilik Batı'da yeni bir tarih anlatısını ve yazımını ortaya çıkarmıştır. Aydınlanma Çağı olarak bilinen 18. yüzyılda ötekinin tarih yazımına ilgi artmıştır. Bu dönemde tarih yazımıyla ilgilenen toplumlardan biri de İngilizlerdir. Nitekim tüm bu gelişmelere İngiliz tarih yazımında da rastlanmaktadır. *Universal History, from the Earliest Account of Time to the Present* adlı anonim eser de bu yüzyılda ele alınmıştır. Mezkûr eser, Antik Çağ'dan kaleme alındığı döneme kadar olan tarihsel süreci kapsamakta ve bu çerçevede İslam tarihine de geniş bir yer ayrılmaktadır.

Bu çalışma, özellikle söz konusu eser ve anonim yazarın Hz. Peygamber'e dair anlatısı ile tarih yazımına ilişkin algısına odaklanmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması adına, Batı merkezli tarih anlatısı ve yazımı, İngiliz tarih yazıcılığı çerçevesinde ele alınarak geniş bir bağlamda değerlendirilmiştir. Yine bu minvalde İngiltere'de erken dönem İslam tarihi üzerine yapılan çalışmalar da incelenmiştir. 18. yüzyıl İngiliz tarih yazıcılığının önemli örneklerinden biri olan *Universal History from the Earliest Account of Time to the Present*, hem kaynak kullanımı hem de tarihsel olayları ele alış biçimi açısından analiz edilmiştir. Hz. Peygamber'e dair anlatı, eserin oryantalist yaklaşımlarla şekillenen dünya görüşünün bir parçası olarak ele alınmış; bu çerçevede, 18. Yüzyıl İngiliz tarih yazıcılığının İslam tarihine yönelik yaklaşımını belirleyen unsurlar ortaya konulmuştur.

1. Batı Merkezli Tarih Anlatısı ve Yazımı

"Tarihin Sonu ve Son İnsan" (Fukuyama, 2016) adlı eserin yaklaşımı hususunda Güngör, (2018) "dünya, nihayetinde batının tahakkümü altına girdi ve tarih bu sayede amacına, görüp görebileceği en iyi noktaya ulaştı", yorumunda bulunmakta, böylece Fukuyama'nın tezinin Batı medeniyetinin ideolojik üstünlüğüne ve liberal demokrasinin tekâmülüne işaret ettiğini vurgulamaktadır. Söz konusu yorum, hem Fukuyama'nın eserine yönelik eleştirel bir bakış açısını yansıtmakta hem de tarihin doğrusal ve Batı merkezli bir ilerleme anlayışına dayandığına dikkat çekmektedir. Fukuyama'nın "tarihin sonu" nitelemesi modern liberal demokrasinin evrensel bir değer olarak kabul gördüğü tezine dayanmakta ve özellikle küresel siyasi düzenin Batı'nın liderliğinde şekillendiği düşüncesini genel bir kabul haline getirmektedir. Ancak bu düşüncenin cihanşümul oluşu ve mutlaklığı, Güngör (2018) gibi eleştirmenlerce sorgulanması, tarihin sonunun gerçekten bir "son" olup olmadığı hususunda derin bir tartışma zeminini ortaya çıkarmaktadır. Eserin "tarihin sonu" şeklinde isimlendirilmesine rağmen, aslında "son" kavramının burada tarihin nihayeti değil, insanlık tarihinin ulaşabileceği en yüksek amaç ya da gaye anlamında kullanıldığını belirtmekte; bu çerçevede Fukuyama'nın kavramsal yaklaşımında "tarihin sonu" ifadesinin, tarihsel sürecin tamamlanmasından ziyade en nihai hedefine ulaşması olarak anlaşılması gerektiği düşüncesindedir. Mezkûr hususta Güngör, Fukuyama'nın nazariyesini, liberal demokrasinin insanlık tarihinde erişilebilecek en yüksek siyasi düzen olarak sunmasının ardındaki felsefi temellere dikkat çekmektedir. Fukuyama'ya göre, ideolojik çatışmaların sona erdiği ve liberal demokrasinin zafer kazandığı bir dünyada, tarihin ilerleyişi

artık nihayete ermiştir. Ancak Güngör, bu durumu, tarihin evrensel ve doğrusal bir çizgide mi ilerlediği yoksa her medeniyetin ve kültürün kendine özgü bir tarihsel gelişim çizgisine mi sahip olduğu yönündeki temel bir sorunsal olarak değerlendirmektedir.

Güngör (2018), “The Rise of The West: A History of Human Community” (Mcneill, 2009) eserde ise “Batı’nın dünya tarihi bölümlenmesini üçe ayırdığını; Eski Çağ, bu dönemin Roma’ya kadar olan zamanı ihtiva ettiğini, Ortaçağ’ın, Rönesans’a kadar olan zamanı ve Modern Çağ’ın ise sonrasını kapsadığını” belirtmekte, bu tarihsel tasnifin Batı merkezli bir perspektiften şekillendiğine işaret etmektedir. Batı’nın yükselişinin, bu dönemlendirme üzerinden ele alındığını vurgularken, dünya tarihinin Batı’nın tarihsel üstünlüğüne göre incelendiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede, genel anlamda Doğu dünyasının, özelde ise Türk ve İslam medeniyetlerinin, tarihsel sürecin yalnızca sınırlı bir bölümünde yer aldığı görülmekte; söz konusu tarih yazımında Doğu medeniyetlerinin etkileri ve katkılarının, Batı merkezli bir bakış açısıyla büyük ölçüde göz ardı edildiği anlaşılmaktadır. Batı’nın tarihsel üstünlüğünü vurgulayan bu perspektif, Doğu’yu Batı’nın ilerleyişine zemin hazırlayan bir arka plan olarak görmekte ve Türk ile İslam dünyasının medeniyet tarihine olan katkılarını yok saymaktadır. Bu durum, Batı’nın kendi tarihsel sürecini evrensel bir model olarak konumlandırma eğilimiyle örtüşen bir çerçeve sunmaktadır.

Akbaba, (2021) “Batı’da Aydınlanma Çağı olarak adlandırılan süreçte aydınlanma felsefesini geliştiren düşünürler, 17. ve 18. yüzyıllarda tarih yazıcılığının seyri açısından büyük rol oynamışlardır”, ifadesiyle bu dönemin düşünsel temellerine dikkat çekmektedir. Buna göre, Aydınlanma düşünürlerinin tarih anlayışının; akılcılık, ilerleme ve insan doğasının evrenselliği gibi kavramlar etrafında şekillendiği ve tarih yazımında sekülerleşmenin etkili olduğu yeni bir paradigmanın oluşumuna zemin hazırladığı söylenebilir. Söz konusu düşünürlerin; “dünyayı karmaşık bir yer olarak gördüklerini ve dünyanın yalnızca yönetimde bulunan seçkinler ile açıklanamayacağını savunduklarını” (2021) belirtmektedir. Böylece toplumsal ve siyasi olayları anlamak için çok yönlü bir bakış açısının gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, Aydınlanma düşünürlerinin tarihsel süreçleri ele alırken toplumların alt katmanlarına, bireylerin özgür iradelerine ve farklı güç odaklarının etkilerine daha fazla önem verdikleri, sadece siyasi seçkinlerin değil, halkın, ekonominin ve kültürel yapıların da tarihin akışında belirleyici unsurlar olduğuna dikkat çektikleri görülmektedir. Hâsılı, tarihin coğrafyayla, iklimle, ekonomiyle, toplumun yapısıyla ve milletlerin farklı hususiyetleri dikkate alınarak araştırılması gerektiği fikrinin bu dönemde öne çıktığı görülmektedir. Benzer duruma İngiltere’de de rastlanılmaktadır. Burada da ilahi temellere dayanan tarih anlayışı, Aydınlanma Çağı’nın etkisiyle değişim göstermeye başlamıştır. Bu bağlamda gelişen tarih yazıcılığının daha kapsamlı olarak ele alındığı görülmektedir (Akbaba, 2022).

18. yüzyıl tarihçiliğine ilişkin genel kanaat, bu dönemdeki araştırmaların, tarihte sabit ve evrensel yasalar keşfetmeyi amaçlayan rasyonalist bir anlayışın ürünü olduğu yönündedir. Bu yaklaşım, aynı zamanda 18. yüzyıl düşüncesinin en belirgin özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, “Avrupalı olmayan toplumlara ve kültürler öneme verilmiştir”, ifadesi öne çıkmaktadır. Ancak Edward Said (2017), Michel Foucault (2016), (2015) ve John M. Hobson (2004) gibi düşünürler; Aydınlanma düşüncesinin, Avrupa merkezli bir paradigma olarak şekillendiğini ve bu bağlamda Avrupalı olmayan toplulukların ve kültürlerin genellikle “geri kalmış” ya da “ilkel” olarak değerlendirildiğini belirtmektedirler. Hakeza Avrupalı olmayan kültürler için yönelik ilgi bulunsun bile bu ilginin çoğunlukla Batı kültürünün üstünlüğünü pekiştirme amacı taşıdığını ve bu nedenle, Avrupalı olmayan milletlere verilen önemin, Avrupa’nın kendi kültürel ve entelektüel üstünlüğünü vurgulama çabası olarak görmektedirler.

Hülasa, Batı merkezli ortaya çıkan tarih yazımında, ötekilerin tarihine yardımcı bir öğe olarak yer verilmiştir. Aslolan denizi temsil eden batı olup, ötekinin rolü ona su taşıyan nehirlerden öteye geçememiştir. Said’in (2017) Şarkiyatçılık adlı eserinde belirttiği üzere, denizlerin ötesindeki düşman bir “öteki” dünya olarak konumlanan Asya, Avrupa dışı bir yer olarak ancak Avrupalının hayal gücü aracılığıyla ses bulabilmiştir.

2. İngiliz Tarih Anlatısı

İngiliz Tarihi; Anglo-Sakson krallığından emperyalist döneme kadar uzanan süreci; parlamenter demokrasi, ticaret toplumu ve sanayi devrimiyle şekillenen, krizlerden muaf, barışçıl ve sürekli olarak mükemmelleşen bir tarih olarak görülmektedir. Bu tarihsel süreci oluşturan olay ve olguların, İngiliz tarihine özgü bir ilerleme çizgisi içerisinde ve teleolojik bir nedensellik çerçevesinde anlamlandırılması gereken bir bilgi birikimi oluşturduğu yönünde yaygın bir anlayış bulunmaktadır (Burrow, 2008, 2-11-, 12-35). Bu bağlamda İngiliz tarihçisine yüklenen görev de bu modern ilerleme çizgisini anlamak ve meşrulaştırmak olmuştur (Butterfield, 1965, 9-33). Bu yaklaşım doğrultusunda, tarihçinin temel amacı, yaşadığı dönemi merkez alarak geçmiş olguları değerlendirmek olmalıdır şeklinde bir düşünce öne çıkmaktadır (Evans, 1998, 64-70).

18. yüzyıl İngiliz tarih yazıcılığı, Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle şekillenmiş ve özellikle rasyonel yaklaşımın öne çıktığı bir dönem olmuştur. Tarihçiler, “insan toplumlarına dair evrensel yasalar bulmayı amaçlayan bilimsel bir tarih yazımına yönelmişlerdir”, görüşünü burada da bulmak mümkündür (Pocock, 1975, 49-55). Aynı dönemde, romantik tarih yazıcılığı da gelişmeye başlamış ve özellikle İngiltere’nin Anglo-Sakson kökenleri gibi mitolojik unsurlara odaklanan köken araştırmaları gibi çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır (Burrow, 2008, 108-115). Bunlar, genellikle ulusal kimliğin inşasıyla ve geçmişin idealize edilmesiyle bağlantılıdır (Colley, 2008, 12-19). Tarih yazımındaki bu iki yaklaşım, Batı merkezli bir dünya görüşü geliştirirken, Avrupalı olmayan milletlere ve kültürlere genellikle ya aşağılayıcı bir gözle ya da üstünlük iddiasıyla bakıldığı düşüncesi öne çıkmaktadır (Said, 2017; Russell, 1994; Pocock, 1975). Britanyalı tarihçilerin bu kültürlere yönelik yaklaşımlarını ve ideolojik eğilimlerini ortaya koyan, Avrupa merkezli bakış açısının diğer kültürler üzerindeki etkilerini derinlemesine analiz eden çalışmalar söz konusudur (Akbaba, 2022)

İngiliz tarih yazımında önemli bir yer tutan Whig tarihçiliğinin amacı, “bu karmaşık anlatının genel etkisi tüm dini zihinlerde minnettarlık, tüm vatanseverlerin göğsünde umut uyandıracaktır. Zira son yüz altmış yıl boyunca ülkemizin tarihi, fiziksel, ahlaki ve entelektüel gelişimin tarihidir. Kendi dönemlerini yalnızca hayal güçlerinde var olan bir altın çağla kıyaslayanlar çürüme ve bozulmadan bahsedebilirler: ama geçmiş hakkında doğru bilgiye sahip olan hiç kimse, mevcut durumu karamsar veya umutsuz bir şekilde değerlendirmeye eğilimli olmayacaktır”, (Talbot, 2017) şeklinde betimlenmekte ve bu yaklaşım, geçmişi ilerlemeci bir perspektifle değerlendirip bugünkü başarıları meşrulaştıran bir tarih yazımı olarak öne çıkmaktadır.

2.1. İngiltere’de Erken Dönem İslam Tarihi Çalışmaları

17. yüzyılda Avrupa’da, özellikle İngiltere’de, Arapça öğrenimi önemli ölçüde yaygınlaşmış ve bu alanda Bodleian Kütüphanesi önemli bir merkez haline gelmiştir. Kütüphane 1602 yılında kurulduğunda sadece bir elyazması Kur’an’a, bir Farsça ve bir de Türkçe kitaba sahipti. William Laud’un çabaları ve doğu kültürüne yönelik ilgisi sayesinde, kütüphanedeki doğuya ait kitap ve materyal koleksiyonlarının giderek arttığı gözlemlenmiştir. Özellikle 1640 yılına gelindiğinde, Laud’un bağışları kütüphanenin doğu dillerine ait eser zenginliğini önemli ölçüde artırmıştır. 1720’lerde Türkçe, Farsça ve Arapça eserlerin toplam sayısı 1.500’ü aşmış; günümüze gelindiğinde kütüphane, 2.350 Arapça, 2.530 Farsça ve 480 Türkçe elyazması gibi geniş bir koleksiyona sahip olmuştur. Bu, Avrupa’daki doğu dilleri ve kültürlerine yönelik ilginin derinleştiğini, Bodleian Kütüphanesi’nin ise bu alanda başat bir merkez haline geldiğini göstermektedir (Altun, 2015, 77; Apaydın, 2019, 12-16).

İslam tarihiyle ilgili literatür, yalnızca Bodleian Kütüphanesi’yle sınırlı kalmamaktadır; bu alanda önemli katkılarda bulunan şahıslar arasında John Locke da bulunmaktadır. Locke, 1647-1652 yılları arasında önce Westminster’da, ardından Oxford’da Edward Pococke tarafından verilen Arapça ve İbranice derslerine katılmıştır. Bu dönemde Alexander Ross da 1649 yılında Fransızcadan Kur’an’ın ilk İngilizce çevirisini gerçekleştirmiştir. Ancak Kur’an’a yönelik ilgi bu

tarihten daha öncesine uzanmaktadır (Matar, 1998, 73). Bu noktada, Edward Pococke'nin, 1648 yılında Grigorius Ebü'l-Ferec Hz. Muhammed'in hayatına dair eserini Latinceye çevirmesi de dikkat çekicidir; zira bu çeviri, özgün bir Arapça metne dayalı olarak yapılmış olup, İngilizce literatürde bir Arapça kaynağın ilk çevirisi olma özelliğini taşımaktadır. Ayrıca, Henry Stubbe, 1674 yılında yayımladığı "*An Account of the Rise and Progress of Mahometanism with the Life of Mahomet*" (Altun, 2015) adlı eseriyle bu literatüre önemli bir katkıda bulunmuş, İslam tarihine dair daha geniş bir perspektif sunmuştur. Bu durum hem Locke'un hem de Stubbe'nin İslam tarihi ve kültürü üzerine katkılarının olduğunu göstermektedir.

İslam tarihine artan iltifatın ve entelektüel merakın neticesinde 1630'lu yıllarda hem Cambridge hem de Oxford üniversitelerinde kurulan Arapça kürsüleri sayesinde İslam tarihi kaynaklarının ana dilden okunma imkânı ortaya çıkmıştır (Matar, 1998, 86; Russell, 1994, 1-16; Holt, 1994, 20-29)

Müslümanlarla ilk temaslar, çoğunlukla sömürgecilik ve ticaret çerçevesinde gerçekleşmiş olmasına rağmen, bu etkileşimlerin Aydınlanma düşünürleri açısından yarattığı etki, farklı kültürler ve uygarlıklar üzerine yeni bir ilgi ve araştırma alanının doğmasına zemin hazırlamıştır. İngiliz Aydınlanma hareketinin öncesinde yaşanan entelektüel gelişmeler, benzer bir merak ve araştırma eğiliminin İslam'a yönelik olarak da ortaya çıktığını gözler önüne sermektedir. İslam'ın dünya üzerindeki zaferine dair efsanevi yorumlar, İngiliz toplumunun kültürel hayal gücünde kalıcı bir miras yaratmıştır. Bu bağlamda, İslami etkilerin özellikle Katolik Kilisesi dışında kalan kesimler tarafından büyük bir ilgiyle karşılandığı görülmektedir. Bu minvalde, İslam'ın hem kültürel hem de dini boyutlarıyla Aydınlanma düşüncesinin evrimine olan katkısının ne denli belirleyici olduğu açık bir şekilde ortaya koyulmaktadır. İslam'ın zengin kültürel mirası ve derin dini temelleri, Aydınlanma döneminin entelektüel tartışmalarını besleyerek, düşünsel çerçeveler içerisinde yerini almış ve bu süreçte önemli bir referans noktası oluşturmuştur (Garcia, 2012, 11; Altun, 2015, Apaydın, 2019). Hâsılı, Aydınlanma'nın yalnızca Batı merkezli bir dönüşüm olarak değil, aynı zamanda İslam'ın fikir dünyasındaki derinliklerle de şekillenen çok katmanlı bir anlayış olarak değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

İslamiyet'in, Aydınlanma Çağı ve öncesinde yalnızca "öteki" olarak varlık göstermesinin ötesinde, İngiliz toplumunun kimlik inşası ve zihinsel dünyasının şekillenmesinde derin izler bıraktığı görülmektedir.

İngilizlerin Müslümanlarla doğrudan kurdukları temaslar neticesinde İslam'a dair algıları - hem olumlu hem de olumsuz- şekillenmiştir. Bilhassa Osmanlı İmparatorluğu ile kurulan ilişkiler ve Hindistan'daki İngiliz sömürge idaresi İngilizlerin İslam algısının oluşumunda kayda değer bir etkiye sahip olmuştur. Bu yoğun etkileşimler, onların İslam'a dair bakış açılarını klasik Batı merkezli perspektiften ayırarak kendilerine özgü bir tutum geliştirmelerine yol açmıştır (Garcia, 2012, 2-11; Altun, 2015; Apaydın, 2019).

3. *An Universal History from the Earliest Account of Time* Adlı Eserin Kaynakları ve Yaklaşımı

1730'da kaleme alınan *An Universal History from the Earliest Account of Time* adlı eserde İslam tarihine genişçe yer verilmektedir. Geniş bir yazar kadrosu tarafından anonim olarak yazılan bu eser, İslam tarihine yönelik ilginin bir neticesi ve bu alana gösterilen iltifatın bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda yazar, "Peygamberin doğumundan ve Bağdat'ın düşüşüne kadar bu harika milletin tarihi tamamlanmadı", ifadesiyle bu konudaki eksikliğe dikkat çekmektedir. Yine bu meyanda, "okuyucularımızın, bu kitapta yer alan (Hz.) Muhammed'in hayatının, şimdiye kadar herhangi bir Avrupa dilinde yayınlanmış en eksiksiz ve mükemmel eser olduğunu göreceklerinden şüphemiz yoktur", ibareleriyle kapsamlı bir İslam tarihi yazımı iddiasında bulunmaktadır (Universal History, Modern Part, 1730, I/5).

An Universal History from the Earliest Account of Time adlı eser; Antik ve Modern Zaman olmak üzere iki ana kısımdan meydana gelmektedir. İslam tarihi modern bölümden başlamaktadır. Ancak yazar, Hz. Peygamberin hayatını modern bölümden başlatmasına rağmen

bu dönemin ilk modern Arap tarihi kapsamında değerlendirilemeyeceği görüşündedir (Universal History, Modern Part, 1730, I/5).

İslam tarihi bölümünü yazan müellif, Taberî, Cennabî, Kudâî, Ebü'l-Ferec, Ebü'l-Fidâ, Zemahşerî, Gazzâlî ve el-Amid/El-Mekkin gibi geç dönem İslam tarihçilerinden önemli ölçüde yararlanmıştır. Eser sahibi burada bütün kaynakları zikretmeye gerek de görmemektedir. Bu anlamda çoğunlukla Ebü'l-Fidâ'nın anlatısını takip etmesi dikkat çekmektedir. Söz konusu bu yazarlar için; Muhammedî yazarlar, Muhammedîler, Müslimler, Müslim yazarlar, Arap yazarlar ve tarihçiler tabirlerini kullanmaktadır. İslam tarihçilerinin yanı sıra ismini vermediği Yunan müellifleri ve D'Herbelot gibi Hristiyan yazarları da kullandığını belirtmektedir.

Yazar, çalışması bağlamında özellikle Hz. Peygamber dönemine ilişkin olarak, “en katı tarafsızlıkla ve gerçeğe en yüksek saygıyla yapmaya çalışacağız; bu yakın bağlılığın, iyi bir tarihçiye esasen gerekli bir nokta olduğunu düşünüyoruz”, ifadesiyle, kendi tarih anlayışını ortaya koyma çabası içerisindedir (Universal History, Modern Part, 1730, I/118). Ancak buna karşın bazı çıkarımlarında Hristiyan algısından kurtulamadığı da gözden kaçmamaktadır.

Müellif, eserde Hz. Peygamber ve sonrasına dair bilgilerin titizlikle derlendiğini ifade etmektedir. Bu minvalde, “okuyucuların burada yalnızca yukarıda belirtilen dönemde bize aktarılanların özüyle değil, aynı zamanda Avrupa'nın bu bölümünde daha önce hiç duyulmamış bazı doğu yazarlarından alıntılarla da karşılaşacaklar”, beyanıyla eserin kıymeti hakkında düşüncesini ortaya koymaktadır.

Yazar, kaynaklarının temini sürecine değinirken, bazı Arapça kaynakların kendisinden önceki çözümlmelerini takdirle anmakta ve bu durumun söz konusu kaynakları kullanabilmesine olanak tanıdığını ifade etmektedir. Özellikle Oxford ve Cambridge üniversitelerindeki akademisyenlerin İslam kroniklerini incelemeleri ve bu konuda koleksiyon oluşturmaları, mezkûr kitap çalışmalarını önemli ölçüde kolaylaştırmıştır. Dr. Hunt'un Oxford Üniversitesi'ndeki çalışmaları ve Bodleian Kütüphanesi'ndeki yazmaları derlemesi, yazarın araştırmasını sürdürebilmesi açısından önemli bir imkân sunmuştur. Sicilya gibi daha hususi tarihî olaylara dair bilgilerin ise bazı şahıslar aracılığıyla edinildiğini dile getirmekte; ancak bu bölgelerle ilgili kaynakların gerçek derleyicisinin kim olduğu ya da ne kadar güvenilir olduğu konusunda ayrıntılı bir incelemeye girmeyeceğini belirtmektedir. Buna karşın, Carufus'un iddiasının aksine, Sicilya ve Kayrevan'daki Müslüman yıllıklarını derleyen kişinin Muhammed Abdülaziz İbn Şedad Temim el-Senbecî olmadığını düşündüğünü vurgulamaktadır. Bu bağlamda, “tarihimizin büyük gövdesinde, Sicilya'daki Arap meselesine dair, başka yerlerde de bulunabilecek kadar fazla ayrıntı içermeyen, gizli kalamayacak Cambridge Chronicon Siculum'u öne çıkardığımızı ifade etmek yerinde olacaktır” şeklindeki değerlendirmesiyle yine de derin bir kaynak analizi yaptığına vurgu yapmaktadır (Universal History, Modern Part, 1730, I/2). Ayrıca, bu konudaki haklılığını desteklemek adına hem Ebü'l-Fidâ'nın hem de Kadı Şehabeddin Ebu Ali Hemevî'nin sözlerinin, Marcus Dobelius ve M. Reifke tarafından tercüme edilen Cambridge Chronicon Siculum ile hiçbir şekilde örtüşmediğini vurgulamaktadır.

Kaynak analizini titizlikle ve kapsamlı bir şekilde gerçekleştiren yazar,

Samimi okuyucularımıza, Arapların bu modern tarihinin, metnin ilgili bölümlerini açıklamayı amaçlayan, sayfanın altına yerleştirilmiş eleştirel, filolojik ve açıklayıcı notlarla desteklendiğini bildirmek için ayrıca izin rica ediyoruz”, beyanında bulunmaktadır. Söz konusu tarihin önemi bağlamında, “bu notların geniş kapsamlı faydası, onları okuyan herkese açıkça görünmelidir, çünkü bunlar yalnızca Arapların ve komşu milletlerin dehası, yönetimi, dini, dili, öğrenimi, gelenekleri, başarıları, tavırları ile ilgili olmakla kalmayıp aynı zamanda doğu edebiyatının hemen hemen her başka dalıyla da ilgilidir.

Görüşüyle ilgili konuya dair daha kapsamlı bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.

Müellif, Hz. Peygamber dönemi bağlamında, “çalışmamızın bu bölümünde, Dr. Pocock'un düzelttiği Ebü'l-Ferec'in Latince versiyonunu ve Rahip John Swinton'ın elinde bulunan bazı önemli elyazması notları ile birkaç elyazması notunu da aktardık” şeklindeki açıklamasıyla

kaynak analizini kapsamlı ve derinlemesine yaptığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, “el-Tevarih” veya kroniklerin kısıtlılığı olarak tasnif ettiği Fars Kroniği’nin yazarı Mucireddin el-Hanbelî’den¹ ve bu coğrafyada çok az tanınan diğer Doğulu yazarlardan birkaç elyazması alıntısına da yer verdiğini belirterek, söz konusu metinlerin ilgili alandaki kaynaklarını zenginleştirdiğini ifade etmektedir.

Müellifin kaynak bağlamında arkeolojik verilerle ortaya çıkan sikkelerden de yararlandığı görülmektedir. Bu hususta,

1722 yılında, Baltık Denizi kıyısında, Dantzig’den çok uzak olmayan Stegen yakınlarında bulunan ve M. Kehr tarafından 1724 yılında Leipzig’de yayınlanan tüm o eski Arap sikkelerinin ustaca açıklaması da bu tarihçeye eklenmiştir; bunlara birkaç başkasınınkileri de ekledik ve bazı durumlarda bu sikkelerin, tıpkı Yunan ve Roma madalyalarının Yunan ve Roma yazarlarının otoritesini desteklemesi gibi, doğu tarihçilerinin otoritesini desteklediğini gördük.

Beyanında da bulunmaktadır.

Yukarıda bahsi geçen buluntuyla ilgili, “Avrupa dillerinde şimdiye dek ortaya konulan benzer türdeki her çalışmaya tercih edilebileceğini düşünüyoruz”, diyerek esere büyük bir anlam yüklemekte ve yaşadığı dönemde ortaya çıkan bu verilerin sahip olduğu tarihî önemleri hususunda kayda değer bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Eserinin özgünlüğü hususunda, “okuyucularımız doğal olarak, Arapların modern tarihinin Fransızcadan çeviri ya da derlemelerden bir derleme olup olmadığını soracaklardır, ancak sayfanın altında sürekli olarak alıntılanan en iyi üne sahip neredeyse sonsuz sayıda orijinal doğulu yazarlardan iktibaslar yapıldığını anlayacaklardır,” ibareleriyle özgün kaynaklara atıfta bulunarak konunun derinlemesine incelendiğini belirtmektedir.

Yazar, kendilerinden önce yapılan çalışmalara atıfta bulunarak, “orijinallere ulaşabildiğimiz her durumda, bu yazarların herhangi bir modern versiyonunu takip etmekten kaçındık. Ne “Erpenius’un, ki hatalı olduğu kabul edilmelidir, ne el-Mekin/İbnü’l-Amîd’in Latince versiyonuna ne de ünlü Dr. Pocock’un Ebü’l Ferec çevirisine güven duyduk” şeklindeki açıklamasıyla mevcut literatürdeki eserlerin analizini yaparak eksikliklerine dikkat çekmekte ve bunları gidermeye yönelik kendi katkılarını ortaya koymaktadır. Bu iki tarihçinin Arapça metinlerinin izlerini büyük bir titizlikle sürdürdüklerini ve hatta birkaç noktada düzeltmeler yaptıklarını ifade etmektedir. Bazı kaynaklar konusunda ise, Carufus tarafından yayımlanan Cambridge Chronicon Siculum’un Latince çevirisini, ünlü F. Allemani tarafından gözden geçirilmiş olmasına rağmen, zaman zaman düzelttiklerini; hatta Arapça orijinalin birçok kısmında doğru okunuşları bile revize ettiklerini belirtmektedir.

M. L’Abbé De Marigny’nin, en iyi Doğulu yazarlardan gerçekleri doğru bir şekilde çıkardığını kabul etmekle birlikte, yazar hakkında eleştirilerde bulunarak onu, “*zeki, ancak oldukça sathî ve hatalı bir derleyici*” olarak tanımlamaktadır. De Marigny’nin, özellikle halifelerin yönetimindeki Arap tarihini büyük ölçüde D’Hebrelot ve daha geç dönem modern Batılı tarihçilerden derlediğini belirterek, kaynak analizini titizlikle sürdürdüğünü de vurgulamaktadır. Ayrıca, bu bağlamdaki kaynak incelemesini Halifeler bölümüne bıraktığını eklemektedir (Universal History, Modern Part, 1730, I/6-9).

Müellif İslam tarihi kaynakları hususunda da bazı çelişkilere dikkat çekmektedir. Özellikle Hz. Peygamberin soyağacı konusunda birtakım sorunlara değinmektedir. Bu bağlamda,

Muhammed’in soyağacındaki ilk nesil geçişleri doğanın akışına uymamaktadır. Bu soyağacı yalnızca dokuz nesil içerir, ki bu sayı, İbrahim ile Adnan arasındaki geniş zaman dilimi göz önüne alındığında oldukça düşüktür. İbrahim ile Muhammed arasındaki yaklaşık iki bin yıl boyunca sadece otuz neslin var olduğunu iddia etmek, tarih ve kronoloji bilgisine sahip hiçbir kişinin kabul edemeyeceği bir durumdur.

¹ Ebü’l- Yumn el-Uleymî’yi kastetmiş olması muhtemeldir. Ancak yazarla ilgili yapılan biyografi çalışmalarında Tevarih adında bir çalışmasına rastlanılmamaktadır (Özaydın, 1994, 10/352-353).

Şeklindeki değerlendirmesiyle, ana kaynaklara yönelik eleştirel bir perspektif de sunmaktadır. Bu yaklaşımıyla mevzunun daha derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçladığı görülmektedir (Universal History, Modern Part, 1730, I/15).

Yazar, İslam tarihçilerinin soyağacı konusundaki yanlışlarını ve sundukları bilgilerin tutarsızlığını sorgulamaktadır. Kronolojik doğruluğun, en iyi Müslüman tarihçilerden bile beklenemeyeceğini ifade etmekle birlikte Ebü'l-Fidâ'nın doğanın akışına ve dolayısıyla gerçeklere bu kadar uzak kalmasını şaşırtıcı bulmadığını da eklemektedir. Geçmiş dönem tarihçilerini bu bağlamda anlayışla karşılamakla birlikte, kendi çağdaşları Bay Gagnier'i ve Bay Sale'i aynı şekilde mazur görmediğini bilhassa belirtmektedir. Ayrıca, İslam tarihi üzerine çalışan önceki Batılı tarihçilerin de yanlış olduğunu ifade etmektedir.

Yukarıdaki kaynak analizine, "Okuyucularımız burada, Hz. Muhammed'in Medine'ye büyük girişini, daha önce de belirtildiği gibi, Rebiülahir ayının on altısında yaptığını, Dr. Prideaux'nun ima ettiği gibi on ikisinde olmadığını gözlemleyeceklerdir", açıklamasını örnek olarak vermektedir (Universal History, Modern Part, 1730, I/52).

3.1. A Universal History from the Earliest Account of Time Adlı Eserde Hz. Peygamber Anlatısı

Müellif, Hz. Peygamber için kanun koyucu demekte ve akabinde sanki Hristiyan inancının gereği olarak ona pek çok olumsuz yakıştırmalarda bulunmaktadır. "Tarihte, belki de Arapların kanun koyucusu ve Müslüman iktidarının kurucusu (Hz.) Muhammed kadar farklı yorumlanan başka bir figür yoktur" şeklinde itirafıyla yazar, Hz. Peygamber'in çeşitli bakış açılarıyla ele alındığını vurgulamaktadır. Bu noktada, müellifin Hz. Peygamber'in çok yönlü kimliğini dikkate alarak, ona dair tarihsel ve edebî anlatılarda karşılaşılan çelişkili ve karmaşık tasvirinin nedenini anlamaya gayret ettiği gözlemlenmektedir. Bazı Hristiyan yazarların Hz. Peygamber'i hem bedensel hem de zihinsel kusurları olan ve kötü ahlaka sahip bir kişi olarak tasvir ettiğini belirtirken, bazı yazarların ise onu dünyanın en seçkin kanun koyucularından biri olarak nitelendirmekten çekinmediklerini ifade etmektedir. Söz konusu yazarlardan bazıları (Hz. Peygamber için) "en iyi entelektüel donanımlarla bezenmiş, her türlü sosyal erdemi uygulayan, engin kapasitesi ve kurumlarının mükemmelliği ile aynı derecede ünlüdür", şeklinde tanımlayarak, onun kişisel niteliklerine ve liderlik vasıflarına dikkat çekmektedir. Burada muhtemelen Stubbe² ve benzerlerine atıfta bulunmaktadır.

Yazar yine, "bunlardan bazıları hem doğal hem de vahyedilmiş dinin ilkelerini yeterince kolay benimsemiş gibi görünüyorlar, hatta ima ediyorlar ki, Hristiyanlığın tüm temel unsurları, hiçbir bozulma olmaksızın, Kur'an'a aktarıldığında, onun dini sistemi, Tellus'un kendi düzenini bile mükemmelleştirmek için gönderilen son büyük peygamber olmasa bile, en azından İncil'inki kadar Tanrı'ya layık görünüyor", ifadesiyle İslam'ın bu doğal ve dini ilkeleri tamamlayıcı bir rol oynadığı düşüncesini serdetmekle birlikte ihtirazı kaydını da düşmektedir. Yine bu hususta, "Ama bir yandan, (Hz.) Muhammed'in diğer pek çok insan gibi çok önemli bir yeteneğe ve iyi ve kötü yeteneklerin bir karışımına sahip olduğu inkâr edilmemelidir; öte yandan, kesinlikle yanlış olan vahiyler ve Tanrı'nın Kendisiyle görüşmeler yaptığını iddia ederek, kendisinin bir sahtekâr ve kesinlikle çok kötü bir sefil olduğunu kanıtladığı kabul edilmelidir", ifadeleriyle peygamberliğini kabul etme noktasında ciddi bir kuşku taşıdığını göstermektedir.

Müellif, "Kuran'ın öğretilerine gelince, bazı son dönem yazarlarının Kuran lehine haksız yere önyargılı davrandıkları halde, bir insanın bunları İncil'in yüce öğretileriyle aynı seviyeye koyabilmesi için öncelikle sağduyusunu, dindarlığını ve dinini kaybetmesi gerekir", ifadesiyle, Kur'an ve İncil karşılaştırmasına yönelik eleştirel bir tutum sergilemektedir. Bu yaklaşım, Kur'an'ın ahlaki ve dinî değerler açısından İncil ile mukayese edilmesini reddetmekte; böyle bir karşılaştırmanın rasyonel bir temele dayanmadığını ve Hristiyan inancı açısından kabul edilemez olduğunu ortaya koymaktadır. Yine bu minvalde, "sonuç olarak, Kur'an'da ne kadar

² Henry Stubbe için bkz. (Altun, 2015, s. 138).

doğru bulunursa bulunsun, birçok saçmalık içerdiği her akli başında insan tarafından kabul edilecektir”, yorumuyla Kutsal kitabın nüzulüne dair kabul sürecinde derin bir tereddüt yaşadığı görülmektedir.

Hiz. Peygamberin başarısı hususunda;

Ne öğretilerinin mükemmelliği ne de yetenekleri, onun dünyanın bu kadar geniş bir bölümüne tanıtılmasına, Muhammed’in ilk kez ilahi bir misyon üstlendiği sırada Arapların içinde bulunduğu ruh hali, Yunanlıların genel lüks ve kadınsılığı, Perslerin gerileyen durumu, o dönemde Hristiyanlığın yozlaşmış ve dağınık durumu ve bunlara ek olarak, bu tarihin sonunda ayrıntılı ve ayrıntılı bir şekilde anlatılacak olan diğer eşzamanlı nedenler kadar katkıda bulunmamıştır.

İbareleriyle İslamiyet’in indiği döneme dair kapsamlı bir tarih bilgisine sahip olduğunu göstermektedir. Hiz. Peygamber’in muvaffakiyetinin sadece şahsi özelliklerine ve öğretilerinin mükemmelliğine dayanmadığını, bunun yanı sıra dönemin sosyo-kültürel ve tarihî koşullarının da bu hususta büyük bir rol oynadığını vurgulamaktadır.

Yazar, Doğulu kaynaklara göre Hiz. Muhammed’in, Hiz. İbrahim’in oğlu İsmail’in soyundan, dolayısıyla doğrudan Hiz. İbrahim’in neslinden geldiğinin kabul edildiğini belirtmekte ve akabinde bütün şecereyi zikretmekte, ancak bu bilgilerin doğru olabileceğini düşünmemektedir. Çünkü zaman aralığının çok fazla olduğunu belirtmektedir. Arapların Adnan zamanında kabile ve ailelerinin ayrımını korumak amacıyla, soy kütüklerinin yönelik belirli kurallar benimsediklerini ve ciddi bir soy ilmine vakıf olduklarını ifade etmektedir. Bu nedenle, kabilelerinin atası olarak kabul edilen Adnan’dan yukarıya doğru soyağaçlarının nadiren gösterilmesinin şaşırtıcı olmadığını, buna karşılık Adnan’dan sonraki soy zincirinin ise oldukça kesin ve tartışmasız biçimde aktarıldığını belirtmektedir.

Arapların soy ve tarih hususunda doğru verilere sahip olmalarını şu örnekle izah etmektedir. “Aynı şekilde Araplar da Babil kralı Buhtunnasr’ın veya Nebukadnezar’ın yaşadığı zamanı doğru tespit etmişlerdir; bu da onların kronolojideki büyük doğruluk ve becerilerinin yeni bir kanıtı olarak kabul edilmelidir”, tespitiyle Arapların tarihî bilgiye olan vukufiyetini tasdik etmektedir. Buna göre, Arapların tarihî olayları doğru bir biçimde kaydetme ve aktarma konusundaki yetkinliklerinin, yalnızca kendi tarihsel birikimlerini değil, aynı zamanda dünya tarihine ilişkin önemli şahsiyetler ve olaylar hakkındaki anlayışlarını da pekiştirdiği görülmektedir. Böylece yazar, Arapların tarih bilinçlerinin ve kültürel miraslarının derinliğini ortaya koyarken, aynı zamanda tarihî bilgiyi aktarımındaki titizliklerini dile getirmektedir.

Yazar, Hiz. Peygamberin kökeni üzerinde durmakta ve bu konuyu ayrıntılı biçimde irdelemektedir. Kaynakların bu husustaki ifadelerini tek tek ele alarak, kökeninin sağlamlığına ilişkin tartışmalara yer vermekte; ayrıca Hiz. Peygamber’in hem baba hem de anne tarafından soyunu kronolojik bir düzende açıklamaktadır (Universal History, Modern Part, 1730, I/9-11).

