

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҚОРҚЫТ АТА СИМПОЗИУМЫ

(ҚОРҚЫТ АТА: МИФ ЖӘНЕ ТАРИХИ ШЫНДЫҚ)

МАТЕРИАЛДАРЫНЫҢ ЖИНАҒЫ

12-14 ҚАЗАН 2023
ТҮРКІСТАН/ҚАЗАҚСТАН

ULUSLARARASI DEDE KORKUT SEMPOZYUMU

(DEDE KORKUT: MİT VE TARİHİ GERÇEKLİK)

BİLDİRİ KİTABI

12-14 EKİM 2023
TÜRKİSTAN/KAZAKİSTAN



“

ТҮРКИЯ РЕСПУБЛИКАСЫНЫҢ 100 ЖЫЛДЫҒЫНА

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN 100. YILINA

”



АХМЕТ ЯСАНИ
УНИВЕРСИТЕТИ



ULUSLARARASI DEDE KORKUT SEMPOZYUMU
(Dede Korkut: Mit ve Tarihî Gerçeklik) 12-14 EKİM 2023
Türkistan / KAZAKİSTAN
BİLDİRİ KİTABI

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҚОРҚЫТ АТА СИМПОЗИУМЫ
(Қорқыт Ата: Миф және тарихи шындық)
МАТЕРИАЛДАРЫНЫҢ ЖИНАҒЫ
12-14 қазан 2023, Түркістан/ҚАЗАҚСТАН

EDİTÖRLER / РЕДАКТОРЛАР:

Prof. Dr. Bülent BAYRAM - док., проф. Бүлент Байрам
Doç. Dr. Cemalettin YAVUZ - док., доц. Жемалеттин Явуз
Dr. Madina MOLDASHEVA - док. Мадина Молдашева
Zhupar TANAUOVA - Жұпар Танауова

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Yayımları

Ankara
2023

ULUSLARARASI DEDE KORKUT SEMPOZYUMU
(Dede Korkut: Mit ve Tarihî Gerçeklik) 12-14 EKİM 2023
Türkistan / KAZAKİSTAN
BİLDİRİ KİTABI

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҚОРҚЫТ АТА СИМПОЗИУМЫ
(Қорқыт Ата: Миф және тарихи шындық)
МАТЕРИАЛДАРЫНЫҢ ЖИНАҒЫ
12-14 қазан 2023, Түркістан/ҚАЗАҚСТАН

EDİTÖRLER / РЕДАКТОРЛАР:

Prof. Dr. Bülent BAYRAM - док., проф. Бүлент Байрам
Doç. Dr. Cemalettin YAVUZ - док., доц. Жемалеттин Явуз
Dr. Madina MOLDASHEVA - док. Мадина Молдашева
Zhupar TANAUOVA - Жұпар Танауова

YAYIN KOORDİNATÖRÜ / ЖАУАПТЫ ШЫҒАРУШЫ
Harun SARIGÜL / Харун Сарыгүл

DİZGİ / ДИЗАЙН

Şahin ÇELER / Шахин Челер

KARAK TASARIMI / КӨРКЕМДЕУШІ РЕДАКТОР

Şahin ÇELER / Шахин Челер

ISBN: 978-625-8329-11-7

İnceleme Araştırma Dizisi: 11 / Зерттеу сериясы: 11

© Ahmet Yesevi Üniversitesi / Ахмет Ясауи университеті
Mütevelli Heyet Başkanlığı

Aşağı Öveçler Mahallesi 1314. Cadde No: 19 Çankaya / ANKARA

Tel: 0312 216 06 00 • Faks: 0312 223 34 29

www.ayu.edu.tr yayinlar@yesevi.edu.tr

Kitapta ifade edilen fikir ve görüşler sadece yazarlarının olup, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığının görüşlerini yansıtmazlar. / Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер Ахмет Ясауи университеті Өкілетті Кеңес басқармасының пікірлерін білдірмейді.

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları
Ankara / 2023

ҚҰТТЫҚТАУ СӨЗ

док., проф. Мухиттин Шимшек
Ахмет Ясауи Университеті Өкілетті Кеңес Төрағасы

Құрметті ғалымдар, түркі дүниесіндегі бауырлар!

Ұлы Түркістан жері – жау жүрек батырларымыздың, ата-бабаларымыздың мекені. Бүкіл түркі мемлекеттерін, түркі дүниесін біріктіріп отырған ортақ мұраларымыздың бірі – Қорқыт ата – Оғыздан шыққан жырау, ойшыл, бақсылардың пірі, атасы. Басына қиын іс түскенде барша халық онымен кеңесті, Оғыз хандары қиын жағдайда кеңес алу үшін оған жүгінді.

Оғыздарға жол көрсетуші Қорқыт ата – барша Түркі дүниесінің қайталанбас тұлғасы. Осы себепті әрбір түркі елінен оның мазары мен өмірі жайындағы аңыздарды кездестіруге болады. Қазақтар үшін Қорқыт Сырдария өзенінің сол жағалауында бір қазақ ауылында өмір сүрген, қайтыс болғаннан соң оң жағалауға жерленген. Қорқыт Атаның өлімімен байланысты қазақтар арасында кең таралған аңыздар да бар.

Қорқыт атаның туған жері болып саналатын аймақта құрылған университет оның рухын қолдау мақсатында осы жылдың 12–14 қазан аралығында «Қорқыт ата: Миф және тарихи шындық» тақырыбында Халықаралық Қорқыт Ата симпозиумын өткізді. Университетміздің Түркология ғылыми-зерттеу институты тарапынан ұйымдастырылған симпозиумға Түркия мен Түркі дүниесінен қырықтан аса ғалым шақырылды, барлығы он секцияда жиырма бес онлайн, он үш жүзбе-жүз баяндамалар тыңдалып, ғылым әлеміне жол тартты.

Осыған орай, симпозиумда Түркі дүниесінің әр түкпірінен баяндамаларын жолдап үлес қосқан ғалымдарымызға, баяндамалар жинағының әзірленуінде үлес қосқан барша қызметкерлерне ризашылығымды білдіргім келеді.

“Yirli kara tağların yıkılmasun”

“Kara tağa ayıtduğunda işit virsün”

“Kölgeliuce kaba ağacın kesilmesün”

“Kamın akan görklü suyun kurımasun”

“Kanlu kanlu sulardan kiçit virsün”

TAKDİM

Prof. Dr. Muhittin ŞİMŞEK

Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı

Saygıdeğer Bilim İnsanları, Türk Dünyası'nın Bayrı Gönüldaşları;

Ulu Türkistan coğrafyası ölümsüz kahramanların, ataların, dedelerin yurdudur. Tüm Türk devletlerini, Türk dünyasını birleştiren ortak atalarımızdan biri de “Dedem Korkut” namı diğer “Korkut Ata”dır. Dede Korkut, Oğuz Türklerinin ozanı, bahşılarının pîri, atası, bilge kişisi, otacısı, soy soylayan boy boylayan kadım bir Türk büyüğüdür. Başı dara düşen herkes ona danışır, Oğuz Hanları zor durumlarda ondan öğüt alırdı.

Oğuzların yol göstericisi Dede Korkut, tüm Türk dünyasının paylaşılmasını sağlayan kahramanlarından. Bu sebeptir ki her bir Türk diyarında ona ait bir mezar görmek, onun hayatına dair bir menkıbe dinlemek mümkündür. Kazaklar için de Dede Korkut, Siriderya Nehri'nin sol yakasında kurulmuş bir Kazak obasında yaşamış, ölünce nehrin sağ kıyısına gömülmüştür. Hatta Korkut Ata'nın ölümüyle ilgili Kazaklar arasında yaygın olan menkıbeler de mevcuttur.

Korkut Ata'nın yurdu olan bu coğrafyada kurulmuş Üniversitemiz onun ruhunu yaşatmak gayesiyle bu yıl 12-14 Ekim tarihleri arasında “Uluslararası Dede Korkut Sempozyumu”na ev sahipliği yaptı. Üniversitemiz Türkoloji Enstitüsünün düzenlediği sempozyumda Türkiye'den ve tüm Türk dünyasından kırktan fazla katılımcı konuk edilmiş, toplam on oturumda yirmi beş adet çevrim içi, on üç adet yüz yüze tebliğ bilim dünyasına armağan edilmiştir.

Bu vesileyle sempozyuma Türk Dünyası'nın her köşesinden tebliğleriyle katkıda bulunan bilim insanlarımıza, tebliğlerin kitap olarak yayımlanmasında emeği geçen herkese müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

*“Йірлі кара тағларұн йықылмасұн”
“Кара таға айытдұғұнда ішіт вірсұн”
“Көлгелуіе қаба ағаиұн кесілмесұн”
“Камын акан гөрклү сұюн кұрымасұн”
“Канлұ канлұ сұлардан кічіт вірсұн”*

АЛҒЫ СӨЗ

Құрметті оқырмандар, қадірлі ғалымдар!

Ахмет Ясауи университеті Түркология ғылыми-зерттеу институты, Еге университеті, Түркі әлемін зерттеу институты, Байбұрт университеті, Бердақ атындағы Қарақалпақ мемлекеттік университеті және Байбұрт әкімшілігінің қолдауымен 2023 ж. 12–14 қазан аралығында Түркістан қаласында ұйымдастырылып отырған «Қорқыт Ата: Миф және тарихи шындық» атты Халықаралық Қорқыт Ата симпозиумы материалдарының жинағын сіздерге ұсынғалы отырмыз.

Халықаралық Қорқыт Ата симпозиумы Қорқыт Ата және онымен байланысты әртүрлі аспектілерді зерттеуге және қарастыруға мүмкіндік берді және осы саладағы маңызды сарапшылар аталмыш негізде жасақталды. Симпозиум академиктер, зерттеуші-ғалымдар және өнер сүйер қауым үшін бірегей Түрік мәдениетінің маңыздылығын көрсететін және зерттелуге тиісті тақырыптарды қолға алды.

Бұл баяндамалар жинағына симпозиум қатысушылары тарапынан ұсынылған құнды ғылыми еңбектер жинақталған. Олар Қорқыт Ата және онымен байланысты әртүрлі тарихи және мәдени байланыстарды, шығарма тілі мен баяндалу ерекшеліктерін ескере отырып, бұл еңбектің құндылығын түсінуімізге ықпал етеді.

Симпозиумның баяндамалар жинағы Қорқыт Ата туралы зерттеу еңбектері мен Түркі мәдениетінің кең ауқымын қамтиды. Қатысқан барлық зерттеушілер мен мақала авторлары осынау құнды мұраларды танытуға және Түркі жұртын жақыннан тануға мүмкіндік берді.

Симпозиумды ұйымдастыруға және баяндамалар жинағының дайындалып, жариялануына үлес қосқан баршаңызға алғысымызды білдіреміз.

**Ізгі тілектермен,
Док., проф. Бүлент Байрам
Симпозиум ұйымдастыру комитетінің төрағасы**

ÖN SÖZ

Saygıdeğer okuyucular, değerli bilim insanları,

Ahmet Yesevi Üniversitesi Türkoloji Araştırma Enstitüsü tarafından Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Bayburt Üniversitesi, Berdak Karakalpak Devlet Üniversitesi, Bayburt Belediyesi işbirliği ile 12-14 Ekim 2023 tarihinde Kazakistan'ın Türkistan şehrinde düzenlenmiş olan *Dede Korkut: Mit ve Tarihi Gerçeklik* ana temalı “Uluslararası Dede Korkut Sempozyumu” bildiri kitabının sizlerin ilgilerinize sunuyoruz.

Uluslararası Dede Korkut Sempozyumu, Dede Korkut ve onunla ilgili anlatıların farklı yönlerini incelemek ve anlamak için bir önemli bir imkân sunmuş ve alanın önemli uzmanları bu vesileyle bir araya getirilmiştir. Sempozyum, akademisyenler, araştırmacılar ve sanatseverler için bu eşsiz Türk kültürünün önemini vurgulayan ve incelenmesi gereken bir konuyu ele almıştır.