Müellif, bazı ilginç anekdotları da paylaşmaktadır. Misal, Araplara göre Kab, haftanın sabit günü olan cuma gününün eski adı olan arubabı (arûbe)³ cuma olarak değiştirmiştir. Müellif, bu kelimelerden ilkinin eğlence, neşe veya kamusal eğlence gününü; ikincisinin ise toplantı veya cemaat gününü ifade ettiğini belirtmektedir. Yine Mekke’deki idari işleyiş ve kabilelerin rolünden bahsetmektedir.

Yazar, ilginç bir tespitte bulunmakta; Müslümanların peygamberlik nuru ile peygamberlik armağanını birbirinden ayırdıklarını ve bu ayrımda, peygamberlik armağanını peygamberlik nurundan çok daha yüce ve değerli bir lütuf olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir (Universal History, Modern Part, 1730, I/13). Müslümanların, Peygamberlik nurunu, insanları aklın emirlerine uymaya sevk eden ve onları aklın daha mükemmel bir şekilde kullanılmasına geri döndüren içsel bir dürtü olarak gördüklerini ifade etmektedir. Buna karşın, peygamberlik

³ Bu hususta bkz. (Fayda, 1991, 422).

armağanını ise insanlara vahyedilmiş bazı eski, ihmal edilmiş ya da unutulmuş gerçekleri bildirmek için olağanüstü bir görevden ibaret saydılar, ifadesinde bulunmaktadır.

Hz. Peygamberin için; “Arapların yasa koyucusu ve Müslüman gücünün kurucusu olan ve takipçileri tarafından Tanrı’nın Elçisi gibi görkemli bir unvanla onurlandırılan (Hz.) Muhammed, daha önce de belirtildiği gibi Fil döneminin başlamasından kısa bir süre sonra, Miladi 578 yılında Mekke’de doğmuştur”, ifadesiyle klasik görüşün aksine bir tarih vermektedir (Universal History, Modern Part, 1730, I/16).

Yazar, Müslümanların Peygamber’e atfettikleri mucizeleri dile getirmemizi yadırganmaması gerektiğini vurgular; bunu, Peygamber’in onlar üzerindeki etkisini açıklamak amacıyla yazdığını belirtmektedir (Universal History, Modern Part, 1730, I/17). Söz konusu mucizelerin doğal olayların neticesi olduğunu eklemeyi de ihmal etmemektedir. Yazar, Halime’nin Hz. Peygamber’i annesine geri götürme kararını, ya hipokondriyak bir rahatsızlıktan duyduğu endişeye ya da şeytani bir illüzyondan korkmasına bağlamaktadır.⁴ Bazı Batılı tutarsız ve spekülative biçimde benimsedikleri Hz. Peygamberin sara hastası yönündeki görüşün izlerine, söz konusu yazarın ifadelerinde de rastlanmaktadır.⁵ Bu hususta, “Müslüman yazarların hiçbiri bize Muhammed’in yakalandığı hastalık hakkında açık ve belirgin bir açıklama yapmadı; ancak, onlarda ve Kuran’da karşılaşılan birkaç ipucundan, bunun epilepsi veya düşme hastalığı olması muhtemel görünüyor”, ifadesinde bulunmakla birlikte buna dair spekülasyondan da geri durmamaktadır.

Yazar, pek çok dini tartışmayı da sürdürmektedir. İslamiyet’in gelişi ve meleklerle ilgili görüşlerini serdetmektedir. Miraç olayının Kudüs’e kadar bedensel bir yolculukla başlayıp ardından manevi bir boyuta geçişini konu alan zengin İslamî anlatılara derinlemesine vakıf olan yazar, İslam tarihinin seyrini de bu kaynaklar ışığında kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Bu hususta, “böylece meraklı okuyucularımızı, Ebü’l-Fidâ, Buharî ve Ebu Hüreyre’ye atfedilen rivayetlere istinaden Hz. Muhammed’in cennete yaptığı gece yolculuğuna dair ayrıntılı bir bilgiyle memnun ettik”, ifadesiyle Hz. Peygamber’in Mirac olayının çeşitli kaynaklardan elde edilen verilerle daha derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunduğunu vurgulamaktadır. Müellif, böylelikle, okuyucularına sadece rivayetlerin içeriği hakkında bilgi vermekle yetinmeyip, aynı zamanda çeşitli rivayetlerle mukayese yapma imkânı da vermektedir (Universal History, Modern Part, 1730, I/45)

Yazar, Demîrî’nin “Hayvanlar Tarihi” adlı eserinden yaptığı bir iktibasla, güvercinin Müslümanlar arasında kutsal sayılan bir hayvan olduğunu, “çünkü Allah’ın, (Hz.) Muhammed’i, mağarada bulunduğu sırada onu almak için mağarayı kuşatan kâfir Araplardan, iki güvercin aracılığıyla mucizevi bir şekilde kurtarmaktan hoşnut olduğunu anlatır”, ibareleriyle güvercinin İslam tarihinde taşıdığı sembolik önemi ortaya koymaktadır. Bu durum, güvercinin yalnızca fiziksel varlığıyla değil, aynı zamanda manevi ve sembolik değeriyle bir koruma ve huzur unsuru olarak konumlandığını göstermesi açısından önemlidir. Yazarın bu ifadesi, güvercinin İslam tasavvufundaki yerini pekiştirirken, aynı zamanda Hz. Peygamber’in hayatındaki önemli bir olayın, güvercinler aracılığıyla anlamlandırılmasını gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, yazar, güvercinin sadece bir hayvan değil, aynı zamanda inanç ve kurtuluş simgesi olarak Müslümanların indindeki konumunu da göstermektedir. Bu tür tarihî ve dini anlatı, okuyucuya, İslam kültürünün derinliklerine dair bir anlayış kazandırmasının yanı sıra birlikte sembolizmin dinî anlatıda nasıl işlevsellik kazandığını göstermesi bakımından da önemli bir yere sahiptir (Universal History, Modern Part, 1730, I/52). Cennâbî ve diğer Müslüman tarihçilerin, Hz. Muhammed’in Sevr Mağarası’nda pek çok mucize sergilediğini ve bu mucizelerin derin ve olumlu etkiler doğurduğunu kaydettiklerini belirten yazar, Ebü’l-Fidâ’nın ise söz konusu mucizeleri önemsemediğini ifade etmektedir.

⁴ Müslümanlar açısından söz konusu hadise sadece epik bir öneme sahiptir Bkz. (Arslan, 2019).

⁵ İslamiyet’in reddi bağlamında ele alınan bu ve benzeri pek çok iddianın asılsızlığı üzerine yapılan çok sayıda çalışma söz konusudur (Hamidullah, 2007; Kazancı, 1997, 117-158).

Hiz. Peygamberin Medine'ye Hicreti ve bu esnada yaptığı ilk mescit hususunda İslam kaynaklarıyla mutabık olup onların anlatısını takip etmektedir.

Mescidi Nebi'nin inşa edildiği yerle ilgili olarak, “(iki yetimin veya Benu el Neccar'ın) mülkü olsun ya da olmasın, Dr. Prideaux bu eyleme karşı çıkmakta ve bunu açık bir adaletsizlik örneği olarak nitelendirmektedir; zira kendi iddiasına göre Hiz. Muhammed, bu zavallı yetimleri —alıntıladığı bir yazarın marangoz olarak tanımladığı bir zanaatkârın oğullarını— bu topraktan zorla mahrum etmiş ve böylece ibadetin ilk yapısını, dinini kurarken sergilediği haksızlıklarla inşa etmiştir”, iktibasını paylaşmaktadır (Universal History, Modern Part, 1730, I/53) Bu hususta Bay Sale'nin, “Muhammed'in ilk gelişinde böylesine politik olmayan bir şekilde hareket etmesinin pek olası olmamasının yanı sıra, Müslüman yazarlar bu meseleyi tamamen farklı bir ışık altında ele alıyorlar”⁶ görüşünün yeterli cevap olduğunu düşünmektedir.

Hiz. Peygamberin Yahudilerle ittifak kurduğunu ve onlara dini özgürlük konusunda da garanti verdiğini belirtmektedir. Yahudilere yönelik başlatılan savaşlarla ilgili olarak İslam tarihçilerinin farklı tarihler vermelerine dikkat çekmektedir.

Müellif, belirli pasajlarda İslam tarihçisinin derinlikli ve analitik üslubunu benimseyerek kaleme aldığı metinlerde, tarihî olaylara ve figürlere dair kapsamlı bir perspektif sunmaktadır. Yine Hiz. Peygamberin hastalığı sürecine dair, Azrail'in gelip ona ölümü mü yoksa yaşamını mı tercih ettiğini sorduğu anı da kapsayan son derece detaylı bir anlatı sunmaktadır (Universal History, Modern Part, 1730, I/116).

Hiz. Peygamberin yaşam süresi hakkında, “Ona altmış beş yıl verenler doğumunu ve ölümünü iki yıl olarak hesaplamakta, altmış yıl verenler ise yalnızca yuvarlak rakamlarla bir değerlendirme yapmaktadır; dolayısıyla, bu yazarların belki de benzer bir durumu kastettikleri söylenebilir” ifadesinde bulunmaktadır (Universal History, Modern Part, 1730, I/117). Bu bağlamda, kadim Müslüman anlatılarına açıkça aykırı düşen görüşlere güvenilmemesi gerektiğini savunmaktadır; zira bu tür görüşler, en saygın Arap tarihçilerinin çoğunluğu tarafından kabul gören bazı tarihî gerçekleri inkâr etmekte ve bu yönüyle tarihsel anlatıların meşruiyetini zedeleyerek bilgi edinme sürecine şüphe düşürmektedir. Yazar, bu nedenle, söz konusu tarihçilere karşı temkinli bir tutum benimsenmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

Hiz. Ali'nin hazırladığı duanın, ya da en azından özünün, Cennâbî tarafından korunduğunu söylemekte ve duayı buraya alacak kadar detaya inmeyeceğini de belirtmektedir (Universal History, Modern Part, 1730, I/118). Yazar, Hiz. Peygamberin şahsiyeti hakkında; “(Hiz.) Muhammed orta boylu ve kızıl tenliydi. Büyük bir kafası ve gür bir sakalı vardı”, Yine, “Güldüğü zaman dişleri küçük beyaz inciler gibi görünürdü. İyi bir kulağı ve güzel, gür bir sesi vardı”, tasviriyle onun şemali hakkında detaya sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, yalnızca bir Müslüman yazar, bu derinlikte söz konusu tasvirleri yapabilir.

Yazar peygamberlik mührü hakkında, “burada, Müslümanların uydurduğu, Muhammed'in omuzları arasında belirlediği söylenen peygamberlik mühründen bahsetmeyi ihmal etmemeliyiz; Arap yazarlar bunun üzerinde ısrarla durmaktadırlar” ifadelerine yer vermektedir. Ayrıca, Ebü'l-Fidâ'dan aktardığı, “bu, beyazımsı veya kırmızı renkte, etrafı kıllarla çevrili ve bir güvercin yumurtası büyüklüğünde bir et çıkıntısı idi”, mezkûr tarihçiden alıntılanarak yaptığı tasvirle Hiz. Peygamber hakkında derin bir bilgi ve kavrayışa sahip olduğunu göstermektedir.

Hiz. Muhammed'in dehası ve mizacına ilişkin değerlendirmelerinde, “müntesipleri üzerinde gasp ettiği hâkimiyet, onun ihtiraslarının açık bir deliliydi; tıpkı, çok eşliliği onun şehvetinin bir göstergesi olması gibi” ifadelerini kullanarak olumsuz yakıştırmalarda bulunmaktadır (Universal History, Modern Part, 1730, I/119)

Yazar, Hiz. Peygamber için, “bu, doğrudan doğruya Kur'an'ın altıncı suresindeki ifadelerden güçlü bir şekilde, Allah hakkında yalan uyduran ve dünyaya sahte bir vahiy yayınlayandan daha

⁶ Söz konusu hususta bir tartışma olmadığı görülmektedir. Ayrıntı için bkz. (Bozkurt-Küçükaşçı, 2004, 29, 281-290).

zalim kimsenin olamayacağını ileri sürmektedir,”⁷ demektedir. Buna karşın, “Öte yandan, onun güdülerini ne olursa olsun, Muhammed, girişimini başarmak için gerekli olan kişisel yeterliliklerden yoksun görünmüyor. Muhammedî yazarlar, onun dini ve ahlaki erdemlerinden çokça bahsederek, onun övgülerinde aşırıya kaçıyorlar”, ibareleriyle yazar, Hz. Peygamber’in yetkinliklerini takdir etme çabası ile bu yetkinlikleri sorgulayan eleştirel bir bakış açısı arasında denge kurma arzusunu yansıtmaktadır.

Sonuç

18. yüzyıl İngiliz tarih yazıcılığı, Aydınlanma düşüncesinin etkisi altında biçimlenerek rasyonel yaklaşımın belirgin bir şekilde ön plana çıktığı bir dönemi temsil ettiği malumdur. Bu dönemde, İngilizlerin İslam tarihine yönelik yoğun ilgi göstermeye başladıkları ve bu bağlamda çeşitli çalışmalar gerçekleştirerek koleksiyonlar oluşturdukları görülmektedir. Bu çalışmaları neticesinde Britanya’da İslam tarihine dair daha bütüncül bir bakış açısı geliştirme imkânı doğmuş ve bu çerçevede geniş kapsamlı eserler ortaya çıkmıştır.

İngilizlerin Müslüman toplumlarla kurdukları temaslar, İslam’a dair algılarının şekillenmesinde hem olumlu hem de olumsuz yönleri barındıran karmaşık bir etkileşim sürecini ortaya çıkardığı görülmektedir. İslam coğrafyasıyla kurdukları yoğun ilişkiler sayesinde onlar klasik Batı merkezli perspektiften uzaklaştıkları gözlemlenmektedir. Bu durumun ise onların kendilerine özgü bir tutum geliştirmelerine zemin hazırladığı söylenebilir.

1730 yılında kaleme alınan *Universal History* adlı eser, bu bağlamda İslam tarihine duyulan ilginin bir yansıması ve bu alana yönelik gösterilen iltifatın bir gereği olarak değerlendirilmelidir. Yazarın, Hz. Peygamber ve onu takip eden dönemlere ilişkin olarak titiz bir derleme yaptığı açıkça görülmektedir. Bu bağlamda, İngiltere’deki önemli Arapça, Farsça ve Türkçe yazma koleksiyonlarının Oxford ve Cambridge gibi üniversitelerde toplanmış olması, söz konusu eserin kaleme alınmasını kolaylaştıran bir unsur olarak dikkati çekmektedir.

Müellif, kendisinden önceki tarihsel birikimden faydalanmakla birlikte, bu kaynakları olduğu gibi aktarmak yerine, mevcut hataları düzelterek daha sağlam bir metin ortaya koymayı tercih ettiği eserinde açıkça görülmektedir. Bu durum, yazarın kaynak analizi konusundaki titizliğini ve derinlemesine inceleme yeteneğini gözler önüne sermektedir. Ayrıca yazar, 10. yüzyıldan itibaren geç dönem İslam tarihi kaynaklarıyla birlikte mevcut literatürü ve çeşitli arkeolojik verileri de kullanarak zengin bir perspektif sunduğu dikkat çekmektedir. Bu çerçevede eserin tarihsel anlatının derinliği ve kapsamı açısından kayda değer bir katkı sağladığı görülmektedir.

Yazar, Hz. Muhammed’in tarihi bağlamda çok çeşitli yorumlara tabi olduğunu vurgulamakta ve Peygamberin kökenini detaylı bir şekilde irdeleyerek, kaynakların sunduğu bilgileri sistematik bir biçimde değerlendirmektedir. Bu çerçevede hem baba hem de anne tarafından Hz. Peygamberin soyunun kronolojik bir analizini sunması örnek olarak gösterilebilir. Yine İslam kaynaklarına dayanarak örneğin, Mirac ve Hz. Peygamberin Hicreti gibi önemli olayları detaylı bir şekilde ele alması ve bu konuda adeta bir İslam tarihçisi perspektifiyle yazması da onun çalışmasının titizliğini yansıtmaktadır.

Hülasa yazarın çalışması, Hz. Peygamber’in tarihsel kimliği üzerine sağlıklı bir tartışma ortamı sunarken, taraflı ifadeleri ve yanlı eleştirileri nedeniyle dikkatli bir okuma ve çok boyutlu bir değerlendirme yapılmasını da gerektirmektedir.

Kaynaklar

Akbaba, Yusuf. *Britanya Tarihçiliğinde Eski Türk Bozkır Devletleri*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

⁷ Müellif burada En’âm Süresi’nin 21. (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ), Yalan sözlerle Allah’a iftira edenden veya O’nun âyetlerini yalan sayandan daha zalimi kimdir? (En’âm, 6/21). Ayetin bir kısmına atıfta bulunmaktadır. Ancak sürenin tamamına bakıldığında nüzul sebebinin yazarın iddiasına dayanak olmayacağı ortadadır (Işık, 1995, 11, 169-170).

Akbaba, Yusuf. "Britanya Marksist Tarih Geleneğinde Konar-Göçerlerin Yeri". *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Alanında Uluslararası Araştırmalar XVII*. ed. Murat Baş. 32-340. Konya: Eğitim Yayınevi, 2022.

Alpaydın, Yusuf. *Erken Modern Dönemde Osmanlı-İslam Bilimi ve Oxford Üniversitesi*. PDF: İlmi Etüdler Derneği, 2019. <https://www.ilem.org.tr/images/2019/10/2019-ilem-acilis-konferansi-kitapcik.pdf>

Altun, Muhsin. İngiliz Aydınlanma Düşünürlerinde "İslam" Algısı. *Liberal Düşünce Dergisi* 77, (2015), 133-164.

Arslan, İhsan. "Mitolojik Anlatı: Şakku's-Sadır". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10, (Aralık 2019), 120-160. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/912813>

Bozkurt, Nebi.-Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mescid-i Nebvî". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. Erişim 11 Haziran 2025. İstanbul: TDV Yayınları, 2004. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-nebevi>

Burrow, John Wyon. *Liberal Descent: Victorian Historians and the English Past*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Butterfield, Herbert. *The Whig Interpretation of History*. New York: The Norton Library, 1965.

Colley, Linda. *Britons: Forging the Nation 1707-1837*. New Haven: Yale University Press, 2008.

En'âm, *Kur'an'ı Kerim*. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/sure/6-enam-suresi>; (Erişim, 09.10.2024).

Evans, Richard. *In Defence of History*. New York: Granta Books, 1998.

Fayda, Mustafa. "Arûbe". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. Erişim 10 Haziran 2025. İstanbul: TDV Yayınları, 1991. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muellif/mustafa-fayda>

Foucault, Michel. *Bilginin Arkeolojisi*. çev. Veli Urhan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

a.mlf. *Kelimeler ve Şeyler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2015.

Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. çev. Zülfü Dicleli. İstanbul: Profil Yayınları, 2016.

Garcia, Humberto. *Islam and the English Enlightenment*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2012.

Güngör, Tahsin. "Dünya Tarihini Yeniden Okumak". *Konferans Notları*. haz. Fatih Doğan. İstanbul: İSİF Kulübü Etkinliği, 2018.

Hamidullah, Muhammed. *İlk İslam Devleti 1*. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.

John M. Hobson. *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*. çev. Esra Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Holt, Peter Malcolm. "The Background To Arabic Studies In Seventeenth-Century England". *The Arabick Interest of the Natural Philosophers of the Seventeenth Century England*, ed. G.A. Russell. Leiden: E.J. Brill, 1994.

Kazancı, Ahmet Lütfi. *Çeşitli Yönleriyle Nübüvvet Kavramı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.

İşık, Emin. "En'âm". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. Erişim 3 Haziran 2025. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. <https://islamansiklopedisi.org.tr/enam-suresi>

Matar, Nabil. *Islam in Britain, 1558-1685*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

McNeill, William. *The Rise of The West: A History of Human Community*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Özaydın, Aabdülkerim. "Ebü'l- Yumn el-Uleymi". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. Erişim 3 Haziran 2025. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-yumn-el-uleymi>



Pocock, John Greville Agard. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.

Russell, G.A. "The Seventeenth Century: The Age Of Arabics". *The Arabick Interest of the Natural Philosophers of the Seventeenth Century England*. ed. G.A. Russell. Leiden: E.J. Brill, 1994.

Said, Edward. *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*. çev. Berna Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Talbot, Michael. "İngiliz Whig Tarihçiliği ve Thomas Carlyle". Erişim 20 Eylül 2024. [https://gala.gre.ac.uk/id/eprint/22009/3/22009%20TALBOT Thomas Carlyle 2017.pdf](https://gala.gre.ac.uk/id/eprint/22009/3/22009%20TALBOT%20Thomas%20Carlyle%202017.pdf)

Universal History: From the Earliest Account of Time to the Present. "The Modern Part I". London: 1730.



Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12 (Temmuz 2025), 45-58, TÜRKİYE
DOI: 10.30804/cesmicihan.1704417
Araştırma Makalesi

BARTINLI KADINLARIN MANTOSU: GELENEKSEL GABA YAZMA

Elif TUZCUOĞLU YİĞİT *

Öz: : Bartın geleneksel yazmaları, özellikle "gaba yazma" olarak bilinen siyah zemin üzerine büyük çiçekli yazmalarıyla Anadolu baskı yazmacılığında önemli bir yere sahiptir. "Bartınlı kadınların mantosu" olarak ifade edilen "gaba yazma" ilin kültürel kimliğini, kadınların sosyal yaşamını yansıtmaları bakımından korunması ve gelecek nesillere aktarılması gereken önemli bir kültürel mirastır. Bu çalışma, unutulmaya yüz tutmuş Bartın ağaç baskı sanatı ve ilin yöresel kimliğinin simgesi olan "gaba yazma"nın kültürel bağlamı hakkında bilgiler içermektedir. Bununla birlikte yörenin geçmişte önemli bir el sanatı olan ağaç baskı sanatı ile Bartın yöresine özgü olan geleneksel "gaba yazma"nın geçmişi, günümüzdeki durumu ve geleceği üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çalışma söz konusu kültürel değerlerin korunması ve gelecek nesillere aktarılması için bir çağrı niteliği taşımaktadır. Yörenin önemli kültürel değerlerinden olan Bartın yazması ve geleneksel baskı sanatının halk bilimi literatürüne kazandırılmasının hedeflendiği bu çalışma; hem yörenin önemli bir kültürel mirasının korunmasına hem de bu alanda yapılan az sayıda çalışmaya akademik katkı sağlayacaktır. Makale, literatür taraması ve derlemeler neticesinde oluşturulmuştur. Günümüzde yörede unutulmaya yüz tutmuş el sanatını icra eden bir usta olmadığı için geleneksel ağaç baskı hakkında bilgisi olan en yetkin üç kişiyle görüşme yapılmıştır. Bu görüşmelerde geleneksel sanatın teknikleri, kullanılan malzemeler, desenlerin anlamları, ağaç baskı sanatının günümüzdeki durumu ve "gaba yazma"nın kültürel anlamı hakkında bilgi toplanmıştır. Bartın'ın unutulmaya yüz tutmuş iki önemli kültürel değerinin son durumları kayıt altına alınmış olup araştırma sonucunda gelecek nesillere aktarılması yönünde neler yapılabileceği konusunda öneriler içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel El Sanatı, Ağaç Baskı Sanatı, Bartın, Geleneksel "Gaba Yazma", Motif ve Desen.

THE COAT OF BARTIN WOMEN: TRADITIONAL "GABA YAZMA"

Abstract: Bartın traditional headscarves, especially the headscarves with large flowers on a black background known as "gaba yazma", have an important place in Anatolian printed headscarves. The "gaba yazma", which is referred to as the "coat of Bartın women", is an important cultural heritage that should be protected and passed on to future generations as it reflects the cultural identity of the province and the social life of women. This study includes information about the almost forgotten art of Bartın woodblock art and the cultural context of "gaba yazma", which is the symbol of the province's local identity. In addition, evaluations were made on the past, present and future of the art of woodblock, which was an important handicraft in the region, and the traditional "gaba yazma", which is specific to the Bartın region. This study is a call for the preservation of these cultural values and their transfer to future generations. This study, which aims to introduce Bartın scarf and traditional printing art, which are important cultural values of the region, to the folklore literature, will both contribute to the preservation of an important cultural heritage of the region and to the few studies conducted in this field. The article was created as a result of literature review and compilations. Since there is no master of this almost forgotten handicraft in the region today, the compilation was made by the three most competent people who have knowledge about traditional woodblock art. In these interviews, information was collected about the techniques of traditional art, the materials used, the meanings of the patterns, the current state of woodblock printing art and the cultural meaning of "gaba yazma". The current status of two important cultural values of Bartın that are on the verge of being forgotten has been recorded and the research includes suggestions on what can be done to pass them on to future generations.

Keywords: Traditional Handicraft, Woodblock Art, Bartın, Geleneksel "Gaba Yazma", Motif and Pattern.

*Bartın İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Folklor Araştırmacısı, Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Doktora Öğrencisi, ORCID: 0009-0001-4215-4396, elif.yigit@ktb.gov.tr.

Başvuru/Submitted: 23 Mayıs 2025

Kabul/Accepted: 23 Haziran 2025

Giriş

Anadolu’da her yöre insanının kendine has kültürel değerleri ve yaşam biçimi olduğu gibi kendine özgü giyim kültürü vardır. Geleneksel kıyafetler, bir toplumun kültürel kimliğinin önemli bir yansımasıdır. Anadolu kadınının giyim kuşamında önemli bir yere sahip olan aksesuarlar da sadece kıyafetleri tamamlamakla kalmaz aynı zamanda kıyafetlerin anlamını derinleştirir ve giyene özel bir kimlik kazandırır. Geçmişten günümüze Anadolu kadınının geleneksel kıyafetlerini tamamladığı önemli aksesuarlardan biri de yazmalar olmuştur. Günümüze kadar yörelere göre değişik isimlerle tanımlanan yazmalar, Anadolu’da kadınların kullandığı bir başörtüsüdür. İnce tül bent üzerine tahta kalıplarla desen basılarak üretilen ve etnografik değer taşıyan başörtüsü (Sözen & Tanyeli, 2011, 323) olarak tanımlanan yazmalar; Anadolu’nun geleneksel özelliklerini ve kültürel zenginliğini yansıtan “ağaç baskı sanatı” ile yapılmaktadır.

Yazmak fiilinden gelen ve en eski el sanatlarından biri olarak yazmacılık sanatı geleneksel baskı sanatının en eski tekniği olan kalemle çizilerek yapılan kalem işi yazmalarından ismini almıştır (Aydın, 2017, 220). Ancak zamanla yazmalara kalıplarla şekiller verilmeye başlanmış ve ağaç baskı sanatı, geleneksel el sanatları içinde kendine yer edinmiştir.

Bu geleneksel sanat, Anadolu’nun birçok yöresinde farklı teknik ve motiflerle yaşatılmış, her yöre kendi özgünlüğünü yazmalara yansıtmıştır. Ülkemizde geleneksel el sanatlarında yazma baskı sanatı, sadece bir süsleme tekniği olmanın ötesinde kültürel kimliğin ve sanatsal yaratıcılığın önemli bir ifadesi olmuştur. Anadolu baskı yazmacılığı içinde Bartın ilinin farkı ve önemi ise yöreye özgü olan "gaba" yazmalarıyla belirginleşmiştir. Bartın gaba yazmaları, yörenin doğal güzelliklerinden ve kültürel zenginliğinden ilham alan desenleriyle öne çıkmakta olup hem ilin kültürel kimliğinde hem de kadınların yaşamında önemli bir yer tutmaktadır.

Teknolojinin gelişmesi ve tekstil sektöründeki değişimler, yazmacılık sanatını diğer yörelerde olduğu gibi Bartın yöresini de olumsuz etkilemiştir. Bartın’ın kültürel mirası olan yazma baskı sanatı günümüzde modernleşmeyle birlikte değişimlere uğramış ve bugün yörede sanat tamamen unutulmuştur. Ancak bu geleneksel el sanatı ürünü olan gaba yazmalar, yüzyıllardır yöre kadınları tarafından yaşatılmaktadır. Sadece bir aksesuar olmanın ötesinde, aynı zamanda yörenin sosyal ve kültürel yapısını yansıtan yazma baskı sanatı ve Bartın’ın kültürel kimliğinin bir parçası olan gaba yazmanın korunması gelecek nesillere aktarılması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çalışma, Bartın ağaç baskı yazma sanatı ve ilin yöresel kimliğinin simgesi olan "gaba yazma"nın tarihsel süreci ile kültürel bağlamı hakkında bilgiler içermektedir. Böylece Bartın’ın unutulmaya yüz tutmuş ağaç baskı sanatına dair farkındalık yaratarak yazmacılık sanatının kültürel mirasımızdaki yerini yeniden hatırlatacaktır.

Çalışma öncesi literatür taraması yapılmış ve bu alanda yapılan oldukça az çalışmanın olduğu tespit edilmiştir. Bugün unutulmuş, yok olmuş yazma baskı sanatı ve Bartın yazması ile ilgili sadece bir tane basılı eserin olduğu görülmüştür. O dönemde yaşayan ustalardan ve babasının yazma dükkânında geçtiği çocukluk anılarından yola çıkarak Erdenay Çınçın tarafından hazırlanan “Bartın Yazmaları, Ustaları ve Tarihçesi” isimli kitap çalışmamızda yararlandığımız önemli bir yol gösterici olmuştur. Bu eser dışında araştırma konusu hakkındaki bilgilere yörede o dönemle ilgili bilgi sahibi olan kaynak kişilerle görüşmeler sonucu ulaşılmıştır. Saha ve arşiv çalışmaları neticesinde oluşturulan bu çalışmada yörenin geçmişte önemli bir el sanatı olan yazma baskı sanatı ile geleneksel giyim tarzı olan gaba yazmanın geçmişi, günümüzdeki durumu ve geleceği üzerine değerlendirmeler yapılmıştır.

Bartın’da Ağaç Baskı Yazma Sanatının Tarihî Geçmişi

Ülkemiz, geleneksel el sanatları bakımından zengin bir mirasa sahiptir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu miras, toplulukların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak sürekli biçimde yeniden yaratılır ve bu onlara kimlik duygusu verir (Arioğlu - Atasoy, 2015).

Türk halk sanatları içerisinde önemli bir yeri olan yazma baskı sanatı da el sanatlarımızın arasında önemli bir yer tutmaktadır. Yazmacılık sanatı, yöresel motiflerle oyulmuş ahşap kalıplar kullanarak, ustaların kendilerine özel tariflerle hazırladığı bitkisel boya ile kumaş üzerine desenlerin basıldığı geleneksel bir el sanatıdır (Caferoğlu, 2021, 2044). Anadolu’da yazmacılık sanatının ilk ne zaman ortaya çıktığı konusunda kesin bir bilgi yer almamaktadır. Ancak kaynaklarda günümüze ulaşan en eski yazma örneklerinin 16. yüzyıla ait olduğu bilinmektedir. Anadolu’da özellikle Tokat, Kastamonu, Bartın, Gaziantep ve Diyarbakır gibi belli başlı şehirlerde bir meslek olarak gelişen yazma baskı sanatı, 17. yüzyılda İstanbul’da en yüksek düzeye ulaşmıştır (Atukeren, 2019, 217). Günümüzde Bartın’da unutulmaya yüz tutmuş el sanatlarından biri olan yazma baskı sanatının tarihsel gelişimi çok eskilere dayanmaktadır. Bu kapsamda yapılan çok az sayıdaki çalışmadan bu gelişim sürecini şu şekilde özetleyebiliriz:

Bartın’da ağaç baskı yazma sanatının tarihi geçmişi 19. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Yazma baskı sanatı, geçmişte bu sanatın önemli merkezlerinden biri olan Bartın’a Trabzonlu bir usta aracılığıyla gelmiştir. 1915 yılında Trabzon’dan Bartın’a yerleşmek için gelen Dursun Ofluğlu, gelirken yanında getirdiği baskı kalıpları ile Bartın’da ilk yazma baskı atölyesini kurarak yörede yazmacılık sanatını başlatmıştır. Usta bu sanatı yörede 23 yıl icra etmiştir (Aydın, 2017).

O dönemlerde yörede köy nüfusunun yoğun olması ve yazmacılığın uzun yıllar rağbet görmesi bölgeye çeşitli ustaların gelmesini sağlamıştır. Bu ustalardan biri de 1940’lı yılların başında İstanbul’dan Bartın’a imalathane açmak için gelen Ermeni ustası Tavit Satar’dır. Bazı kaynaklarda Saplıyakçıoğlu olarak geçen soyadını bir süre sonra Satar olarak değiştiren Tavit Usta; Dursun Ofluğlu’nun ölümünden sonra Bartın’da bu sanatı birçok kişiye öğreten ve çıraklar yetiştiren bir ustadır. Anadolu’da olduğu gibi kalıp baskı yazmacılık sanatı, Bartın’da da Ermeni bir usta olan Tavit Satar Usta aracılığıyla ve usta çırak ilişkisi içerisinde sürdürülmüştür (Çinçin, 2018, 10). Yapılan derleme çalışmasında Bartın’ın en tanınmış ve günümüzde tek yazmacısı olan Servet Çinçin, farklı Ermeni ustaların Bartın’a gelerek çıraklar yetiştirmesi bilgisini destekler nitelikte şu ifadeleri kullanmıştır: “En iyi kalıp ustaları o dönemde hep Ermenilerdi. Ermeni Ustası Sarkis Usta 1964-1969’a kadar Bartın’a gelerek çıraklarıyla birlikte ağaç baskı yazma sanatını icra etmiştir (KK-1).”



Görsel 1 Ağaç Yazma Kalıbı

Daha sonra Tavit Usta kardeşi Maşig’i de Bartın’a çağırmış ve bu el sanatını birlikte icra etmişlerdir. Bir süre sonra da Maşig usta Bartınlı Mehmet Kalafat ile birlikte bir atölye açmış ve eski Bartın motiflerinden esinlenerek değişik yazma kalıpları hazırlayarak üretime geçmişlerdir. “Bartın yazması” adıyla satış alanını genişleten ustalar bu arada birçok çırak yetiştirmişlerdir (Bartın HEM, 2011). Bu süreçten sonra Bartın’da bu sanat, Bartınlı aileler tarafından sürdürülmüştür. 1952’ye kadar birlikte çalıştıktan sonra Mehmet Kalafat, yazmacılık sanatını tek

başına sürdürmeye devam etmiştir. Yazma sanatını Bartın’da uzun süre yapan bir diğer usta da Mehmet Kalafat’ın çırağı olan Turhan Abancı’dır (Çilsüleymenoğlu, 1996). Turhan Abancı’nın annesi Gülşen Abancı o dönemi şu cümlelerle anlatmaktadır:

İlk önce İstanbul’dan alıp satıyorduk. Gaba yazmanın üretimi çok zor ve zahmetlidir. Oğlum Mehmet Kalafat’tan bu işin inceliklerini öğrendi. Ustası Kalafat öldükten sonra ayrı dükkân açtı. Evimizin altında, yazmaları yıkamak için de önünde üç havuz yaptık. Oğluma ben de yardım ettim ve kendimiz basmaya başladık (KK-2).

Bartın’da bu el sanatını yürüten ve yaşatan son temsilci ise Sayın Ersöz olmuştur. Yazma baskı ustası Ersöz de yine Tavit Satar’ın çırağı olmakla birlikte 23 yıl tahta kalıp baskı tekniğini yazmacılık sanatında uygulamış ve Bartın’da ağaç baskı yazma sanatını yapan son usta olmuştur (Atukeren, 2019, 219). Bartın’da kalıpla baskı tekniği 1972 yılına kadar uygulanmıştır. Bu tarihten sonra ahşap baskı kalıpları yerini serigrafi denilen daha çok ticari baskılar için kullanılan film baskı usulü çalışmalara bırakmıştır (Sesli, 2024, 16). Yörede geleneksel baskıdan modern baskıya geçiş sayılacak bu dönemi kaynak kişi Servet Çınçın şöyle özetlemiştir:

1972’den sonra tahta kalıp baskı yapan kalmamıştır. 1976’ya kadar serigrafiyi öğrenen ustalar bu yöntemle baskı yapmaya başladı. Serigrafiye geçildi ve hatta 1982’ye kadar sürdü. Sayın Ersöz de bir zaman sonra serigrafiyle yazma baskı sanatını icra etti. Ersöz yazmacılığı 1990’a kadar sürdürdü ve Bartın’da bu sanatı icra eden son usta oldu (KK-1).

Sözlü kaynakların da ortak olarak ifade ettiği gibi yazma baskı sanatı oldukça emek isteyen ve “boya hazırlama, baskı, en az üç kez yıkama ve kurutma” gibi birçok aşamadan geçerek yapılan bir el sanatıdır (KK-1, KK-2, KK-3). Teknolojinin ilerlemesi, talebin çoğalması ve iş gücünden tasarruf gibi nedenlerden dolayı Bartın’da küçük yazma baskı atölyeleri zamanla kapanarak fabrikasyon seri üretime yenik düşmüştür. Günümüzde yazmalarıyla ünlü birçok şehirde olduğu gibi Bartın’da da ustalarıyla birlikte bu el sanatı unutulmaya yüz tutmuştur (Çınçın, 2018, 23). Yazmacı Servet Çınçın ve babasının yazma dükkânında büyüyen oğlu Erdenay Çınçın şahit olduğu o dönemleri şu şekilde anlatmaktadırlar:

Bu sanatı dedem ilk ahşap kalıp baskılarla yapıyor. Bence bu iş bu nedenle zanaat değil bir sanattır. Daha seri üretim yapmak için araştırırken serigrafi tekniğini yapan birisiyle tanışıyor ve ondan öğreniyor. Ben kalıp baskı dönemine şahit olmadım. Ben beş yaşıma geldiğimde bu sanatı birkaç usta kalıp baskı yöntemiyle değil serigrafi yöntemiyle devam ettiriyordu. Babam da onlardan alıp satıyordu (KK-3).

Ben 1959 doğumluyum ve altı yaşında babamın yanında bu yazmacı dükkânında nasıl basıldığına şahit olduğum için biliyorum. Atölyeler fabrikasyon ürünlere yenildi. Anadolu’da el baskıcıları seri üretimle rekabet edemedi. Günde otuz adet elde kalıplarla baskı yapan ustalar seri üreten fabrikalarla yarışamadılar. Tabii diğer bir sebep de belli bir nesilden sonra eşarplar çıktığı için artık insanlar yazma kullanmamaya başladı. El baskısı yazmalar geri planda kaldı (KK-1).

Kaynak kişilerden alınan bilgilerden de anlaşıldığı üzere son usta Ersöz’den sonraki dönemlerde küçük baskı atölyelerinin zamanla kapanmasının nedeni sadece teknolojik gelişmelerle açıklanamaz. El baskı yazma kalıplarıyla uzun zaman ve çok fazla emek harcanırken serigrafi yöntemiyle baskıda zaman ve emekten tasarruf edilmesi geleneksel baskı sanatını olumsuz etkileyen diğer faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte fabrikasyon ürünlerle basılan yazmaların daha kaliteli ve çok çeşitli basılabilmesi sonucunda kalıp baskı yazmalara talep giderek azalmış ve bu durum da ustaları olumsuz etkilemiştir. Birbirine bağlı ve her biri yazma baskı sanatının yörede bitmesine neden olan görünürdeki bu etkenlerin dışında bir de ustaların zamanla yetiştirecek çırak bulamaması da baskı sanatını temelden sarsmıştır (KK-2). Çünkü gelenek aktarıcısı olarak bu ustalar, sahip oldukları kültürel birikimi ve aktaran,

öğreten, icra eden ve bu şekilde geleceğe taşıyan kişiler olarak sahip oldukları kültürel belleği aktaramamışlardır (Arioğlu - Atasoy, 2015, 113).

Ustaların çırak yetiştirememelerinin iki önemli sebebi vardır. Bunlardan birisi o dönemdeki ustalar arasında olan gizli rekabet duygusudur. Yazma baskı sanatının olmazsa olmazı doğal boyaların formüllerini yazma ustalarının sır gibi saklaması ve formüllerin çırakların eline geçmesinden korkmaları nedeniyle çırak yetiştirmekten kaçınmışlardır (Çinçin, 2018, 56). Diğer sebebi ise yazma baskı sanatının meslek hastalığını ortaya çıkarmasıdır. Baskıda kullanılan boyaların zehirli olması ve özellikle siyah rengin yapımında kullanılan anilinin yazmaları kurutma sırasında havaya saldığı zehirli gazı solumaları ustaların çoğunun erken yaşta ölmelerine sebep olmuştur (KK-1, KK-2, KK-3). Bu nedenle zamanla ustalar mesleği öğrenmek isteyen çırak bulamamışlar. Bu konuda kaynak kişiler şu bilgileri vermişlerdir:

Hiçbir yazma ustası altmış yaşını bulamaz derlerdi. Akrilik boyanın kururken ortaya yaydığı koku o kadar zehirlidir ki. O dönemde solmayı engelleyecek madde sadece akrilikti (KK-1). Artık kimse uğraşmaz. Göktaş bile vardı boyalarda... Göktaş zehir değil mi? O bile vardı içinde. Boyanan yazmalar sıcak odada kurutuluyordu. Bir gün bir gece sobalar yanardı. Gözlerimiz yanardı yazmaları kurusun diye asarken... Odada sıcak sobada o gaz daha çok gün yüzüne çıkardı. Sonra havuzlara sokardık. Evin bahçesinde üç havuzda yıkanıp kurutulurdu (KK-2).