Bu bildiri kitabı, Sempozyum'un zengin ve çeşitli katılımcıları tarafından sunulan değerli bildirimleri bir araya getirmektedir. Bu bildirimler, Dede Korkut ve onunla ilgili anlatıların çeşitli yönlerini, tarihsel ve kültürel bağlamını, dil ve anlatı özelliklerini ele alarak bu eserin zenginliğini daha iyi anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Sempozyum ve bu bildiri kitabı, Dede Korkut'un eserlerinin ve Türk kültürünün geniş bir yelpazesini kapsamaktadır. Katkıda bulunan tüm araştırmacılar ve yazarlar, bu değerli mirası daha da aydınlatmaya ve Türk milletinin kimliğini daha iyi anlamamıza yardımcı olmaya katkıda bulunmuşlardır. Bu çerçevede sempozyumun düzenlenmesi ve bildirimlerin yayınlanması aşamasında katkıda bulunanlara teşekkürü bir borç biliriz.

Saygılarımla...

Prof. Dr. Bülent Bayram
Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı

İÇİNDEKİLER

ҚҰТТЫҚТАУСӨЗ / док., проф. Мухиттин Шимшек.....	III
TAKDİM / Prof. Dr. Muhittin ŞİMŞEK.....	IV
АЛҒЫ СӨЗ / Док., проф. Бүлент Байрам.....	V
ÖN SÖZ / Prof. Dr. Bülent BAYRAM.....	VI

İÇİNDEKİLER VII

«Қорқыт Ата кітабы» және түркі халықтарының ауызша эпикалық дәстүрі / ф.ф.д., проф. Шәкір ИБРАЕВ	1
Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmensahra Yazması İle İlgili Yayınlar Hakkında Bir Değerlendirme / Prof. Dr. Metin EKİCİ	9
Новые проблемы изучения Коркыта в фольклористике и тюркологии / д.ф.н., проф. Тынысбек КОНЫРАТБАЙ.....	27
«Қорқыт Ата кітабында» көрініс тапқан көшпелі оғыз-қыпшақ тайпалардың байырғы мейрамдары мен оны тойлау дәстүрі / ф.ф.к., доц. Бақыт ӘБЖЕТ	51
Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu İle Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy Arasındaki Kurgusal Paralellikler / Dr. Fatih KESKİN	61
Yorumlayıcı Sosyoloji Bakış Açısıyla Dede Korkut Destanlarının Oluşumunun İncelenmesi / Doç. Dr. Musa Yavuz ALPTEKİN	81
Dede Korkut Destanı'nda Çatışma ve Uzlaşma Yöntemleri / Dr. Çetin YILDIZ.....	101
Kazak Halkının Kültürel Belleğinin Yaşatılması ve Aktarılmasında Dede Korkut'un Rolü ve Önemi / Dr. Halil ÇETİN	123
“Kitabı Dede Korkut”ta Kıpçak ve Oğuzların Ortak Tarihi ve Dil Unsurları / Doç. Dr. Galibe HACIYEVA	137
Dede Korkut Günbed Yazmasındaki Damaksıl /D/ Problemi Üzerine / Doç. Dr. Kenan AZILI	157
Dede Korkut'un 13. Hikayesinin (Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi) İmla Özellikleri Üzerine Birkaç Söz / Dr. Yasemin ÇELİK	169
Tebrizli Âşık Hüseyin Saî Tarafından Yeniden Yaratılan Bir Destan: Boğaç Han / Doç. Dr. Fazıl ÖZDAMAR.....	181
Türkmen Sahra Nüshasında Dede Korkut'un Yerleşik Hayata Bakış Açısının Mukayeseli İncelenmesi / Doç. Dr. Turgay KABAK.....	203

13. Dede Korkut Destanı'nda "Akça Burçlu Kalelerin Üstüne Varabilecek Beyler"ın Göstergeleri / Doç. Dr. Tuğba AKKOYUN	211
Dede Korkut Hikâyelerinde Çatışma Unsuru ve İşlevselliği / Dr. Osman ORUÇ.....	231
Sahneye Yansıyan Dede Korkut: Abay Dağlı'nın Dede Korkut Piyesi/Oyunu / Dr. Emir Ali ŞAHİN.....	241
Dede Korkut Anlatılarında Şiddet / Doç. Dr. Adem BALKAYA....	269
Dede Korkut Hikâyelerinde Serbest Zaman: Kahramanların Kişisel Gelişimi, Dinlenme ve Eğlenme Aktiviteleri / Gökhan KARABUDAK	281
Dede Korkut Kitabı'nda Geçen <i>Argap Argap</i> İkilemesi Üzerine / Doç. Dr. Ferdi GÜZEL	303
Dede Korkut Hikâyeleri Konulu Türk Posta Pulları / Doç. Dr. Nurgül BEĞİÇ.....	317
Dede Korkut Hikâyelerinde Perifrastik Fiiller / Dr. Özge EKER KAVALÇALAN	327
'Korkut' Sözcüğünün Anlamı Hakkında Türk Kamlığı ve Satır Altı Türkçe Kur'an Tercümeleleri Merkezli Bir Değerlendirme / Dr. Ahmet AKPINAR	351
Dede Korkut Destanlarında Akrabalık İlişkileri / Dr. Gürol PEHLİVAN.....	371
Boğaç Han Boyu Hakkında Psikomitolojik İrdeleme / Prof. Dr. M. Bilgin SAYDAM.....	381
Dede Korkut Hikâyeleri'nde Yer Alan Fillerin Semantik Görünümü Üzerine Bir Değerlendirme / Dr. Osman TÜRK-Dr. Fatma KOÇ...413	
СИМПОЗИУМ КЕҢЕСТЕРІНІҢ МҮШЕЛЕРІ ЖӘНЕ / БАҒДАРЛАМАСЫ СЕМПОЗИУМ КУРУЛЛАРИ VE PROGRAMI.....	447

«ҚОРҚЫТ АТА КІТАБЫ» ЖӘНЕ ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ АУЫЗША ЭПИКАЛЫҚ ДӘСТҮРІ

“THE BOOK OF KORKYT ATA” AND THE ORAL EPIC
TRADITION OF THE TURKIC PEOPLES

Шәкір ИБРАЕВ*

АҢДАТПА

"Түркі халықтарының эпикалық дәстүрі ауызша формада кеңінен тараған фольклорлық құбылыс. Олардың қатарында архаикалық, қаһармандық, романдық және тарихи эпос түрлері ауызша дәстүр аясында ғасырлар бойы жырланып келген. Ауызша эпостардың көбі XIX–XX ғғ. жазылып алынды. Бұлардан бөлек әдеби дәстүрге сай кітаби эпос үлгісінде жазылған жырлардың тарихы көне түркі дәуірінен басталады. Орхон ескерткіштерінің тобына енетін Күлтегін, Білге қаған, Тоныкөк жазуларының тарихи және қаһармандық эпоспен жанрлық жағынан жақын келетіндігі анықталды. Олардағы ортақ сюжеттер, мотивтер, эпикалық формулалар, клишелер өзара мәтінаралық қолданыста да, сондай-ақ түркі халықтарының ауызша дәстүрімен сәйкестігі де ғалымдар тарапынан салыстыра зерттелді. Осыдан келіп жазба эпос үлгісі ауызша фольклорлық дәстүрдің ықпалымен қалыптасқандығы анықталды.