Geçmişte yörede çok geçerli bir meslek olan bu sanat zamanla yörenin önemli bir geçim kaynağı haline gelmiştir. Ancak günümüzde geleneksel yazma baskı sanatını yaşatacak, gelecek nesillerin öğrenmesini sağlayacak ustaların bulunamaması ve seri üretimin cazibesıyla fabrikasyon ürünlere geçilmesi yörede bu el sanatının tamamen yok olmasına neden olmuştur. Kaynak kişi el sanatının ustalara katkısını “Öldürmemiş de oldurmamış da bu meslek...” cümlesiyle özetlemiştir (KK-3).

Bartın’ın Geleneksel Gaba Yazması

Ülkemizde ağaç baskı yazma sanatının geliştiği belli başlı yerlerden biri olan Bartın ayrıca yazmalarıyla tanınan bir şehir olmuştur. Bartın’da geleneksel yazmacılık sanatı ve yöreyle özdeşleşen “gaba yazma”sı geçmişten günümüze kadar uzanan köklü bir geleneğe sahiptir. Bartın geleneksel yazmaları, özellikle siyah zeminli yazmalarıyla Anadolu baskı yazmacılığında önemli bir yer edinmiştir. Renginden dolayı yörede “kara yazma” olarak da ifade edilmektedir. “Gaba yazma” denmesinin sebebi normal yazma kumaşlarından farklı kumaşa basılmasıdır. Tülbentten daha kalın, patiskadan ince, iç göstermeyen mermerşahi kumaşa basıldığı için “kaba yazma”, yöre ağzıyla “gaba yazma” denilmektedir (KK-3).



Görsel 2 Bartın Gaba Yazma

Yörenin kendine has bir yazması olan “gaba yazma” hem ilin kültürel kimliğinde hem de kadınların yaşamında önemli bir yere sahiptir. Gaba yazma, bir tekstil ürünü olmasının ötesinde aynı zamanda yörenin kültürel geçmişinin canlı bir belgesi niteliği taşımaktadır. Yazmaları bölgelere özgü kılan özellikler de desen, renk tonları ve ebatları olmuştur (Çınçın, 2018). Bartın yazmasını yöreye has yapan önemli özelliklerinden biri de dikdörtgen ve büyük ebatlarda allı güllü oluşudur. Bu özelliğiyle de tamamen yöreye has olmakla birlikte sadece bu yöre çevresinde kullanılmaktadır (KK-1). Kısacası Anadolu kadınlarının başlarına örttüğü tülbentlerden daha kalın ve büyük ebatta bir başörtüsüdür.



Görsel 3 Gaba Yazma Takan Bartınlı Kadın

Kalıp baskı yapımı tek kişinin yapabileceği bir el sanatı değildir. Satışa sunulmadan önce birçok aşamadan geçen bu el sanatı ekip işiyle yapılmaktadır. Kaynak kişilerin belirttiği üzere diğer yazmalara göre basımı en zor ve meşakkatli olan gaba yazmanın basımı kısaca şu şekilde özetlenebilir:

İlk olarak anilin boyanın desenlere bulaşmaması için çiçek desenler kireçle boyanır. Sonrasında kalan her yer anilinle boyanır. Anilin, indigo bitkisi damıtılarak elde edilen ve yazmaya siyah rengi veren bir çeşit boyadır (Çınçın, 2018, 11). Anilin, potasyum ve göz taşının bir arada kullanıldığı boyanın formülü çok önemlidir. Ustalar gramajına kadar tartarak boyayı hazırlarlar. Çünkü en ufak eksik veya fazla kullanım yazmanın formunu bozmaktadır. Aynı zamanda da çok zehirlidir. Boyaların kuruması zemin odası adı verilen yerde yapılmaktadır.

Burada yazmalar, kışın yakılan soba ısısıyla askılarda kurutulmaktadır. Yazma kurutulduktan sonra yıkama işlemine geçilir. Yıkama işlemi yazma baskısı yapan tüm yörelerde dere, nehir veya deniz kenarlarında yapılmaktadır (Öz, 2013, 1547). Bartınlı ustalar ise yıkama işlemini Bartın Irmağı'nda yapmakla birlikte atölyesi ırmağa uzak olan ustalar atölyelerinin önüne üç tane havuz yaptırarak boyalı yazmaları buralarda yıkamışlardır (KK-2). Sözlü kaynaklarla birlikte yazılı kaynaklarda da belirtildiği üzere yıkama işleminde yazmaların renklerinin solmaması (boyayı sabitlemek) için özellikle tuzlu suda yıkanması tercih edilmiştir. Bu el sanatının en önemli püf noktalarından biri sayılmaktadır (Aydın, 2017). Böylece çoğu yaşlıların sandıklarındaki gaba yazmalar ilk günkü renkleriyle günümüze kadar gelebilmiştir.



Görsel 4 Yetmiş Yıllık Gaba Yazma Örneği

Yıkama işleminde anilin siyaha döner, kireç akar ve çiçek desenlerin yerleri ise beyaz olarak kalır. Böylece çiçek yerlerine kalıp baskılarla istenen desenler basılmaya hazır hale gelmiş olur. Ağaç kalıplarla yapılan baskıdan sonra yazmalar tekrar yıkamaya gider ve yeniden bir kurutma işleminden geçer. En sonda ise bitkilerden elde edilen kırmızı, sarı ve yeşil renkler desenin içine boyanır ve toplam üç kez olmakla birlikte son kez tekrar yıkanır (Çınçın, 2018).

Kısacası ağaç baskı kalıplarıyla birçok kez elden geçerek yapılan dokuz dallı, on iki dallı diye yörede tabir edilen Bartın yazması, ustaların anilin ile karıştırarak hazırladığı boylarla yapıldığı için yörede hiç solmayan yazma şeklinde pazara sunulmuştur (KK-1). Daha sonra serigrafiyle tanışan ustalar, el baskısıyla tek tek elli yazma basarken daha az emekle günde yüz elli yazma basmaya başlamışlardır (Çınçın, 2018).

Bartın Yazmasında Kalıp, Desen, Motif ve Renkler

Bartın gaba yazması, ahşap baskı teknikleriyle yapılan ve yöresel motiflerle süslenen bir yazmadır. Desenleme işlemi çoğunlukla ıhlamur ağacının oyularak hazırlanan kalıpların kumaşa uygulanmasıyla yapılmaktadır. Ihlamur ağacının seçilmesinin nedeni ise yumuşak ve kolay şekil verilebilen bir ağaç türü olmasıdır (KK-1).

Daha önce de bahsedildiği üzere mermerşahi denilen dokumalar üzerine yapılan bu kumaşlara baskı sanatı, yazma tezgâhlarına serilip gereken boya-baskı işi uygulaması gerçekleştirilmesiyle yapılmaktadır. Ağaçtan oyma baskı kalıplarıyla basılan yazmalardaki boyalar kurumaya bırakılıp daha sonra renklerin solmaması için son aşama olan yıkama sonrası yazmalar satışa sunulmaktadır (Çilsüleymanoğlu, 1996, 688).



Görsel 5 Gaba Yazma Desenlerinden Örnek

Desenler ise bölgenin kültürünü ve sembollerini yansıtmaktadır. Bölgeye özgü motiflerle bezenmiş gaba yazmaları, ustalar çoğunlukla çiçek ve bitki yaprakları gibi desenlerle süslemişlerdir. Kaynak kişimiz desenler hakkında şu bilgileri vermiştir:

Bartın yazmasının kendine has deseni vardır. Siyah zemin üzerine büyük allı güllü çiçek desenleri vardır. Örneğin; üzüm deseni, Frenk Üzümlü deseni de denir. Adını Bartın Irmağı kenarında yetişen “Kanlı Irmak Frengi” de denilen bir üzüm çeşidinden alır. Nar çiçeği rengindedir. Diğer bağ yaprağı deseni, bahar dalı olarak da söylenen buket çiçeği deseni ve komşu kavgası deseni ilk aklıma gelen desenlerdir. Bir de bir yumruğa benzetildiği için “kaynana yumruğu deseni” vardır. Farklı desenlerin bir araya gelmesiyle oluşan kalabalık bir görüntüyü andırdığı için bu ismi almıştır (KK-1).

Ustalar kalıplar hazırlarken doğadaki renk ve desenlerden ilham almışlar ve zaman içinde bu desenler sembolik anlamlar kazanmıştır. Bartın yazmalarında kullanılan büyük çiçek motifler, diğer bölgelerdeki yazmalardan farklı bir kompozisyon anlayışını ortaya koymaktadır. Yörenin doğal güzelliklerinden ve kültürel zenginliğinden izler taşıyan Bartın yazmaları, özgün desenlerin büyüklüğü ve aralıklı yerleştirilmesi açısından diğer yazmalardan farklılık gösterdiği gibi rengiyle de diğer yöredeki yazmalardan ayrılır. Bu konuda kaynak kişi şu bilgileri aktarmıştır:

Bu yazma aslında Bartın’la özdeşleşmiş bir örtü, kültür ve sonrasında zanaat olmuş. Siyah zemin üzerine büyük dallı güllü desenler ve dikdörtgen yazma başka yörede yok. Bartınlı kadınlar özellikle siyah zemin istemiş. Arz talep işi aslında. Ustalar da onların istediği renk ve desenlerde basmış. Bartınlı kadınlar daha çok allı güllü, büyük güllü desenli ve mutlaka siyah zemin üzerine desen talep etmişler (KK-3).

Anadolu'nun diğer bölgelerindeki yazmalarda genellikle beyaz veya açık renkli zeminler tercih edilirken, Bartın yazmalarında siyah zemin kullanılması yöreye has bir yazma olmasının diğer bir kanıtıdır. Bu farklılıkların nedenlerini o çevrenin coğrafi koşullarında ve halkının yaşantılarında aramak gerekmektedir; çünkü Bartın çevresindeki illere baktığımızda Karadeniz bölgesi, özellikle Kastamonu yazmalarında da siyah rengin hâkim olduğu görülmektedir (Öz, 2022, 1540). Bartın’da olduğu gibi bu yörelerde de beyaz zeminli yazmalar da basılmakla birlikte yamanın motiflerinde kırmızı, sarı ve yeşil renkler kullanılmıştır. Ama gaba yazma örneğinde olduğu gibi bu yörelerde kullanılan yazmalarda siyahın geleneksel bir renk anlamı kazanmış olduğunu söyleyebiliriz. Bu siyah zemin, yazmalara kendine özgü bir görünüm verirken aynı zamanda yörenin kültürel geçmişinin ve geleneklerinin izlerini yansıtmaktadır. Yörenin tek yazmacısı olan Servet Çınçın, çocukluğunda dedesinin annesinden dinlediği “siyah rengin efsanevi hikâyesi”ni şöyle aktarmıştır:

Geçmişte Bartın’da Rumlarla birlikte yaşandığı dönemde Hıdrellez akşamları «tepeycük» denen bir geleneği birlikte yerine getirirlermiş. Çocuklar sepetleriyle ev ev dolaşarak hediyeler alırlar, birlikte ateş yakıp «Bitlerim pirelerim gavurlara gitsin...» diye şakalaşıp ateşten atırlarmış. Ateşten atladıkları sırada da ellerinde bir demet çiçeği gökyüzüne doğru savururlarmış. Ermeni yazma ustası, gece karanlığında çiçeklerin ay ışığında gökyüzündeki uçuşundan sihirli, büyülü bir masaldan çıkma sahne gibi etkilenir ve gördüğü o sahneyi eve gider gitmez bir desene çevirir. Ağaçtan kalıplar yapar. Gecenin karanlığı “Bartın yazması”nın rengini, üzerindeki büyük allı güllü çiçekler de gökyüzüne savrulan çiçek demetini simgeler... (KK-1).



Görsel 6 Gaba Yazma Çiçek Deseni ve Renkleri

Bununla birlikte motiflerde genellikle kırmızı, sarı ve yeşil renkler tercih edilmiş. Yöredeki kadınlar bu renkler dışındaki renklerle yapılan yazmaları hiçbir zaman talep etmemiştir. Bartınlı kadınların arzına göre yazma desen ve renkleri şekillenmiştir. Bu nedenle de ustalar geleneksel formların dışına çıkmamıştır (Kayabaşı & Söylemezoğlu, 1996, 366). Yazmadaki renkler yöre kadınları açısından ise kadınların sosyal statülerini ve kimliklerini ifade etmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Örneğin; evli bayanlar sokağa çıkarken siyah yazma kullanırken bekârlar daha çok açık renk tercih etmişlerdir. Kaynak kişi konuyla ilgili şu bilgileri vermiştir:

Ellili yaşlardaki kadınlar her zaman siyah zemin gaba yazmayı tercih etmektedir. Bartın yazması da denilen siyah zemin özellikle hane halkının en büyüğü, en yaşlı kadınları tarafından kullanılmaktadır. Bu “Evlendim, sevdiğime kavuştum. Bekar değilim. Çocuklarım var, bu bir matem değil” anlamlarına gelirken “Doğuşun, samimiyetin, gençliğin, güneşin sembolü” anlamlarına gelen beyaz zemin yazma daha çok bekâr ve genç kızlar tarafından tercih edilmektedir (KK-1).

Bartın yazmalarında kullanılan desenler ve renkler yöre halkının kültürel inançlarını, yaşam tarzlarını ve estetik anlayışlarını yansıtmıştır. Bu nedenle yörede yazmalar, sadece birer eşya değil, aynı zamanda duygusal ve kültürel anlamlar taşıyan birer sembol ifadesi olmuştur.

Bartın’ın Kültürel Değeri: Bartınlı Kadınların Mantosu

Türk kültüründe yazma, geçmişten günümüze kadınların zarafetini, saygınlığını ve geleneklere bağlılığını simgelemiştir. Anadolu kadınının örtünme ihtiyacını karşılayan yazmalar bazen bir dinin sembolü olmuş bazen de süslenme aracı olarak kullanılmıştır. Geleneksel gaba yazma, Bartın kültüründe önemli bir yere sahiptir. Geçmişte kadınlar tarafından günlük yaşamda ve özellikle dışarıya çıkarken örtündükleri gaba yazmalar, günümüzde de yörenin kültürel mirasının bir parçası olarak değerini korumaktadır. Bu yazmalar, aynı zamanda kadınların sosyal yaşamda birbirleriyle bağ kurmasına, dayanışma içinde olmasına ve kültürel değerlerini yaşatmasına katkı sağlamıştır.

Bartın’ın kültürel mirasının önemli bir parçası olan gaba yazmalar, yörenin kadınları tarafından yüzyıllardır kullanılan, geleneksel yöntemlerle üretilen ve özgün desenleriyle dikkat çeken bir tür örtü olarak kullanılmıştır. Bu nedenle de ustalar tarafından 90x140 ebatla dokuz dallı ile 100x150 ebatla on iki dallı olarak iki farklı boyutta üretilen gaba yazma, yörede “Bartınlı kadınların mantosu” olarak ifade edilmektedir (Çınçın, 2018, 74).



Görsel 7 Bartın Köylü Pazarında Gaba Yazmalı Kadın Görseli

Bu yazma yöre kadınları için sadece bir aksesuar değil, aynı zamanda yörenin kültürel kimliğini, estetik anlayışını ve sosyal yaşamını yansıtan önemli bir sembolü olmuştur. Yörede Bartınlı kadınların mantosu olarak ifade edilmesinin nedeni kaynak kişiler tarafından şu şekilde açıklanmaktadır:

Eski çarşaf ve ebaniye gibi örtüler kalkınca onların büyüklüğünde olan gaba yazma Bartınlı kadınlar tarafından aynı amacı görmek için kullanılmış. Sekiz dallı, on iki dallı ebatlarda kolların da kapandığı büyüklükte bir yazma düşünün. Bartın kadınının bir mantosuymuş gibi üzerine aldığı vücut hatlarını kapattığı bir örtü. Bartın yazması bu şekilde üretilmiş ve satışa sunulmuş (KK-3).

O zamanlar başı açık gezen yoktu. İnce yazmalar ev içine kullanılırken kalın olan gaba yazmalar sokağa çıkarken kullanılırdı. Büyük devrimler başlayınca eşarp gibi örtünmeye başladık ve zamanla üretimi bitti. Onu örtmeyince Bartınlı kadınlar çarşıya pazara çıkmazdı (KK-2).

Eskiden kadınların dışarıya çıkarken üzerlerine aldıkları ebaniyeler kalktıktan sonra Bartınlı kadınlar gaba yazmaları, büyük ebatta ve kalın bir örtü olduğu için ebaniye yerine kullanmaya başlamışlardır. Büyük ebatta olmasından yararlanan yöre kadınları dışarıya çıkarken kol ve üst giyimlerini örtmek için kullanmışlardır. İlk zamanlar diğer yörelerde olduğu gibi başörtüsü olarak değil örtü gibi kullandıkları için Bartınlı kadınların mantosu olarak anılmaktadır. Ancak zamanla kadınların sokakta kapanma şekilleri ve yazmanın kullanım alanları değişmiştir. Gaba yazmanın boyutları da küçülmüştür. Ama hiçbir zaman 1.20'nin altına düşmemiştir (KK-1).

Bartınlı kadınların mantosu olarak bilinen gaba yazma, yörede geçmişten günümüze kadın giysilerinin ayrılmaz bir parçası, tamamlayıcısı ve en önemlisi de kültürel mirasının önemli bir parçası olmuştur. Bu yazmalar, aynı zamanda kadınların sosyal yaşamda birbirleriyle bağ kurmasına, dayanışma içinde olmasına ve kültürel değerlerini yaşatmasına katkı sağlamıştır. Bartın'a özgü desenleri, renkleri ve teknikleriyle diğer bölgelerdeki yazmalardan ayrılan bu yazmalar, ilin özgün ve zengin kültürel dokusunu canlı tutmaktadır.

Aitlik duygusu, sokakta Bartınlı olmanın ifadesi, birlik görüntüsünün bir yansıması olan gaba yazma günümüzde daha çok köylü kadınlar tarafından kullanılmaya devam etmektedir. Yöresel kimliğin bir göstergesi olarak en güzel örnek pazarcılık yapan köylü kadınlarının Bartın'ın diğer kültürel bir değeri olan Galla Bazarı'na giderken başlarına mutlaka bu yazmayı takmaları gösterilebilir (KK-1). Geçmişten günümüze kullanım alanına bağlı olarak boyutlarında değişimler olsa da desen ve renklerinde hiçbir değişiklik olmadan günümüze kadar gelmeyi başaran bir kültürel unsurdur. Gaba yazmadaki desen ve renkler yörede sadece yazmalarda değil yorgan yüzlerinden gelin bohçalarına kadar birçok ürünü süslemek için kullanılmaktadır. Bu konuda kaynak kişi şu bilgileri vermiştir:

Gaba yazma ile bir dönem perdeler, yelekler yapıldı. Daha sonra yazma elbiseler moda oldu. Şu anda yazlık evlerde masa örtüsü, perde gibi ürün çeşitliliği ile devam ediyor. Ama bugün örtünme ihtiyacı tercih edenler başörtüsü ile daha küçük ebatlar kullanmayı tercih ediyorlar. Şu an kolları örtecek derecede örtünme de tercih edilmiyor. Geleneksel gaba yazmanın kullanım alanı bitti (KK-3).

İlin en önemli kültürel unsurlarından olan gaba yazma, dönemin yaşantısını ve duygularını yansıtan yörenin manilerine de yansımıştır:

Başımda yazma bağlı
Yazmanın dalı allı
Epeydir gelemedim
Yollarım oldu karlı...

Yazmada dallar olsun,
Dallar güneşte solsun
Üstüme yar seversen
İki gözüy kör olsun...

(Çilsüleymanoğlu, 1996, 669-971).

Gaba Yazmanın Gelecek Nesillere Aktarımına Yönelik Öneriler

Geleneksel sanat ürünleri genellikle ortaya çıktıkları zamanın ihtiyaçlarına göre tasarlanmıştır. Yazmacılık sanatı incelendiğinde baskı yapılan ürünlerin sofrası, bohça, yorgan yüzü gibi günümüzde kullanım geçerliliğini yitirmiş ürünler olduğunu görmekteyiz. Bu açıdan tasarımcıların gelenekselden ilham alarak yeni uygulamalar ve tasarımlar gerçekleştirmesi yazmacılık sanatının sürdürülebilirliği için önemli bir adım olabilir (Caferoğlu, 2021). Bunun için akademik iş birliği ile üniversitelerin ilgili bölümlerinden destek alarak geleneksel tekniklerin günümüz teknolojisinin imkânlarıyla birleştirilmesi ve güncel kullanım eşyalarını yeniden tasarlanmasıyla yazmacılık sanatının tekrar canlanması sağlanabilir.



Görsel 8 Gaba Yazmalı Bez Bebek

Geleneksel gaba yazma motifleri, özünü kaybetmeden modern tasarımlara uyarlanarak çağın ihtiyaçları doğrultusunda giyim eşyalarında, çantalarda, ev dekorasyon ürünlerinde ve aksesuarlarda kullanılabilir. Bu sayede yeni kullanım alanları yaratılarak gelecek kuşaklara aktarılmasına katkı sağlanmış olur. Bununla birlikte modernize tasarımlar uygulanan gaba yazma turistik bir ürün olarak değerlendirilebilir ve geleneksel desenleri hediyeelik eşyalara uyarlanarak bölge turizmine katkı sağlanabilir.

Birçok aşamadan geçerek yapılan ve oldukça zor bir el sanatı olan yazmacılık, teknolojik gelişmelerin sonucu seri üretime geçilmesi, yetiştirilecek yeni ustaların bulunamayışı gibi nedenlerden dolayı yörede tamamen unutulmuş durumdadır. Bu sanatı yeni nesile öğretecek, aktaracak hayatta kalan bir usta bulunmamaktadır. Bartın'da yazmacılık mesleğini yeniden canlandırmak ve yaşatmak için ustalar yetiştirilebilir. Bunun için ilk olarak gençlerin bu alana ilgisinin çekilmesi gerekmektedir. Dijital platformlar günümüzde gençlerin dikkatini çekmede ve onlara ulaşmada ilk olarak tercih edilebilecek yollardan biri olabilir. Sosyal medya

aracılığıyla geniş kitlelere ulaşılabilir. Ustaların deneyimlerini genç nesillere aktarabileceği eğitim programları düzenlenebilir. Bu sorun Halk Eğitim Merkezlerinde yeni ustaların yetişmesiyle gerçekleştirilebilir. Ayrıca sanat okullarında gaba yazma teknikleri üzerine atölyeler ve kurslar açılabilir.

Sadece genç nesil değil halkın da bu konuda bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Kurslara halkın katılımının teşviki için seminerler, konferanslar ve bilgilendirme toplantıları düzenlenebilir. Kaynak kişilerle yapılan görüşmelerde de ortak fikir olarak sunulan “geleneksel bilgiyi aktarabilecek yeni ustaların yetiştirilmesi” amacıyla eğitim programları düzenlenmesi ilk olarak yapılması gereken çözümler arasındadır: “Bu zanaatın tekrar canlanması için ilk önce karın doyurması gerekiyor. Dedem çocuklarını, babam da bizi bu zanaat sayesinde bizi doyurdu ve okuttu. Ayrıca Halk Eğitim Merkezleri ustaların yetişmesi için elinden geleni yapmalı.” (KK-3)

Diğer yörelerde olduğu gibi Bartın’da da yazma baskı sanatının genç nesiller tarafından tercih edilmemesinin en önemli sebeplerinden biri ustaları ekonomik kazanç olarak tatmin etmemesidir. El sanatlarının unutulmaması için günümüzde gaba yazma üreticilerine maddi ve manevi destek sağlanması elzemdir. Ürünlerin pazarlanması, atölyelerin iyileştirilmesi ve eğitim programlarına katılım konusunda destek verilerek yazma baskı sanatının tekrar tercih edilen meslek haline gelmesi sağlanabilir. Aynı zamanda geleneksel yazma baskı sırasında boyaların çıkmaması için kullanılan anilin gibi zehirli boya karışımları yerine günümüz teknolojisinden yararlanılarak daha basit ve kolay üretimle geleneksel baskı sanatı yörede tekrar canlandırılabilir.

Kurslarda söz konusu kültürel unsurlarla ilgili sadece teknik becerilerin değil aynı zamanda toplumun kültürel değerlerinin ve yaşam biçimlerinin de aktarılması yörenin kültürel belleğinin yaşatılması açısından çok değerlidir. Bilinçli tüketen bir nesil yetişmesiyle geleneksel el sanatları ürünlerine değer veren ve bu ürünleri tercih eden bilinçli tüketicilerin varlığı yazmacılık sanatının sürdürülebilirliği için önemlidir. Burada müzelerin rolü de büyüktür. Şehir müzeleri yazmacılık sanatının tanıtımı, korunması ve gelecek nesillere aktarılmasında önemli bir rol oynayabilir.

Aynı zamanda gaba yazmanın ve yazma baskı sanatının sürdürülebilirliği için kültürel unsurların korunması, yaşatılması ve tanıtımı üzerine projeler geliştirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan eğitim, farkındalık yaratma, destek mekanizmaları ve modern yorumlar gibi farklı yaklaşımları ele almada yerel yönetimlere ve sivil toplum kuruluşlarına (STK) da bu süreçte önemli görevler düşmektedir.

Yazma baskılar, Anadolu'nun somut olmayan kültürel mirasının önemli bir unsurudur. Bu mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması, kültürel kimliğin devamlılığı açısından büyük önem taşımaktadır. Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmenin 2. Maddesine göre “koruma” terimi, somut olmayan kültürel mirasın yaşayabilirliğini güvence altına alma anlamına gelmekte olup belgeleme, araştırma, muhafaza, koruma ve geliştirme gibi yöntemleri içermektedir. Bu amaç doğrultusunda ülkemizde Somut Olmayan Kültürel Mirası Envanterleme çalışmaları başlatılmış olup bu çalışmalar illerde İl Kültür ve Turizm Müdürlüklerinin koordinasyonunda oluşturulan il tespit komisyonları aracılığıyla yürütülmektedir (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2014, 13). Ancak Bartın’da yazma baskı sanatı atölyeleri aktifken ve ustaları hayattayken çalışma yapılmadığı için maalesef bu geleneksel el sanatı ulusal envanterine kayıt edilememiştir. Bu nedenle ilde en kısa zamanda bir proje hazırlanarak örnek bir yazma baskı atölyesi kurulması gerekmektedir. Örnek atölye çalışması, bugün tamamen unutulmuş yazmacılık mesleğini canlandırabilmek ve gelecek kuşaklara aktarabilmek için en öncelikli çözümlerden biridir.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Geçmişte Bartın’da yapılan geleneksel ağaç baskı yazma sanatı renk, motif ve özgün desenleriyle yöreyi bu sanatla uğraşanların merkezi konumuna getirmiştir. Diğer tüm el sanatlarında olduğu gibi geleneksel el baskısının emek ve ustalık gerektiren bir el sanatı olması,

yazmacılıkta ustaların yetiştirecek çırak bulamamaları ve yaşanan teknolojik gelişmeler sonucunda geleneksel yazmacılığın sürdürülebilirliği mümkün olmamıştır.

Günümüzde küçük yazma atölyelerinin fabrikasyon seri üretime yenik düşmesi ve değişen tüketim alışkanlıkları nedeniyle yörenin en önemli el sanatlarından biri olan ağaç baskı yazma sanatı zaman içinde kaybolmuştur. Bartın'da yazmacılık, nesilden nesile aktarılan bir gelenek olmuştur. Bu aktarım süreci hem teknik becerilerin hem de kültürel değerlerin yaşatılmasını sağlamıştır. Ancak atölyelerin kapanması ve zaman içinde bu sanatı aktarabilecek ustanın hayatta olmaması nedeniyle birçok bilgi de bu süreçte kayıt altına alınmadığı için zaman içinde yok olmuştur.

Bununla birlikte yörede yazma baskı sanatını devam ettiren atölyelerin kapanmasıyla Bartınlı kadınların mantosu olarak bilinen ve yöreye özgü olan gaba yazma basan usta kalmaması da bir diğer kültürel unsurun yaşatılmasını etkilemiştir. Ayrıca modernleşme ile birlikte gaba yazmanın kullanım alanları daralmış ve değişmiştir. Artık sadece birkaç meraklısı tarafından kullanılan geleneksel gaba yazma da yok olmak üzeredir.

İlin kültürel kimliğinin ve kadınların sosyal yaşamının önemli bir parçası olan bu yazmalar, geleneksel el sanatlarının bir örneği olarak kültürel mirasın yaşatılması ve gelecek nesillere aktarılması açısından büyük bir öneme sahiptir. Siyah zemin üzerine büyük çiçek motifli, dikdörtgen olma özellikleri Bartın yazmasına karakteristik bir görünüm kazandırmakla birlikte bölgenin özgün estetik anlayışını yansıtmıştır. Yörede geçmişten günümüze kadın giysilerinin ayrılmaz bir parçası, tamamlayıcısı ve en önemlisi de kültürel kimliğin önemli bir parçası olan Bartın yazmasının gelecek kuşaklara aktarılması ve unutulmaması için bazı girişimlerde bulunulması gerekmektedir. Bu bağlamda kültürel mirasın korunması ve sürdürülebilir üretim gibi yaklaşımlar, yazmacılık sanatının geleceği için önemli fırsatlar sunmaktadır. Modern sanat ve tasarım alanlarında yeniden yorumlanarak farklı kullanım alanları yaratılması bu fırsatlardan sadece biridir. Özellikle gaba yazma üzerindeki desen ve motifler özgün biçimleriyle yeni tasarımlara uyarlanarak çağın ihtiyaçları doğrultusunda giyim eşyalarında, çantalarda ve aksesuarlarda kullanılabilir. Bu sayede yeni kullanım alanları yaratılarak gelecek kuşaklara aktarılmasına katkı sağlanmış olur. Böylece modernize tasarımlarla gaba yazma turistik bir ürün olarak değerlendirilebilir ve geleneksel desenleri hediyelik eşyalara uyarlanarak bölge turizmine katkı sağlanabilir.

Bartın'da kendine özgü bir kimlik kazanmış ve toplumun önemli bir parçası haline gelen yazma baskı sanatı ve geleneksel gaba yazma günümüzde zorlu bir süreçten geçse de bu kültürel unsurların korunması ve gelecek nesillere aktarılması için Halk Eğitim Merkezlerinde yeni ustalar yetiştirilmesiyle geçmişte olduğu gibi yöre için yine ekonomik anlamda bir gelir kaynağı oluşacaktır.

Bartın'ın geleneksel gaba yazma sanatının geleceğe aktarılması ve modern dünyaya uyum sağlaması için yukarıda belirtilen önerilerin bir arada uygulanması önemlidir. Bu sayede hem kültürel miras korunabilir hem de yazma sanatı güncel ve canlı tutularak gelecek nesillere aktarılabilir.

Sonuç olarak; bir zamanlar yazmalarıyla tanınan ve ağaç baskı yazma sanatının yapıldığı şehirlerden biri olan Bartın'da yazmacılık sadece bir el sanatı olmanın ötesinde, kültürel mirasın taşıyıcısı, sanatsal yaratıcılığın ifadesi, toplumsal ilişkilerin yansıması ve ekonomik bir faaliyet olarak çok yönlü bir öneme sahiptir. Bu sanatla birlikte geleneksel gaba yazmanın korunması, yaşatılması ve gelecek nesillere aktarılması yörenin kültürel mirasının devamlılığı için büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

Arıoğlu, İbrahim Ethem; Atasoy, Özlem. "Somut Olmayan Kültürel Miras Kapsamında Geleneksel El Sanatları ve Kültür ve Turizm Bakanlığı". *Turkish Studies*, 10/16 (2015): 109-126.

Atukeren, Murat. “Türk Yazmacılık Sanatının Tarihsel Gelişiminde Tahta Kalıp Bartın Yazmacılığı”. *6. Uluslararası Güzel Sanatlar Sempozyumu*, (Nisan 2019): 215-227.

Aydın, Nazmiye. “Trabzon’da Son Yazmacı Aileler ve Yazmacılığın Yaşatılmasında Örnek Bir Model: Karadeniz Teknik Üniversitesi Yazma Baskı Atölyesi”. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 23 (2017): 219-250.

“Bartın HEM”. Bartın İşi Tel Kırma, Bartın: Sürat Matbaacılık, 2011.

Caferoğlu, Müge. “Grafik Tasarım ile Yazmacılık Sanatının Yaşatılmasına Dair Bir Tasarım Projesi”. *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 8/73 (2021): 2044-2058.

Çinçin, Erdenay. *Bartın Yazmaları, Ustaları ve Tarihçesi*. Bartın: Bartın Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Çilsüleymanoğlu, Selahattin. *Bartın Halk Kültürü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.

“Kültür ve Turizm Bakanlığı”. Geçmişten Geleceğe Yaşayan Kültür Mirasımız, Türkiye Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanteri. Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2014.

Öz, Naime Didem. “Geleneksel Yazmacılık ve Hürriyet Yazmalar”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 9/4, (Aralık 2022): 1534-1551.

Sesli, Yasemin. “Serigrafi Baskı Temel Terimlerinin Tanımlanması”. *Avrasya Terim Dergisi*, 12/1 (2024): 15-22.

Sözen, Metin; Tanyeli, Uğur. *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*. Adana: Remzi Kitabevi, 2011.

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Servet ÇINÇIN, 1959, lise, yazmacı, İstanbul, 19.03.2025.

KK-2: Gülşen ABACI, 1939, ilkokul, yazmacı, Göçkün Köyü/Bartın, 28.03.2025.

KK-3: Erdenay ÇINÇIN, 29. 6. 1988, lisans, öğretmen, Bartın, 24.03.2025.

Görsel Kaynaklar

Görsel-1: Elif Tuzcuoğlu Yiğit (Folklor Araştırmacısı) Kişisel Arşiv

Görsel-2: Elif Tuzcuoğlu Yiğit (Folklor Araştırmacısı) Kişisel Arşiv

Görsel-3: Elif Tuzcuoğlu Yiğit (Folklor Araştırmacısı) Kişisel Arşiv

Görsel-4: Elif Tuzcuoğlu Yiğit (Folklor Araştırmacısı) Kişisel Arşiv

Görsel-5: Elif Tuzcuoğlu Yiğit (Folklor Araştırmacısı) Kişisel Arşiv

Görsel-6: Elif Tuzcuoğlu Yiğit (Folklor Araştırmacısı) Kişisel Arşiv

Görsel-7: Elif Tuzcuoğlu Yiğit (Folklor Araştırmacısı) Kişisel Arşiv

Görsel-8: Elif Tuzcuoğlu Yiğit (Folklor Araştırmacısı) Kişisel Arşiv



Çeşm-i Cihan

Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12 (Temmuz 2025), 59-71, TÜRKİYE
DOI: 10.30804/cesmicihan.1705564
Araştırma Makalesi

GAZAVÂT-I HAYREDDİN PAŞA (VR. 200B-396A) ADLI ESERDE GEÇEN YABANCI KÖKENLİ DENİZCİLİK TERİMLERİ*

Mesut ŞEN**
Miraç ERTEN***

Öz: Arapça bir kelime olan gaza, İslam dinini korumak ve onu diğer bölgelere yayabilmek amacıyla Müslüman olmayan kişilerle yapılan savaşlara verilen addır. Gazavât ise gaza kelimesinin Arapça kurallara göre çoğul eki almış şekline verilen isimdir. Bununla birlikte din uğruna yapılan savaşların ve cenklerin anlatıldığı eserlere de edebî tür olarak gazavâtname adı verilmektedir. Nitekim *Gazavât-ı Hayreddin Paşa* adlı eser de tür olarak gazavâtname örneği sayılmaktadır. Bu Gazavât'ta, Osmanlı Devleti'nin en ünlü denizcilerinden biri olan Barbaros Hayreddin Paşa'nın hayatı ve özellikle de katıldığı savaşlar coşkulu bir üslup ve sade bir dil ile yazılmıştır. Bu çalışmada, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü 2639 numarada kayıtlı olan *Gazavât-ı Hayreddin Paşa* adlı eserin 200b-396a sayfaları arasında yer alan farklı dillerdeki denizcilik terimleri incelenmiş ve bu terimler, ilgili metindeki kullanımlarıyla gösterilmiştir. Buna göre makalenin amacı 16. yüzyılda Eski Türkiye Türkçesi ile yazılmış bir metnin içindeki denizcilikle ilgili yabancı kökenli sözcükleri gösterebilmektir. Makalede yöntem olarak literatür taraması kullanılmış, Türk Dil Kurumu Sözlüğü, Kubbealtı Lugatı, Steingass'ın Farsça-İngilizce Sözlüğü ve The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin sözlüğünden ve Batı Akdeniz'de Osmanlı Korsanlığı ve Gaza Meselesi makalesinden kelime anlamları incelenmiştir. Çalışmada elde edilen bulgulara göre Arapçadan 8, Farsçadan 6, Felemenkçeden 1, Fransızcadan 1, İspanyolcadan 1, İtalyancadan 48 ve Rumcadan 5 tane olmak üzere toplamda yabancı kökenli 70 tane denizcilik terimi bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Gazavâtname, *Gazavât-ı Hayreddin Paşa*, Seyyid Murâdî, Eski Türkiye Türkçesi, Denizcilik terimleri.

MARITIME TERMS OF FOREIGN ORIGIN MENTIONED IN THE WORK NAMED GAZAVÂT-I HAYREDDİN PASHA (VR. 200B-396A)

Abstract: Ghaza, an Arabic word, is the name given to the wars fought against non-Muslims in order to protect the Islamic religion and spread it to other regions. Ghazavât is the name given to the plural form of the word gaza according to Arabic rules. In addition, works in which the battles and wars fought for the sake of religion are described are called gazavatname as a literary genre. As a matter of fact, the work named *Gazavât-ı Hayreddin Pasha* is considered an example of gazavatname as a genre. In this Ghazavât, the life of Barbaros Hayreddin Pasha, one of the most famous sailors of the Ottoman Empire, and especially the wars he participated in, are written in an enthusiastic style and simple language. In this study, maritime terms in different languages in the pages 200b-396a of the work titled *Gazavât-ı Hayreddin Pasha*, registered in the Turkish Manuscripts Department of Istanbul University Library, number 2639, were examined and examples from the text related to these terms were given. Accordingly, the aim of the article is to show the foreign language words in a text written in Old Türkiye Turkish in the 16th century. In the article, literature review was used as a method, and word meanings were examined from the Turkish Language Association Dictionary, Kubbealtı Dictionary, A Comprehensive Persian-English Dictionary and The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian and Greek Origin and the article Ottoman Piracy in the Western Mediterranean and the Ghaza Issue. According to the findings of the study, a total of 70 maritime terms of foreign origin were found, 8 from Arabic, 6 from Persian, 1 from Dutch, 1 from French, 1 from Spanish, 48 from Italian and 5 from Greek.

* Bu makale, ikinci yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bölümü, İstanbul/Türkiye, ORCID: 0000-0002-0867-9041, mesut.sen@marmara.edu.tr.

*** Öğr. Gör. Miraç Erten, Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bölümü, Doktora Öğrencisi İstanbul/Türkiye, ORCID: 0000-0001-8461-1543, miracerten@gmail.com.

Keywords: Ghazavâtname, *Gazavât-ı Hayreddin Paşa*, Seyyid Murâdî, Old Anatolian Turkish, Maritime terms.

Başvuru/Submitted: 24 Mayıs 2025

Kabul/Accepted: 3 Haziran 2025

Giriş

Bu araştırmanın konusu, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümünde 2639 numarayla kayıtlı bir nüshası bulunan *Gazavât-ı Hayreddin Paşa* adlı eserin 200b-396a yaprakları arasında geçen yabancı dillerdeki denizcilikle ilgili kavramların incelenmesidir.