Ауызша эпостың жазбаша әдеби үлгіге түсірілу үдерісі түркі халықтарының тарихында орта ғасырларда да жалғасып жатыр. Соның айқын көрінісі – «Қорқыт ата кітабы». Бұл жазба эпосқа енген жырлар тобының байырғы мифтермен, аңыздармен тарихи және қаһармандық эпостармен байланысы бары анықталды. Түрлі тарихи дәуірлерде ауызша дәстүр аясында пайда болған мифтер, аңыздар, жырлар бір ізге түсіріліп, көркемдік шарттары бойынша бір жүйеге келтірілгені байқалады. Мұны ең алдымен баяндаудың, эпос оқиғаларының көркемдік уақытқа және көркемдік кеңістікке жіктелу тәртібінен көре аламыз. Кітапқа енген жырлардың бәрі Қорқыт атымен біріктірілген. Ол – оғыз қаһармандарының ерлігін, өткен тарихын баяндаушы шежіре қарт, озан, жол көрсетуші. Сондай-ақ маңызды оқиғаларға Қорқыттың өзі де қатысады. Оқиғалар көбіне хан ордасында басталып, соңында оны қорытындылайтын Қорқыттың өзі. Сан ғасырлық эпикалық дәстүрдің жазбаша үлгісі белгілі жырлардың бәрін Қорқыттың атымен бір кітапқа жинақтайды. Кітаптың мақсағы ауызша айтылып келген жырлардың ұмыт болмауын, оғыздардың көне тарихи түрде сақталуын көздеген. Кітапта өлең сөзден гөрі қара сөздің басым келетіні – ауызша дәстүрдің, оғыздардың әлеуметтік жағдайының өзгере бастағанын аңғартса керек. Әдеби дәстүр ауызша баяндаудың құрылымына, еркін көсілетін жырлау тәсіліне, батырдың ғажайып тууын, тездеп өсуін, жекпе-жекте айқасуын,

*ф.ғ.д., проф., Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан-Қазақстан (sh.ibraev1950@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0002-6140-0425>

соғыс картинасын ықшамдап беруді жүзеге асырған. Әдеби дәстүр, ең алдымен, тарихи жадыны жаңғыртуды, тарихи деп саналған оқиғаларды көркем тұрғыдан ықшамдап баяндауды көздегенге ұқсайды. Фольклорлық мұра тарихи контексте шежіре карт, атақты озан Қорқыттың есімімен тұтастай жинақталады.

Кілт сөздер: ауызша баяндау, фольклорлық мұра, эпикалық дәстүр, уақыт, кеңістік.

ABSTRACT

“The epic tradition of the Turkic peoples is a folkloric phenomenon, widely spread in oral form. Among them are archaic, heroic, romance and historical epics, which have been sung for centuries within the oral tradition. Most of the oral epics of the nineteenth and twentieth centuries are recorded. In addition, according to literary tradition, the history of psalms modeled after book epics goes back to ancient Turkic times. It is established that the works of Kultegin, Bilge Kagan, Tonykok, which are part of the Orkhon monuments group, are genre close to historical and heroic epic. Common plots, motifs, epic formulas, clichés in them were compared by scientists both in their mutual intertextual use and in accordance with the Turkic peoples oral tradition. On this basis, it was established that the sample of the recorded epic was formed under the influence of oral folklore tradition.

The process of embodiment of oral epic into a written literary sample continues in the Middle Ages in the history of Turkic peoples. The obvious expression is “The Book of Korkyt Ata”. It is established that the group of psalms included in this written epic has a connection with indigenous myths, legends, historical and heroic epics. It is traced that the myths, legends, and psalms that emerged within the oral tradition in different historical epochs are traced and systematized according to their artistic conditions. We can see this first of all in the order of classification of the narrative, events of the epic into artistic time and artistic space. All the songs included in the Book are united by the name of Korkyt ata. He is an old man chronicler, poet, guide, telling about the heroic deeds of the Oghuz heroes, about the past. Korkyt Ata himself also participates in important events. Events often begin with the Khan's horde and finally end with the words of Korkyt Ata. The written example of a centuries-old epic tradition combines all known psalms into one book under the name of Korkyt Ata. The purpose of the book was to ensure that the oral songs were not forgotten, the Oghuz preserved in their ancient historical guise. The book must be saying that prose - oral tradition - prevails in the word, the social status of the Oghuz begins to change.

The literary tradition included the structure of oral narrative, the way of praising the free leader, the miraculous birth, the hero's quick maturation, participation in battle, and the compactization of the war picture. Literary tradition, first of all, implies the revival of historical memory, artistically concise narration of events considered historical. Folklore heritage in the historical context genealogy is collected as a whole under the name of the elderly, famous Ozan Korkut.

Keywords: oral narrative, folklore heritage, ethical tradition, time, space

Түркі халықтарының әдеби дәстүрі екі түрлі формада кеңінен тараған: ауызша және жазбаша. Хронологиялық жағынан алып

қарағанда ауызша дәстүр әрі көне, әрі жазбаша әдеби дәстүрге негіз болып алынған.

Міне, осы екі дәстүрдің аясында «Қорқыт ата кітабының» қырсырына үңілу көптеген мәселенің мәнін ашуға мұрындық болады деген ойдамын. Себебі бұл кітаптың жаратылысында ауызша дәстүр мен жазбаша дәстүрдің ізі сайрап жатқандығы ғана емес, ауызша жырлаудың біртіндеп жазбаша баяндауға ауысқанын да қадағалауға болады. «Қорқыт ата кітабы» әдеби дәстүрдің өзгерісіне қарай жазбаша формаға қалай өтті, ауызша жырдың кітапқа айналу үдерісі қалай болды дейтін мәселе соқталанып шығады.

«Қорқыт ата кітабының» Дрезден нұсқасына енген он екі жырдың сюжеттері түркі халықтарының ауызша фольклорлық мұрасында Орталық Азиядан бастап Кіші Азияға дейін кеңінен тарағаны белгілі. Олар миф, ертегі, аңыз, әпсана, эпикалық жыр, дастан түрінде айтылып, халық арасында танымал болған шығармалар және шығу негізі бойынша фольклорлық дерек көздерінен тарайтыны дау тудырмайды.

«Қорқыт ата кітабының» түпкі негізінде ауызша фольклорлық мұраның тұрғанын мына бір жағдай да растайды. Х.Короглының дәлелдеуі бойынша екінші жырда ер жеткен, ел қорғаны болған Қазанның ұлы Ораз (Уруз) төртінші жырда кәмелетке енді толған жасөспірім, ал он бірінші жырда Қазан тұтқынға түскенде оны құтқаратын ұлы әлі бала жаста. Сондай-ақ сегізінші жырда Дөпегөздің қолынан қаза тапқан кейіпкерлер он бірінші және он екінші жырларда қайта сценаға шығады (**Короглы**, 1976, 187-б.).

Демек, оқиғалардың орналасу тәртібінде және қаһармандардың әрекет ету хронологиясында сәйкессіздік орын алған. Түркі эпосына тән биографиялық өмірбаяндық реттілік сақталмаған.

Осы және басқа да деректерге қарағанда «Қорқыт ата кітабында» ауызша айтылып келген фольклорлық сюжеттер, атап айтқанда, мифтер, ертегілер, аңыздар, дастандар, мақал-мәтелдер, аталар сөзі жинақталып, Қорқыт ата есімімен бір кітапқа біріктірілген деуге болады.

Алайда ауызша фольклорлық шығармалар бірден жазбаша формаға түсірілмеген. Бұл үдеріс XIV ғасырдан бастап қолға алынған (**Короглы**, 1976, 47-б.).

XVI ғасырдың соңына таман «Қорқыт ата кітабының» бізге белгілі екі жазбаша нұсқасы пайда болғанға дейінгі аралықта

кітаптың әлденеше көшірмесі болғанға ұқсайды. Бұл ескерткіштің Дрезден және Ватикан нұсқаларынан басқа кейінгі кезде табылып жатқан тағы бір жазба варианты осыны айғақтайды. Профессор Метин Эжижи жариялаған «Салор Қазанның жеті басты айдаһарды өлтіргені» қолжазбасы Түркістан нұсқасы ретінде он үшінші бөлім немесе тарау (воу) түрінде жарыққа шықты (**Екісі, 2019**).

«Қорқыт ата кітабына» енген жырлардың хронологиялық мезгілі әр түрлі екенін зерттеушілердің көбі атап көрсеткен. Олардың Орталық Азияда, Кавказда және Кіші Азияда пайда болғанына қарай топтастыру орын алған (Аникеева, 2018: 51; Жирмунский, 1974: 575).

Осы айтылған жағдайлардан мынадай мәселелерді жинақтауымызға болады:

1. Кітапқа енгізілген жырлар оғыздардың Орталық Азиядан Кіші Азияға дейінгі аралықта қоныс аударған тарихи дәуірлерімен қарайлас ауызша формада таралғанын байқаймыз.

2. Ауызша жырлардың Қорқыт атымен біріктіріліп, жазба эпосқа айналу үдерісі бір мезгілде, бір рет қана атқарылмаған. Г.Араслы XI–XII ғғ. басталған дейді.

3. Ауызша жырлардың кітапқа айналу себебі оғыздардың өткен тарихын, қаһармандық ерлігін ұмытпау мақсатынан пайда болған қажеттілік.

4. Ауызша дәстүрді де, оның айтушысы (жырлаушы) болған Қорқытты да бір жүйеге келтіріп, жоғалмайтын біртұтас кітап түрінде жинақтау – жазбаша дәстүр аясында жүзеге асқан.

Міне, бұл үдерістердің атқарылу барысында орын алған кейбір маңызды мәселелерге тоқталып өтейін.

Алдымен кітаптың бастапқы бетіндегі жазуға келейік. Араб тілінде жазылған кітаптың атауында ең маңызды мәселелер жинақталғанын және жасырылған құпия сыр барын «Қорқыт ата кітабын» жан-жақты зерттеген Х.Короглы атап көрсеткен.

Ескерткіштің толық атауы: Китаби дадам Қорқуд ’ала лисани таифаи огузан. Осындағы негізгі атау – Китаби дадам Қорқуд сөздері араб тіліндегі АБДЖД жүйесіндегі көрсеткіші бойынша 887 санды белгілейді. Хиджра есебіндегі бұл дата 1482 жылғы юлиан күнтізбесіне сәйкес келеді (Короглы, 1987, 211-б.).

Бұл мерзім В.М.Жирмунскийдің болжаған, XV ғасырдың екінші жартысында жазылған деген пікіріне жақын. Атап өтерлік мәселе Қорқуд сөзіндегі соңғы таңба «Кітаптың» ішінде «т» таңбасымен берілсе, титулды бетте «д» таңбасымен белгіленген. Себебі қажетті мерзімді алу үшін «д» таңбасы (д-4; т-400) және «м» (дадам таңбасы (40) арнайы алынған (Короглы, 1987, 211-б.).

Сандарды кесте түрінде берейік:

I. KīTĀB (کتاب)

K=20; T=400; A=1; B=2

Жиынтығы = 423

II. DaDaM (ددم)

D=4; D=4; M=40

Жиынтығы = 48

III. Q̄URQ̄UD (قورقود)

Q̄=100; Ū=6; R=200; Q̄=100; Ū=6; D=4

Жиынтығы = 416

Барлығы = 887 хиджра

Юлиан календары = 1482

Тағы бір назар аударарлық жәйт – «оғыз тайпаларының тіліндегі» деген сөздердің мәні. Орта ғасырларда Кавказда, Иранда, Кіші Азияда түрлі этностармен қоян-қолтық қарым-қатынасқа түскен оғыздардың өткен тарихи мұрасының куәгері болған ауызша жырларды ұмытпау және рухани мұраның оғыздарға тиесілі екенін баса көрсету мақсатымен байланысты деуге болады.