Mensur ve manzum olmak üzere iki telifi bulunan eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümündeki 2639 numaralı nüshasında geçen “telif-i Seyyid Murad” ibaresinden ve 16. yüzyılın ortalarında yaşayan Murâdî (Seyyid Murad, XV. yüzyıl son çeyreği-XVI. yüzyıl ortası) mahlaslı şairin eserlerinden yola çıkılarak *Gazavât-ı Hayreddin Paşa* adlı eserin müellifinin Seyyid Murâd olduğu anlaşılmaktadır. Bu şairin hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Bulunan bilgiler ise yine kendisinin yazmış olduğu eserlerindeki malumatlara dayanmaktadır. Murâdî, mahlası olup asıl adı Murad olmalıdır. Kaynaklarda Seyyid Murâd diye anıldığı gözükmemektedir. Kendisi hakkında verdiği ilk bilgiye göre ise şair, Piri Reis’in Kitâb-ı Bahriyye’sinin yazımında görev almıştır. Bunun dışında Seyyid Murâd, Barbaros Hayreddin Paşa’nın yanında hem denizci hem de şair olarak çeşitli görevlerde bulunmuştur.

16. yüzyılda kaleme alındığından dolayı eserin dili hakkında tam bir sınır çizemiyoruz. Eserin dilini Osmanlı Türkçesine dâhil edebileceğimiz gibi, bu yıllarda yazılmış eserlerin imlalarında kesin hatlarla ayrışma söz konusu olmadığı için onu Eski Türkiye Türkçesi ile kaleme alınmış bir eser olarak da görebiliriz. Eserimiz Eski Türkiye Türkçesinin belirgin özelliklerini bünyesinde bulundurmaktadır. Eski Türkiye Türkçesi, Oğuz Türkçesinin ilk yazılı ürünleri olarak 13. yüzyılda başlamış, 15. yüzyıl sonlarında son bulmuş, ama etkisini 16.-18. yüzyıllara kadar devam ettirmiş bir dildir.

Bu makalede sırasıyla Barbaros Hayreddin Paşa hakkında kısa bir bilgi verilip ardından onun anlatımıyla ortaya çıkan *Gazavât-ı Hayreddin Paşa* adlı eserinden bahsedilecektir. Daha sonra bu eserde hâkim dil olarak kullanılan Eski Türkiye Türkçesi hakkında kısa bir bilgi verilecek ve ardından *Gazavât-ı Hayreddin Paşa (200b-396a)* adlı eserde geçen yabancı kökenli denizcilik terimleri bulundukları bağlamlarıyla ve örnekleriyle yazılacaktır.

Barbaros Hayreddin Paşa

Büyük Osmanlı Türk denizcisi, Kaptan-ı Deryâ Hızır Hayreddin Paşa Midilli’de doğdu. Babası Midilli’nin fethi üzerine kale muhafızı olarak buraya gelmiş, aslen Vardar Yenicesi’nden Yakup Ağa idi. Doğum tarihi kesin olarak belli değildir. 1466-1476 yılları arasında çeşitli rivayetler vardır (Düzdağ, 2014, 395). Havuç rengine yakın kırmızı sakalından ötürü Batılılar kendisine “kırmızı sakal” anlamına gelen “Barbarossa” adını verirken, Hayreddin lakabını ise din uğruna işler yaptığı için Yavuz Sultan Selim vermiştir.

Dört kardeşin içinde en küçüğü olan Hızır, gençlik yıllarından itibaren vaktini denizde geçirmeye başlamıştır. Daha sonraki yıllarda Akdeniz’de ismini duyurmasıyla Osmanlı Devleti’nin himayesi altında çeşitli savaşlara katılmış ve pek çok bölgenin fethedilmesinde rol oynamıştır. Ayrıca 1538 yılında, Türk denizcilik tarihi açısından çok önemli bir zafer olarak görülen Preveze Deniz Savaşı’nda, savaşın kazanılmasını sağlayan komutandır.

Preveze Deniz Zaferi’nin Türk denizcilik tarihinde çok önemli bir yeri vardır. Bu zaferle birlikte Doğu Akdeniz’den sonra Orta Akdeniz bölgesinde de Türk üstünlüğü sağlanmıştır. Hatta Doria tarafından daha önce ele geçirilen Adriyatik kıyısındaki Nova da kolaylıkla geri alınmıştır (Turan, 1992, 5/67).

Sonuç olarak Barbaros Hayreddin Paşa savaşlarda göstermiş olduğu kabiliyeti ve azmi ile korsanlıktan kaptanıderyalık rütbesine kadar yükselmiştir. Sağlığında Kanuni Sultan Süleyman’ın Barbaros Hayreddin Paşa’dan bütün bu savaşlarını anlatmasını istemesinden dolayı Barbaros Hayreddin Paşa bu gazalarını anlatmış ve yanında bulunan Murâdî mahlaslı Seyyid

Murâd tarafından bu anlatılanlar yazılmış ve bu eser *Gazavât-ı Hayreddin Paşa* adıyla bu günlere ulaşmıştır.

Gazavât-ı Hayreddin Paşa

Türk edebiyatında pek çok örneği görülen gazavatnamelerde özellikle Müslüman olmayan devletlere karşı yapılan savaşlar anlatılmaktadır. *Gazavât-ı Hayreddin Paşa* adlı eserde de 200b-396a yaprakları arasında Hızır'ın (Barbaros Hayrettin Paşa) başından geçen gazalar anlatılmıştır.

Manzum ve mensur olmak üzere iki telifi bulunan *Gazavât-ı Hayreddin Paşa* adlı eseri tarihî kaynak olarak ilk defa kullanan ve bu eser hakkında ilk bilgileri veren Joseph von Hammer olmuştur. Hammer'e göre bu eser, ünlü korsanın dikte ettirdiği şekilde Sinan Çavuş adlı biri tarafından yazılmıştır. Öyle görünüyor ki, Hammer'den bu tarafa uzun müddet tekrar edilecek olan bu bilgi, bir yanlış anlamamanın sonucudur (Gallotta, 1981, 476). Çünkü Sinan Çavuş isimli kişi, yazma nüshada yer alan bilgilere göre bu eserin müellifi değil, Kanuni Sultan Süleyman'dan aldığı fermanı Barbaros Hayreddin Paşa'ya ulaştıran kişi olduğu gözükmemektedir.

Gazavât-ı Hayreddin Paşa, 16. yüzyılda Osmanlı denizciliğinin en önemli isimlerinden birisi olan Barbaros Hayreddin Paşa'nın hayatını ve yaptığı deniz seferlerini anlatan tarihî bir eserdir. Eser, Hayreddin Paşa'nın anılarına dayanmakta olup onun anlattıklarını dönemin yazarlarından Seyyid Murâd kaleme almıştır. Eserin dili, o dönemde yer alan diğer eserlere nazaran çok daha yalın ve akıcıdır. Süslü bir dil kullanımı ve mecazlı ifadelerle fazla rastlanmaz. Ayrıca bazı noktalarda ayetler, dualar, deyimler vb. sözcüklerin kullanılması eserin edebî dilini çeşitlendirir. Eserde zaman zaman askerî terimlere; Arapça, Farsça, Felemenkçe, Fransızca, İspanyolca, İtalyanca ve Rumca dillerinden olmak üzere denizcilikle ilgili kelimelere yer verilir. Anlatım genellikle epik bir atmosferde ilerler. Ayrıca anlatılan olaylar kronolojik bir sıra takip eder.

Gazavât-ı Hayreddin Paşa adlı eser genel hatlarıyla Barbaros Hayreddin Paşa'nın başından geçen savaşları tasvir eden bir eser olsa da içeriğindeki zengin kelime kadrosu, eserin coşkun bir üsluba sahip olmasını sağlamıştır. Aynı zamanda kelimelerdeki kimi eklerin değişimi, Türkçenin tarihî seyir içerisindeki gelişimini göstermesi açısından önemlidir. Eserin 1b-200a yaprakları Sevde Nur Ceylan Erten tarafından doktora tezi olarak hazırlanmaktadır. Eserin 200b yaprağından 396a yaprağına kadar ise kronolojik olarak şu olaylar anlatılmaktadır: Hayreddin Paşa gördüğü rüya üzerine tekrardan Cezayir'e dönmesi gerektiği fikrine kapılır. Ardından Endülüslü Müslümanlara yapılan zulümler ve bu zulümler neticesinde Hayreddin Paşa'nın Endülüs'e hareketi anlatılır. Bu olaydan sonra Tilimsan Beyi Abdullah'ın isyanından bahsedilir. Ardından hikâye, Hayreddin Paşa'nın Cezayir'deki San Pavlo burcunu ele geçirmesiyle devam eder. Buradan sonra büyük bir deniz savaşında Aydın Reis önderliğindeki Osmanlı donanmasının zaferlerini görürüz. Ardından Andrea Doria ile Barbaros Hayreddin Paşa arasında geçen çetin deniz mücadelesi ve bu mücadeleden Barbaros Hayreddin'in zaferle dönüşü aktarılır. Birkaç ay sonra Hayreddin Paşa Tunus'a gider. Tunus Beyi, Hayreddin Paşa'nın şehre geldiğini haber alınca kaçır. Bu olaylardan epey bir zaman sonra Sette Boğazı'nda Osmanlı Devleti'nin zaferi anlatılır. Aradan tekrar zaman geçer ve Barbaros Hayreddin Paşa kaptanıderyalık rütbesine terfi ettirilir ve Sultan Süleyman tarafından kendisine çeşitli ödüller verilir. Hikâyedeki çeşitli seferlerden sonra Barbaros Hayreddin Paşa İstanbul'a geri döner ve birkaç yıl burada yaşlılığını geçirdikten sonra vefat eder. Beşiktaş'a defnedilir.

Eski Türkiye Türkçesi

Gazavât-ı Hayreddin Paşa adlı eserin yazı dili 13. yüzyıldan itibaren Oğuz Türkleri tarafından kullanılan Eski Türkiye Türkçesidir. Oğuz Türkçesinin ilk ürünleri 13. yüzyılda Anadolu'da meydana geldiği için bu metinlerde kullanılan dile umumiyetle Eski Türkiye Türkçesi, Eski Anadolu Türkçesi ya da Eski Osmanlı Türkçesi adı verilmektedir. Eski Türkiye Türkçesi 13. yüzyıldan 15. yüzyılın sonuna kadar devam etmiş ve sonra yerini Osmanlı Türkçesi ile Azerbaycan Türkçesine bırakmıştır (Şen, 2019, 179).

Bu sahanın adlandırılması konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bu görüşleri kabaca özetlersek, Osmanlı Türkçesinin 15. yüzyılın ortalarına kadar süren ilk devresine daha önceleri genellikle “Eski Osmanlıca” deniyordu. Zamanla bu tabir yerini “Eski Anadolu Türkçesi”ne bıraktı. Ancak bu iki adlandırmanın da eksik olduğu söylenebilir. Çünkü Osmanlı Türkçesi denildiği zaman Beylikler döneminde kullanılan Türkçenin buna girmemesi gerekmektedir. Öte yandan Anadolu tabiri ise sınırları belli olan coğrafi bir terimi karşılamaktadır. Eski Anadolu Türkçesinin kullanıldığı coğrafi alan sadece Anadolu değildir. Kuzey ve Güney Azerbaycan ile Irak ve Suriye de Eski Anadolu Türkçesinin kullanıldığı alanlardır. 14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Balkanlarda da kullanılmıştır (Ercilasun, 2008, 438). Bu nedenle “Eski Osmanlıca” ve “Eski Anadolu Türkçesi” tabirleri yerine “Eski Türkiye Türkçesi” tabirini kullanmak daha doğru olacaktır.

Eski Türkiye Türkçesine, Batı Türkçesinin bir oluş, bir kuruluş devresi olarak bakmak yerinde olur. Batı Türkçesini Eski Türkçeye bağlayan birçok bağlar, bu devrede kendisini iyice hissettirmektedir. Bu devreden sonraki Türkçede gördüğümüz birçok yeni şekiller, Eski Türkçedeki eski şekillerinin izlerini taşımaktadırlar (Ergin, 2002, 17). Kısacası Batı Türkçesinin kuruluş döneminde Eski Türkçenin etkileri hâlâ sürmekte, yeni dil biçimleri eski şekillerin izlerini taşımaktadır. Eski Anadolu Türkçesi bir taraftan Eski Türkçenin izlerini taşıırken diğer taraftan köklerde ve eklerde bazı ses ve şekil ayrılıkları göstermek suretiyle Osmanlıca ve Türkiye Türkçesinden biraz farklı bir durum arz eder (Ergin, 2002, 17).

Gazavât-ı Hayreddin Paşa (200b-396a) Adlı Eserde Geçen Yabancı Kökenli Denizcilik Terimleri

Gazavât-ı Hayreddin Paşa adlı eserde gaza, cihat gibi epik eserlerde bulunabilecek kelimeler, askerî terimler, Kuzey Afrika ve Akdeniz’deki coğrafi yer adları, çeşitli meslek ve rütbe isimleri bulunmaktadır. Ayrıca eserde bir denizcinin hayatının anlatılması ve özellikle de farklı uluslarla sürekli mücadele edildiğinden ötürü Eski Türkiye Türkçesi dışında pek çok dilden denizcilik terimlerine rastlanmaktadır. Bu makalede de *Gazavât-ı Hayreddin Paşa* adlı eserde kullanılmış olan yabancı dildeki denizcilik terimleri metindeki yerleriyle ve bu nüshanın bulunduğu İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümünden ötürü baş harfi İ₁ olarak gösterilmiştir. Eserin başka bir nüshası yine aynı kütüphanede yer aldığı için 2639 numaralı nüshanın gösterimi için 1 rakamı tercih edilmiştir. Ayrıca bu kelimelerin anlamları makalenin öz bölümünde belirtmiş olduğumuz çeşitli sözlüklerden elde edilmiştir.

Arapçadan Geçen Denizcilik Terimleri

- **baħr:** Deniz, derya. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 105)
[İ₁ 224b] ... İslām (6) ‘askerin berrde ve **baħrde** a’dā-yı hāsirînler üzerine manşūr [u] (7) muẓaffer eyleyüvire.
[İ₁ 390b] ... berrde ve **baħrda** maḫhūr [u] münhezim (4) birle sernigün olalar.
- **havz:** Büyük gemilerin tamir için alındıkları yer. Bugün de dilimizde havuz olarak kullanılmaktadır. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 486)
[İ₁ 254a] ... sükkerî şerbetler **havzlar** (11) içre ezilüp içene minnet idi.
- **ğark:** Suya batma, suya batırma, suda boğulma. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 401)
[İ₁ 238a] ... niçün **ğark** olmadı dinilür ise Hayreddin Paşa topçılara (2) tenbîh eylemiş idi-ki.
- **igrāk:** Boğma, garketme. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 542)
[İ₁ 349a] ... dördini lücce-yi **igrāk**-ı baħr daḫı altısı firār eyledi demiş (6) idük.

- **lucce:** Engin deniz, umman. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 748)
[İ₁ 349a] ... *ķurı tekneler olmaķ űzre ġāzīler alup daķı on (5) dōrdini **lucce-yi** iġrāķ-ı baķr daķı altısı firār eyledi demiş (6) idūk.*
- **re'is:** Osmanlı donanmasında gemi kaptanı; baş, başkan, amir. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 1019)
[İ₁ 336a] ... *‘Āķıbet Mayorkin teknesinūñ **re'isini** çağırup (14) su'āl eyledūkde olduġı gibi ešaķ haberin söyledi.*
[İ₁ 362a] ... *olup Ĥayreddīn Paşanūñ elinden necāt bulduķda (4) dīvān idüp gemi **re'islerin** ķatına çağırmış.*
- **sefine:** Gemi. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 1075)
[İ₁ 311a] ... *Andan imdi ertesi ġűn Ĥayreddīn Paşa ķekdiri **sefinesine** (10) dāķil olup Mudanyaya ķıķdılar.*
[İ₁ 330b] ... *El-ķāşıl (9) Ĥayreddīn Paşa gemiye ‘āşık olup **sefineyi** bıraġup (10) ġitmege cānı istemez.*
- **sefāyin:** Gemiler, sefineler. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 1074)
[İ₁ 312b] ... *Vaķtā ki elli altmış (14) ķıķ'a ķadıġa ķekdiri daķı ba'zı **sefāyin** ķāzır [u] műheyyā (15) eyledi.*

Farsçadan Geçen Denizcilik Terimleri

- **bād-bān:** Yelken. (Steingass Farsça-İngilizce Sözlük s. 138)
[İ₁ 358b] ... *bir sā'at-i műbārekde şalpa eyleyüp **bād-bānların** (2) dōkűp pupa bād-ı şabā birle fecr vaķtinde seksen pāre (3) gemi olmaķ űzre kāfir donanmasınūñ űzerine hűcűm idüp (4) şir-veş varsunlar.*
[İ₁ 386b] ... *űķer ķaķ şenlik şādmānlık eyledūkden şoñra **bād-** (12) **bānların** aķup Sarāyburnından taşra yola revān (13) olup neredesin Sultān-ı Cezāyir deyűp ķekilűp (14) ġitdiler.*
- **deryā:** Deniz. (Steingass Farsça-İngilizce Sözlük s. 516)
[İ₁ 297a] ... *İbtidā ķapudan olup kırķ pāre tekne (3) ile **deryāya** ķıķduķda İşkirűz limanında İspanyanūñ (4) otuz beş pāre teknedden yigirmi toķuzın alup altısı (5) firār idüp ķaķmış idi.*
[İ₁ 345a] ... *Daķı **deryādan** donanma-yı hűmāyűn ķıķsın (13) deyű fermān eyledi.*
- **findık:** Tűfek ve top mermisi. (Steingass Farsça-İngilizce Sözlük s. 939)
[İ₁ 246a] ... *ķurşun (9) **findıķların** belā bārānı gibi yaġdurup kāfirlerűñ başı (10) ķayusı olinca dōnűp kāfirlerűñ ķapudanasına boy (11) boya ķaķup baġlaya ķodi.*
- **ķunbara:** Far. Yuvarlak ve iķi boş olarak demir veya tunķtan yapılan, iķine patlayıcı maddeler doldurulup havan topu veya elle dűşmana atılan savaş aleti. (Steingass Farsça-İngilizce Sözlük s. 476)
[İ₁ 246a] ... *ķop alabandası ile el **ķunbarasın** daķı ķurşun (9) findıķların belā bārānı gibi yaġdurup kāfirlerűñ başı (10) ķayusı olinca dōnűp kāfirlerűñ ķapudanasına boy (11) boya ķaķup baġlaya ķodi.*
- **lenger-endāz:** Demir atmış gemi. (Steingass Farsça-İngilizce Sözlük s. 1129)
[İ₁ 321b] ... *Andan temāşālġa ġelűp **lenger-endāz** (9) olup yatdı.*
[İ₁ 345b] ... *Muvāfık eyyāmla (2) ķollanup ‘Avlonya űzerine varup **lenger-endāz** oldılar.*
- **pāy-zen:** Ayaġına pranga vurulmuş kűrek mahkumu esir, forsa. (Steingass Farsça-İngilizce Sözlük s. 265)

[İ₁ 317a] ... Hayreddin Paşa **pây-zenleri** şimdiye (13) kadar beş on dâneñüze siftâh eyleyüp vücûdların (14) kaldurduk.

Felemenkçeden Geçen Denizcilik Terimleri

- **filaboğ:** Hollandalıların sığ sularda ve özellikle Vlie'de seyrüsefer edebilmek için geliştirdiği altı düz yelkenli. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 215)

[İ₁ 237b] ... Barçalar isem her biri bir koca müfret **filaboğlar** idi olur.

Fransızcadan Geçen Denizcilik Terimleri

- **şat:** Sığ sularda yük taşımakta kullanılan altı düz bir çeşit saç tekne. (Kubbealtı Misallı Büyük Türkçe Sözlük s. 1157)

[İ₁ 244a] ... Aydın Re'îs cümleden (11) evvel şalpa eyleyüp gūyâ aç gâzanfer koyuna şalarcasına **şata** üzerine (12) varurcasına yelken idüp acı acı istemeğe başladı.

İspanyolcadan Geçen Denizcilik Terimleri

- **santabarba:** Bir geminin pruvasındaki kiler. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 386)

[İ₁ 355b] ... başa dönmeğe iktidârı kalmayup **santabarbadan** top (2) atmağa başlarsa anuñ gayrı mağlûbluğına işâretdür haml olunur.

İtalyancadan Geçen Denizcilik Terimleri

- **alabanda:** Gemi kaplamalarının teknenin iç kısmında kalan tarafı; gemicilikte dümeni tam bir şekilde sağ ya da sola kırma. (Türk Dil Kurumu Sözlüğü s. 121)

[İ₁ 244b] ... Ol zamân orşa **alabanda** yatup (2) ayakdaşların bekledi.

[İ₁ 334a] ... İspanyol gemisin (7) on üç **alabanda** olmak üzre donadup dahı (8) yağlayup murâd eylediği ol gemi ile varup bir sefer (9) vire.

- **alabora:** Denizde bir teknenin devrilerek ters dönmesi durumu. (Türk Dil Kurumu Sözlüğü s. 121)

[İ₁ 342b] ... Andan on üç kapağı birden **alabora** eyleyüp altı üst (7) bir alabanda şağup böyle bir şenlik şâdmânlık eyledi-ki (8) ancak olur.

[İ₁ 347b] ... Andan evvelden kapağlar gevşek hâzır olmağla birden (7) **alabora** olındığı-y-ıla toplar taşra şalya olındı.

- **armada:** Büyük savaş filosu. (Türk Dil Kurumu Sözlüğü s. 231)

[İ₁ 252b] ... cümlesi yigirmi (11) sekiz pâre yelken bir **armada** olmak üzre Cezâyire bu minvâl üzre (12) şenlik şâdmânlık iderek girüp düşmanlar kâsâvetlerinden (13) helâk olup ümmet-i Muhammed şâd-kâm oldılar.

[İ₁ 264a] ... Kırk dahı kendüleri altmış pâre yelken bir (4) **armada** olmak üzre gelüp Şirşel öñüne (5) yatdılar.

- **avança:** Gemiye yürütmek, ilerletmek. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 81)

[İ₁ 227a] ... Andan tekneler **avança** eyleyüp varup cezâyire baş urup (9) taşra çıkdılar dahı anı vâhidin metrûz alup içine (10) girdiler.

- **bandıra:** Bayrak, işaret; bir geminin hangi devlete ait olduğunu gösteren bayrak. (Türk Dil Kurumu Sözlüğü s. 364)

[İ₁ 224a] ... Andan eytdi yâ benüm anlardan pâkum (11) nedür deyüp üç pâre top atup kırmızı **bandıra** (12) dikdi.

[İ₁ 236b] ... cezîre burcuna forşa İspanyol **bandırası** var dikdi.

- **barça**: Daha çok yük taşınmasında kullanılan “kalyon” sınıfından büyük gemi. Altı düz olup içinde top bulunurdu. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 93)

[İ₁ 233b] ... Evvelden aña dâyim zâd [u] zahîre aña **barça** gemileri (14) götürür yine anlar götürsün dedi.

[İ₁ 236a] ... Andan üçüncü gün nerdesin ol zıkr eyledigimiz (15) on pâre **barça** gönderdi.

- **barço**: Üç direkli, tam armalı bir tip yelkenli tekne. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 99)

[İ₁ 289a] ... Şimdi Endülüs (6) yigitlerinden beş on şeh-bâz yigit aşağı yalı (7) kenârına inüp ve anda bir balıkçı **barçosı** başup (8) içine girdiler.

- **başdarda**: Eskiden deniz savaşlarında kullanılan, 26 veya 36 çifteli, bir küreği beş veya yedi kişi tarafından çekilen, çektiri cinsinden gemi. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 102)

[İ₁ 282a] ... Şöyle-ki ol kırk pâre (9) teknenün yigirmisi çekdiri gemisi idi ve yigirmisi (10) dahı mezeğale **başdarda** tekneler idi.

[İ₁ 342b] ... altun hilyele tezhîb olunmış **başdarda** filandıraları (11) şuda sürünürdi.

- **bordo**: Geminin su üstünde kalan kısmının dış yan tarafı. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 116)

[İ₁ 246b] ... Banķ arasında dahı **bordoya** perçinnenmiş (5) zencîrleri var idi.

[İ₁ 263a] ... Ol gice kâfir yakası **bordosına** kollandup (5) giderken rû'yâ 'âleminde Hayreddîn Paşaya dediler kim...

- **cente**: Mürettebat. (Batı Akdeniz’de Osmanlı Korsanlığı ve Gaza Meselesi s. 180)

[İ₁ 346b] ... bu Barbaroşo donanmasında **centesi** [İ₁ 347a] (1) ola-y-dı yelken üzerine binerlerdi.

- **cunda**: Gemideki serenlerin uç kısmı. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 202)

[İ₁ 265a] ... Hayreddîn Paşa ol-zamân köleyi **cundaya** (11) aşup gâzîler kurşunlayup pâre pâre eylediler.

- **filandıra**: Savaş gemilerinin ve bütün beylik gemilerin grandi direklerine, gemi tek direkli ise pruva direğine çekilen, ince ve uzun bir şerit biçimindeki sancak. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 385)

[İ₁ 254a] ... Anları dahı sâkin olduğu paşa (2) kapusunuñ üzerine diküp **filandıra** sancaguñ (3) altında koyuvirilmiş idi.

[İ₁ 343b] ... Zîrâ bu **filandıra** bizüm aña teberrük (12) Cezâyire gönderdigimiz **filandıraya** beñzer dedi.

- **fırkaça**: Buharlı gemilerin icadından önce Osmanlıların savaşlarda gözetleme, karakol, haberleşme, büyük gemileri çekme gibi işlerde kullandıkları, 10-17 çift kürekle veya yelkenle hareket eden, bir ambarlı, uzun, dar, süratli teknelere verilen isim. (Türk Dil Kurumu Sözlüğü s. 1260)

[İ₁ 307a] ... Hayreddîn Paşa ol kıvaliyarlarıñ kal’a zâbına (3) gönderecekleri yazdukları **fırkaça** huşuşı-çün mektûbı okutdı.

[İ₁ 359a] ... Kezâlik bizüm **fırkaça** alayı kâfirün **fırkaça** alayına (5) muķâbil olsun.

- **foğ:** “Topu ateşle!” anlamında emir sözü. (Kubbealtı Misallı Büyük Türkçe Sözlük s. 390)
[İ₁ 243b] ... *Çarındaşlar (2) bir iki üç **foğla** dağı te’hîr idelüm.*
- **fondo:** Geminin demir attığı yer; “Demir at!” komutu. (Kubbealtı Misallı Büyük Türkçe Sözlük s. 394)
[İ₁ 236b] ... *el-ḥāşıl (6) eyüce seçelüm deyü top altına girmeli oldılar. Hele (7) **fondo** idüp yatdılar.*
- **fora:** Yelkenleri açtırmak için verilen komut. (Türk Dil Kurumu Sözlüğü s. 1288)
[İ₁ 359b] ... *Ḥayreddîn (3) Paşa forşa şancağların diküp **fora** alabanda otuz (4) altı päre gemi alayınıñ öñünce qahhâr arşlan gibi (5) yollu yolınca âteşlerin saçmağda.*
- **forşa:** Eskiden yelkenli gemilerde kürek çekmeye mahkum edilen savaş esiri veya hükümlü kimse. (Türk Dil Kurumu Sözlüğü s. 1291)
[İ₁ 237a] ... *İspanyol şancağın indirüp (4) **forşa** İslâm şancağı dikilüp barçalaruñ üzerine (5) öyle bir top alabandası urdılar.*
[İ₁ 338b] ... *Barbaroşo yigirmi päre **forşa** çekdiri gemileri ile rāş (9) gelüp dağı āsān vehimle alup Cezâyire götürmiş.*
- **fuluğa:** Sandal, kayık, tekne. (Türk Dil Kurumu Sözlüğü s. 1271)
[İ₁ 348b] ... *Ol zamān (12) Ḥayreddîn Paşa **fuluğasına** binüp taşra çıkup şu bir (13) iki üç sâ’at miqdârı paşalaruñ yanında eglenüp (14) andan yine gemisine gitdi.*
- **ğabya:** Geminin grandi denen büyük orta direğinin, ana direk denen alt kısmı ile babafingo denen üst kısmı arasında kalan ortadaki bölümüne verilen isim. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 236)
[İ₁ 338b] ... *Yanında ayağdaş olan başı açık (14) yüğrük tekneleri iki **ğabya** ile geçermiş dediler.*
- **ğalyağa:** Buharlı gemilerin icadından önce düşmanı kovalama ve takip etme işinde kullanılan 9-24 kürekli savaş gemisi. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 241)
[İ₁ 234a] ... *Andan bilürüm-ki Barbaroşonuñ şimdi (4) otuz kırk päre **ğalyağası** vardır ki senüñ pāye katil (5) eyledügin çekdiri gemilerinden bile pervası yokdur.*
[İ₁ 351a] ... *Andiriya Doriya otuz päre **ğalyağa** ile (5) Mışır ḥazânesin beklermiş didiler.*
- **iskele:** Deniz taşıtlarının yanaşması için yapılmış, kıyıdan denize doğru uzanan tahta veya beton yer; geminin sol yanı. (Kubbealtı Misallı Büyük Türkçe Sözlük s. 573)
[İ₁ 246b] ... *‘anbârlarında (3) iki yağalı sancağ **iskele** kelepçekli dağı lāleli tomurukları (4) var idi.*
- **işkanpaviye:** Harp gemilerinde personel taşımakta kullanılan motorlu büyük filika. (Kubbealtı Misallı Büyük Türkçe Sözlük s. 584)
[İ₁ 353a] ... *Ḥayreddîn (10) Paşanuñ **işkanpaviyesinüñ** öñünden bir adım atmağa (11) iktidârı olmayup çarb-ı desti-y-ile varup tutup alup (12) Ḥayreddîn Paşaya getürdi.*
- **izbandud:** Osmanlılarda Rum deniz eşkiyasına verilen ad; Rum korsanı. (Kubbealtı Misallı Büyük Türkçe Sözlük s. 531)
[İ₁ 314a] ... *bir **izbandud** gidisine donanma (2) virüp kapudan paşa eyledi.*

- **kalyon:** Yelkenle ve kürekle yol alan, üç direkli, büyük savaş gemisi. (Türk Dil Kurumu Sözlüğü s. 1909)
[İ₁ 233b] ... *Bâ-huşûş-ki (11) çekdiri geminün pâyesi **kalyondan** yukarıdur hem sen (12) deñiz adamı olacağsın hem şu kadar bunca şeyden haberün (13) yokdur dedi.*
- **karâta:** Topun bir parçası. (Batı Akdeniz’de Osmanlı Korsanlığı ve Gaza Meselesi s. 180)
[İ₁ 222b] ... *Gör hikmeti kim ol altmış ‘aded topuñ anlaruñ (4) hep **karâta**ları dağı yapılmış hâzır ma’an berâber idi.*
- **kerte:** Gemilerde dört ana yöndeki rüzgârın (kible, yıldız, batı, doğu) aralarından esen rüzgârların yönünü göstermek üzere pusula kadranının ayrılmış olduğu otuz iki kısımdan her biri. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 658)
[İ₁ 289b] ... *Hem İspanya kavâ’idlerinden bir **kerte** alurlar öyle bir (13) medha sezâ olacağ kavm degüllerdür.*
- **korona:** Büyük silahlarla donatılmış savaş gemisi. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 697)
[İ₁ 339b] ... *İspanya (2) kralın çağırıp eytdi: Sen benden **korona** istersin işte (3) senün için üç gün halvet olup nâr-ı nûra yalvardum.*
- **korşan:** Denizlerde kendi gemisiyle başka gemilere saldıran deniz haydutu. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 697)
[İ₁ 336a] ... *Deñizde (12) Barbaroşodan gayrı **korşan** gezdirmez misiñüz deyü (13) söyledi.*
[İ₁ 364a] ... *Andiriya Doriya dağı otuz pâre tekne ile (7) Moton Koron üzerine **korşanlığa** gelmiş idi.*
- **kumana:** Demir atmış olan geminin zincirinin denizde bulunan kısmı. (?)
[İ₁ 261b] ... *demirlerin kaldıramayup şaşkınlık ‘alâmeti-y-ile (15) **kumanalarına** balta üşürüp allak bullak yelkene [İ₁ 262a] (1) bindiler.*
- **levend:** Osmanlı bahriye teşkilatında donanmada ve kıyılarda hizmet gören askerî sınıf. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 276)
[İ₁ 317a] ... *Hayreddin Paşanuñ ‘askerinden bir **levend** ile (9) bir Tûnus yoldaşı gâvğa iderler idi.*
[İ₁ 320a] ... *kendi **levend** ‘askerinden anlarla ma’an berâber (7) Cezâyire gönderdi.*
- **mayıştıra:** Geminin önden ikinci direğinde en altta bulunan ana seren. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 779)
[İ₁ 237a] ... *kiminüñ tirenkitesi kiminüñ (8) **mayıştırası** kiminüñ mizanası hulâşa-yı kelâm hep (9) top taşı-y-ıla uçurdılar.*
- **mayna:** Yelken için “indir” komutu. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 780)
[İ₁ 237a] ... *Hem gâzîler çağırışup dirler idi ki (15) **mayna** iderseñüz hoş etmezseñüz sizi göklere ağıdıruruz.*
[İ₁ 246a] ... *Anlar-da eger **mayna** itmeseler cümlesin kırarlar idi.*
- **mezeğalere:** Kadırgaya benzeyen ancak daha küçük bir yelkenli gemi. (Batı Akdeniz’de Osmanlı Korsanlığı ve Gaza Meselesi s. 180)

[İ₁ 206a] ... Deryâda **mezeğalerem** karada al kışrak (9) bu ikisinden sevgilü yanumda bir şey yokdur.

[İ₁ 282a] ... Şöyle-ki ol kırk pâre (9) teknenüñ yigirmisi çekdiri gemisi idi ve yigirmisi (10) dahı **mezeğalere** başdarda tekneler idi.

- **mizana:** Geminin baştan üçüncü direği. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 830)

[İ₁ 237a] ... kiminüñ (8) mayıştırası kiminüñ **mizanası** hulâşa-yı kelâm hep (9) top taş-y-ıla uçurdılar.

- **mola:** Denizcilikte “bırak, koyuver, gevşet” emri. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 831)

[İ₁ 343a] ... andan **mola** meze (13) tirenkiçe eyleyüp yoluna kollandı.

- **orşa:** Yelkenleri rüzgâr yönüne çevirmekte kullanılan, her iki taraftan yelkenin ortasına bağlanmış ip; geminin, rüzgârın geldiği yöne döndürülmesi. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 321)

[İ₁ 244b] ... Aydın Re’is dahı altlarından (8) ister idi vahtâ ki kâfirler pupa şarade gelürler iken (9) birdenbire **orşa** eylediler.

[İ₁ 250b] ... Tekneler **orşa** alabanda olmak üzre re’islerin (7) adamların bekler idi.

- **pala:** Kürek vb. şeylerin enli ve yassı tarafı; kavisli, kısa, uç bölümü geniş, kabzasına doğru daralan bir tür kılıç. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 973)

[İ₁ 306b] ... bıçağ **pala** pinyol tabancalı silahlar buldılar.

- **palankete:** Birbirine zincirle bağlı iki güllenden oluşan, deniz savaşlarında yelken ve yelken direğini ortadan kaldırmak için tasarlanmış top. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 329)

[İ₁ 238a] ... bārūt top (11) taş **palankete** zencir gün-â-gün cenk âlâtları-ki (12) hesâba gelmezdi.

- **perkende:** Osmanlı donanmasında otuz üç veya kırk zirâ boyunda, on sekiz veya on dokuz oturaklı, baş tarafında topları bulunan ve düşman kovalamakta kullanılan süratli bir savaş gemisi. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 989)

[İ₁ 242a] ... Ol ladronlar için çekdiriye ne hâcet (8) anlaruñ hakkında bizüm **perkendeler** bile gelür dirüz (9) bakalum cevâbı nedür dediler.

[İ₁ 260a] ... Anda bir Mayorka **perkendesine** râş (4) geldi. Ol Mayorka **perkendes** Cezâyirden gelürdi.

- **pupa:** Geminin kış tarafı, arkası. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 1006)

[İ₁ 358b] ... bād-bānların (2) döküp **pupa** bād-ı şabā birle fecr vahtinde seksen pâre (3) gemi olmak üzre kâfir donanmasınun üzerine hücum idüp.

- **pupa şarade:** “Rüzgâr varsa yelkenleri bağlayın.” anlamında söz. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 1006)

[İ₁ 244b] ... ammâ kâfirler rüzigâr üzerinden Aydın Re’isün üzerine (7) **pupa şarade** gelürler idi.

- **şobra:** Serenleri gemiyi hareketsiz bırakacak şekle getirmek. (?)

[İ₁ 342b] ... Sulţân Cezâyirden çıkup tamām ‘ayn-ı rubâţ (4) bordosından cezîre burcunuñ berâberliğine geldükde (5) borulya mayıştıra tirenkiçe eyleyüp **şobra** eyledi.

- **taşa:** Top mermisinin ağzına vidalanan ve mermi atıldıktan sonra patlamasını sağlayan ayarlı başlık. (Kubbealtı Misallı Büyük Türkçe Sözlük s. 1200)
[İ₁ 338b] ... şimdi Barbaroşo içinde otuz altı biñ **taşa** urulmaduñ riyâl ile üç kaçtâr (11) tibir var-imiş.
- **taştana:** Bir direk ve üçgen bir baş direği olan bir tür Akdeniz teknesi. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 426)
[İ₁ 236a] ... Hayreddin Paşanuñ hakkında her ne (3) söylendi ise bir harf ziyâde ve-lâ bir harf nokşân (4) olmamak üzere nakîr [u] kıtmîr ol **taştananuñ** re'îsi Hayreddin (5) Paşaya nakl [u] beyân eyledi.
[İ₁ 280b] ... Çün şabâh olduñda Barşolona (7) limanından çıkmış penîr [u] mendil dañı bâdem yükli (8) bir Ciniviz **taştanası** aldı.
- **tersâne:** Gemi yapılan yer. (The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin s. 428)
[İ₁ 220a] ... Arası beş on gün geçdükde **tersâneye** (13) inüp tekneleri hep yağladup üçer dörder beşer (14) altışar ayakdaş olmak üzere gazâyâ gönderdi.
[İ₁ 344b] ... Andan pes imdi gemiyi götürüp **tersâne-yi** 'âmiye bağladılar.
- **tiremola:** Geminin rüzgâra göre dönmesi için yelkenlerin bazısını gerip bazısını gevşetme işi. (Kubbealtı Misallı Büyük Türkçe Sözlük s. 1258)
[İ₁ 355a] ... Zîrâ deñiz yolınca iki haşm-ı (13) kavî korşan gemisi birbirleri-y-ile baş başa **tire-** (14) **mola** idüp alabanda ururlarsa...
- **tirenkite:** Geminin ön direğinde en altta bulunan ana seren. (Kubbealtı Misallı Büyük Türkçe Sözlük s. 1258)
[İ₁ 343a] ... hâdden birün ve kıyâsdan (12) eفزün du'âlar idüp el yüze çalup andan mola meze (13) **tirenkite** eyleyüp yoluna kıllandı.
- **vardiyan:** Tersane ve gemilerde muhafızlık, esirlere gardiyanlık yapan görevli. (Kubbealtı Misallı Büyük Türkçe Sözlük s. 1308)
[İ₁ 236a] ... Taştananuñ re'îsine bir iki doblon bahşış virüp **vardiyana** (13) tenbîh etdi-ki taştananuñ re'îsin bir zor işe koşâ (14) dedi.
[İ₁ 305a] ... Ammâ (12) kavalıyarlar **vardiyan** Maḥmūd Re'îs ile gâyet mizâc (13) alışdurmuşlar idi.

Rumcadan Geçen Denizcilik Terimleri

- **körfez:** Karanın içine sokulmuş deniz parçası; haliç. (Türk Dil Kurumu Sözlüğü s. 2243)
[İ₁ 249a] ... Her-bâr tekneler Venedik **körfezine** giderler (4) idi.
[İ₁ 362b] ... kâfirlerün 'aqlı başından gidüp ol aradan isti'câlen (13) kalkup şoluğı **körfezde** aldılar.
- **liman:** Gemilerin barınmalarına, yük alıp boşaltmalarına, yolcu indirip bindirmelerine yarayan doğal veya yapay sığınak. (Türk Dil Kurumu Sözlüğü s. 2370)
[İ₁ 204a] ... Bunlardur yigirmi bir pâre yelken şenlik şâd- (15) mânîlik iderek geldiler. Cicel **limanına** dâhil oldılar.
[İ₁ 267a] ... El-ḥâşıl aķtarma gemileri **limana** şıgmayup (7) esîr kâfirleri bir yañadan durma ḥaykırup odun (8) iderler idi.