Кітаптың біртұтас жүйеге түсірілуін Қорқыт есімімен біріктіріп, бір бүтін шығармаға айналдыруды жүзеге асырған адамдардың бірі – Абдаллах бин Фарадж. Оның есімі «Қорқыт ата кітабының» мұқаба (титульный) бетінде өрнек түрінде жазылған, оқылуы қиын монограммалық жазу.

Монограмма графикалық таңбаның ерекше үлгісі болумен қатар, жазған адамның аты-жөнін әдемі бір әшекеймен бедерлеп және безендіріп оюлаған жазу түрімен берілген. Сондықтан да бұны монограмманың күрделенген, бірнеше ұғымдарды

біріктіретін түрі *вензель*, яғни әріптерді түйіншек етіп байлайтын, ерекше таңбалық мәні бар жазу ретінде қабылдауымызға болады.

Бұл жазудың құпиясын ашқан ғалым – көрнекті түркітанушы Х.Короглы. Оның пікірі бойынша, ең соңғы *кетхода* сөзі мағынасы бойынша лақап ат немесе айналысатын кәсіпті білдіретін сөз. Бәлкім озандардың немесе сауатты адамдардың басшысы болуы мүмкін (Короглы, 1987, 112-б.).

Сонда вензель таңбасының мәні былайша оқылады: *ŞĀĦĪB AS-SALĀM ‘ABDALLĀH BĪN FARADJ KETHODĀ* (Сәлем иесі Абдаллаһ бин Фарадж кетхода).

Сонымен ауызша дәстүр бойынша қалыптасқан эпикалық жырлардың жазбаша нұсқаға түсірілуі жәй ғана жазып алу емес. Бұл жерде жазба әдебиеттің ықпалы болғаны анық байқалады. Оғыздардың ауызша мұрасы алдымен данышпан, өткен тарихтың шежіресінің символы саналған Қорқыт есімімен жинақталып, біртұтас жүйеге келтірілгенін аңғарамыз. Қорқыт барлық бойлардың, яғни жеке-жеке сюжеттер мен жырлардың, дастандардың айтушысы, шығарушысы, киелі тарихтың шежіре білгірі ретінде жазба дәстүр аясында топтастырылады. Тұтастану – (циклизация) Қорқыт атына біріктірілу түрінде жүзеге асады. Түркі халықтарында кеңінен тараған «Алпамыс», «Қобыланды батыр», жалғыз көзді дәу, айдаһармен алысқан ер, ажалмен алысқан Қорқыт сияқты жырлар, сюжеттер және мотивтер бірыңғай стильдік формаға келтіріліп, тұтас шығарма түрінде жинақталған деуге болады.

Кітаби эпостың жасақталуы түрлі деңгейде жүзеге асатын құбылыс. Стильдік формулалардан бастап тақырыптық бірліктер (темы), қайталаулар, «ортақ баяндаулар» («общие места»), қалыпты тіркестер, мәтінді безендірудің бірыңғай тәсілдері сияқты тілдік-стильдік принциптердің жазбаша формада жүйеленетінін көреміз (Памятники книжного эпоса, 1978, 7–15-бб.).

«Қорқыт ата кітабындағы» бөлімдердің (воу) біріктірілуі мезгіл, мекен, қаһармандар мен персонаждар, тілдік-стильдік, тақырыптық, сюжет пен мотивтік безендірілуі бойынша біртұтас шығармаға айналғаны байқалады.

Кітаптағы көркемдік уақыт пен көркемдік кеңістік шарттары жазбаша дәстүр аясында тұтастай жинақталған.

ӘДЕБИЕТТЕР

Metin Ekici. (2019). *Soylamalar ve 13. boy. Salur Kazan'ın yedi başlı ejderhayı öldürmesi. Örijinal Metin (Tırkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma.* –Ankara: Ötüken, –219 s.

Аникеева Т.А. (2018). *Предания Коркута. Огузский эпос как источник по истории тюрских народов Центральной Азии IX–XI вв.* –М.: Наука, Вост. лит., –189 с.

Жирмунский В.М. (1974). *Тюркский героический эпос.* –Л.: Наука, –640 с.

Короглы Х. (1987). Две тайны древнего титульного листа//*Вопросы литературы.* № 6. –Москва, –209–212 с.

Короглы Х. (1976). *Огузский героический эпос.* –М.: Наука, –239 б.

Памятники книжного эпоса. (1978). –Москва: «Наука», –С.272.

DEDE KORKUT KİTABI TÜRKİSTAN/TÜRKMENSABRA YAZMASI İLE İLGİLİ YAYINLAR HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON THE PUBLICATIONS RELATED TO
TÜRKİSTAN/TÜRKMENSABRA DEDE KORKUT MANUSCRIPT

Metin EKİCİ*

ÖZ

Dede Korkut Kitabı'nın bilinen ilk yazması Almanya'nın Dresden Kraliyet Kütüphanesi'nde, H. L. Fleischer tarafından bulunmuştur. 1815 yılında, Heindrich Friedrich von Diez tarafından Dresden yazmasının bir kopyası çıkarılarak Berlin Kütüphanesi'ne verilmiştir. H. F. von Diez 1815 yılında yazdığı bir makale ile Dede Korkut Kitabı'nın varlığından ve nerede bulunduğundan bilim dünyasını haberdar etmiştir. Dede Korkut anlatmalarının ikinci yazması 1950 yılında İtalyan Türkolog Ettore Rossi tarafından Vatikan Kütüphanesinde bulunmuştur. Birinci yazmadan eser adı, içerik ve üslup özellikleri bakımından bazı farklılıkları bulunan bu yazma da Türkiye ve Türk dünyasında büyük bir ilgi ile karşılanmış ve bugüne kadar Dede Korkut hakkında yapılan pek çok çalışmada bu yazma da kaynak olarak kullanılmıştır. Elimize 2019 yılında ulaşan Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü nüsha/yazması ise Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası adını taşımaktadır ve İran'da yaşayan bir Türkmen olan Veli Muhammed Hoca tarafından Tahran'da bulunmuş ve halen onun kendi kütüphanesinde. Bu nüsha/yazmanın bir kopyasını 2019 Mart ayında bize göndermiştir. Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü nüshasının/yazmasının bulunduğuyla ilgili ilk duyuru, 25 Nisan 2019 tarihinde Bayburt'ta yapılan "Uluslararası Dünya Mirası Dede Korkut Sempozyumu" adlı bilimsel toplantıda tarafımızca yapılmıştır. Bu destan önce bir makale, ardından ise bir kitap olarak yayımlanmıştır. Bu bildiriye, ilk olarak "Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmensahra Yazması ve 13 Boy: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" adını verdiğimiz Dede Korkut soylama ve anlatmalarının üçüncü yazmasının bulunuşu ve bilim dünyasına duyurulması hakkında bilgi vereceğiz. İkinci olarak bu eserin adlandırılması hakkındaki tartışmaları değerlendireceğiz. Son olarak 2019 yılında yayınladığımız makale ve kitabı kaynak olarak kullanan ve bu üçüncü yazmanın içeriğinden yararlanarak pek çok makale ve bildiri hazırlanmıştır. Son dört yılda üçüncü Dede Korkut yazmasıyla ilgili yayınlar, yayın türlerine göre kronolojik olarak ve de Türkolojinin temel alan dağılımlarına göre değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yazma, Nüsha, Dede Korkut, Günbet, Türkmensahra, Türkistan