- **şafra:** Deniz taşıtlarının dengede kalmasını, boş iken istenilen su hattına kadar batmasını sağlamak maksadıyla dip taraflarına konan maden, taş, kum vb. ağırlık. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 1043)
[İ₁ 221b] ... Bārūt (15) *top taşı kurşun hem şafrada altmış 'aded tunç top [İ₁ 222a] (1) var idi.*
- **şandal:** Kürekle yürütülen kısa, genişçe deniz teknesi. (Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük s. 1058)
[İ₁ 261a] ... Andan **şandallarla** *karaya 'asker dökdiler imdi (11) kal'anuñ varoşında olan Müslümânlar ehl-i 'iyâllerin (12) alup kal'aya kapandılar.*
[İ₁ 354a] ... Şâyed kâfirler gicelikde **şandallarla** (11) *dahı fırkaşalar ile baş urup bir yüz qaralğı etmeyeler.*
- **yalı:** Deniz, göl ve nehir kenarlarındaki düz ve açık arazi; su kıyısında yapılmış büyük, görkemli ev. (Türk Dil Kurumu Sözlüğü s. 3806)
[İ₁ 251a] ... Vaktâ ki (5) *günlerde bir gün tersâne-yi 'âmireden kalkup yalı (6) köşkünüñ öñine geldiler.*
[İ₁ 289a] ... Şimdi Endülüs (6) *yigitlerinden beş on şeh-bâz yigit aşığı yalı (7) kenârına inüp ve anda bir balıkçı barkosı başup (8) içine girdiler.*

Sonuç

Barbaros Hayreddin Paşa'nın özellikle deniz seferlerini, katıldığı gazalarını, fethettiği bölgelerini, korsanlıktan kaptanıderya oluşuna kadar gerçekleştirdiği önemli faaliyetlerini ve Müslümanlara çeşitli yardımlarını anlatan *Gazavât-ı Hayreddin Paşa* adlı eserde yer alan yabancı kökenli denizcilik terimlerini nüshada geçen yerleriyle örnekler vererek anlatmaya çalıştık. Bu terimlerden birkaçının ise metinde geçtiği şekilde iki farklı anlama sahip olmasından dolayı iki anlamını da vermeyi uygun bulduk.

Gazavât-ı Hayreddin Paşa adlı eserde Barbaros Hayreddin Paşa önderliğinde Osmanlı kuvvetleri çeşitli uluslarla Akdeniz'deki üstünlüğü ele geçirmek için sürekli mücadele hâlinindedir. Bu tür ilişkiler içinde olunması beraberinde bu dillerden pek çok denizcilik teriminin eserde görülmesine neden olmuştur. Bu aynı zamanda 16. yüzyıl Osmanlı denizcilik dilinin ne denli karmaşık bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Arapçadan 8, Farsçadan 6, Felemenkçeden 1, Fransızcadan 1, İspanyolcadan 1, İtalyancadan 48 ve Rumcadan 5 tane olmak üzere toplamda yabancı kökenli 70 tane denizcilik terimi çalışmamızda yer almaktadır. Yabancı kökenli 70 tane denizcilik teriminin yer alması, Osmanlı Devleti'nin bu yüzyılda Akdeniz'deki çeşitli faaliyetler için hangi devletlerle daha fazla ilişki içerisinde bulunduğunu göstermesi bakımından eseri değerli kılmaktadır.

Gazavât-ı Hayreddin Paşa adlı eserde yer alan yabancı kökenli denizcilik terimleri, bu konuda daha sonra çalışma yapmak isteyen araştırmacılara katkıda bulunacaktır. Özellikle denizcilik terminolojisiyle ilgili çalışmaların azlığı noktasında bu makalenin 16. yüzyıl yabancı kökenli denizcilik terminolojisine yarar sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynaklar

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 4. Basım, 2009.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 26. Basım, 2010.

Düzdağ, Mehmed Ertuğrul. *Barbaros Hayreddin Paşa'nın Hâtıraları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

Ercilasun, Ahmet Bican. *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2008.

Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım Yayım Tanıtım, 2002.

Gallotta, Aldo. “Gazavât-ı Hayreddin Paşa”. çev. Salih Akdemir. *BELLETEN* 45/02/180 (Ekim 1981), 473-500.

Güncel Türkçe Sözlük, Erişim 21 Mart 2025, <http://sozluk.gov.tr>

Gürkan, Emrah Safa, “Batı Akdeniz’de Osmanlı Korsanlığı ve Gaza Meselesi”. *Kebikeç: İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi* 33 (2012), 173-204.

Kahane, Henry- Tietze, Andreas. *The Lingua Franca In The Levant Turkish Nautical Terms Of Italian And Greek Origin*. İstanbul: ABC Kitabevi Yayın ve Dağıtım, 1988.

Steingass, Francis Joseph. *Comprehensive Persian-English Dictionary*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.

Şen, Mesut. *Türk Dilinin Dünü ve Bugünü El Kitabı*. İstanbul: Post Yayın Dağıtım, 2019.

Turan, Şerafettin. “Barbaros Hayreddin Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/ 65-67. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.



Çeşm-i Cihan

Çeşm-i Cihan:

Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi

ISSN: 2149-5866

Sayı: 12 (Temmuz 2025), 72-86, TÜRKİYE

DOI: 10.30804/cesmicihan.1713815

Araştırma Makalesi

KUZEY MAKEDONYA CUMHURİYETİ İşTİP YÖRESİNDE YAşAYAN YÖRÜK MÂNİLERİNİN TASNİFİ

Rabie RUşİD*

Öz: Yörüklerde sözlü kültür hâkimdir. Tarihi olaylar, hikâyeler, masallar, atasözleri, deyimler, türküler, mâniler gibi sözlü kültür ürünleri yaşlılar tarafından gençlere anlatılarak nesilden nesile günümüze dek ulaşmıştır. Bir nevi destan geleneği devam etmektedir. Bellekte kalıcılığı ve kullanıldığı alanın genişliğinden dolayı mâniler, halk kültürü içerisinde kendisine geniş yer bulmuştur. Mâniler, Türkçenin kullanıldığı hemen her coğrafyada var olan en yaygın halk şiirlerindendir. Bu çalışma, İştip şehrine bağlı olan Yörük köylerinden derlenen kırk sekiz mâni üzerine kurulmuş ve bu mâniler hece sayısına, kafiye yapısına ve konularına göre incelenmiştir. Çalışmada derleme işinin özellikleri hakkında bilgi vererek, mânilerin derlenmesiyle ilgili düşüncelerimizi belirttik. Ayrıca mânilerle ilgili yapmış olduğumuz bu tasnifte İştip bölgesi Yörüklerinde mâni söyleme geleneğine de yer verilmiştir. Kültürün son halkası kısmen de olsa bölgede yaşamaya, hafızalarda canlılığını korumaya devam ederken böyle bir çalışma yapmak Türk kültürünü korumak için değerlidir. Günümüzde bu sözlü kültür zenginliğinin eskilere kıyasen azaldığı görölse de hâlâ devam etmekte ve edeceğine de inanılmaktadır. Tarihimizi ve kültürümüzü öğrenmek gelecek kuşaklara aktarmak en önemli görevlerimizden biri olmalıdır. Bu kültürün devam edebilmesi için yazıya geçirilmesi gerektiği de bir gerçektir. Yaşamakta olduğumuz bu güzel dil ve kültürüne sahip çıkmak istiyorsak kendi tarihimizi ve kültürümüzü koruyup gelecek kuşaklara aktarmamız gerekmektedir. Bu çalışmada Yörükler hakkında genel bilgiler, Yörüklerin tarihine genel bir bakış, yaşayış tarzları gibi konular incelenip aynı zamanda mâniler hakkında genel bilgiler ve mânilerin tasnifine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yörükler, Yörük Mânileri, Halk Edebiyatı, Gelenek, Kültür.

A CLASSIFICATION OF YÖRÜKS' MANİS (FOLK QUATRAINS) IN SHTIP- REPUBLIC OF NORTH MACEDONIA

Abstract: Because of it's persistence in memory and the width of the area where they are used, manis (short folk poems) are found in a wide place in folk culture. Mani is the most common folk poetry that exist in almost every region where Turkish is used. This study was established with forty eight folk poems compiled in Yörük villages of Shtip city and these folk poems (manis) were examined from various angles. İn this study is given information about the characteristics of the folk poems and also our opinion about their evaluation. İn addition, we have included some studies on classification of folk quatrains there is also given a general information about Yörüks, an overview of Yörüks history, their way of living etc. Furthermore, general information and observations are taken into consideration during the evaluation of the short folk poems. While the last link of the culture continues to live in the region, albeit partially, and to preserve its vitality in the memories, it has been a valuable work to protect Turkish culture. Today, although it is seen that this oral cultural richness has decreased compared to the past, it still continues and it is believed that it will continue. Learning and transferring our culture and history to future generations should be one of our most important duties. It is a fact that this culture must be written down in order to continue. If we want to protect these beautiful places we live in, we need to protect our own history and culture and pass it on to future generations.

Key words: Yoruks, Culture, Tradition, Folk literature, Short Folk Poems.

Başvuru/Submitted: 4 Haziran 2025

Kabul/Accepted: 23 Haziran 2025

* Üsküp Yunus Emre Enstitüsü Okutmanı; Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bilim Dalı Doktora öğrencisi, ORCID: 0009-0003-3569-8963, raberusid@trakya.edu.tr; rabie.rusid@gmail.com.

Giriş

Yazının henüz bilinmediği ilk uygarlıklarda bütün toplumlar heyecan ve kültür miraslarını sonraki kuşaklara sözlü olarak aktarmıştır. Kulaktan kulağa taşınan sözlü kültür ürünleri bir topluluğun tarihini, değerlerini gelenek ve duygularını yansıtan önemli miraslardır. Halk kültürü günlük hayatı, sağduyusu, dini ve gelenek görenekleriyle önemli özellikleri içinde barındıran, üretilip yaşatılan sözlü veya yazılı olarak gelecek kuşaklara aktarılmasını amaçlayan yaşayış kalıplarının bütünüdür. Bir diğer deyişle halk kültürü bir bölgedeki kültür ürünlerinin tümüdür. Makedonya Yörükleri farklı din, kültür ve ırktan toplumlarla bir arada bulunmalarına rağmen özlerini unutmayıp dil, din, gelenek ve göreneklerine sahip çıkmışlardır ve millî benliklerini muhafaza etmeye devam etmektedirler. Fakat, modernleşmenin yaygınlık kazanması neticesinde bu kültürün bazı önemli unsurlarının ne yazık ki kaybolmaya yüz tuttuğu da gözlemlenmiştir. Gelenek, görenek ve sözlü kültür ürünleri elbette hafızalarda yer almaya devam edecektir, yaşamakta olunan her olayın altında gelenek ve göreneklerden izler olacağı unutulmamalıdır. Kültür, günlük hayatın her alanında -saygı ve selamlamada, sofraya oturup kalkmada- görmek mümkündür; kültür ürünlerinin canlılığında var olan bu izler zamanla zayıflayabilir ancak onlara sahip çıktıkça, onları yazıya aktarmaya çalışarak onlar korunmuş olacaklardır. Literatür incelendiğinde Makedonya Yörüklerinin halk bilimsel öğelerine dair kapsamlı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmamızla söz konusu unutulmaya yüz tutmuş kültürel değerleri yazıya aktararak gün yüzüne çıkarmak ve olanları yaşatarak nesiller boyu aktarılmasını amaçladık. Bir alan araştırması olan bu çalışma, saha araştırmaları sırasında gözlem, görüşme ve mülakat teknikleri kullanılarak derlemeler yapılmış ve daha sonra yazıya aktarılmıştır.

1. Yörükler Hakkında

Esasen Yörük, çabuk hareket eden, devamlı göç eden yani göçer demektir. Kelime anlamı da çabuk, hızlı demektir. Tarih içinde Yörüklerin bu hareketli yaşantılarından istifade edilmiş ve devamlı değişik yerlerde iskâna tabi tutulmuşlardır. Rumeli ve Balkanlara da yayılışları tamamen bunun sonucudur (Doruk, 1986, 119). XIV yy.'dan günümüze kadar Yörüklerin iskân edildikleri bölgede yaşamlarını sürdürdüklerini ve gelenek ve göreneklerini yaşattıklarını görmektediriz.

Makedonya Cumhuriyetinin doğu bölgesinde, genellikle de Doyuran-Valandova ve Radoviş İştîp yöresinde bulunan dağlık kesimlerde olmak üzere, Türk Yörük etnik topluluğu yaşamaktadır (Koneska, 2004, 79). Her ne kadar toplu göçler olsa da adı geçen bölgelerde yaşamlarını sürdürenler de azımsanmayacak ölçüdedir.

Geleneksel adetleri, folklorik değerleri, dilsel özellikleri, Yörük toplumunun etnik ve kültürel bakımdan kendine özgü bir topluluk olduğu bilincinin yaşatılmasını sağlayabilmiştir. Bunu Yörüklerin günümüze kadar ulaşan bundan yüzyıllar öncesine uzanan, Anadolu'dan, Konya yöresinden gelen kendi köklerine dair kolektif hafızalarının korunmuş olması da kanıtlanmaktadır (Koneska, 2004, 83).

Atalarımızın yaşadıkları her yerde olduğu gibi burada da insanların hizmetine sundukları mimari eserlerin varlığı söz konusudur. Bütün saldırılara rağmen ayakta kalan camiler, köprüler, hanlar, hamamlar, çeşmeler, bize medeniyet inşa eden ecdadımızı hatırlatıyor. 1354 yılında Osmanlılar'ın Rumeli'ye (suyun ötesine) geçmeleri ile bu topraklardaki maceramız başlamış olur. 1361'de Edirne alındı. 1364'de Sırp Sındığı zaferi ve 1389'da Kosova zaferi ile Makedonyanın tamamı, Osmanlı Devletinin Rumeli Eyaleti hâline geldi. Bu dönemde Osmanlı Devletinin Anadolu'da sahip olduğu toprakların, Balkanlar'da sahip olduğu topraklara göre daha az olduğu görülür. Yani, bu dönemde Osmanlı Devleti daha çok bir Balkan devletidir (Şirvan, 2000, 10).

XIV.-XVI. yüzyılları arasında Yörükler, Osmanlı Devleti'nin izlediği iskân stratejisi sonucu Karaman'dan (Karamanoğlu Beyliği sınırları içerisinde) Bugünkü Makedonya Cumhuriyetinin

Aktaş¹ Dağı eteklerine göçürölüp kondurulmuştur. Aktaş Dağı eteklerindeki Yörük varlığı, XIV. yüzyıl sonlarından başlayarak kesintisiz bir şekilde günümüze kadar devam etmiştir. Yörüklük (bölge adı olarak); “Yörüklerin yaşadığı yer- Yörüklerin yeri” olarak ifade edilmektedir (İbrahimsoylu, 2020, II).

1.1. Yörük Adı

Aktaş Dağı’nda yaşayan Türkler, millî Türk adlarıyla birlikte kendi yaşam biçimlerini ifade eden Yörük adını da taşımaktadırlar. Millî Türk adlarının yanısıra, Türklerin geleneksel hayat tarzını ifade eden Yörük adını kullanmaktadırlar. Böylece bu insanlar bölgede kavim adı olarak Türk; yaşam biçimi adlarıyla ise Yörük olarak varlıklarını sürdürmektedirler (İbrahimsoylu, 2020, 4).

Yörük kelimesi menşei bakımından çokça tartışılmış kelimelerden biridir. Türkmen ve Yörük kelimesinin tarihi kaynaklarda eş anlamlı kullanıldığını belirten Mehmet Eröz Yörükler adlı eserinde “Yörük kelimesi ‘yörümek’ fiilinden türeyen bir isimdir ve yörüyem, devamlı hareket hâlinde bulunup konup göçen göçebe anlamına gelir” şeklinde tanımlama yapmıştır (Eröz, 1991, 17).

Anadolu’da ortaya çıktığı sanılan Yörük ismi, Türkçe “yörü-” eyleminden türemiştir. Araştırmacılar, kelimenin “yörü-” eyleminin sonuna gelen “-k” fiilden isim yapımı eki ile türediğini kabul etmektedirler (Gülten, 2016, 46). Bu ismin kimi yerde Yürük biçiminde kullanılmış olduğu görülse de çoğu bilim kişisince doğrusunun “Yörük” şeklinde olduğu kabul görmüştür. Yörükler konusunda önemli araştırmalar yapmış olan Mehmet Eröz, kelimenin Yürük şeklinde kullanılmasının etimolojik olarak yanlış olduğunu; doğrusunun Yörük şeklinde olduğunu belirtip kelimenin tanımını şu şekilde yaptığı görülmektedir: “Yörük, yörüyem, bir yerde durmayan, göçkuncü, konargöçer olandır” (Gülten, 2016, 46-47).

Makedonya Yörüklerine Yörük kelimesi sorulduğunda alınan cevaplar:

“Neden size ‘Yörük’ diyorlar?” diye sorulduğunda, Yörüklerden sözlü olarak şu yanıtlar alınmıştır:

Aktaş Pırnalı köünden Mehmet²: “Yörükler, yörüyerek geldikleri için Yörük diyeler bize.”

Alikoç köyünden Seliman³: “Yörük Konya’dan kopma, bobamdan (Mümin) duyardım. Yörüyerek gelmişler onç⁴ Yörük diyeler.”

Hocalı köyünden Ahmet⁵: “Padişâ bize yörüyün demiş, biz de korkmadan yörümüşüz. Yörüyerek geldikleri için Yörük denmiş bize.”

Yörüklerin günlük hayatta atasözleri ve deyimlerden sonra en sık kullandıkları diğer sözlü kültür ürünlerinden biri de mânilerdir. Özellikle Hıdırellezde ve öncesinde mâniler büyük önem taşırlar.

2. Mâniler

Mâniler yalnız Türklerle mahsus bir nazım şeklidir. Türk halkının düşünce, zeka, zevk ve espri anlayışını yansıtan birer belge niteliğindedir. Yörükler derinliklerinden gelen sevgisini, neşesini, sevincini ve kederini mânilerde dile getirmiştir. Bu bakımdan mânilerin, hayatın bütün yönlerini kapsadığını söyleyebiliriz.

Halk edebiyatı nazım şekillerinden biridir. Çoklukla dört mısradan ibarettir. Hece vezninin yedili kalıbıyla söylenir. Birinci, ikinci ve dördüncü mısralar birbirleriyle kafiyeli, üçüncü mısra serbesttir. Mânilerde aşk ve tabiat konuları bir arada işlenir (Kurtulmuş, 1967, 667).

¹ Aktaş Dağı’nı Makedonlar Plačkovitsa diye adlandırmaktadırlar. Yön bildiren tabelada da bölgenin adı Plačkovitsa olarak geçmektedir. Plačkovitsayı birebir çeviriyle Türkçeye tercüme ettiğimizde ise Ağlar Dağlar karşılığına geldiği görülmektedir.

² Sülman oğlu Mehmet 1929, Aktaş Pırnalı doğumlu.

³ Mümin oğlu Seliman 1933, Alikoç doğumlu.

⁴ Onç: onun için.

⁵ Mahmut oğlu Ahmet 1935, Hocalı doğumlu.

Anonim halk şiirinde nazım⁶ şekli olan mâniler halk arasında çok yaygındır. Mânî genellikle yedi heceli dört dizeden oluşan, birinci ikinci ve dördüncü dizeleri uyaklı olan kimin tarafından yazıldığı belli olmayan bir halk şiiri türüdür (Türkçe Öğreten Sözlük, 2015, 654). Mâniler, halkın duygularına tercüman olmuşlardır. Dörtlükten oluşur ve içindeki mesaj nettir.

Pertev Naili Boratav mânî türünün biçimlenmesinde İran şiirinin etkili olduğunu ve mânî sözcüğünün Arapçadan türediğini savunmaktadır. Pertev Naili Boratav mâninin Arapçadan gelen bir sözcük olduğu görüşündedir (Boratav, 1969, 185).

Doğan Kaya, kelimenin Arapça mâ'na kelimesinden geldiğini ve Farsların da bunu mâ'ni diye telaffuz ettiğini ifade etmiştir. Türkçeye de bu kelime mâ'ni olarak geçmiştir (Kaya, 2004, 30).

Yedi heceli ve dört mısralı tek kıtadan meydana gelir. Dört mısralı mânilerde, 3. mısra serbest, diğer mısraları kendi aralarında kafiyeli dörtlükler hâlinde söylenen nazım şeklidir. İlk iki mısra, çok defa asıl mana ve musikiyi hazırlayan giriş niteliğindedir. Dörtlüğün anlam yükünü 3. ve 4. mısralar taşır (Güzel; Torun, 2010, 139). Asıl gözetilen mana üçüncü ve dördüncü mısralardadır. Üst tarafları ayak uydurmak içindir (Olgun, 1936, 73; 1994, 95).

Mânilerde birinci, ikinci ve dördüncü mısralar kafiyelenir: (aaba). Bazı saz ve tekke şairlerinin eserlerinde, meselâ ilâhi, destan ve koşmaların ilk dörtlüklerinde görüldüğü gibi (abcd), (aaab) şeklinde kafiyelendirilen mânilere rastlanır. Bu mânilere düz mânî adı verilir. Her türlü hayat hâdiseleri arasında, aşk, gurbet, kıskançlık, hasret, kırgınlık, tabiat vb. temleri işleyen mânilerde ilk iki mısra bir bakıma duygu, düşünce ve hayalin girişini teşkil eder. Halkı yakından ilgilendiren her konuyu mânilerde görmek mümkündür. Dinleyen veya okuyanın dikkat ve ilgisini çekmeye yarayan bu iki mısradan sonra üçüncü ve hususiyle dördüncü mısra asıl konuyu vermeye çalışır; nadir olarak dört mısraın bütün bir duygu, fikir ve hayali işlediği görülür (Elçin, 2013, 281).

Mâniler; *Düz Mânî* ve *Kesik Mânî* olmak üzere ikiye ayrılır.

Düz Mânî: yedişer heceli dört mısradan meydana gelmiş, kafiyeleri çoğu kez cinassız olan mânilerdir.

Kesik Mânî: İlk mısra 7 heceden az, anlamlı ya da anlamsız bir kavram olarak cinaslı kelimeye işaret eden söz veya söz grubundan oluşan, kafiyeleri cinaslı mânilerdir (Güzel; Torun, 2010, 140).

Az sözlerle ifade edilen mânî, aşk konusunu ağırlıklı olmak üzere diğer birçok toplumsal ortak konularda söylenmiş yedi heceli ve müstakil dörtlüklü şiirlerdir (Kaya, 2004, 30).

Mânî, anonim halk şiirinin en yaygın şekli. Ekseriya yedi heceli ve dört mısralı tek kıtadan meydana gelir. Dört mısralı mânilerde birinci, ikinci ve dördüncü mısralar birbiri ile kafiyeli, üçüncü mısra bağımsızdır. Buna göre kafiye şeması şöyle gösterilir: aaxa (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, 1986, 134).

Mânî kelimesinin kaynağı şimdiye kadar çeşitli görüşler ileri sürülmesine rağmen aydınlığa kavuşmamıştır. Bu konuda en tutarlı bilgiyi Hüseyin Kâzım K.'nin Türk lügatı vermektedir. Hüseyin Kâzım kelimenin hangi asıldan geldiğinin belli olmadığını soru işareti ile belirttikten sonra: "Mânî (?) halk edebiyatının bir tarz-ı mahsusu ekseriyetle dört ve bazen altı mısradan teşekkül eder ve hece vezninin (parmak hesabı) yedilisi ile söylenir" demektedir.

Fuat Köprülü mânî kelimesinin mânâ'dan geldiği kanaatındadır. Türk edebiyatı tarihinde, "Bu mânî isminin taammümünden evvel bu cins manzumelere belki de tuyuğ⁷ adı verildiği, yahut bu tuyuğ adının sadece imalı ve cinaslı mânilere alem olduğu tahmin olunabilir" diye yazmaktadır.

⁶ **Nazm**: Lügatde dizmek mânâsındadır. Şu hâlde nâzım: 'dizen', manzum da: 'dizilen' demek olur. Edebiyatta sözü ölçülü ve âhenkli söylemek mânâsındadır (Olgun, 1936: 94; 1994: 115).

⁷ **Tuyuğ**. [i.ed.] Eski edebiyatımızda dört mısradan oluşan, "fâilâtün/fâilâtün/ fâilün" vezninde nazım şekli (Doğan, 2014: 1726).

Ata Terzibaşı, Kutadgu Bilig’de mâ’ni kelimesinin pek çok yerde geçtiğini, ancak “Köprülü’nün anladığı gibi mâni biçimini ifade etmeyip, bununla mâna kastedilmektedir.” Görüşünü savunur (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, 1986, 134).

Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler adlı eserinde, “Gerçekten Kutadgu Bilig’in çeşitli yerlerinde mâ’ni sözcüğü geçmektedir. Eserlerde ayrıca Acem aruzu ile yazılmış, uyak örgüsü mâni’ye uygun 174 kıta da bulunmaktadır. Nedir ki bunlara bakarak metinde geçen mâ’ni sözcüğünün bugünkü anlamda bir tür adı olarak kullanıldığını sanmak, kanımızca biraz güçtür” der. Veled Çelebi de mâni kelimesini mâna köküne bağlar ve kafiyeleleri cinaslı olmayan mânileri tuyuğ’la bir tutar. Gibb, Osmanlı şiiri tarihi adlı eserinde, “Tuyuğ Osmanlı edebi şiirine hiçbir zaman girmedığı hâlde, Osmanlı halk edebiyatında mâni ismiyle yaşar” demektedir. Fahrettin Kırzioğlu da mâni’nin mâna’dan bozma olduğu görüşündedir (Halk edebiyatı deyimlerimiz, TD. S. 128, Mayıs, 1962).

Mâni terimi hemen bütün Anadolu’da, İstanbul’da, Rumeli’de, Beserabya Gagavuzları’nda, Kırım’da, Azarbaycan’da kullanılır.

Kırım Tatarlarında mâne, Denizli’de mâna, Azerbaycan’da mahni, ve yine Azarbaycan ile Azeri tesirinde olan Doğu Anadolu’nun bir kısmında mâni teriminin yanında bayatı gibi kelimeler kullanılmaktadır.

Urfa’da kadınların söylediği mânilere me’âni (mâna’nın çokluk hâli), erkeklerin söylediklerine hoyrat denir. Mâni genellikle 7 hecelidir. Ancak 8 heceli (Msl. Bekçi destanları), ve 11 heceli mânilere de rastlanmaktadır. 11 heceli olanların en tipiği Eğin mânileridir ki bunlara alagözlü denir (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, 1986,135). Adı geçen bölgeden derlenmiş olan mâniler arasında bu tür mâniye rastlanılmamıştır.

Fuad Köprülü, mâninin İslâmiyet’ten önceki Türk edebiyatı ürünleri arasında yaşadığı fakat bu dönem edebiyatının yazıya geçirilememesinden dolayı bu mâni örneklerinin günümüze kadar ulaşmadığını belirtir (Köprülü, 1976, 29).

Mânilerin konuları her türlü hayat hâdiseleridir. Köy, kasaba veya şehirlerimizde okumamış, okumuş kimselerin ve hususiyle kadınların irticâlen yarattıkları eserlerdir. Bir kısmı lirik olan ve usta şâirlerin bile kolay kolay söyleyemeyeceği güzellikteki bu eserlerin ilk iki mısraı duygu, düşünce veya hayâlin âdeta “giriş”i sayılır. Asıl konu son mısralarda karşımıza çıkar. Konular beşeri temlerdir. “Mânilerde Ay, Güneş ve yıldızlar parıldar. Dağlar, denizler, nehirler dile gelir. Bülbüller güllerle ebedi aşk türküsünü terennüm ederler. Turnalar göllerde yıkanır. Hıdrellez’de genç kızlar kısmetlerini ararlar. Sosyal bir müessese olan *Âşık- Semâi Kahveleri*’nde dinlenen cinaslı (hoyrat) mâniler yüreklere ateşten bir damga vurur” (Elçin, 1990, 7-8). Alandan derlenmiş olan mânilerde de gelin-kaynana, ana-baba, gelin-görümce, askerlik, ayrılık vb gibi konulara sıkça rastlanmaktadır. Derlenenler arasında dua ve beddua konulu mâniler de vardır.

Ferdî eser olarak da bilhassa Irak Türkleri arasında görülen ve konularına göre araştırmacılar tarafından muhtelif şekillerde tasnif edilen mânilerin ilk kaynağı şüphesiz halkın hâfızasıdır. Cönkler, mecmualar, sözlükler, divânlar, halk hikâyeleri, ramazannâmeler, mektuplar, bekçi destanları vb. eserler mânilerin yazılı kaynağını teşkil ederler (Elçin, 1997, 324).

2.1. Mânilerin Derlenmesi

Goldstein, bir ilim dalının malzemesinin onun esasını teşkil ettiğini, malzeme olmadan ilmî çalışmanın yapılmayacağını ifade eder. Tarihçinin malzemesinin tarih belgeleri, edebiyat araştırmacısının malzemesinin edebî eserler, folklorcunun malzemesinin ise onun folklor adını verdiği malzemeler olduğunu belirtir.⁸ Goldstein’in de belirttiği gibi materyal olmadan ilmî çalışma olmaz. Bir folklorcunun da en önemli görevlerinden biri derleme yapıp işleyeceği malzemeyi toplamaktır. Derleme ciddi bir iş olmakla beraber emek, çaba, özen ve sabır başarılı

⁸ Kenneth Goldstein, *Sahada Folklor Derleme Metotları* (Çev: Ahmet Edip Uysal), Ankara, 1983, s. 1.

bir derleme yapmak için gereken unsurlardan bazılarıdır. Derleme yapacak kişinin bu işe merakı, ilgisi yoksa, bu işi severek yapmıyorsa başarılı bir çalışma yapması ve olumlu bir sonuç elde etmesi beklenemez. Derleme işini severek yapmak başarılı bir ilerleyişin ilk kaidesidir. Derleme yapacak kişi, öncelikle meseleyi ana hatlarıyla ortaya koymalı, meselenin çerçevesini belirgin çizgilerle çizmelidir. Meseleyi ortaya koymak, derleyicinin daha sonraki aşamalarda işini kolaylaştıracaktır. Derleme, ya derleyicinin sahaya inerek bizzat kaynaktan yaptığı şekilde ya da mevcut kaynakların taranıp konuyla ilgili malzemenin tespit edildiği şekilde yapılır.

Biz de bu derleme çalışmamızda, alandaki köylere gidip şahıs kaynaklarla doğal ortamda görüşüp konuşma esnasında mâni bilip bilmedikleri sorularak –eğer bilirlerse- söylenen maniler ses kayıt cihazına alınıp ardından Yörük ağzına müdahale edilmeden yazıya geçirilmiştir.

2.2. Yörüklerde Mâni Söyleme Geleneği

Yörükler, 5 Mayıs akşam ezanından önce köyün merkezinde toplanıp çömlek bir kaba özel eşyalarından bir şey bırakırlar. Bu özel eşya; saç tokası, yüzük, bilezik, küpe, çengelli iğne (fırket iğnesi), oya parçası, düğme vb. gibi özel kişisel eşyalar olabilmekte ve dilek tutup o çömleğe bırakırlar. Kadınlar aile üyeleri için de birer eşya bırakmaktadırlar. Sevdiği olan kızlar sevgilileri için de özel bir eşya bırakırlar. İçi kişisel eşyalarla dolu olan çömlek o akşam genç bir kızın başında tutulur; bir kadın tarafından çömleğin üstü başörtüsüyle örtülüp kilitlenir. Çömleğin içindeki kişisel eşyalar suyla doldurulur ve içine erguvan, oğul otu gibi güzel kokulu bitkiler konulur. Çömleği kilitleyen kadın şu sözleri söyler: “Kırk kızı kilitledik, kırk dudu serbest bıraktık.” Bu sözün denme sebebi ise o gece kızların kocaya kaçmaması içindir. O gece martufal çömleği, erguvan ya da gül ağacı altında bırakılır (KK.1, KK.2).

Hıdırellez sabahı güneş doğmadan önce çömlek, erguvan veya gül ağacının altından alınır ve kilidi genç bir kız başında açılır. Genç kızın başında çömleği açarken de “Kırk kızı serbest bıraktık, kırk dudu kilitledik” denir. Bu söz de artık yıl boyunca evlenecek yaşta olan kızların evlenebileceği mânâsına gelir.

Hıdırellez sabahı yaşlı bir kadın veya kız tarafından bu çömleğin içi karıştırılır ve kadının etrafında oturan köylüler teker teker mâni söylerler her mâni için çömlekten bir kişisel eşya çıkartılır ve sahibi eşyayı alır. O yıllık mânisini de defterine yazar veya aklında tutmaktadır. Mânisini beğenmeyen bazı kimselerin çömlekten çıkan eşyasını attığı ve zaman zaman sinirlenip alandan kaçanların da olduğu bilinmektedir (KK.1, KK.2, KK.3).

Makedonya gençleri arasında mâni söyleme geleneği bugün eskiye kıyasen canlılığını biraz yitirmiştir. Eskiden eğitim görmemesine rağmen okuma yazma bilenler ezbere bildikleri ve duydukları mânileri deftere geçirirlerdi. Derleme esnasında altmış, yetmiş yaşlarındaki kişiler mâni defterlerinin olduğunu dile getiriyor fakat bu defterleri kaybettikleri için ne yazık ki bu mânilere ulaşamıyor. Günümüzde de Yörük kızlarının bazıları, mânileri unutmamak için özel defterlerine kaydediyorlar. Doğu Makedonya Yörüklüğünden derlenen mânilerin şüphesiz ki hepsi bu kadar değildir.

Yörüklerin âdet, gelenek ve göreneklerini Anadolu’dan getirip günümüze kadar yaşattığının ispatı bu kaynaklarda da görülmektedir (Olgun, 1936, 73-74; 1994, 95).

2.3. Derlenen Yörük Mânileri ve Kafiyeleleri

Derlenen mâniler Doğu Makedonyanın İştîp şehrinde yaşayan Yörüklerin ağız özelliklerine müdahale edilmeden, anlatıcının anlattığı ağza sadık kalınarak yazıya aktarılmıştır.

1. Alçajık duvar boy *vermez a* (*ermez: rediftir; v: yarım kafiye; overmez: tunç kafiye*)
Aykıldım aykıldım *overmez a*
Çok istedim alayın *b*
Deli gönlüm *kovermez. a*

(Söyleyen: Ayşe Ruşid)

2. Alçajık duvardan atladım *a* (m: yarım kafiye; uştum: zengin kafiye)
Kırmızı güle kavuştum *a*
Kırmızı güle kavuşurken *b*
Hasretimle buluştum. *a* (Söyleyen: Ayşe Ruşid)
3. Alçajık duvar *aştım* *a* (m: yarım kafiye; aştım: tunç kafiye)
Al güllere sarmaştım *a*
Al gülleri koklarken *b*
Hasretimle kavuştum. *a* (Söyleyen: Nazife Ruşid)
4. Matora bak matora *x* (ası: zengin kafiye; yok: redif)
Matorun bacası *yok* *a*
Kalkmış beni istemeye *b*
Pantolonunun paçası *yok*. *a* (Söyleyen: Gülcan Ruşid)
5. Masa üstünde kaşık *a* (ık: tam kafiye; şık: zengin kafiye; âşık: tunç kafiye)
Tenceremiz açık *a*
Ana benim suçum ne? *B*
Kızlar baña âşık. *a* (Söyleyen: Ayşe Ruşid)
6. Karanfili bıdama *a* (d: yarım kafiye; ama: zengin kafiye)
Sefa geldiñ odama *a*
Beni candan severseñ *b*
Düñür yolla bobama. *a* (Söyleyen: Nazife Ruşid)
7. Entarisi al basma *a* (asma: tunç kafiye, cinaslı kafiye)
Alıp duvara asma *a*
Sen benimsiñ ben seniñ *b*
Er söze kulak asma. *a* (Söyleyen: Şaban Ruşid)
8. Masa üstünde vişne *a* (e: yarım kafiye, iş: tam kafiye)
İşle ablacığım işle *a*
Bizim eve yakışır *b*
Uzun boylu enişte. *a* (Söyleyen: Rabie Ruşid)
9. Ketenim var bezim var *a* (m: yarım kafiye; üm: tam kafiye, var: redif)
Sana bir çift sözü *m* var *a*
Neden benden kaçarsıñ *b*
Belki sende gözü *m* var. *a* (Söyleyen: Nazike Mustafa)
10. Karşıda kavun yerler *a* (erler: redif; sinler: redif)
Ben de gitsem ne derler *a*
Ne derseler desiñler *b*
Sevdiğimi versiñler. *b* (Söyleyen: Rabie Ruşid)

11. Koz kütüğü *daldırma* a (aldırma: tunç kafiye; a: yarım kafiye; dırma: redif)
Kız aklını *daldırma* a
Ben seni aldım bobañdan b
Yetmiş yedi altına. a (Söyleyen: Nazife Ruşid)
12. Karanfilin *filizi* a (l- yarım kafiye; im: tam kafiye; izi: zengin kafiye-redif)
Kim bilir âl*imizi* a
Esti bir afif rüzgâr b
Ayırdı ik*imizi*. a (Söyleyen: Ayşe Ruşid)
13. Mavi mator *geliyor* a (iyor: redif)
Mavi eve *giriyor* a
Çatla patla kaynana b
Uğluñ beni *seviyor*. a (Söyleyen: Fatime Demir)
14. Yılana bak yılana a (l: yarım kafiye; ana: zengin kafiye)
Yılan girmiş ormana a
Anam beni verejek b
Kara gözlü oğlana. a (Söyleyen: Ayşe Ruşid)
15. Altın yüzüğüm *var benim* a (ar: tam kafiye; benim: redif)
Parmağıma *dar benim* a
Şü köyün içinde b
Yeşil gözlü *yar benim*. a (Söyleyen: Gülcan Ruşid)
16. Şu dağlar *olmasaydı* a (olmasaydı: tunç kafiye)
Lalesi *solmasaydı* a
Ölüm Allah'ın emri b
Şu ayrılık *olmasaydı*. a (Söyleyen: Nazike Mustafa)
17. İşpirdimi⁹ *çakayım* a (ak: tam kafiye; ayım: redif)
Sigaramı *yakayım* a
Yolla yârim resmiñi b
Özledikçe *bakayım*. a (Söyleyen: Ayşe Ruşid)
18. Sıra sıra *dükanlar* a (an: tam kafiye; lar: zengin kafiye)
İçinde *filcanlar* a
Ben o yâri alajan b
Ko patlasıñ *düşmanlar*. a (Söyleyen: Nazife Ahmet)
19. Kara kara *kazanlar* a (az: tam kafiye; anlar: redif)
Kara yazı *yazanlar* a

⁹ İşpirt: Yörükler, kibrite işpirt demektedirler.

- Cennet yüzü görmesin *b*
Beni yardan ayır~~anlar~~.*a* (Söyleyen: Gülcan Ruşid)
20. Minarede yılan ~~var~~ *a* (*gören var ve var: redif*)
O yılanı ~~gören var~~ *a*
İnkâr etme sevgilim *b*
Konuşurkan ~~gören var~~.*a* (Söyleyen: Ayşe Ruşid)
21. Duvar altında ~~sini~~ *a* (*i, s: yarım kafiye; sm: tam kafiye; ini: zengin kafiye;*)
İçine yaz ~~ismiñi~~ *a*
Özledim yârim seni *b*
Göndersene ~~resmiñi~~. *a* (Söyleyen: Şaban Ruşid)
22. Menekşe ~~taşta olur~~ *a* (*aşta: zengin kafiye; olur: redif;*)
Püskülü ~~başta olur~~ *a*
En korkulu sevdalar *b*
On beş on altı ~~yaşta olur~~. *a* (Söyleyen: Şaban Ruşid)
23. Ay karınca ~~karınca~~ *a* (*r: yarım kafiye; ar ve ca: tam kafiye*)
Ne gezersiñ ~~ardımca~~ *a*
Sende o al yanaklar var mı?*b*
Sokarsıñ beni ~~borca~~. *a* (Söyleyen: Nazife Ruşid)
24. Kara tavuk ~~eşeler~~ *a* (*ep: tam kafiye; eler: redif*)
Eşelerse ~~sepeler~~ *a*
Ver be oğlan küpemi *b*
Anam beni ~~tepelere~~. *a* (Söyleyen: Nazife Ahmet)
25. Çantası var ~~kolunda~~ *a* (*ol: tam kafiye; unda: redif*)
Gezer bayır ~~yolunda~~ *a*
Çok güzelsin be yârim *b*
Melek mi var soy~~unda~~?*a* (Söyleyen: Rabie Ruşid)
26. Mendil attım bir ~~sele~~ *a* (*e: yarım kafiye; ere: zengin kafiye*)
Selden de düştü ~~yer~~e *a*
Alaja gözlü yâri *b*
Aldatmışlar bi ~~ker~~e. *a* (Söyleyen: Bekir Ruşid)
27. İn dereye ~~göreyin~~ *a* (*eyin: zengin kafiye; göreyin: redif*)
Eline gül ver~~eyin~~ *a*
Asker oldum gidiyon *b*
Seni nerde ~~göreyin?~~ *a* (Söyleyen: Bekir Ruşid)
28. Cam cama ~~eklenir mi~~ *a* (*eklenir mi: tunç kafiye; beklenir mi: redif*)
Cam altı ~~beklenir mi~~, *a*

- Üç ay değil be yârim *b*
Üç sene *beklenir mi?* *a* (Söyleyen: Nazike Mustafa)
29. İn dereye *saz kopar* *a* (*par: zengin kafiye; az kopar: tunç kafiye*)
Kopar ama *az kopar* *a*
Yârim beni görünce *b*
Dayanamaz göz *kıpar.* *a* (Söyleyen: Ayşe Ruşid)
30. Kar yağar *kürek ister* *a* (*ü: yarım kafiye; rek: zengin kafiye; ister: redif;*)
Eski ev *direk ister* *a*
Yâri askerde olana *b*
Demirden *yürek ister.* *a* (Söyleyen: Ayşe Ruşid)
31. Gidene bak *gidene* *a* (*i ve k yarım kafiye; ene: zengin kafiye;*)
Gül sarmış *dikene* *a*
Allah sabırlar versin *b*
Gizli sevda *çekene.* *a* (Söyleyen: Gülcan Ruşid)
32. Gökte uçan *teyyare* *a* (*y: yarım kafiye; are: zengin kafiye*)
Selam saldım o *yâre* *a*
Benden ona yok fayda *b*
Bulsun başına *çare.* *a* (Söyleyen: Nazife Ruşid)
33. Bugün hava *fırtına* *a* (*a: yarım kafiye; irtına: zengin kafiye*)
Al paltoyu *sırtına* *a*
Benden başka severseñ *b*
Bekârlıktan kurtulma *a.* *a* (Söyleyen: Anife Tayır)
34. Aykırđı *dağ içinde* *a* (*ağ: tam kafiye; içinde: redif; overmez: tunç kafiye*)
Overdi *bağ içinde* *a*
Ben bilirim ne için *overmez* *b*
Eski yâri *kovermez.* *b* (Söyleyen: Nazike Mustafa)
35. Aykırđı *dağ içinde* *a* (*ağ: tam kafiye; içinde: redif*)
Overdi *bağ içinde* *a*
Allah bizi kavuştursuñ *b*
Gelejek ay *içinde.* *a* (Söyleyen: Ayşe Ruşid)
36. İp üstünde *marama* *a* (*ama: zengin kafiye; ağlama: redif*)
Kara gözlüm *ağlama* *a*
Benden başkasına giderseñ *b*
Sen de benim için *ağlama.* *a* (Söyleyen: Nazike Mustafa)
37. Kar yağar *kürek ister* *a* (*rek, ürek: zengin kafiye; ister: redif*)
Eski eve *direk ister* *a*
Yari askerde olana *b*
Demirden *yürek ister.* *a* (Söyleyen: Nazike Mustafa)
38. Saçımın teli düz *dür* *kafiye şemasına girmeyen tür* (*d, ü ve z: yarım kafiye*)
Vardır onda ayla yıldız
Aklımdan çıkmıyorsuñ

Ne gece ne gündüz.

(Söyleyen: Nazike Mustafa)

39. Yımirtanın sarısı a
Düştü yere yarısı a
Kalk be yârim gidelim b
Oldu geje yarısı a

(arısı: zengin kafiye; yarısı: cinas)

(Söyleyen: Şefiye İdriz)

40. Mor düğme mavi yelek x
Şimdi girdiñ gönlüme a
Açan aklıma gelirsin x
Kan damlar gönlüme. a

(gönlüme: redif)

(Söyleyen: Nazike Mustafa)

41. Ay irince irince a
Kaşık saldım pirince a
Bir incejik ter döktüm b
Yar koynuna girince. a

(ince: redif)

(Söyleyen: Nazike Mustafa)

42. Sandığımı açamadım a
Çeyizimi basamadım a
Lanet olsun şu dünyaya b
Sevdiğime varamadım . a

(a: yarım kafiye; amadım: redif)

(Söyleyen: Nazike Mustafa)

43. Mavi çember başında a
Kalem oynar kaşında a
Öyle bir yâr sevdim b
On üç on dört yaşında. a

(aş: tam kafiye; ında: redif)

(Söyleyen: Nazike Mustafa)

44. İki duvar arası a
Buldum Bulgar parası a
Şu Yörük kızları b
Eder altın parası. a

(arısı: tunç kafiye; parası: redif)

(Söyleyen: Ayşe Ruşid)

45. Dere boyu portakal x
Portakalı kim ko~~kar~~ a
Güzel yarım var iken x
Çirkine kim ba~~kar~~? a

(ak: tam kafiye; kar: zengin kafiye; kim: redif)

(Söyleyen: Anife Tayir)

46. Koz kütüğü kurulur a
İçinde su durulur a
Er alemin yâri gelirken b
Benim boynum vurulur. a

(urulur: zengin kafiye)

(Söyleyen: Nazike Mustafa)

47. Merdivenim kırk ayak a
Kırkına vurdum bir dayama~~k~~ a
Ben o yari görünce b
Ne el tutar ne ayak. a

(ak: tam kafiye; ayak: redif)

(Söyleyen: Nazike Mustafa)

48. Alaja böjek a

(jek, ejek: zengin kafiye)

Duvarı delejek¹⁰ a

Anam sevmediğim çağa b

Zorla verejek a

(Söyleyen: Nazike Mustafa)

2.4. İştîp Yörük Köylerinde Derlenen Mânilerin Tasnifi

Anonim şekillerimizden olan mâniler üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Yapılan çalışmalarda mânilerle ilgili tasniflere de yer verilmiştir. Pertev Naili Boratav, Sami Akalın, Şükrü Elçin vs. araştırmacının tasnifleri dikkate alınarak incelenmiştir. Çalışmamızda Yörüklerden derlediğimiz mânileri şu şekilde tasnif ettik:

Yapılarına göre mâniler

1. Hece sayısına göre mâniler

Mâniler, genellikle yedi hece ile söylenir. Bunun dışında dört, beş, altı, sekiz heceli düz mânilerin de olduğu bilinmektedir. Böyle mânilerde durak sorunu ile karşılaşmamız mümkündür. Derlediğimiz mânileri hece sayısı bakımından şu şekilde inceledik.

Hece sayısı yediden az olan mâniler:

Mânilerin bir kısmının hece sayısı yedi heceden daha azdır. Derlediğimiz mâniler arasında bazı mânilerin ilk veya son mısraının hece sayısının yediden az (altı) olduğunu tespit ettik. Örnekte verilen dördüncü ve dördüncü mısralarında altı hece olduğu görülmektedir:

Masa üstünde kaşık

Tenceremiz açık

Ana benim suçum ne?

Kızlar baña âşık.

Hece sayısı yedi olan mâniler:

Mânilerin çoğunlukla 4 + 3 = 7 heceyle söylenme özelliğini, derlediğimiz mânileri incelediğimizde bir kez daha gördük. Bu özellik, mânileri diğer nazım şekillerinden ayıran başlıca özelliklerdendir. Yedi heceli mânilerden iki dördüncü aşağıda yer verdik.

Alçajık duvar aştım

Al güllere sarmaştım

Al gülleri koklarken

Hasretimle kavuştum.

Entarisi al basma

Alıp duvara asma

Sen benimsiñ ben seniñ

Er söze kulak asma.

Hece sayısı her dizide farklı olan mâniler:

Altın yüzüğüm var benim

Parmağıma dar benim

Şü köyün içinde

Yeşil gözlü yâr benim.

Mısralarına göre mâniler:

Mânilerin büyük bir kısmı dört mısralıdır. Mâni üzerine çalışma yapan araştırmacıların çoğu bu görüşte birleşmişlerdir.

Düz mâniler:

¹⁰ Delejek- delecek. Ejek: ecek (gelecek zaman ekidir) bu sebeple 'ejek' rediftir. Çünkü tekrarlanan ve aynı görevi yapan bir ektir. Yörük ağzında c harfi j olmuştur.

Dört mısradan oluşan ve her mısraı 4 + 3 = 7 heceli olan mânilerdir. Düz mâniler, kafiyesi cinassız mânilerdir. Düz mâniler, mâninin bütün özelliklerini taşırlar. Bu sebeple düz mânilere ‘tam mâni’ de denilmektedir.

Derlediğimiz mânileri incelediğimizde en çok düz mâni örneğine rastladık.

*Altın yüzüğüm var benim
Parmağıma dar benim
Şü köyün içinde
Yeşil gözlü yar benim*

Kafiye yapısına göre mâniler

Mânilerin kafiye yapısı genellikle a a b a şeklindedir.

*Kara kara kazanlar a
Kara yazı yazanlar a
Cennet yüzü görmesiñ b
Beni yardan ayıranlar. a*

Kafiyesi x a x a şeklinde olan mâniler: Bazı mânilerde, birinci mısra ile üçüncü mısra serbest, ikinci ve dördüncü mısralar kendi arasında kafiyelidir.

*Matora bak matora x
Matorun bacası yok a
Kalkmış beni istemeye x
Pantolonunun paçası yok a*

Konularına Göre Mâniler:

Sevgiliye yalvarış - yakarış

Sevdiğine açılmanın rahatlığını yaşayan âşık, bu kez ne karşılık alacağının merakı içindedir. Âşığın yüreğindeki sevda ateşi, yüreğini yakıp kavurmaktadır. Âşık, bundan sonra duygularının karşılık görmesi, sevdiğinin kendisini kabul etmesi için ona yalvarır.

*Karanfili bıdma
Sefa geldiñ odama
Beni candan severseñ
Düñür yolla bobama.*

Ayrılıkla ilgili mâniler:

*Şu dağlar olmasaydı
Lalesi solmasaydı
Ölüm Allah'ın emri
Şu ayrılık olmasaydı.*

Hasret konulu mâni örneği:

*İşpirdimi çakayım
Sigaramı yakayım
Yolla yârim resmiñi
Özledikçe bakayım.*

İçinde beddua olan mâni örneği:

*Kara kara kazanlar
Kara yazı yazanlar*

*Cennet yüzü görmesiñ
Beni yârdan ayıranlar.*

Sonuç

Çalışmamızda yer alan 48 mâninin tamamı orijinal olup bizzat kaynak kişinin yanına gidilerek derlenmiştir. İştîp'e bağlı olan Kurfalı, Ocalı, Radanya, Gaber, Kılavuzlu ve Şaşavarlı isimlerindeki köylere Aralık 2019'da gidilmiş, mânî derlemeleri yapılmıştır. Şehir merkezlerine göre mânîlerin köylerde daha çok anlatılmasına rağmen köylerde de büyük hızla yok olmaya başladığı bir gerçektir. Bunun en bariz nedeni ise eskiden özellikle akşam vakitlerinde, vakit geçirme ve eğlenme maksadıyla bir topluluk içinde, evlerde anlatılan sözlü ürünlerimizin yerini artık en ücra köşelere ulaşan televizyonların almasıdır. Mânî anlatma geleneği her geçen gün zayıflayıp yok olmakta, artık mânî anlatıcıları son demlerini yaşamaktadırlar. Yani teknolojinin ve sosyal hayatın gelişmesiyle birlikte mânî anlatma geleneği iyice zayıflamış, artık mânîler sadece köylerde, o da zayıflamış bir şekilde anlatılır hâle gelmiştir. Mânî anlatma geleneği zayıfladığı ve insanlar mânîlere olan ilgisini televizyolara aktardıkları için maalesef diğer sözlü kültür ürünleri gibi mânîler de yok olmaya yüz tutmuşlardır.

Bu çalışma neticesinde, Kuzey Makedonyanın Doğusunda yaşayan Yörükler hakkında genel bir kanaate varılmıştır. Osmanlı döneminde -bazı kaynaklara göre daha önceden- Balkanlara gelen veya iskân politikası sonucu yerleştirilen Türkler ve Yörükler, geldikleri dönemlerden itibaren örf- âdetlerini, kültürlerini ve kendilerine has yaşam biçimlerini günümüze dek muhafaza edebilmişlerdir. Ancak, son dönemlerde bütün dünyayı içine alan, batı dillerinde "globalizm" denilen, Türkçede ise "küreselleşme" sözcüğüyle ifade edilen olgu; ne yazık ki Makedonya'da yaşamlarını sürdüren Yörükleri de kapsayarak dejenere olmalarını kaçınılmaz bir hâle getirmiştir.

Efsane, destan ve masal gibi sözlü edebiyat ürünlerini aktaran kişilerin olmayışı bu ürünlerin sözlü kültür ortamında azalıp zamanla kaybolmasına neden olmuştur.

Sonuç olarak, genelde Balkanlarda, özelde ise Kuzey Makedonyanın doğusunda yaşayan Yörükler hakkında ciddi akademik çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu ve benzeri çalışmaların faydalı olmasını umar ve devamını canı gönülden istemekteyim.

Kaynak Kişiler

No	Adı ve Soyadı	Yaşı	Doğum Yeri	Tahsil Durumu	Mesleği
1.	Şaban Ruşid	67	Kurfalı Köyü	Okula gitmemiş	Rahmetli
2.	Nazife Ruşid	64	Gaber Köyü	Okula gitmemiş	Ev Hanımı
3.	Ayşe Ruşid	36	Kurfalı Köyü	Ortaokul	Terzi
4.	Anife Tayir	63	Gaber Köyü	Okula gitmemiş	Ev Hanımı
5.	Nazike Mustafa	36	Şaşavarlı Köyü	İlkokul	Konfeksiyon işçisi
6.	Gülcan Ruşid	28	Kurfalı Köyü	Üniversite	Kasiyer
7.	Fatime Demir	54	Gaber Köyü	Okula gitmemiş	Ev Hanımı
8.	Nazife Ahmet	25	Şaşavarlı	İlkokul	Ev Hanımı

9.	Şefiye İdriz	56	Kojalı	İlkokul	Ev Hanımı
10.	Rabie Ruşid	31	Kurfalı	Doktora öğrencisi	Okutman
11.	Mehmet Sülman	1929d.	Pırnalı	Okula gitmemiş	Rahmetli
12.	Seliman Mümin	90	Alikoç	Okula gitmemiş	Emekli
13.	Ahmet Ali	1935d.	Hocalı	İlkokul	Rahmetli

Kaynaklar

- Boratav, Pertev Naili, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Doruk, Yaşar, *Makedonya Yörük Türklerinin Halk Müziklerinin Yapısal Özellikleri Üzerine*, Етногенеза на Јуруците и нивното населување на балканот, Скопје- МАЛУ, 1986.
- Elçin, Şükrü, *Türkiye Türkçesinde Mâniler*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990.
- Elçin, Şükrü, *Halk Edebiyatı Araştırmaları I*. Ankara: Akçağ, 1997.
- Elçin, Şükrü, *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ, 2013.
- Gülten, Sadullah, *Atayurttan Anayurda Yörükler*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Güzel, Abdurrahman- Torun, Ali, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ, 2010.
- İbrahimsoylu, İzzet, *Makedonya Kızılalma-Karaman Yörükleri Ağzı-I*. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2020.
- Kaya, Doğan, *Folklorumuzda Beddua Söyleme Geleneği ve Türk Halk Şiirinde Beddualar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., 2001.
- Koneska, Elizabeta, *Yörükler*. Üsküp: Makedonya Müzesi, 2014.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ, 1976.
- Olgun, Tâhir, *Edebiyat Lügati*. İstanbul: Aydınlık Basım Evi, 1936.
- Olgun, Mevlevi, Tahir-ül, haz. Kürkçüoğlu, Kemâl, Edip, *Edebiyat Lügati*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- Şirvan, Hüseyin, *Çıkayım Gideyim Urumeli'ne*. Bursa: Alfa Yayınları, 2000.
- Kenneth, Goldstein, *Sahada Folklor Derleme Metotları*. çev. Ahmet Edip Uysal, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983.
- "Maniler" *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. VI. Cilt, İstanbul: Dergah yayınları, 1986.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Yazar Yayınları, 25. Basım, 2014.
- Türkçe Öğreten Sözlük 2. Cilt*, İstanbul, 2015.



Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12 (Temmuz 2025), 86-97, TÜRKİYE
DOI: 10.30804/cesmicihan.1724699
Araştırma Makalesi

GUY DE MAUPASSANT'IN *THE NECKLACE* VE O. HENRY'NİN *THE GIFT OF THE MAGI* ADLI ESERLERİNDE YANLIŞ BİR İDEAL OLAN MATERİYALİZMİN MUKAYESELİ BİR ANALİZİ

Samet GÜVEN*

Öz: Materyalizm üzerine yapılan bu mukayeseli çalışma, sırasıyla Guy de Maupassant'ın *The Necklace* ve O. Henry'nin *The Gift of the Magi* eserlerini ele almaktadır. Edebi bir terim olarak materyalizm, ekonomi ve toplumdaki bazı köklü değişikliklerin insanları nasıl etkilediğini göstermektedir. Seçilen bu kısa öykülerde karakterlerin arzularının büyük ölçüde içinde yaşadıkları toplumsal koşullar tarafından yönlendirildiğine dikkat çekilmektedir. *The Necklace* adlı birinci hikâyedeki Mathilde alt sınıf bir aileden gelmektedir ve daha yüksek bir mevkiye ulaşma hırsı onu samimi ilişkilerden ziyade maddi eşyalara daha fazla önem vermeye sevk etmektedir. Benzer şekilde, ikinci hikâye olan *The Gift of the Magi*'deki Jim ve Della yoksul karakterlerdir ve içgüdüsel olarak birbirlerine hediye almak için değerli eşyalarını feda etmek zorunda hissetmektedirler. Yani bu hikâyeler, daha mutlu bir dünya için empati ve şefkatin önemine işaret ederek, kapitalist sistemi ve onun maddi mülkiyet üzerindeki etkisini sert bir şekilde eleştirmektedir. Bu bakımdan makalenin amacı, seçilen kısa öykülerde maddi refahtan ziyade sevgi ve özverinin daha derin değerini açığa çıkararak, materyalizmin nasıl bireysel fedakârlığa ve derin bir ironiye yol açan yanlış bir ideal olarak temsil edildiğini göstermektir.

Anahtar Kelimeler: Materyalizm, Kapitalizm, *The Necklace*, *The Gift of the Magi*, Fedakârlık

A COMPARATIVE ANALYSIS OF MATERIALISM AS A FALSE IDEAL IN GUY DE MAUPASSANT'S *THE NECKLACE* AND O. HENRY'S *THE GIFT OF THE MAGI*

Abstract: This comparative study on materialism deals with *The Necklace* by Guy de Maupassant and *The Gift of the Magi* by O. Henry respectively. As a literary term, materialism focuses on how some changes in the economy and society affect people. In these stories, it is pointed out that the desires of the characters are highly directed by the communal conditions in which they live. Mathilde in *The Necklace* comes from a lower-class family and her ambitions to get a higher position led her to give more importance to material belongings rather than sincere relations. Similarly, Jim and Della in *The Gift of the Magi* suffer from poverty, and they instinctively feel obliged to sacrifice their precious belongings to purchase presents for each other. In other words, these stories harshly criticize the capitalist system and its effect on material possessions by signifying the importance of empathy and compassion for a happier world. In this respect, the purpose of this article is to show how materialism is represented as a false ideal that leads to individual sacrifice and profound irony by uncovering the deeper value of love and selflessness over material prosperity in the selected short stories.

Keywords: Materialism, Capitalism, *The Necklace*, *The Gift of the Magi*, Sacrifice

Başvuru/Submitted: 22 Haziran 2025

Kabul/Accepted: 2 Temmuz 2025

*Asst. Prof. Dr., Karabük University, Faculty of Letters, ORCID: 0000-0001-6883-5109,
sametguven@karabuk.edu.tr

1. Introduction

Materialism is a critical approach that examines social and economic conditions in literature. It refers to the emphasis on material goods as a means of social status and personal satisfaction. This term is defined as “the importance a person places on possessions and their acquisition as a necessary or desirable form of conduct to reach desired end states” (Richins and Dawson, 1992, 307). Guy de Maupassant's *The Necklace* and O. Henry's *The Gift of the Magi* are two short stories that can be examined from a materialist perspective. These stories discover the subject of materialism and how it forms the characters' lives. In the first story, Maupassant suggests a severe criticism of materialism via Madame Loisel who strongly thinks that her social position is determined by the material properties she has. In the second one, O. Henry analyzes the idea of materialism through the sacrifices of the main characters, Jim and Della, who leave their most valuable possessions to purchase presents for one another.

Materialism focuses on the correlation between social classes and power relationships. Both stories shed light on the strict truth of class divisions, and the effect they have on people. Madame Loisel, for instance, is restricted to a lower social status, and she cannot attend upper-class events without a precious necklace. This instinctively forces her to borrow an expensive necklace from a friend. This borrowing emphasizes her desperate effort for recognition. In parallel to this, Jim and Della are shown as fighting against financial difficulties. They live in a small flat and hardly meet their basic needs. Their social and economic situations greatly affect their lives. Besides, these two short stories cope with the effect of worldly wealth on individuals in society. In *The Necklace*, the characters' desire for material properties is depicted as being symbolic of a wider social belief. By examining the characters' pursuit of temporary material pleasure, the story also estimates the materialistic benefits sustained by the ruling class. Similarly, *The Gift of the Magi* discusses the detrimental outcomes of consumerism in Christmas celebrations by highlighting the belief that the real value of any gift depends on its price. Hence, the characters feel obliged to buy an expensive gift to prove their love to each other.

The characters in *The Necklace* and *The Gift of the Magi* always ask for more in their lives, however, this explicitly clashes with the realities. These paradoxical sides allow the readers to uncover a variety and contradiction of the capitalist system. Additionally, materialism stresses the significance of class factors in directing social change. In the first story, Madame Loisel's understanding of the basic social parts that fulfill her longing for wealth and status can be described as a type of class awareness. Correspondingly, Jim and Della's perception of the limits of material possessions within their relationship is obvious evidence of class awareness. These greedy characters begin to defy the established structures of the capitalist system by understanding their position in society.

Besides, individuals are directly affected by their environment both economically and socially in the materialist world. For example, Madame Loisel's hunger for positions demonstrates the cultural norms that they feel obliged to comply with. It should not be forgotten that this situation stems from the financial system of capitalism which values materialism over the welfare of the society. Similarly, Jim and Della's sacrifices in *The Gift of the Magi* are examples of the economic difficulties they have to bear, however, their tendency to abandon their most important material possessions just for the sake of their love for each other goes beyond the boundaries of social dogmas. It is an undeniable fact that class struggle plays an important role at the beginning of the social revolution. The characters' challenge against this hierarchical order in capitalism can be interpreted as a kind of class conflict. However, these challenges are limited by the criteria of capitalism which pinpoints the wealthy people rather than the lower class.

Shortly, materialism is a term applied by the leading class to keep their power as reflected in *The Necklace* and *The Gift of the Magi*. Both stories meet on the matter that giving ultimate

importance on the material wealth can cause disappointment although they have different settings. This article stresses how the authors from different cultural backgrounds reflect the same human weakness. The protagonists' efforts in both short stories can be regarded as a form of challenge against the central ideologies and structures of the societies. Through these stories, the readers witness the pervasive influence of the ruling class in shaping social values and beliefs. In this respect, the study aims to deepen our understanding of the consequences of capitalism on society and the challenges faced by individuals within its limitations.

2. Materialism

Marxism is a literary theory that highlights the economic, political, and social conditions which pinpoint the consumer society. This derives from the ideas of Karl Marx, who suggested that economic systems play an important role in shaping the values of society. It puts forward that literature reflects and reinforces the dominant ideologies and power structures of society, and these structures are created and maintained by the ruling class. Marxist theory suggests that everything related to people's lives is connected to their social status and money has a strong effect on people and the way they act in the materialist world.

In Marxist terminology, economic conditions are referred to as material circumstances, and the social/political/ideological atmosphere generated by material conditions is called the historical situation. For the Marxist critic, neither human events (in the political or personal domain) nor human productions (from nuclear submarines to television shows) can be understood without understanding the specific material/historical circumstances in which those events and productions occur (Tyson, 2006, 54).

Literature is seen as a means of representing and expressing the experiences of different social classes and of reflecting the dominant ideologies of the ruling class. Similarly, materialism offers a critical perspective on capitalism which prevails the economic model in today's global society. It argues that capitalism is fundamentally defective and will eventually collapse. In this view, literature serves as a mirror to reveal the social and economic realities of a particular society. The emergence of materialism is based on "a cluster of related traits, attitudes, and values focusing on possessions and guiding" (Browne and Kaldenberg, 1997, 32). Literature is often viewed as a product of its economic and social environment. Essentially, literature serves as a cultural vehicle shaped by the prevailing conditions of its time.

Materialism is known as the "dominant consumer ideology and the most significant macro development in modern consumer behavior" (Belk, 1987, 26). This concept pinpoints the significant influence of economic interactions on social development. It acknowledges that social and political systems are not only products of individual choices but also shaped by larger economic influences. Furthermore, materialism presents a comprehensive window to examine human experience and history in terms of economic, political, and cultural dimensions. It also reveals the inherent tensions and clashes within the capitalist system while presenting a promising future and a more equal society. It presents valuable perspectives on current social and economic concerns as well as the obstacles faced by global justice movements.

Materialism emphasizes the impact of class struggle in shaping social and economic interactions. This perspective asserts that such interactions are fundamentally characterized by a clash of interests between the capitalist and the working class. It highlights the significance of comprehending the constantly shifting nature of class struggle in forming transformations within society and the economy. Materialism also contends that class struggle is deeply impressed within the structure and workings of the capitalist system which extends beyond individual or group conflicts. In other words, materialist people "believe more in the value of material possessions and wealth than in relational and spiritual values" (Richards, 2009, 131). In

parallel, economic systems often rely on constant consumption for growth by highlighting materialistic values.

Materialism also highlights “possessions and money for personal happiness and social progress” (Moschis and Churchill, 1978, 607). In other words, it refers to a cultural or social value system that attaches great importance to the acquisition of material possessions, wealth, and consumption of goods. In such a society, individuals may give importance to the pursuit of material wealth and possessions over other values such as relationships, society, or personal development. This form of materialism is often criticized for promoting a superficial and consumer-focused culture. In other words, the pursuit of material possessions often requires substantial financial investments which leads to financial stress for many individuals as in the case of the characters in both stories.

Consequently, materialism underlines the relationship between literature and the social and economic conditions of the period. In a world driven by consumerism, individuals often place a high value on acquiring more goods, in that, materialist people consider that “worldly possessions constitute the greatest good and highest value in life” (Morris, 1981, 806). In this respect, this article aims to examine the concept of materialism and its reflections on materialist characters in Guy de Maupassant's *The Necklace* and O. Henry's *The Gift of the Magi*.

3. Devastating Results of a Futile Desire in Guy de Maupassant's *The Necklace*

Guy de Maupassant is a French writer who is considered one of the greatest short story writers of all time. Maupassant's writings are characterized by his concise and lively style. He prefers to depict the daily lives of ordinary people in French society. His works explore themes of class, social norms, and human behavior in a rapidly changing society. Most of his stories are set in the French countryside or Paris. They feature characters from all walks of life, from peasants to workers, wealthy businessmen to aristocrats. As a writer, he explores the darker aspects of the human experience such as jealousy, greed, and obsession. His characters struggle with their own internal conflicts and desires. In other words, his stories focus not only on the joys and pains of love but also on conflicts that arise in relationships among people from different social classes.

Materialism is known as “the importance a consumer attaches to worldly possessions. At the highest levels of materialism, such possessions assume a central place in a person's life” (Belk, 1985, 265). In this respect, *The Necklace* reveals the consequences of a woman's obsession with wealth and status. The story is about the life of Mathilde Loisel. She is a beautiful but poor woman who dreams of a luxurious life. She feels trapped by her low social status and longs for being accepted by a wealthy society. However, the fact that her husband is a minor civil servant, and they live a modest life does not allow her to realize her dreams. Mathilde's materialistic aspirations also clarify the class divisions that existed in 19th-century French society.

It is known that capitalism is a system that creates class struggle and conflict. Maupassant's story illustrates the harmful impact of this struggle on individuals since Mathilde “suffered from the poverty of her dwelling, from the wretched look of the walls, from the worn-out chairs, from the ugliness of the curtains” (Maupassant, 1884, 1). Her pursuit of material possessions leads to her downfall and her husband's misery. The pursuit of material wealth and possessions is a form of alienation that separates people from their true identity and other people. Maupassant illustrates this point vividly in *The Necklace* through the character of Mathilde whose obsession with material possessions alienates her from her husband, her friends, and her true nature. Mathilde is taught to believe that she can improve her social status through hard work and talent, but ultimately cannot exceed her standing in the class system.

The Necklace also draws attention to the harmful effects of capitalist society on the individual. Mathilde is a victim of her social class, and her inability to climb the social ladder reflects the rigid class system of her time. Her desire for material goods is a result of her social

conditioning and a reflection of the bourgeois values of her society which places great emphasis on status. In other words, Mathilde as a materialist person “consider[s] material being as evidence of success” (Richins and Dawson, 1992, 304). Moreover, the story illustrates the power shifts in capitalist societies in which wealthy people control production and exploit the labor of the working class. For example, Mathilde always felt inferior because her husband was a poorly-paid civil servant in the Ministry of Education. A signal phrase here:

She had no dowry, no expectations, no means of becoming known, understood, loved, or wedded by any rich and distinguished man; and she let herself be married to a minor official at the Ministry of Education. She dressed plainly because she had never been able to afford anything better, but she was unhappy as if she had once been wealthy (Maupassant, 1884, 1).

Mathilde's husband, Monsieur Loisel, works tirelessly to provide for his family, but his labor is undervalued and exploited by his employer. Monsieur Loisel is paid an average salary, and he is forced to work long hours at a monotonous job while his employer profits from his labor. This reflects the materialist evaluation that capitalism is based on the exploitation of the working class. Moreover, the story also highlights the individualism in capitalist societies where people are reduced to mere commodities and valued merely for their ability to produce or consume. Mathilde is stuck in a society that values her only for her beauty and attractiveness, and she feels isolated and disconnected from her desires. Her constant pursuit of wealth and status reflects her lack of power and independence in her materialistic society.

Additionally, Mathilde's desire for wealth and social status stems from her perception of what is expected of her as a woman in her society. She is even unwilling to go to the party as she does not have any valuable accessories to wear: “It annoys me not to have a single jewel, not a single, nothing to put on” (Maupassant, 1884, 2). She realizes that her beauty and charm could have provided her with a better life if she had been born into a wealthier family. From this perspective, the turning point of the story comes when Mathilde borrows an expensive necklace from a friend. However, she loses the necklace. Instead of admitting her mistake and replacing it, she and her husband borrow money to buy a new necklace. They spend the next ten years of their lives working tirelessly to pay off their debt. They lived in poverty and misery for the sake of a fake necklace. In this story, the necklace serves as a symbol of the superficiality and materialism of the society in which Madame Loisel lives.

Furthermore, *The Necklace* highlights the false promises of consumerism which seeks to satisfy human desires. Mathilde's longing for the necklace is a product of consumer culture which promotes the idea that material goods can bring satisfaction. Materialism is “the doctrine that the self cannot be complete without a wealth of consumer goods and that goals can be achieved” (Murphy, 2000, 636). However, it can lead to debt, poverty, and misery by ultimately destroying an individual's happiness. Moreover, the story shows how the ruling class uses cultural hegemony to maintain its power and control over the working class. From an early age, Mathilde is brought up with the values of bourgeois society, in that, her desires are shaped by the dominant ideology. She is taught to give importance to material possessions beyond everything. This causes her desire for the necklace to act as a manifestation of her deeply established values. Thus, the story effectively sheds light on the detrimental impact of cultural hegemony on supporting social differences in a capitalist system.

Moreover, materialism can also be used to understand the impact of gender in facilitating materialistic values. Mathilde's ambitions are a manifestation of social pressures for women to be embellished with luxurious accessories to be regarded as successful. This pressure is reinforced by the social constructs, particularly during the 19th century in which women's financial stability was dependent upon men. Therefore, their chances of attaining prosperity and prestige were greatly hindered. In the story, Mathilde states that “there is nothing more humiliating than to look poor among other women who are rich” (Maupassant, 1884, 2).

Mathilde's obsession with the diamond necklace is a clear result of the oppressive social expectations placed on women in a patriarchal society. Rather than being given equal access to economic opportunities, women are burdened with the pressure to fulfill general ideals through material possessions. In Mathilde's case, she is expected to embody traditional notions of beauty, grace, and charm as a woman. Unfortunately, these ideals are often associated with expensive clothing, jewellery, and other luxurious items.

Additionally, the story can be analyzed as a condemnation of the dominant ideology of individualism in capitalism. Mathilde's constant pursuit of the necklace mirrors the individualistic ideals of capitalism: "The day of the party arrived. Madame Loisel was a success. She was prettier than them all, elegant, gracious, smiling, and crazy with happiness" (Maupassant, 1884, 3). As seen in this quote, materialism drives individuals to compete and give importance to personal material wealth. Through its materialist perspective, *The Necklace* presents a deep criticism of the capitalist system and its damaging effects on human relationships. Mathilde's longing for more material possessions and social status ultimately leads to her downfall as she loses connection with the people and relationships. In this way, *The Necklace* highlights how capitalism can erode community bonds and human bonds.

Another aspect of *The Necklace* that can be analysed from a materialist perspective is the idea of false consciousness which is defined as "blindness to true interests in attributed to proletariats who fail to see the impending collapse of capitalism" (Runciman, 1909, 303). False consciousness refers to a situation where oppressed members of society internalize the ideology of the dominant class. They believe that their interests are compatible with the interests of the ruling class. In the story, Mathilde considers that owning the necklace will improve her social status and make her happy even though it is clear that the necklace only brings her more misery and poverty. She states that:

I have had some hard times since I have seen you, and days wretched enough-and that because of you! [...] I bought you back another just like it. And it has taken us ten years to pay for it. You can understand it was not easy for us, we had very little (Maupassant, 1884, 5).

Mathilde's false consciousness reflects how the working class is often misled into supposing that its interests are united with those of the capitalist class. According to Allan Kulikoff, materialism "seeks to uncover patterns of economic and social behavior of ordinary rural people and to relate their behavior to the social relations of production and to social and political consciousness" (Kulikoff, 1989, 122). In parallel, *The Necklace* points out the dangerous nature of pride and how it can lead to self-destruction. Madame Loisel's constant pursuit of social standing and material possessions blinds her from appreciating what she already possesses. This ultimately leads her to borrow an expensive necklace which results in her financial downfall. However, she is entirely surprised when Madame Forestier says: "Oh, my poor Mathilde! Why, my necklace was an imitation! It was worth at most five hundred francs!..." (Maupassant, 1884, 6). The story's message about the dangers of pride is still applicable today, in that, it serves as a caution against chasing material wealth at the cost of one's peace and order.

Consequently, it is evident that Guy de Maupassant employs materialism to criticize the social and economic climate of the time in his *The Necklace*. Through a vivid portrayal of the character Mathilde, the author highlights the detrimental effects of a society that values material possessions over human affairs. In essence, Maupassant successfully reveals the damaging results of a capitalist system that glorifies consumerism and worldly wealth. Through revealing the ugly side and face of wealth and social status, Maupassant's story emphasizes the necessity for a more peaceful society. As a result, *The Necklace* encourages the readers to understand that real happiness and satisfaction cannot only be found in material possessions but also in the sincere relationships that make life more meaningful.

4. The Dangers of Materialism and Sacrifice in O. Henry's *The Gift of the Magi*

O. Henry is famous for his charming short stories which are popular for their unexpected developments. Through his stories, he offers a glance into American society during the early 1900s. He deals with themes of poverty, social inequality, and the challenges faced by those struggling with financial troubles. Despite the hardships his characters endure, O. Henry introduces his stories with a sense of optimism by leaving his readers hopeful. The characters in his stories seem to discover joy in the most unexpected circumstances. Through his groundbreaking short stories, he has made a meaningful impact on the landscape of American literature, and he has earned recognition as a key figure in the evolution of the short story as a genre.

The Gift of the Magi is set in New York and tells the story of a young couple, Jim and Della, who are struggling financially. However, they still want to buy each other Christmas gifts. Della sells her long and beautiful hair to a wig maker to buy Jim a chain for his watch. She sells her beautiful hair so she can have enough money to purchase “something fine and rare and sterling—something just a little bit near to being worthy of the honor of being owned by Jim” (Henry, 1995, 2). On Christmas Eve, they exchange gifts and realize the extent of the sacrifices they have made for each other. The story is known for its touching and ironic ending which emphasizes the importance of ultimate love and sacrifice. The material conditions in the story are poverty and famine. Della and Jim struggle hard to meet their basic needs, and they are forced to sacrifice their own happiness to buy presents. This underlines that their lives are governed by economic forces beyond their control, and they could hardly get by with low income:

ONE DOLLAR AND EIGHTY-SEVEN CENTS. That was all. And sixty cents of it was in pennies. Pennies saved one and two at a time by bulldozing the grocer and the vegetable man and the butcher until one's cheeks burned . . . Three times Della counted it. One dollar and eighty-seven cents. And the next day would be Christmas (Henry, 1995: 1).

The story reveals the false ideal of materialism prolonged by capitalist ideology. This idealism is shown to be false in the story, as Della and Jim realize that their love for each other is worth more than any materialism which can be regarded as “a set of attitudes which regard possessions as symbols of success, where possessions occupy a central part of life” (Chan and Prendergast, 2007, 214). This statement highlights how materialism can corrupt and undermine intimate relationships. The characters in the story are ready to give up everything to prove their love and devotion to each other. The story also pinpoints the contradictions in the capitalist system. While Della and Jim try hard to get by, they live in a society where wealth and material possessions are abundant. This is evident in the vivid descriptions of the shops and items that surround them. Their insufficiencies to participate in this rich group of people because of their poverty are obvious results of the inequalities and injustices in the consumerist society.

Furthermore, the story can be analyzed as an example of ordinary life under difficult conditions. With the help of Della and Jim's continuous efforts, the story uncovers the manipulative tendencies in this financial system: “Expenses had been greater than she had calculated. They always are. Only \$1.87 to buy a present for Jim. Her Jim” (Henry, 1995, 2). It is clear that their income is not satisfactory at all. This portrayal sheds light on the harsh truth that the working class is often caught in a cycle of poverty and exploitation. Their hard work is undervalued, and their lives are subject to the unpredictable forces of the economy. Moreover, the story wisely reveals the instability of the capitalist system and its crisis. Della and Jim's poverty and struggles are direct consequences of the economy's constant shifts. The undeniable truth that they are unable to fully embrace the consumer culture is a clear indication of

capitalism's tendency to create rich and poor classes. While some may benefit, others inevitably suffer from economic conditions.

Additionally, the story can also be analyzed as an evaluation of the capitalist system that encourages individuals to value material goods over human relationships. As a matter of fact, "materialism is often associated with material possessions rather than spiritual possessions in the individual's mind" (Doğan and Torlak, 2014, 3). Likewise, Jim and Della's willingness to sacrifice their most precious possessions for each other suggests that there is something fundamentally wrong with a society that values objects over people. While Della's "head was covered with tiny, close-lying curls that made her look wonderfully like a truant schoolboy" (Henry, 1995: 3), Jim sold the watch that belonged to his ancestors. O. Henry emphasizes that their sacrifices were in vain and draws attention to the need for a more fair and democratic economic system that gives importance to the welfare of all individuals rather than the rich minority. Another materialist theme that can be applied to *The Gift of the Magi* is the idea of the commodification of human relationships. In capitalism, everything, including human relations, becomes a commodity. People are encouraged to view each other according to market values, and relationships are often reduced to pragmatic contacts. In the story, Jim and Della's gifts reflect this commodification because both of them try to buy the other's love and affection with materialistic goods.