* Prof. Dr. Ege Üniversitesi, Türk Dünyası araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, İzmir, Türkiye (metin.ekici@ege.edu.tr)
<https://orcid.org/0000-0002-9400-8462>

ABSTRACT

The earliest known manuscript of the Book of Dede Korkut was found in the Royal Library of Dresden, Germany, by H. L. Fleischer. In 1815, a copy of this Dresden manuscript was prepared by Heindrich Friedrich von Diez and deposited in the Berlin Library. In 1815, H. F. von Diez wrote an article announcing the existence and location of the Book Dede Korkut to the scholarly world. The second manuscript of Dede Korkut narratives was discovered in 1950 by the Italian Turkologist Ettore Rossi in the Vatican Library. This manuscript, which differs from the first manuscript in terms of title, content, and style, has received great attention in Turkey and the Turkic world. It has been used as a source in many studies on Dede Korkut conducted to current time. In 2019, the 3rd manuscript of the Book of Dede Korkut, titled the Turkistan/Turkmen Sahra Manuscript by me, came into our possession. It was discovered in Tehran by Veli Muhammed Hoca, a Turkmen living in Iran, and is currently preserved in his personal library. A copy of this manuscript was sent to us in March 2019. The first announcement regarding the discovery of the 3rd manuscript of the Book of Dede Korkut was made by us at the "International Symposium on World Heritage of Dede Korkut" held in Bayburt on April 25, 2019. This epic was first published as an article and then as a book. In this paper, I will first provide information about the discovery and announcement to the scholarly world of the third manuscript of the Dede Korkut narratives and tales, which I have named "The Dede Korkut Book Turkistan/Turkmen Sahra Manuscript and the 13th Epic Story: How Salur Kazan Slayed the Seven-Headed Dragon." Secondly, I will evaluate the debates surrounding the naming of this work. Lastly, numerous articles and presentations have been prepared using the content of this third manuscript, and many of them have been published by utilizing the 2019 article and book as sources. I will evaluate the publications related to the third Dede Korkut manuscript in the last four years chronologically and in terms of their distribution across the main fields of studies in Turkology.

Keywords: Manuscript, Copy, Dede Korkut, Günbet, Türkmen Sahra, Türkistan

Bildirimize öncelikle üçüncü Dede Korkut yazmasının bulunuşu ve bu yazmanın metninin bize intikali hakkında kısaca bilgi vererek başlayalım. Üçüncü Dede Korkut yazması, İran vatandaşı bir Türkmen Türkü olan ve Türkmen Sahra bölgesindeki Günbed şehrinde yaşayan Veli Muhammed Hoca tarafından 2018 yılının sonlarına doğru Tahran'da ismi bilinmeyen bir şahıstan satın alınmıştır. Yazmanın tam olarak Dede Korkut ile ilgisini kuramadığı veya emin olmadığı için 2018 yılı sonlarına doğru elektronik bir kopya oluşturmuş ve bu kopyanın bir örneğini önce Amerika'da yaşayan bir Türkmen bilim insanı olan Yusuf Azmun'a, sonra Ankara'da, Türkiye'de doktora öğrencisi olan bir Türkmen araştırmacı Shahrouz Aghatabai'ye göndermiştir. Ancak, her iki araştırmacıdan da 2019 yılı ortalarına kadar bir cevap alamamıştır.

2019 yılı Mart ayında, Nevruz'u karşılama bayramı kapsamında yapılacak bir toplantı için Kazakistan'ın Akdağ şehrine gittim. Toplantı

salonunda, İnan Türkmenlerinden olan Dr. Muhammet Gocuki ve yanında bulunan Veli Muhammet Hoca ile tanıştım. Toplantı sonrasında, yanıma gelen Veli Muhammet Hoca, elindeki birkaç sayfalık bir fotokopi metni gösterip bunlarla ilgilenip ilgilenmeyeceğimi sorduğunda, metni alıp birkaç soylama olduğunu gördüm ve ilgileneneğimi söyledim. Ayrıca orijinal metnin nerede olduğunu sorduğunda, İnan'da, Türkmen Sahra Bölgesindeki Günbedikavus şehrindeki evinde olduğunu söyledi. Bana metnin bir kopyasını göndermesini istediğimde, İnan'a dönünce göndereceğini söyledi. Akdağ şehrindeki toplantımız bittikten sonra ben İzmir-Türkiye'ye döndüm. Birkaç gün sonra, Mart ayının sonuna doğru Veli Muhammet Hoca'dan bir e-posta ve ekleri geldi. İşte bu posta ekindeki metinler, üçüncü Dede Korkut yazması metinleriydi. Metinlerin çoğu soylama olduğu için Dede Korkut yazmalarıyla ilgili olup olmadığında emin olmak zordu, ancak 48. sayfadan itibaren "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" anlatması yer alıyordu. Bu anlatma daha önce bulunmuş olan Dede Korkut yazmalarında yer almayan yeni destani anlatma, yani 13. Boy idi. Bu anlatıyı okuyunca yazmanın Dede Korkut anlatılarıyla ilişkili olduğundan bir emin oldum. Durumu değerli dostum Dr. Gürol Pehlivan'la paylaştım ve hızlı bir şekilde metni tekrar gözden geçirdik ve bunun yeni bir Dede Korkut yazması olduğundan kesinlikle emin olduk.