Moreover, the story shows how capitalism creates false needs and desires in individuals. Della and Jim believe they should give each other expensive gifts to express their love even though their financial situation makes this impossible. For example, Della states "I had my hair cut off and sold because I couldn't have lived through Christmas without giving you a present" (Henry, 1995, 4). This situation creates a feeling of helplessness and anxiety. The story also highlights the way capitalism creates a culture of individualism that can lead to conflict and division among people. The sacrifices Della and Jim make for each other are for the sake of love and devotion, but they are also a result of their struggles and desires. From this perspective, it is already known that "materialism is a value orientation that has implications for people's desires, decisions, psychological well-being, and social behavior" (Chang and Arkin, 2002, 389). In other words, Della and Jim's sacrifices for each other stem from their absorption of this ideology which imposes a sense of obligation and correspondence to social norms.

Another interesting element in *The Gift of the Magi* is its masterful use of symbolism. The best example is Della's beautiful hair which represents her youth. When she decides to cut her hair to buy a gift for Jim, she sacrifices not only just one of her belongings but also a part of her identity. Similarly, Jim's gold watch serves as a sign of his pride and masculinity. When he sells his watch to buy a gift for Della, he sacrifices a part of himself. O. Henry cleverly uses the symbolism of gifts to convey a deeper message. The watch and the hair which were once valuable items become symbols of the characters' sacrifice although love is beyond materialism as Jim suggests: "Dell," said he, "let's put our Christmas presents away and keep 'em a while. They're too nice to use just at present. I sold the watch to get the money to buy your combs" (Henry, 1995, 5). By choosing to sacrifice their most important possessions, Jim and Della show the importance of their love above material possessions, and they underscore the idea that true happiness comes from mutual love and respect.

The other feature of *The Gift of the Magi* is its use of irony. The story's surprise ending, in which Jim and Della give up their most prized possessions to buy each other a gift, is a classic example of situational irony since they discover that the gifts are useless in the end. This irony underlines the story's message about the true meaning of gift-giving. It emphasizes that love and sacrifice are more important than material possessions. The resolution of the story can be interpreted as a rejection of the materialistic values that dominate their society. From the beginning, readers are kept guessing what the couple will buy each other, and the irony of their gifts increases the tension of the story. Finally, the author answers this question that creates suspense in the story:

Here I have lamely related to you the uneventful chronicle of two foolish children in a flat who most unwisely sacrificed for each other the greatest treasures of their house. But a last word to the wise of these days let it be said that of all who give gifts these two were wisest. Of all who give and receive gifts, such as they are wisest. Everywhere they are wisest. They are the magi (Henry, 1995, 5).

Love is supreme and beyond all other material objects in this world. However, it is important to note that this realization does not fundamentally challenge the economic and social structures that create poverty and struggle. Instead, the author highlights the idea that personal awareness does not always result in social change. Through meticulous narration, the characters' financial hardships are employed to deal with the complex sides of human connections. From this perspective, *The Gift of the Magi* criticizes these established beliefs and presents a deep vision of giving presents to degrade materialism.

In conclusion, O. Henry's *The Gift of the Magi* reveals the story's dissatisfaction with materialism, capitalism, and social classes. By portraying the sacrifices of the characters for each other, the writer sheds light on the difficulties experienced by lower-class people in a capitalist world in which material belongings prove one's social position. While Jim and Della's attitude acts as a form of rejection against this system, they do not have the power to change the established capitalist form that supports the false ideals of materialism. In this respect, readers can deduce that they can comprehend how the economic system works towards establishing a better life that does not give excessive importance to worldly possessions.

5. Conclusion

Guy de Maupassant's *The Necklace* and O. Henry's *The Gift of the Magi* reflect the destructive results of materialism with the help of their characters. In the first story, Mathilde Loisel is depicted as an unhappy middle-class woman who wants to lead a luxurious lifestyle. Therefore, she borrows a very expensive necklace to wear at a party, however, she loses it. She has to work for years to compensate her debt till she understands that the necklace is fake. Similarly, the second story explains the life of Jim and Della who give up their most valuable materials to purchase Christmas gifts for each other. Yet, they find out that their sacrifices are in vain at the end of the story.

The capitalist system keeps the working class under control and exploits them by advocating materialism. Through these effective short stories, the destructive sides of giving excessive importance to material belongings are exemplified by uncovering the hazardous parts of debt and despair that provide the continuation of this system. Moreover, the stories transmit the idea that true happiness can be obtained through sincere affairs, and passionate love rather than having more wealth. *The Necklace* underlines Mathilde's greediness for material possessions which leads her to devalue her husband's status. In parallel to this, Jim and Della's sacrificial words of devotion reveal the worth of their relationship in *The Gift of the Magi*. Basically, the stories warn the readers against the dangers of materialism, and they recommend them to value real relationships that are not based upon worldly possessions.

Additionally, materialism is portrayed in the social structures in these short stories. In *The Necklace*, Maupassant describes the conditions of society by focusing on class differences. At this point Terry Eagleton suggests that "we must analyse the precise relations between different classes in a society" (Eagleton, 2013,10) to understand the dangerous effects of materialism. To illustrate, Mathilde's ambition to affect others with her outer appearance is an indicator of this social system. In the same way, O. Henry uncovers a culture in which Christmas is linked with consumerism. This puts pressure on people to buy excessively expensive gifts to prove their love. Jim and Della make a difficult decision to abandon their most significant possessions to comply with the social norms. The characters in both stories attempt to climb into social ladder

by getting more possessions. Mathilde Loisel wants to lead a luxurious life while Jim and Della try to give each other precious gifts. Thus, these characters become the victims of the consumerist culture at the end of each story.

Materialism pinpoints the core class struggle that forms society. This struggle is described in two stories since the characters are directed by the ambition for a much better life than the one they already lead. Unfortunately, their ambitions are prevented by financial problems. Mathilde Loisel is blocked by her social position, and therefore she cannot access what she desires. Her hunger for material wealth stems from her ambition. Likewise, Jim and Della's economic conditions prevent them from getting excessively expensive presents for each other. This demonstrates their financial conditions. The article displays the fight between social classes and the difficulties that individuals face while trying to climb the social ladder. With the constant efforts of the characters despite the economic limitations, the selected stories clarify the power shifts and uncover the realities of the capitalist system.

As a consequence, this article copes with the dangerous side of materialism, and it reveals the necessity for a fair society that emphasizes human affairs above all material wealth. By discovering the inner sides of the characters in *The Necklace* and *The Gift of the Magi*, it becomes evident how capitalism makes a false promise while discussing some important points such as lack of economic wealth, equal conditions for everyone, and class differences. These stories also advise the readers that some human values are much more important than material goods. This article which reflects materialism as a false ideal harshly criticizes the available unequal monetary system by highlighting sincere relations beyond temporary worldly belongings. Briefly, people should do their best to have a more peaceful world by touching upon the hazardous effects of materialism in their mutual relationships.

References

- Belk, Russell W. "Materialism: Trait Aspects of Living in the Material World". *Journal of Consumer Research* (1985). 12(3): 265-280.
- "Material Values in the Comics: A Content Analysis of Comic Books Featuring Themes of Wealth". *Journal of Consumer Research* (1987). 14(1): 26-42.
- Browne, Beverly A., & Kaldenberg, Dennis O. "Conceptualizing Self-monitoring: Links to Materialism and Product Involvement". *Journal of Consumer Marketing* (1997). 14(1): 31-45.
- Chan, Kara & Prendergast, Gerard. "Materialism and Social Comparison Among Adolescents." *Social Behavior and Personality: An International Journal* (2007). 35(2): 213-228.
- Chang, LinChiat & Arkin, Robert M. "Materialism as an Attempt to Cope with Uncertainty." *Psychology & Marketing* (2002). 19(5): 389-406.
- Doğan, Volkan & Torlak, Ömer. "The Relationship Between Symbolic Money Meanings and Materialism". *Business and Economics Research Journal* (2014). 5(2): 1-17.
- Eagleton, Teery. *Marxism and Literary Criticism*. Routledge, 2013.
- Henry, Olivier. 100 Selected Short Stories. "The Gift of the Magi". Kent: Wordsworth Editions Limited, 1995.
- Kulikoff, Allan. "The Transition to Capitalism in Rural America". *The William and Mary Quarterly* (1989). 46(1): 120-144.
- Maupassant, Guy De. "The Necklace (La Parure)", *Le Gaulois* Newspapers. France: Le Henderson, A. E., McMaster, Gaulois. A.C. & Quesada, L.C.G. (English Trans.). *The Necklace. Complete Original Short Stories of Guy De Maupassant* US: the Project . Gutenberg, 1884.
- Morris, William. *The Grolier International Dictionary*. Danbury, CT: Houghton Mifflin Company, 1981.
- Moschis, George P. & Churchill, Gilbert A. "Consumer Socialization: A Theoretical and Empirical Analysis" *Journal of Marketing Research* (1978). 15(4): 599-609
- Murphy, Patricia L. "The Commodified Self in Consumer Culture: A Cross-Cultural Perspective". *The Journal of Social Psychology* (2000). 140(5): 636-647.



Richards, Lyn. *Handling Qualitative Data: A Practical Guide* (2nd ed.). London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2009.

Richins, Marsha L. & Dawson, Scott. "A Consumer Values Orientation for Materialism and its Measurement: Scale Development and Validation." *Journal of Consumer Research*, (1992). 19(3): 303-316.

Runciman, Walter Garrison "False Consciousness." *Philosophy* (1909). 44:170: 303-13.

Tyson, Lois. *Critical Theory Today*. Taylor & Francis, 2006.



Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12 (Temmuz 2025), 98-108, TÜRKİYE
DOI: 10.30804/cesmicihan.1713262
Araştırma Makalesi

EŞİKTEKİ MİSAFİR: DERRIDA'NIN KONUKSEVERLİK ANLAYIŞI IŞIĞINDA YUNAN MİTLERİNİN İNCELENMESİ

Berkant KIYKAÇ*

Öz: Konukseverlik kavramı, Yunan mitolojisinde önemli bir yere sahiptir. Son yıllarda, sosyal bilimlerin farklı alanlarındaki birçok çalışmada konukseverlik kavramının sosyo-kültürel boyutları incelenmektedir. Bu çalışma, Yunan mitlerindeki konukseverliği Jacques Derrida'nın koşullu ve koşulsuz konukseverlik anlayışı çerçevesinde incelemiştir. Çalışmanın verileri, Yunan mitlerini ele alan beş ana kaynağa (Mitology, Klasik Yunan Mitolojisi, Mitoloji Sözlüğü, Yunan Mitleri, Antik Yunan Mitolojisinde Thesus ve Atina Şenlikleri) dayanmaktadır. Elde eden veriler, içerik analizine tabi tutularak bulguların sunumu gerçekleştirilmiştir. Analizler sonucunda, Yunan mitolojisindeki konukseverlik anlayışının büyük ölçüde Derrida'nın koşullu konukseverlik kavramıyla örtüştüğü görülmüştür. Mitolojik anlatılarda, misafirlerin belirli kurallara uyması, ev sahibinin beklentilerini karşılaması ve genellikle bir karşılık sunması beklenmektedir. Öte yandan, Yunan mitlerinde Derrida'nın tanımladığı anlamda koşulsuz konukseverlik örneklerine ise oldukça az rastlanmaktadır. Bu durum, Derrida'nın koşulsuz konukseverliğin idealize edilmiş ve pratik hayatta uygulanması zor, hatta imkânsız yakın bir tutum olduğu yönündeki felsefi argümanını destekler niteliktedir. Sonuç olarak çalışma, Derrida'nın konukseverlik felsefesinin Yunan mitolojisindeki misafirperverlik pratiklerini anlamak için yeni bir bakış açısı sunduğunu ve mitolojik anlatılardaki konukseverlik temalarının aslında çoğunlukla koşullu bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu inceleme, felsefi bir kavramın mitolojik anlatılar üzerinden nasıl somutlaştığını ve Derrida'nın düşüncelerinin antik metinler aracılığıyla nasıl yankı bulduğunu göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Konukseverlik, Yunan Mitleri, Jacques Derrida, Koşullu, Koşulsuz.

THE GUEST AT THE THRESHOLD: AN EXAMINATION OF GREEK MYTHS IN LIGHT OF DERRIDA'S CONCEPT OF HOSPITALITY

Abstract: The concept of hospitality holds a significant place in Greek mythology. In recent years, numerous studies across various fields of social sciences have examined the socio-cultural dimensions of hospitality. This study analyzes hospitality in Greek myths within the framework of Jacques Derrida's understanding of conditional and unconditional hospitality. The data for the study are based on five main sources addressing Greek myths: Mythology, Classical Greek Mythology, Dictionary of Mythology, Greek Myths, and Theseus and Athenian Festivals in Ancient Greek Mythology. The obtained data were subjected to content analysis, and the findings were presented accordingly. The analyses revealed that the understanding of hospitality in Greek mythology largely overlaps with Derrida's concept of conditional hospitality. In mythological narratives, guests are expected to adhere to certain rules, meet the host's expectations, and usually offer something in return. On the other hand, examples of unconditional hospitality, as defined by Derrida, are quite scarce in Greek myths. This situation supports Derrida's philosophical argument that unconditional hospitality is an idealized attitude that is difficult, if not impossible, to implement in practical life. In conclusion, this study demonstrates that Derrida's philosophy of hospitality offers a new perspective for understanding hospitality practices in Greek mythology and reveals that the themes of hospitality in mythological narratives predominantly have a conditional structure. This examination is significant in showing how a philosophical concept is embodied through mythological narratives and how Derrida's ideas resonate through ancient texts.

Keywords: Hospitality, Greek Myths, Jacques Derrida, Conditional, Unconditional.

Başvuru/Submitted: 3 Haziran 2025

Kabul/Accepted: 18 Temmuz 2025

* Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi / Çölemerik Meslek Yüksekokulu / Otel, Lokanta ve İkram Hizmetleri Bölümü, ORCID: 0000-0001-6602-7546, berkantkiyak@hakkari.edu.tr.

1. Giriş

Konuk kelimesi, kısa bir süre için başkasının evine giden ve ağırlanan kişiyi ifade etmektedir (Altunbay, 2016, 359). Konukseverlik, en basit şekilde, yabancı kişilere yeme-içme ve bazen de barınma olanağı sağlamak şeklinde tanımlanmaktadır (Telfer, 1996). O'Gorman (2014, 1) konukseverliğin onurlu bir geleneğe ve antik bir kökene sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Konukseverlik faaliyetlerinin, Antik Yunan, Erken Roma, Orta Çağ, Maori, Kanada, Hint Kabilelileri, Erken Modern İngiltere ve Akdeniz toplumlarının odağında yer aldığı yapılan geniş çaplı araştırmalarda belirlenmiştir (Lashley, 2000, 6). Özellikle Antik Yunan mitolojisinde "konukseverlik" kavramı önemli bir yere sahiptir (Can, 2017; Graves, 2010). Yunan mitolojisinde yer alan ocak tanrıçası Hestia konukseverliğe verilen değeri gösteren önemli bir örnektir. Yunan pantheonunda düşkünler ve konuklar tanrıça Hestia'nın koruması altındadır. Onlara karşı sergilenen her kötü davranış ve tutum Tanrıça'ya yapılan bir saygısızlık şeklinde kabul edilmektedir (Graves, 2010, 153). Ev sahibi ve konuk arasındaki ilişki, yani ksenia (konuk-dostluk), Yunan kültüründe en kutsal değerlerden biridir. Dostluk, iki birey (genellikle iki erkek), iki grup (iki kasaba gibi) veya bir birey (özellikle bir yönetici) ile bir grup arasında var olabilir. Örneğin, Herodotos Lidya Kralı Kroisos'un (MÖ 6. yüzyıl) İyonyalılarla ve Spartalılarla olan ilişkisini *xenia* terimiyle tanımlamaktadır. Konuk-dostluğu (*xenia*), aileler ve nesiller arasında da varlığını sürdüren önemli bir gelenektir. Örneğin, bir kişinin babası, başka bir erkekle konuk-dostluğu kurmuşsa, o oğul, babası veya orijinal ev sahibi hayatta olmasa bile, aynı haneden konukseverlik bekleyebilirdi. Bu durum, konukseverliğin sadece bireysel bir anlaşma olmaktan öte, aileler arasında uzun süreli bir bağ oluşturduğunu göstermektedir. Homeros'un İlyada'sında, Truvalı Glaukos ve Yunan Diomedes, babalarının konuk-dostu olduğunu öğrendiklerinde düellolarını bırakırlar. İki savaşçı, tıpkı babalarının bir zamanlar yaptığı gibi hediyeler bile değiş tokuş ederler (Thorburn, 2006, 370).

Antik Yunan'da bir yabancıyla temas kurulduktan sonra, konuk-dostluğu (*ksenia*) el sıkışma, yiyecek paylaşımı ve özellikle ev sahibinin konuğa verdiği hediyeler aracılığıyla ritüelleştirilirdi. Konuk, "ev sahibine hakaret edemezdi", "teklif edilmeyeni talep edemez veya alamazdı" ya da "teklif edileni reddedemezdi". Diğer yandan, Yunanlı ev sahibi "konuğuna hakaret edemez", "konuğunu" veya konuğunun onurunu "korumakta başarısız olamaz" ya da mümkün olduğunca konuksever olmaktan geri duramazdı. Yunanlı ev sahiplerinin, habersiz ve uygunsuz bir zamanda gelebilecek yabancıyı ağırlama gibi ek bir sorumluluğu da vardı. Bir Yunanlı, uygunsuz bir anda bir yabancı tarafından yaklaşıldığında bile, onu geri çevirmek utanç verici kabul edilirdi. Bu kurallar, konukseverliğin sadece bir nezaket değil, aynı zamanda hem konuk hem de ev sahibi için katı bir ahlaki ve sosyal yükümlülük olduğunu göstermektedir (Thorburn, 2006, 370).

Günümüzde, konukseverlik kavramı, özellikle sınırları aşan insan hareketliliğiyle birlikte yeni bir önem kazanmıştır. Yabancıların, göçmenlerin, mültecilerin ve yerinden edilmişlerin ülkeler tarafından karşılanma biçimleri, ev sahibi ve konuk arasındaki sosyo-kültürel ve siyasal dinamikler üzerinden analiz edilmekte ve bu süreçte konukseverliğin ne anlama geldiğine dair artan bir merak gözlemlenmektedir (Yeğenoğlu, 2016, 8; Özer, 2015; Benhabib, 2014). Yeğenoğlu'na (2016, 8) göre, konukseverlik konusundaki her türlü tartışmada Immanuel Kant, Immanuel Levinas ve Jacques Derrida gibi isimler kaçınılmaz olarak gündeme gelmektedir. Bu filozofların konuya yaklaşımları, temelde koşullu ve koşulsuz konukseverlik ayrımı üzerinden şekillenen iki farklı boyutu ortaya koymaktadır.

Çakmakkaya (2023), sorumluluk ve konukseverlik kavramlarının ne olduğu sorununu Derrida ve Özakman'ın kuramları kapsamında incelemiştir. Bu bağlamda, Çakmakkaya'ya (2023) göre, hem Derrida hem de Özakman sorumluluk kavramının çatışmalı durumlarda hangi kuralın uygulanacağına dair karar verme ile ilgili olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak, sorumluluk temelinde ele alınan konukseverlik konusunda Derrida'nın koşulsuz konukseverlik iddiası ile Özakman'ın oyunundaki konukseverlik anlayışı çatışmaktadır. Derrida'nın etik konukseverliği yabancılaşa dayanırken, Özakman konukseverliği kan davası töresiyle çelişkili bir

şekilde ele almaktadır. Koşulsuz konukseverliğin pratik olmadığı ve sadece ev sahibinin faydasını gözettiği görülmüştür. Bu sebeple, Özakman'ın "Töre" adlı oyunu hem sorumluluk ve konukseverlik kavramlarını açıklamada daha başarılı bulunmuş hem de Derrida'nın kuramına eleştiri niteliği taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır.

O'Gorman (2014), "Ağırlamanın Boyutları: Antik ve Klasik Kökenleri Keşfetmek" isimli çalışmasında konukseverliğin antik temellerini özellikle Yunan ve Roma uygarlıkları üzerinden incelemiştir. Evciman (2019), "Antik Yunan'da Misafirperverlik Anlayışının Dönüşümü" isimli bir çalışma gerçekleştirmiştir. Bu çalışmada, Antik Yunan'da misafirperverlik kavramını ya salt bir Homerik ideal ya da çeşitli boyutları olan bir kavram olarak inceleyen literatüre, kavramın periyodik dönüşümünü "Homerik Misafirperverlik ve Hellenik-Politik Misafirperverlik" kavramları üzerinden ele alarak katkı sağlanması amaçlanmıştır. Evciman'ın (2019) araştırma sonuçlarına göre, Homeros'un metinlerinde yer alan *Homerik ksenia* olarak bilinen misafirperverlik anlayışı, dönemsel olarak kapsamını ve söylemini giderek daraltarak karmaşık bir hale gelmiştir. Bu dönüşümde *Hellen-barbar* ayrımının ortaya çıkması ve güçlenmesi önemli bir rol oynamıştır. Son olarak, çalışmada ele alınan sorunsalın günümüzde de yansımalarının olduğuna dikkat çekilmektedir.

Akdeniz (2020), mitolojik Akdeniz yolculuklarının gerçekleşme sebeplerini, sonuçlarını, rotaların gerçek Akdeniz coğrafyası ile ilişkisini, antik ve modern kaynaklar ışığında belirlemek amacıyla bir araştırma yürütmüştür. Yazar, Akdeniz'de gerçekleşen mitolojik yolculukların siyasal, dinsel, sanatsal, ekonomik ve coğrafi özellikleri bakımından önemli ipuçları içerdiğine dikkat çekmektedir. Argonautlar Efsanesi, ticaret ağlarının, denizciliğin ve Kolonizasyon Çağı'nın izlerini takip etmeye olanak sağlamaktadır. Bunun yanı sıra, Argonautlar Efsanesi Karadeniz'in "konuk sevmez deniz" anlamındaki "Pontos Akseions" tan, "konuksever deniz" anlamındaki "Pontos Eukseions"a dönüşme süreciyle ilgili birçok detay içermektedir (Akdeniz, 2020, 1). Akdeniz'in (2020) araştırmasında, Argonautlar Efsanesi'nin Karadeniz'in isim değişikliğine ve dolayısıyla algısal dönüşümüne ışık tuttuğu belirtilmektedir. Söz konusu durum, konukseverliğin coğrafi isimler ve mitolojik anlatılar yoluyla nasıl temsil edildiğini ve zamanla nasıl değişebileceğini ortaya koymaktadır. Mevcut literatür taraması, Yunan mitolojisindeki konukseverliğin felsefi bir bakış açısıyla yeterince ele alınmadığını göstermektedir. Bu çalışma, Yunan mitolojisindeki konukseverlik olgusunu Derrida'nın konukseverlik anlayışı çerçevesinde çözümlemeyi ve bu anlayışın mitlerdeki yansımalarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Farklı kültürlerde konukseverlik anlayışları değişiklik gösterebilir. Yunan mitlerindeki konukseverlik normları ile Derrida'nın evrenselci yaklaşımı arasındaki gerilim, günümüzdeki kültürlerarası etkileşimlerde karşılaşılan zorlukları anlamak için bir zemin oluşturma potansiyeli taşımaktadır. Çalışmanın ilgili literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

2. Teorik Çerçeve

Yeğenoğlu (2016, 8), Immanuel Kant'ın konukseverlik hakkındaki düşüncelerini 1960 tarihli "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme" adlı makalesinde dile getirdiğini belirtmektedir. Kant, bu makalenin nihai üçüncü maddesinde, dünya vatandaşlığı hukukunun evrensel bir misafirlik koşullarıyla sınırlandırılması gerektiğini ifade etmektedir. Gültekin'e (2014, 15-16) göre, koşullu konukseverliğin Kant ile ilişkilendirilmesinin temelinde işte bu üçüncü madde yatmaktadır. Kant, konukseverliği bir hak olarak tanımlayarak, bunun bir insanlık görevi olmanın ötesine taşımaktadır. Ona göre, konukseverlik, bir yabancıya yeni bir ülkeye geldiğinde düşmanca karşılanmamasıdır. Bu bağlamda Kant, yabancı bir ülkeyi ziyaret etme prensibinin evrensel ve yasal bir zeminde olması gerektiğini, bunun ev sahibi ülkenin keyfiyetine bırakılamayacağını ileri sürmektedir. Kant'ın konukseverliği haklar alanına dâhil etmesi, onun hukuki düzenlemeye tabi tutulması gerektiği fikrini desteklemektedir. Kant'a göre konukseverlik öncelikle bir ziyaret hakkıdır. Ancak Kant'ın önerdiği bu karşılama, ev sahibi ile konuk arasında derinlemesine bir etkileşimi içermez. Yabancı, kendisine tanınan yasal haklarla

soyut bir hukukun parçası haline gelir, bu da sunulan konukseverliğin koşullu olduğunu göstermektedir. Derrida (2012), bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Konukluk elbette bir hak, bir ödev, bir zorundalık, bir yasadır, yabancı ötekinin dost olarak *ağırlanmasıdır*, öyle olması gerekir; ancak bunun koşulu ev sahibinin, host'un, Wirt'in, kabul eden veya barındıran ya da iltica hakkı verenin patron, evin efendisi olarak kalması, kendi evinde kendi otoritesini koruması, kendini koruması, kendine bakana bakması ve onu koruması, dolayısıyla konukluk yasasını evin, oikonomia'nın yasası, kendi evinin yasası, yerin (ev, hotel, hastane, yurt, aile, kent, ulus, dil) yasası olarak, sunulan konukseverliğin kendisinin yerinin sınırlarını çizen ve onun üzerinde otoritesini koruyan, otoritenin doğruluğunu koruyan, korumanın yani doğruluğun yeri olarak kalan ve dolayısıyla sunulan armağanı sınırlayan ve bu sınırlamayı, yani kendi evinde kendi-olmayı, ödülün ve konukseverliğin koşulu yapan özdeşlik yasası olarak olumlamasıdır (Derrida, 2012, 10).

Kant'ın konukseverlik kavramı, yukarıda belirtildiği gibi, koşullu bir yapıya sahiptir. Bu koşul, ev sahibinin kendi egemenliğini ve gücünü muhafaza etme arzusundan kaynaklanır. Yeğenoğlu'nun (2016, 57) ifadesiyle, "*yasa olarak konukseverlik yabancıyı ev sahibinin yasasına tabi kılmak anlamına gelir.*" Bu durum, yabancıların kabulünün tamamen ev sahibinin koyduğu kurallar ve sınırlar dahilinde gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Kantçı konukseverlik, ulus-devletlerin toprak egemenliğini öncelemektedir. Bu nedenle, yabancıların veya konukların bu egemenliği riske atma hakları yoktur; onlara sunulan sadece yasal çerçevede koşullandırılmış bir ziyaret hakkıdır. Bu koşul, turistik veya ticari gezilerde dahi ülkenin egemenliğine saygı gerekliliğini vurgulamaktadır (Yeğenoğlu, 2016, 11).

Kant'ın konukseverlik tanımında, ulus-devletin topraklarını ziyaretin kuralları sadece sınır ihlallerini değil, ziyaretçinin vatandaşlığını da belirlemektedir. Kant'a göre, ziyaretçi olmanın ön koşulu başka bir ulusun vatandaşı olmaktır. Bu şart, göçmen ve mülteci gibi "öteki" grupların, ulus-devletin egemenliğini sarsacağı (dil, din, kültür farklılıkları üzerinden potansiyel tehdit olarak algılanmaları nedeniyle) varsayımıyla konukseverlik veya ziyaret hakkından mahrum bırakılmasına zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla Kant'ın konukseverlik anlayışı, egemen olanın "ötekisi" ile ilişkisini sınırlayan, kendi egemenliğini güvenceye alan ve riski bertaraf etmeye odaklanan bir yapı sunmaktadır (Yeğenoğlu, 2016, 11).

Almanya'daki göçmenlerin deneyimi, koşullu konukseverlik kavramını somutlaştırmaktadır. "Konuk İşçiler"in Almanya'daki varlığını düzenleyen yasaların bütünü, öncelikli meselenin iş gücü sağlamak olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, verilen oturma izinlerinin sadece çalışma izni niteliğinde olması ve yasaların, işveren ihtiyacı ortadan kalktığında işçilerin ülkeden ayrılmasını öngörmesiyle belirginleşmektedir. Bu yasal çerçeve, yabancı emeğin hoş karşılanmasının belirli koşullara tabi olduğunu açıkça göstermektedir (Yeğenoğlu, 2016, 58-59).

Immanuel Kant, konukseverlik meselesini hukuki ve yasal (politik) düzenlemelerle sınırlandırarak koşullu bir zemine oturtmuştur. Ancak Derrida'nın Levinas'ın konukseverlik hakkındaki düşüncelerini yorumlaması, bu kavramı sınırlı siyasi alandan çıkarıp etik bir mesele haline getirmiştir. Bu yoruma göre Levinas'ın konukseverlik anlayışı, "öteki"ni (hoş) karşılamının ne anlama geldiği sorusuna odaklanmaktadır (Yeğenoğlu, 2016, 12). Derrida'ya göre konukseverlik, etik bir kavram olarak sonsuz ve koşulsuzdur (Yeğenoğlu, 2016: 12-13). Etik konukseverlik, hukuki düzenlemelerin ötesindedir ve Kantçı anlayıştaki gibi "öteki"ne karşı bir sınırlama getirmez, aksine ilişki kurmaktadır. Bununla birlikte Derrida (2012, 29), konukseverliğin bir eşikle kendisini sınırladığını ve bu nedenle onun gerçekte ne olduğunu bilemeyeceğimizi savunmaktadır. Ona göre, "konukseverliği bildiğimiz andan itibaren artık bilemiyoruz çünkü esasen nedir, eşikteki kimliği nedir bilmiyoruz." Derrida (2012) konukseverliğin bu paradoksal doğasını kapı metaforu aracılığıyla aydınlatmaktadır:

Konukluğun olması için bir kapı olması gerek: Ama kapı varsa, artık konukseverlik yok demektir. Konuksever ev yoktur. Kapisız, penceresiz ev olamaz da ondan. Fakat kapı ve

pencereler olunca da, bu birisinin anahtarı var ve o konukluk koşullarını denetlemeli demektir. Bir eşikğin olması gerekir. Ama eşik varsa, artık konukluk yok demektir. Davete dayalı konuklukla tanrı misafirinin konukluğu arasındaki ayrım, aralık da budur. Tanrı misafirliğinde kapı yoktur. Herhangi bir anda herhangi bir kimse gelir ve anahtara gereksinimi olmadan kapıdan geçer. Tanrı misafirleri varsa, gümrükler denetlenmez. Davet durumunda gümrük ve polis denetimi olur, böylece konukluk eşik ve kapı haline gelir (Derrida, 2012, 29).

Derrida, konukseverliğin bir eşik olarak nasıl ortaya çıktığını açıklarken, davet ve ziyaret olgularına değinmektedir. Davete bağlı konukseverlik, doğası gereği denetimlidir ve bu yönüyle koşullu bir yapı sergilemektedir. Ev sahibi, davetiyle birlikte konuğu kendi egemenliği altına alır ve kurallarını dayatır. Ancak ziyarete dayalı konukseverlikte herhangi bir denetim bulunmaz, bu da onu koşulsuz konukseverliğe yaklaştırmaktadır (Yeğenoğlu, 2016, 181-182; Gültekin, 2014, 21).

Ev sahibinin belirlediği eşik veya sınır aşıldığında, konukseverlik durumu yerini düşmanlığa bırakmaktadır. Örneğin Almanya’nın göçmenlere yönelik başlangıçtaki iş gücü odaklı ve dolayısıyla koşullu konukseverliği, bu insanların kalıcı olmaya başlamasıyla düşmanca bir tutuma dönüşmüştür. Başka bir deyişle, göçmenlerin davet statüsünden çıkarak bir ziyaret durumuna geçmeleri, ev sahibi tarafından sınır ihlali olarak algılanmıştır (Yeğenoğlu, 2016, 182). Derrida için konukseverlik, herhangi bir kimseye hiçbir koşul dayatılmadan ve adını dahi sormadan sunulduğunda gerçekleşir (Yeğenoğlu, 2016, 13; Gültekin, 2014, 21). Derrida’ya göre konukseverlik, ancak hiçbir şart öne sürülmeden ve kimliği dahi sorulmadan herkese sunulduğunda tam anlamıyla gerçekleşmektedir (Yeğenoğlu, 2016, 13; Gültekin, 2014, 21). Ancak Derrida için bu koşulsuz konukseverlik, tıpkı adalet gibi, pratik anlamda imkansızdır; zira devletlerin sınırlarını tamamen açması ve bunu resmi politika haline getirmesi beklenemez. Buna rağmen, adalet kavramının hukukun yapısökümüne olanak tanınması gibi, koşulsuz konukseverlik ideali üzerinden koşullu konukseverlik anlayışı da yapısökümüne uğratılabilir. Derrida’ya göre, göç yasaları gibi hukuki düzenlemeler koşullu konukseverliği iyileştirmek için gerekli olsa da, bunlar yeterli değildir. Bu nedenle, her zaman koşulsuz konukseverliği arzu etmek ve ona ulaşmak için çaba göstermek gereklidir (Yeğenoğlu, 2016, 17).

3. Yöntem

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden faydalanılmıştır. Bu kapsamda, veri toplama aracı olarak doküman incelemesi yöntemi seçilmiştir. Doküman incelemesi, “araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren materyallerin analizini” kapsamaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2013, 217). Hangi dokümanların önemli olduğu ve veri kaynağı olarak kullanılabileceği araştırmanın problemi ile yakın ilişkilidir. Örneğin, anılar, günlükler, özel mektuplar, itiraflar gibi kişisel belge ve dokümanların yanı sıra yazılı basın, periyodik yazılı kaynaklar, magazin, dergi ve kitaplar da doküman incelemesine kaynak olabilirler (Yıldırım ve Şimşek, 2013, 218). Bu araştırma, “Derrida’nın konukseverlik kavramları (koşullu ve koşulsuz) Yunan mitolojisindeki konukseverlik temalarını ve pratiklerini analiz etmek için nasıl bir çerçeve sunar?” sorusuna cevap aramaktadır. Bu yönde veri kaynağı olarak; Graves’in (2010) Yunan Mitleri, Can’ın (2017) Klasik Yunan Mitolojisi, Hamilton’un (2015) Mitologya ve Erhat’ın (1972) Mitoloji sözlüğü eserleri seçilmiştir. Ayrıca, Üreten ve Güzel’in (2017) *Antik Yunan Mitolojisinde Thesus ve Atina Şenlikleri* isimli çalışmalarından da veri kaynağı olarak faydalanılmıştır. Bu eserler, mitlerin genişliğini ve derinliğini sunması bakımından Derrida’nın “eşik” ve “yabancı” gibi karmaşık kavramlarının mitolojik anlatılardaki somut örneklerini belirlemek için uygun bir altyapı sağlamıştır. Bunun yanı sıra, Üreten ve Güzel’in (2017), Theseus ve Atina şenlikleri üzerine gerçekleştirdiği spesifik araştırma, konukseverlik pratiklerinin daha detaylı incelenmesine olanak sağlamıştır. Yıldırım ve Şimşek (2013, 227) dokümanların ek veri kaynağı olarak kullanılabileceği gibi bir araştırmanın tüm veri setini de oluşturabileceğini ve bu durumda verilerin amacına göre kapsamlı bir içerik analizine tabi tutulması gerektiğini

belirtmektedirler. Bu bağlamda, elde edilen veriler içerik analizi tekniği ile değerlendirilerek bulguların sunumu gerçekleştirilmiştir.

4. Bulgular

Yunan Mitleri ve Koşullu Konukseverlik

Yunan mitleri Jacques Derrida’nın koşullu konukseverlik kavramı üzerinden incelenmiştir. Bu kapsamda, mitlerdeki konukseverlik anlayışı ile koşullu konukseverlik kavramı arasında ilişkili noktalar olduğu görülmüştür. Örneğin bazı mitlerde konukseverlik, yasa/kural ile ilişkilidir. Bununla birlikte, Odysseus’un Yolculukları, Paris’in Helena’yı kaçırmaması, Düşman İkizler ve Lamia gibi mitlerde Derrida’nın (2012) koşullu konukseverliği, ev sahibi-konuk arasındaki iktidar/güç çatışmasında ortaya çıkmaktadır.

Konukluk Kuralları İle İlişkili Mitler

Derrida (2012, 28), ev sahibinin yani konuk edecek kimsenin kendi evinde efendi olması, onun uzam ve yabancı olarak başkasına sunacağı, açacağı mallar üzerindeki gücünden/iktidarından emin olması gerekliliğini vurgulamaktadır. Düşünür, bu noktanın konukseverlik yasası/kuralı olduğunu ifade etmekte ve bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Burası bana aittir, ben evimdeyim, bana hoş geldiniz; *“Evinizde gibi davranın” ama konukluk kurallarına uymak koşuluyla yani, benim evimde oluşunuzun bana ait olduğunu göz önünde tutarak, benim olduğum şeyin kendisi olmak olduğunu sayarak*” (Derrida, 2012, 28).

Yukarıdaki açıklamadan görüleceği üzere, Derrida (2012), “koşullu” konukseverliği ev sahibinin belirlediği yasa/kural ile ilişkilendirmektedir. Bu çalışma kapsamında yapılan inceleme sonucunda Yunan mitleri ile Derrida’nın (2012) koşullu konukseverliği (yasa/kural) arasında ortak noktalar belirlenmiştir. Örneğin, Miletos tyranı Phobios’un sarayında yaşayan Antheus’un, Phobios’un karısının ona gönlüne vermesine karşın konukluk kurallarına karşı gelmekten çekindiğini belirterek kraliçeyi ertelemesi (Erhat, 1972), konuğun (Antheus) konukseverlik kurallarına/yasalarına uyduğunu göstermektedir (Derrida, 2012). Bununla birlikte, Phegeus’un konukluk kurallarını bozmamak için Alkmaion’u kendi elleriyle değil de oğullarının eliyle öldürmesi (Erhat, 1972, 30), Akastos’un konukluk yasalarını/kurallarını çiğnememek için Peleus’u kendi eliyle öldürmek istemeyerek vahşi hayvanlara yem etmek istemesi (Erhat, 1972, 100) ve Kokalos’un konukluk kurallarını/yasalarını göz önünde bulundurarak kızlarına Minos’u öldürmelerini emretmesi (Erhat, 1972, 179) konukseverliğin kendi kuralını/yasasını/koşulunu kendi içinde barındırdığını ortaya koymaktadır (Derrida, 2012).

Odysseus’un Yolculukları: Odysseus’un geri dönüş yolculuğunda Derrida’nın koşullu konukseverliği ile ilişkili noktalar görülmektedir. Örneğin, Telemakhos, kral Nestor’un bir oğlu ile babasını (Odysseus) aramak üzere Sparta’ya gider. Menelaos, konuklarını yıkadır, kokular, sürdürür ve böylece onlara karşı elinden gelen en iyi konukseverliği sergiler. Ancak, daha sonra ise neden geldiklerini sorar (Hamilton, 2015, 158). Konukseverliğin konuksever olması ve ötekini (hoş) karşılayabilmesi için, beklenmeyen veya öngörülemeyen bir konuğa herhangi bir koşul dayatılmadan sunulması gerekmektedir. Ziyarette bulunan kişiyi (hoş) karşılamak ancak konuğun kim olduğunu öngörmeksizin, yani adını, kimliğini, dilini, nereden geldiğini, vs.de dâhil olmak üzere, hiçbir soru sormaksızın gerçekleşebilecek bir şeydir. Derrida için, konukseverliğin konuksever bir (hoş) karşılama olması için, bir davetin değil, ziyaretin konukseverliği olması gerekmektedir. Bu sebeple, konukseverlik koşula bağlanmaksızın sunulmasıdır. Bundan dolayı, konukseverlik ziyaretçinin adını bile sormaksızın, herhangi bir kimseye veya herkese sunulabilindiğinde konukseverlik olur (Yeğenoğlu, 2016, 13). Burada ele alınan örnekte, konuğa verilen değer gereği konukseverlik sunulduğu görülmektedir. Ancak, konuğun geliş amacının olması (babasını aramak) ve ev sahibinin bunu sorgulaması sonucunda konukseverliğin koşulsuzluğunu ortadan kaldırmaktadır. Diğer bir örnekte ise Odysseus, Kalypso’nun elinde

tutsak iken Zeus'un isteği üzerine serbest bırakılmıştır. Bunun üzerine Odysseus kendine bir sal yaparak denize açılır. Ancak, deniz tanrısı Poseidon fırtınaları Odysseus'un üzerine salar. Odysseus, karaya ulaşmadan önce iki gün boyunca yüzer ve en sonunda karaya ulaşır ve çalılıklar arasında uyur. Uyandığında karşısında top oynayan Nausikaa ve arkadaşlarını görür. Nausikaa, karşısındaki yabancıya kim olduğunu ve nereden geldiğini sorar ve sonrasında ise ona hemen giyecek verir (Hamilton, 2015, 160). Benzer şekilde, burada da yabancıнын kimliği sorgulandığı ve koşullu bir konukseverliğin sunulduğu görülmektedir (Derrida, 2012). Koşullu konukseverlikte, ev sahibi yani konuk edecek kimse kendi evinin efendisi konumundadır. Ev sahibi, yabancıya konukluk kurallarına uyması ve onun evinde/mekânında olduğunu göz önünde bulundurması koşuluyla konukseverlik sunar (Derrida, 2012, 28).

Geri dönüş yolculuğunda Odysseus ve adamlarının yolu ormanlarla kaplı ve verimli bir adaya düşer. Bu adanın karşı kıyısındaki adaya geçen Odysseus ve adamları burada uzun bir defne ağacının bulunduğu bir deve ait olduğunu bilmedikleri bir mağaraya girerler. Yunanlılar bu mağarada kendi evlerindeymiş gibi mağaranın ortasında bir ateş yakarlar ve kendilerine orada bulunan bir oğlağı pişirerek ziyafet verirler. Hava karardığında mağaranın gerçek sahibi Polyphemos evine döner ve davetsiz misafirlerini ocağın başında görünce büyük bir öfkeyle onlara kendi mağarasında ne işleri olduğunu sorar. Odysseus, kendilerinin Troia'nın fethinden sonra evlerine dönmeye çalışan Yunanlar olduklarını ve Tanrıların buyruğu gereği onları dostça konuk etmeleri gerektiğini söyler. Ancak duruma öfkelenen ev sahibi (dev) denizcilere zarar vermeye başlar (Graves, 2010, 937). Bu noktada, Odysseus ve adamlarının ev sahibinin kendi mekânı (mağara) üzerindeki iktidarını zayıflattığı (koşullu konukseverliğin ihlali) ve bunun sonucunda ise ev sahibinin düşmanlığının başladığı görülmektedir (Yeğenoğlu, 2016, 182).

Paris'in Helena'yı Kaçırması: Truva Savaşı, Geç Tunç Çağı'nda (MÖ. 1200-500) Yunanlar ve Truvalılar arasında yapılan büyük savaşlar serisidir. Truva Savaşı'nın nasıl başladığına dair günümüze kadar gelen ana bilgi kaynağı Homeros'un İlyada'sıdır. Savaş sona erdikten birkaç yüzyıl sonra yaşamış olan Homeros'a göre, tüm çatışma Truva prensi Paris'in, Sparta kraliçesi Helen ile tanışmasıyla başlamıştır (Theoi, 2025). Bu durum, Antik Yunan'da konukseverliğin sadece bir nezaket kuralı olmanın ötesinde, savaşları bile tetikleyebilecek kadar derin ve kutsal bir toplumsal sözleşme olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (Thorburn, 2006, 371).

İda Dağı'nda çobanlık yapan Paris bir gün sürüsünü otlatırken, baş-tanrı Zeus'un emri üzerine Hera, Athena ve Aphrodite arasındaki güzellik yarışmasına hakem olur. Bu yarışmada Paris, Aphrodite'yi diğerlerinden güzel bulur ve onun gözüne girer. Bunun karşılığında ise Aphrodite Paris'in gönlüne hiç görmediği Helena'nın aşkını düşürür. Paris, Helena'yı aramak üzere Sparta şehrine doğru yola çıkar ve Sparta sarayının eşiğini konuk olarak geçtiğinde Helena ile karşılaşır. Paris, Helena'yı Troia şehrine gitmek için ikna eder ve yola birlikte yola düşerler. Menelaos, Paris'i konuk olarak sarayına kabul eder. Ancak, Paris'in Menelaos'un karısı Helena'yı kaçırması onu öfkelerendirir (Can, 2017, 291-292). Burada, konuk (Paris), konukseverliğin koşulunu (*koşul konuğun ev sahibinin gücüne/iktidarına itaattir*) ihlal etmiştir. Bu noktada, Derrida'nın (2012) belirttiği gibi ev sahibinin (Menelaos), çizdiği sınırın ihlal edilmesi üzerine konukseverlik yerini düşmanlığa bırakmıştır. Ev sahibi-konuk arasında iktidar/güç çatışması vardır. Kısaca, koşulsuz bir konukseverlik söz konusu değildir.

Düşman İkiizler: Dioskurların Sparta'da yaşamış oldukları eve uzun bir süre insanların akınına uğrar. Onların tanrılaştırılmalarından sonra aynı evde yine bir Spartalı olan Phormio oturmaya başlar. Bir anlatıma göre, Dioskurlar bir gün iki yolcu kılığına girerek büyüdükleri eve gelirler ve ev sahibine Kyrene'den geldiklerini, kendilerini konuk etmelerini ve özellikle çocukluklarının geçtiği odayı kendileri için hazırlamalarını isterler. Karşısındaki kişilerin kimliğinden ve amacından haberi olmayan Phormio, konuklarına evdeki diğer bütün odaları kullanabileceklerini ancak o odada kızının yaşadığını belirterek onların isteğini kabul etmez (Graves, 2010, 326). Burada, ev sahibinin kızına ait olan odasını vermemesi, Derrida'nın ev

sahibinin gücünü konuğa dayatması ve konuğu evin kurallarına tabi kılması yani koşullu konukseverlik ile ilişkilidir (Derrida, 2012, 10).

Lamia: Lamia, Anatha ve Athene olarak da isimlendirilen ve kültü Akhalar tarafından ortadan kaldırılan Libyahlının Aşk ve Savaş Tanrıçası Neith'in kendisidir. Tanrıça, Arkadyalı Alphito gibi zaman içerisinde çocuklara anlatılan düşsel bir korku olarak kişileştirilmiştir. Lamia, çocuk kurban etmenin başlıca gelenek olduğu Mysterionlara yabancı ve davetsiz konukların girmesini önlemek ve onları korkutmak için korkunç yüzlü bir yaratık olarak tasvir edilmiştir (Graves, 2010, 312). Derrida, konukseverliğin kendini bir eşikle sınırladığını belirtir. Düşünürü göre, konukluk yasasında bir kendini sınırlama ve kendiyle çelişme aksiyomu söz konusudur (Derrida, 2012, 28). Derrida, konukseverliğin nasıl eşik haline geldiğini ifade ederken davet/ziyaret motiflerini ele alır. Davet durumundaki konukseverlik, iktidar/güç ile ilişkilidir. Bu, koşullu konukseverliktir. Ev sahibi gücünü konuğa yansıtır ve konuk ev sahibinin kurallarına boyun eğer. Ziyarete dayalı konukseverlikte ise iktidar/güç ilişkisi yoktur. Bu, koşulsuz konukseverliktir (Yeğenoğlu, 2016, 181-182; Gültekin, 2014, 21). Ele alınan örnekte görüleceği üzere, yabancı ve davetsiz konuklar istenmemektedir. Ziyarete değil (koşulsuz), davete (koşullu) dayalı bir konukseverliğin istendiği görülmektedir.

Diğer Temalar ile İlişkili Mitler

Bir önceki bölümde değinildiği üzere, Yunan mitlerinde koşullu konukseverliğin Derrida'nın (2012) temel savı olan iktidar/güç ve yasa/kural ile ilişkili olduğu görülmüştür. Bununla birlikte, çalışma kapsamında konukseverliğin ev sahibinin bazı çıkarlarına bağlı olarak sunulduğu görülmektedir. Ev sahibinin konukseverliğinin ölüm, aşk ve iş gücü temini gibi konular ile ilişkili olması bu konudaki örneklerdir.

Theseus: Theseus, Medeia'nın kocasına zorla kabul ettirdiği plana göre, Delphoi Apollon Tapınağı'nda düzenlenen bir akşam yemeğine davet edilmiştir. Buradaki davette Thesus kendisine ikram edilen şarap ile zehirlenerek öldürülecektir (Üreten ve Güzel, 2017, 72). Konuğa yeme-içme olanağı sağlama da konukseverliğin bir parçasıdır (Telfer, 1996, 1). Ele alınan örnekte, konuğa gösterilen konukseverliğin (yeme-içme ile) koşulunun onu öldürmek olduğu görülmektedir. Bu noktada, konukseverlik düşmanlık (Yeğenoğlu, 2016) ve ölüm ile ilişkilidir. Diğer bir örnekte, Theseus'un ülkesinin sınırlarını genişletmek için Yunanistan'ın dört bir yanına gönderdiği elçiler insanlara Attika'ya gelmeleri konusunda çağrıda bulunurlar. Birkaç yıl içerisinde büyük gruplar şeklinde ülkeye gelen göçmenler ülkenin değişik bölgelerine yerleştirilirler. Theseus, halkını Eupatridler (Soylular), Georgoslar (Çiftçiler) ve Demiourgoslar (Sanatkârlar) olmak üzere üçe ayırır ve onlara belirli görevler verir (Üreten ve Güzel, 2017, 72). Attikalılar'ın yabancı ve göçmenleri ülkelerine kabul etmesi (Üreten ve Güzel, 2017, 73) bir konukseverlik örneğidir. Ancak, Attikalılar'ın göçmenleri kabulü, Almanya'nın Türk göçmenleri kabulüne benzer şekilde koşulludur (Yeğenoğlu, 2016). Görüldüğü üzere, bu kişiler Theseus tarafından belirli kategorilere ayrılarak kendilerinden işgücü olarak faydalanılmıştır.

Aineias'ın Serüvenleri: Latium şehrinin Kralı Latinus'un Lavinia adında bir kızı vardı. Latinus'un babası Faunus'un ruhu bir gün oğluna gelmiş, "Kızını bu topraklardan kimseye verme," demişti. "Buraya gelecek ilk yabancıyla evlendir onu. Kızınla birleşen yabancı, ileride büyük bir krallık kuracak burada." Kral, yabancıнын gelişini onun büyük bir krallık kuracağı beklentisiyle sevinçle karşılamakta ve kabul etmektedir (Hamilton, 2015, 173). Yabancıya sunulan konukseverlik ev sahibinin kişisel çıkarı ile ilişkilidir. Bu noktada, koşullu bir konukseverlik sunulduğu görülmektedir. Diğer bir örnekte ise Aineias, Aphrodite'e nereden olduklarını ve bulundukları ülkede kendilerine yardım edebilecek açlık ve susuzluklarını giderebilecek kimsenin olup olmadığını sorar. Aphrodite, Aineias'ı Kartaca kraliçesi Dido'ya yönlendirir. Kraliçe Dido, Eros'un attığı ok ile Aineias'a âşık olmuştur. Bu sebeple, sevgilisinin her isteğini yerine getirir, avlar hazırlayıp şölenler sunar. Burada, ev sahibinin konukseverliğinin konuğa âşık olmasıyla ilişkili olduğu görülmektedir (Hamilton, 2015, 169; Derrida, 2012).

Lykaon ve Kallisto: Homeros'a göre Zeus, diğer Olimposlu tanrılar gibi, yüksek zirvesiyle gökyüzüne kadar uzandığına inanılan Teselya'daki Olimpos Dağı'nda yaşardı. O, tanrıların ve insanların babası, ölümsüzler arasında en yüce ve güçlü olan, diğer herkesin itaat ettiği kişi olarak adlandırılır. O, her şeyi kendi danışmanlığıyla yöneten en yüce hükümdardır, krallık gücünün, hukukun ve düzenin kurucusudur. Bu nedenle Dice, Themis ve Nemesis onun yardımcılarıdır. Aynı nedenden dolayı, halk meclisini (agoraios), konsey toplantılarını (boulaio) korur ve tüm devlete başkanlık ettiği gibi, her eve ve aileye de başkanlık eder. Ayrıca, yeminin kutsallığını (horkios), konukseverlik yasasını (ksenios) gözetir ve yalvaranları korur. Haksızlığa uğrayanların intikamını alır ve suç işleyenleri cezalandırırdı, çünkü tüm insanların yaptıklarını ve çektiklerini izlerdi (Theoi, 2025). Zeus'un yeryüzünde seyahat ederken Arkadia krallarından Lykaon'a konuk olması koşullu konukseverlik ile ilişkilidir (Can, 2017, 54; Derrida, 2012). Kendisine konuk olan kişileri yakalayıp öldürerek eğlenen kralın konukları kabul etme koşulu, onları öldürmektir. Lykaon'un Zeus'a öldürdüğü bir yolcunun etinden hazırlattığı yemeği ikram etmesi üzerine Zeus'un sinirlenerek kralın sarayını yıkması ve onu bir kurda çevirmesi ise Zeus'un konukseverliğe verdiği değeri göstermektedir (Can, 2017, 54). Kısaca, bu noktada konukseverliğin ölüm ile ilişkili olduğu ve koşulsuz olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Lykaon'un kızı olan Kallisto ismindeki peri önce Artemis'in arkadaşı idi ve ona, Artemis gibi lekesiz ve afif kalacağına dair söz vermişti. Fakat çok güzel bir kız olduğundan Zeus onun güzelliğinin hayranı oldu. Bu peri kızı bir gün ormanda çamlar altında dinlenirken Artemis'in kılığına giren Baş-Tanrı onun yanına geldi. Genç bakire Zeus'u Artemis sandığından ondan çekinmedi ve onu iyi karşıladı. Fakat hatasını anladığı zaman iş isten geçmişti. Günahını kimseye belli etmemek için kendini zorladı. Ne yazık ki bir gün arkadaşları ile gölcükte yıkanırken Artemis onun vücudunda günahının izlerini gördü ve onun lekesiz vücudunun kirlendiğinin farkına vardı. Zeus, Artemis'in kızgınlığından sevgilisini kurtarmak için Kallisto'yu ayı yaptı, fakat Artemis okları ile onu delik deşik edince bir çocuk dünyaya getirerek can verdi. O çocuğa Arkas adını verdiler ve bu çocuk Arkadia'lıların babası oldu. Peri kızı Kallisto, ayıya çevrilmişken Artemis tarafından oklarla vurulunca Zeus onu göğsine aldı, Kutup yıldızına, "Büyük Ayı"ya dönüştürdü (Can, 2017, 54).

Kallisto'nun Artemis'in arkadaşı olması ve ona tıpkı kendisi gibi lekesiz ve afif kalacağına dair söz vermesi, Derrida'nın koşullu konukseverliğine işaret etmektedir. Artemis'in himayesine kabul edilmek bir kurala (saflığın korunması) bağlanmaktadır. Ancak, Zeus'un Artemis kılığına girerek Kallisto'ya yaklaşması, bu koşullu konukseverliğin ihlali ortaya çıkarmaktadır. Kallisto, Zeus'u Artemis sanarak ona iyi davranırsa da, bu durum bir yalan/aldatmaca üzerine kurulmuştur. Burada Kallisto'nun iyi niyeti, Zeus tarafından istimara uğramaktadır. Kallisto'nun hatasının farkına vardığında "iş isten geçmiş" olması ise, koşullu konukseverliğin sınırlarının ihlal edildiğini göstermektedir. Mitin devamında, Artemis'in lekesiz vücudunun kirlendiğini anlamasıyla belirlenen koşulun kesin olarak bozulduğu görülmektedir. Artemis, bu duruma Kallisto'yu oklarıyla delik deşik ederek sert bir ceza verir. Bu ceza, koşullu konukseverliğin temel ilkesi olan şartlar ihlal edildiğinde konukseverliğin sona ermesi ve hatta yerini düşmanlığa bırakmasını (Yeğenoğlu, 2016, 182) açıkça göstermektedir.

Yunan Mitleri ve Koşulsuz Konukseverlik

Derrida (2012) için konukseverlik karşıdaki yabancıya/konuğa hiçbir koşul dayatılmadan sunulmalıdır. Bu anlamda, Derrida tanrı misafirliği kavramının koşulsuz konukseverliğe yakın bir tutum olduğunu ileri sürmektedir. Tanrı misafirliğinde konuk/yabancı hiçbir koşul dayatılmadan kabul edilmekte ve ağırlandırılmaktadır (Derrida, 2012). Bu yönde, Yunan mitlerindeki konukseverlik anlayışının koşullu olmasına karşın koşulsuz konukseverlik ile ilişkili noktalar da ortaya çıkmıştır. Phrygia halkının konuksever olup olmadıklarını anlamak isteyen iki Tanrı Zeus ve Hermes Phrygia'ya inerler. Zeus, konuksever kişilerden hoşlanır ve evsiz-yurtsuzları her zaman korurdu. Yolcu kılığındaki tanrılara hiç kimse hiçbir ev kapılarını açmamıştır. Yalnızca, yaşlı bir çift olan Baukis ile Philemon onlara hiçbir koşul dayatmadan

kabul ederek yeme-içme olanakları sunarlar. Baukis ile Philemon’un bu tutumu Derrida’nın (2012) koşulsuz konukseverliğine çok yakın bir örnektir. Diğer bir örnekte ise, Odyssea’nın konuksever ve uygar kralı olan Alkinoos’un Odysseus’a kim olduğunu, nereden geldiğini sormadan benimsemesi, istediği an gemileriyle onu yurda göndermeye hazır olduğunu söylemesi ve bu sözünü hiç zaman kaybetmeden yerine getirmesi ise Derrida’nın (2012) koşulsuz konukseverliği ile ilişkilidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Konukseverlik, geçmişten günümüze birçok toplum ve inanış için önemli bir kavramdır (Lashley, 2000, 6). Konukseverliğin, ana işlevi bir ilişki oluşturmak veya mevcut ilişkiyi sürdürmektir (Selwyn, 2000). Ev sahibi, konuğuna sunduğu iyi imkânlar ile onun refahını sağlamalıdır. Konuk ise, ev sahibinin ya da mekânın bazı kurallarına uyum sağlamalıdır. Bu yönde, konukseverliğin iki tarafı olan ev sahibi ve konuk, konuksever ortam oluşturmakla yükümlüdürler (Lugosi, 2014, 78). Konuğun, ev sahibinin ve mekânın kurallarına boyun eğmesi ise Derrida’nın (2012) koşullu konukseverliği ile ilişkilidir. Bu noktada, ev sahibi-konuk arasındaki iktidar/güç ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Koşulsuz konukseverlik ise, konukseverliğin herhangi koşula bağlanmaksızın herkese sunulması olarak ifade edilmektedir. Konukseverlik kavramını Jacques Derrida çerçevesinde ele alan çalışmalarda genel olarak göçmenlerin/mültecilerin ulus-devletler tarafından ağırlanmasının etik ve politik boyutları tartışılmaktadır (Yeğenoğlu, 2016, 8; Özer, 2015; Benhabib, 2014) Bu çalışma, mitoloji ve felsefe ilişkisinin literatürde sınırlı şekilde ele alınmasından hareketle Yunan mitlerindeki konukseverliği felsefi bir bakış açısıyla incelemiştir. Bu yönde, Yunan mitolojisinde konukseverliğin çoğu durumda koşulsuz değildir. Ele alınan birçok örnekte ev sahibinin-konuğuna kendi gücünü/iktidarını kabul ettirdiği görülmektedir. Ayrıca, konuğun ev sahibinin belirlediği eşiği geçtiğinde ise konukseverliğin yerini düşmanlığa bırakması ve konukseverliğin belirli bir yasasının ve kuralının görüldüğü örnekler ise Derrida’nın koşullu konukseverlik savı ile birebir ilişkili noktalar olarak ortaya çıkmaktadır. Derrida’nın koşullu konukseverlik kavramındaki temel savının yanı sıra (iktidar) Yunan mitlerinde konukseverlik koşulunun ölüm, aşk, iş gücü gibi farklı temalarla ilişkili olduğu da bu çalışma kapsamında belirlenmiştir. Koşulsuz konukseverliğin ise Baukis ile Philemon ve Odysseus’un yolculukları görülmesi Yunan mitolojisinde konukseverliğe değer verilmesine karşın koşullu bir konukseverlik anlayışının hâkim olduğunu göstermektedir. Bu çalışma, konukseverlik kavramını Jacques Derrida’nın felsefi çerçevesi üzerinden Yunan mitolojisi bağlamında inceleyerek literatüre özgün bir katkı sunmaktadır. Mevcut literatürde mitoloji ve felsefe ilişkisi bağlamında konukseverlik temasının sınırlı ele alınışı göz önüne alındığında, bu araştırma Yunan mitlerindeki konukseverlik anlayışını Derrida’nın kavramsal çerçevesiyle derinlemesine analiz ederek önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bu çalışmada veri kaynağı olarak, Can’ın (2017) *Klasik Yunan Mitolojisi*, Erhat’ın (1972) *Mitoloji sözlüğü*, Hamilton’ın (2015) *Mitologya*, Graves’in (2010) *Yunan Mitleri* eserleri ve Üreten ve Güzel’in (2017) *Antik Yunan Mitolojisinde Thesus ve Atina Şenlikleri* isimli eserleri kullanılmıştır. Gelecek çalışmalar, bu çalışmada ele alınan mitlerin daha detaylı ve farklı felsefi yaklaşımlarla analizine odaklanabilir, Yunan mitolojisindeki konukseverlik temasını farklı mitolojik geleneklerle karşılaştırabilir, iktidar ilişkisinin farklı tezahürlerini derinlemesine araştırabilir ve koşulsuz konukseverliğin mitolojik potansiyelini inceleyebilir. Ayrıca, günümüzdeki göç ve mülteci krizleri bağlamında Yunan mitlerindeki konukseverlik anlatılarının etik ve politik dersleri üzerine yeni yorumlar geliştirilebilir.

Kaynaklar

Akdeniz, Deniz. *Akdeniz’in Mitolojik Rotaları*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Altunbay, Müzeyyen. “Temel Bir Değer Olarak Dede Korkut’ta Misafirperverlik ve İzzeti İkrâm”. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 56 (Ekim 2016), 359-371.

- Benhabib, Seyla. *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*. çev. Berna Akkoyal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Can, Şefik. *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: Ötüken, 16. Basım, 2017.
- Çakmakkaya, Eda. “Derrida’nın Sorumluluk ve Konukseverlik Yasasına Özakman Üzerinden Eleştirel Bir Bakış”. *Turcology Research* 77 (Mayıs 2023), 244-250. <https://doi.org/10.5152/JTRI.2023.23189>
- Derrida, Jacques. “Konuksev(-er-/mez-)lik”. çev. Keskin, Ferda-Sözer, Önay. *Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros*. ed. Kızılar, Rüken. 7-33. Türkiye İş Bankası: Kültür Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.
- Evciman, Semih. “Antik Yunanistan’da Misafirperverlik Anlayışının Dönüşümü”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (Mayıs 2019), 100-120.
- Graves, Robert. *Yunan Mitleri: Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler*. çev. Uğur Akpur. Ankara: Say Yayınları, 2010.
- Gültekin, Ahmet-Cüneyt. “Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (Mayıs, 2014), 13-34.
- Hamilton, Edith. *Mitolojya*. çev. Ülkü Tamer. İstanbul: Varlık Yayınları, 2015.
- Lashley, Conrad. “Towards a theoretical understanding”. *In search of Hospitality: Theoretical Perspectives and Debates*. ed. Conrad Lashley-Alison Morrison. 1-17. Butterworth-Heinemann: Oxford, 2000.
- O’Gorman, Kevin. “Dimension of Hospitality: Exploring Ancient and Classical Origins”. *Hospitality: A Social Lens*. ed. Conrad Lashley, Alison Morrison-Paul, Lynch. 17-32. Amsterdam: Elsevier, 2007.
- Özer, Y. Yeşim. *Uluslararası Göç ve Yabancı Düşmanlığı*. İstanbul: Derin Yayınları, 2015.
- Telfer, Elizabeth. “The hospitality of hospitableness”. *In Search of Hospitality: Theoretical Perspectives and Debates*. ed. Conrad, Lashley-Alison, Morrison. 39-54. Butterworth-Heinemann: Oxford, 1996.
- Thorburn, John E. “Hospitality”. *Encyclopedia of Ancient Greece*. ed. Nigel, Wilson. 370-2. Taylor and Francis Group, 2006.
- Theoi Greek Mythology. “ZEUS”. Erişim 22 Haziran 2025. <https://www.theoi.com/Olympios/Zeus.html>.
- Theoi Greek Mythology. “Who Won the Trojan War?”. Erişim 22 Haziran 2025. <https://www.theoi.com/articles/who-won-the-trojan-war/>
- Üreten, Hüseyin-Güzel, Bahar. “Antik Yunan Mitolojisinde Theseus ve Atina Şenlikleri”. *İzmir Araştırmaları Dergisi Prof. Dr. Serap YILMAZ Özel Sayısı*, 3/7 (2017), 67-76.
- Yeğenoğlu, Meyda. *Avrupa’da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*. çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.



Çeşm-i Cihan:
Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi
ISSN: 2149-5866
Sayı: 12 (Temmuz 2025), 109-112, TÜRKİYE
DOI: 10.30804/cesmicihan.1633269
Yayın Değerlendirme

KİTAP KRİTİĞİ: TÜRKİYE TARİHİ ATATÜRK'TEN BUGÜNE (MAURUS REINKOWSKI)*

Banu BERBER BABALIK**

Başvuru/Submitted: 4 Şubat 2025

Kabul/Accepted: 12 Şubat 2025

Yazar Hakkında

Maurus Reinkowski 1962 yılında Almanya'da dünyaya gelmiştir. Regensburg Üniversitesi'nde Kamu Yönetimi ve Alman Dili ve Edebiyatı okuduktan sonra Münih ve Viyana üniversitelerinde Arap Dili ve Edebiyatı ve Boğaziçi Üniversitesinde Osmanlı Tarihi ve Filolojisi ve Türkiye Cumhuriyeti Siyasi Tarihi okumuştur. Kudüs'teki Van Leer Enstitüsü'nde bir yıllık ve İstanbul Alman Orient Enstitüsü'nde iki yıllık araştırmacılık faaliyetinin (1996-1998) ardından Bamberg Üniversitesi Türk Dili, Tarihi ve Kültürü Kürsüsünde asistan olmuştur. 2002 yılında "İslam Ülkeleri Tarihi ve Kültürü ile Türkoloji" alanında doçent unvanını kazanmıştır. Reinkowski, 2010 yılından beri Basel Üniversitesi Toplum Bilimleri Departmanında İslam Bilimleri Semineri profesörüdür. *Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri-19.Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasını Karşılaştırmalı Bir Araştırması* isimli çalışması Türkçeye çevrilmiştir.

Eser İçeriği

Maurus Reinkowski *TÜRKİYE TARİHİ Atatürk'ten Bugüne* isimli çalışmasını Almanca olarak yazmıştır. Bu eser 2021'de Alman yayınevi C.H. Beck tarafından basılmıştır. Hamide Koyukan tarafından Türkçeye kazandırılan eserde dipnot eklemeleri ve güncel bilgiler haricinde ilk metne sadık kalınan bir çeviri yapılmıştır. Kitabın Türkçe baskısı 2024 yılı Nisan ayında yapılmış olsa da yazar, metin bütünlüğünü korumak amacıyla 2022-2024 yılında yaşanan bazı önemli gelişmelere yer vermediğini *Yazarın Notu* başlığı altında okuyucuyla paylaşmıştır.

Türkiye Tarihi'ni kronolojik olarak anlatan çalışma Türkiye'de 19. yüzyıl sonundan 21. yüzyıl başına kadar yaşanan siyasi, sosyal, ekonomik değişimleri ve bu değişimlerin toplum üzerindeki etkilerini tarihsel bir bakış açısıyla okuyucuya sunma çabası içinde olmuştur.

Giriş kısmına "Türkiye güçlü bir ülke" cümlesi ile başlayan yazar, günümüz Türkiye'sinin 2002 sonrası yaşadığı ekonomik yükselişten geriye doğru giderek 1990'larda jeo-stratejik öneminin artışı ve bu önemi dolayısıyla bulunduğu bölgede adeta *kilit* konumunda olduğuna vurgular yapmıştır. İç yapısı itibarıyla fiziki ve kültürel çeşitliliğine atıf yaptığı Türkiye'nin her dönem dünya siyasetindeki önemi yazarın titizlikle üzerinde durduğu alan özelliği göstermiştir. Bu

* Reinkowski, Maurus. *Türkiye Tarihi Atatürk'ten Bugüne*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2024. 323 sayfa. ISBN:978-975-333-428-0.

** Öğr. Gör. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, ORCID:0000-0001-9863-7189, banubabalik@adu.edu.tr.

bölümde Türkiye'nin sınır komşuları ve ülkede hangi etnik toplulukların yaşadığı sorularına açıklamalar yapılmıştır. Reinkowski, yabancı bir gözle Türkiye'de yaşanan gelişmeleri aktardığı bu kitabında okuyucu kitlesini farklı bir pencereden bakmaya davet etmiştir.

Eser, beş ana başlık altında toplanmıştır. *Osmanlı İmparatorluğu'na Veda* başlıklı ilk bölümde Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet'e geçiş aktarılmıştır. "Hasta Adam" olarak anılan Osmanlı Devleti'nin kendini kanıtlama yüzyılı olarak da değerlendirilen 19. yüzyıl modernleşme ve reform hareketleri açısından önemli bir kırılma noktası olma özelliği göstermiştir. Ancak 20. yüzyıl ile birlikte Balkan Savaşları'nda alınan ağır yenilgiler, yönetimdeki sorunlar ve I. Dünya Savaşı sırasında yaşananlar (cephelerde alınan ağır yenilgiler, Ermeni tehciri, ağır şartlı antlaşmalar) Osmanlı Devleti'nin adeta sonunun başlangıcı olmuş ve bu gelişmeler Anadolu'da ulusal hareketin başlamasına ortam hazırlamıştır. Yazar, giriş kısmında döneme atıf yaparken iki kez Atatürk adını kullanmasının haricinde ilk kez Mustafa Kemal'den bu bölümde bahsetmiştir. 1919-1922 dönemi Mustafa Kemal önderliğinde bağımsızlık ve egemenlik için mücadele edilen yıllar olmuştur. Bu mücadele sadece İtilaf Devletleri'ni değil tüm dünyayı şaşırtıcı sonuçlar doğurmuştur. Bu durum Sevr Antlaşması gibi bir antlaşmanın geçersiz sayılmasını başaran tek ülkenin Türkiye olmasından kaynaklanmıştır. Yazar, yeni bir devletin kuruluşuna doğru giden süreci "yollar ayrılıyor" sözüyle ifade etmiştir. Lozan Antlaşması ile başlayan yeni süreç ile Türkiye kendini kanıtlamış ve egemen bir devlet olarak öne çıkmıştır. Bu yeni dönemde Reinkowski'nin üzerinde önemli durduğu bir diğer husus Lozan'da "Türkiye'nin kendi azınlık anlayışını" kabul ettirmesi olmuştur. Buna göre gayrimüslimlere yani Ermeni, Rum Ortodokslar ve Yahudilere uluslararası hukuk kapsamında güvence sağlanmıştır. Ancak Sevr Antlaşması'nda kendilerine muğlakta olsa bir devlet kurma seçeneği tanınmış olan Kürtler ile dini azınlık olarak sınıflandırılması gereken Alevilerin koruma maddeleri dışında tutulma politikası ve bunun 1930'larda devam eden uygulamalarına eleştirel yaklaşmıştır.

İkinci bölüm *Kemalist Cumhuriyet (1923-1950)* başlığıyla yazılmıştır. Bu bölümde Mustafa Kemal'in lider olmasında etkili olan gelişmeler okuyucuya merak uyandırıcı sorular eşliğinde aktarılmıştır. Mustafa Kemal ve Türkiye hakkında yazılmış farklı kaynaklardan alıntılar yapan yazar okuyucu üzerinde daha fazla sorgulama imkânı oluşturmuştur. Dönemin reformist gelişmeleri dayanaklı tenkitlerle okuyucuyu şaşırtan kült bilgilerin önüne geçilmesi yoluyla yazılmıştır. Örneğin Mustafa Kemal'in yönünü Batı'ya dönmesinde etkili olan gelişmelere yer verildikten sonra Mustafa Kemal "Batı karşıtı Batıcılık" sözleriyle tanımlanmıştır.

1950-1980 sürecinin anlatıldığı üçüncü bölümde *İstikrarsız Çoğulculuk* başlığı tercih edilmiştir. Bu dönem yeni beklentilerin suya düştüğü dönem olarak anılmıştır. 1950 ile başlayan süreç tek parti yönetiminin sona erdiği, II. Dünya Savaşı etkilerinin nispeten giderildiği ve yeni umutların yeşerdiği bir dönemdir. Ancak 1960 darbesi ile hem siyasi hem toplumsal bakımdan ülkenin durumu yazar tarafından "yeni kafa karışıklığı" olarak ifade edilmiştir. Bu dönemin başlattığı ve sonra bir türlü önü kesilemeyen gelişme köyden kentlere başlayan göçler olmuştur. Adını bir gecede inşa edilmesinden alan "gecekondu" lar büyük şehirlerin hem görünümünde hem içeriğinde derin değişiklikler ve kalıcı izler bırakmıştır. 1970'li yıllar Türkiye'de siyasi istikrarsızlıkların yoğunlaştığı yıllar olmuştur. Yaşanan sağ-sol çatışmaları ve şiddet olayları 12 Eylül 1980'de ordunun yeniden yönetime el koyması ile sonuçlanan bu dönem, yazar "siyasi sistemin raydan çıkması" ifadesiyle yaşanan şiddet olaylarını da içine alarak incelemiştir.

Dördüncü bölüm *İslami Muhafazakârlığın Vaatleri (1980-2013)* sürecine odaklanmıştır. Bölüme giriş 1980'li yıllardan itibaren İslam'ın, kamusal görünüm kazandığı ve kendi siyasi eylemlerinin meşrulaştırılmasında kullanıldığını bilgisiyle başlamıştır. Bununla birlikte aslında köken olarak İslam'a yabancı olsa da "ılımlı İslam"ın faydalarını farketmediği için bu yönde girişimde bulunanların süreci nasıl belirlediğine değinilmiştir. 1980 Türkiye'si darbe sonrası yeniden şekillenme çabası içinde olması ordu, siyaset, anayasa değişikliği, muhafazakârlık, milliyetçilik, İslamcı hareketler, liberalleşme gelişmeleri içinde belirtilmiştir. Yazarın sayısal verilerle desteklediği bu bölümde *İslamcılığının Önlenemeyen Yükselişi* alt başlığı ile imam hatiplerde okuyan öğrenci sayılarındaki artış üzerinden aktarılmıştır. Ayrıca dönemde etkili olan

Alevi ve Kürtlerle ilgili olan gelişmeler tarihsel geçmiş perspektifi ile detaylandırılarak okuyucuya sunulmuştur.

Kitabın beşinci ve son bölümünde *Bir Başka Cumhuriyete Giden Yol (2013 Sonrası)* başlığı kullanılmıştır. Bu bölüm siyasetin “Yeni Türkiye” olarak tanıttığı dönem olmuştur. Reinkowski, bu dönemi savunanların başkanlık rejimi anayasası, modern muhafazakârlık ve dinamik otoriterliğe olan desteğini örneklerle okuyucusuyla paylaşmıştır. 2010’lu yıllarda Ortadoğu merkezli yaşanan gelişmeler ve Türkiye’nin tutumu, kahramanlıklar ve hayal kırıklıklarının adeta masaya yatırıldığı bir bölüm olmuştur. Bölümü ve kitabı sonlandırırken *Eski Türkiye ve Yeni Türkiye* alt başlığında 2000’li yılların ilk çeyreğine gelindiğinde farklı bir Cumhuriyet’in ortaya çıktığını ancak bunun eskiye bir veda etme durumu değil; Cumhuriyet tarihinden aşına olunan pek çok şeyi yenilenme/yenileşme/yeniyle karışmış olma şeklinde ifade etmiştir. Bu değişimde de tüm siyasi sistem Recep Tayyip Erdoğan’ın şahsında yoğunlaşmıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

Reinkowski, Türkiye Tarihi kitabında Atatürk’ten Bugüne şeklinde bir zaman aralığı belirtmiştir. Bu zaman bir araştırmada oldukça uzun sayılabilecek döneme karşılık gelmektedir. Zira başlangıç olarak 1870’lere dayanan çalışması 150 yıllık bir süreci içermiştir. Yazarın Türkiye’nin siyasi, ekonomik, sosyo-kültürel konjonktürüne olan hâkimiyeti ilk sayfadan itibaren dikkat çekmektedir. Kitabın Türkiye’nin haritadaki konumu, komşuları, ülkede yaşayanların kimlikleri ile ilgili verdiği genel bilgiler okuyucuda merak uyandıran bilgiler olarak değerlendirilebilir. Çalışma, Suat İlhan’ın ifadesiyle “jeopolitiğin siyaset bilimciler ve askerlerin katkıları ile geliştiği” tezine uygun bir tutum içinde olmuştur (İlhan, 1989, 3). Kitabın içeriğinde harita vb. görsel bulunmaması bir eksiklik olarak eleştirilebilir. Ancak betimlemeler o kadar başarılı ki okuyucunun harita bilgisi çok iyi olmasa da yazar okuyucuda kitabı okurken Türkiye haritası açma isteği uyandırmıştır. Zira, okuyucu daha önce Türkiye’ye ziyarette bulunmamışsa bu giriş adeta bir davet mektubu olarak değerlendirilebilir.

Kitapta yer alan kronoloji Türkiye Tarihi’ni ana hatlarıyla görmek isteyenler için faydalı olmuştur. Türkiye Tarihi kitabını okuyanlar sadece olay bilgisinin verilmediği bir kitapla karşılaştıklarını görecekler. Bu karşılaşma Türkiye Tarihi’ne hâkim olanlar için farklı bir pencereden bakma imkânı sağladığı için önemlidir. Okuyucu kitapta kronolojik dönemlere ayrılan evrelerde değişen siyasi yapıya göre salt övgü veya salt yergi beklentisi içinde ise kitabın hayal kırıklığı yaratacağı söylenebilir. Bu çalışmada bir kişiye veya döneme sadece övgü olmadığı gibi sadece olumsuz bakış açısı da yoktur. Yazar bu değişken durumu anlatırken Türkiye tarihinin gelişim süreci bakımından “nevi şahsına münhasır” bir özellikte olduğunun vurgusunu her fırsatta yapmıştır. Bu durum Türklerin ilk anayurtlarından göçleriyle başlayan süreçten Anadolu’ya olan yolculuklarını ve bu süreçte yaşananları bir otobüs yolculuğu benzetmesi ile aktarmıştır. Bu uzun yolculukta çok sayıda yolcu inmiş veya araç değişikliği yapmıştır. Bununla birlikte çoğu yolcu devam etmek istemiştir. Devam edenlerin şoförleri ve otobüslerinin değişmesi gerekmiştir. Bu değişim aynı zamanda Türklerin hâkim oldukları coğrafyalardaki kimlik değişimlerinde de belirleyici olmuştur. Toplumda azınlık olanlar, inanç bakımından öteki olanlar her dönem yazarın kalemine yansımış ve merak uyandırmıştır. Bu merakı kendi açıklamalarıyla giderme yolu izlemiştir. Daha fazla araştırma yapmak isteyen okuyucu için kitapta yer alan dipnotlar adeta bir hazine görevi üstlenmiştir. Oldukça detaylı hazırlanan kaynakçada çalışmayı kapsayan süreç ve konular hakkında sadece Türk yazarların ve Türkiye’de hazırlanan çalışmaların olmadığı görülmüştür. Bu durum çalışmanın zenginleşmesine ve bakış açısının gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Dizin kısmını kişi ve yer adları olarak ayrılması özellikle akademik çalışmalarda araştırmacılara büyük kolay sağlayacaktır.

Son olarak okuyucu kitabı bitirdiğinde yöntemsel açıdan zengin bir literatürle hazırlanmış bu çalışmanın benzer başlık ve içerikli diğer çalışmalardan farkını net olarak görecekler.

Kaynakça

- Akşin, Sina ve diğerleri. *Türkiye Tarihi 4, Çağdaş Türkiye 1908-1980*, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.
- İlhan, Suat. *Jeopolitik Duyarlılık*. Ankara: TTK Basımevi, 1989.
- Kolektif. *Türkiye Tarihi 1839-2010: Modern Dünyada Türkiye*. çev. Zuhall Bilgin, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Tombak, Fatma. "Kitap Kriği: Amerikan Kaynaklarında İnanılmaz Türk Mustafa Kemal Atatürk", *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E – Dergisi*, 11/1 (Aralık 2024), 183-190.