Bu yeni yazmanın bilim dünyasına duyurulması gerekiyordu ve bunun için de en uygun zaman 25-26 Nisan 2019 günlerinde Bayburt-Türkiye'de yapılacak olan "Uluslararası Dünya Mirası Dede Korkut Sempozyumu" idi. Bu sempozyumda kısaca Dede Korkut yazmaları ve yeni yazmadan bahsettim ve yazmanın birkaç sayfasının fotokopisini ekranda gösterdim. O andan itibaren bilim dünyasında bu yeni yazmaya beklediğimden çok daha fazla bir ilgi oluştu. Kısa sürede metin okumalarını tamamlayıp yayın hazırlıkları yaptım ve ilk olarak Milli Folklor Dergisi için kısa bir tanıma yazısı ile "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" anlatması olan 13. Boyun metnini yayınladım (Ekici 2019a). Bu yayından iki hafta sonra da soylamalar ve 13. Boyu ihtiva eden kitabı yayınladım (Ekici, 2019b).

Bu genel bilgilerden sonra, burada ikinci olarak değerlendirmeyi istediğim hususlar "Nüsha" ve "Yazma" terimleri ve eserin nasıl adlandırıldığı veya adlandırılması gerektiğiyle ilgilidir. Bilindiği üzere "Nüsha" terimi aynı müellifin bir eserinin kopyaları için kullanılan bir terimdir. Bu nedenle Dede Korkut soylama ve anlatmalarının ilk bulunan yazması için "Dresden nüshası" ve ikinci olarak bulunan yazması için "Vatikan Nüshası" adlandırılmasının yapılması doğru bir

kullanım değildir. Çünkü bu yazmalar aynı yazarın ve müellifin eserleri değildir. Bu nedenle de Dede Korkut anlatma ve soylamalarının “Nüsha” terimi ile değil, “yazma” terimi ile adlandırılmasının daha doğru olacağı kanaatindeyim. Ben yayınlamış olduğum kitap adındaki “nüsha” adını bir sonraki baskıda değiştireceğim.

Bu yazma ile ilgili bir diğer husus yazmanın adı meselesidir. Elimizdeki yazmada bir ad bulunmadığı için ben “Türkistan/Türkmensahra” adını kullanmayı tercih ettim. Bunun sebebi, İran’ın Türkmen Sahra Bölgesinde yer alan “Günbed” veya “Büyük Günbed” şehrinin kadim Türk yurdu olan “Türkistan” coğrafyasının bir parçası olmasıyla ilgilidir. Tarihsel olarak bakıldığında da Dede Korkut/Korkut Ata geleneği, Türkistan coğrafyasında oluşturulmuş ve sonra batıya doğru taşınmıştır. Bu nedenle, tıpkı Kazakistan coğrafyasındaki kadim medeniyet şehrimiz ve bölgenin adında korunduğu gibi, ben de “Türkistan” adını Dede Korkut yazmasında yaşatmak ve özellikle genç kuşakların bu adı unutmamalarını sağlamak için kullandım. Bu bakımdan, eserin “**Dede Korkut Türkistan/Türkmen Sahra Yazması**” adıyla anılmasının daha doğru bir tercih olduğunu düşünüyorum ve bunu kullanmaya devam edeceğim. Yeni bazı çalışmalarda yazmanın adı için “Günbed Yazması” veya “Günbed Nüşası” adlarının kullanılmasının (Özçelik, 2021; Shahgoli vd. 2019) doğru olmadığını düşünüyorum.

Yine bu yazma içindeki Salur Kazan’la ilgili anlatmanın adını ilk defa bizim eserimizde adlandırdığını, yayınlamış olduğum kitap ve makaledeki “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” adlandırmasının da bana ait olduğunu, orijinal metinde böyle bir adlandırma bulunmadığını da hatırlatmak isterim. Burada vurgulamam gereken bir başka husus ise 13. Dede Korkut Boyu olarak kabul ettiğim bu anlatmanın iki ayrı anlatma gibi değerlendirilmesi meselesidir. Bu anlatmanın bölünerek iki ayrı anlatma gibi kabul edilmesi düşüncesine kesinlikle katılmıyorum. Çünkü bir edebi anlatmanın, bir destanını bütünlüğü söz konusuysa, bu yazmada “Salur Kazan’ın Kars Kalesini Alması” ve “Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” şeklinde iki ayrı anlatma değil, tek bir anlatma vardır ve bu da “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” anlatmasıdır. Çünkü diğer Dede Korkut yazmalarında yer alan destanlardan bazıları da iki veya üç parçaya ayrılabilir. Örneğin Dirse Han Oğlu Boğaç Han anlatmasında, Dirse Han’ın oğlunun doğumundan ad almasına kadarki kısım ayrı destan, Boğaç adını alan kahramanın babası tarafından yaralanıp iyileşmesi ve sonuçta annesinin tavsiyesi ile babasını kırk namerdin elinde kurtarması ayrı bir anlatma şeklinde değerlendirilebilir, ancak bu durum, bir edebi

anlatma olan bu destandaki ana bütünlüğü bozmak anlamına geleceği için uygun değildir.

Bu açıklamalardan sonra, 3. Dede Korkut yazmasıyla ilgili yapmış olduğum iki yayına; bir makale ve bir kitaba yapılan atıflardan hareketle tespit ettiğim üçüncü Dede Korkut yazması ile ilgili yayınların değerlendirmesini yapalım. **“13. Dede Korkut Destanı: ‘Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi’ Boyunu Beyan Eder Hamm Hey!” (Ekici, 2019a)** adlı makale hakkında yapalım.

Kitaplar: 2021:1.

Makaleler: 2019: 2; 2020: 5; 2021: 6, 2022: 5; 2023: 4 olmak üzere bu makaleyi kaynak olarak kullanan makale sayısı toplam 22 makedir.

Bildiriler: 2020: 4 bildiri şeklindedir.

Tezler: 2019:1; 2021:2 şeklinde olup toplam 3 lisansüstü tez çalışmasında kaynak olarak kullanılmıştır.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak, yayımlanmış olduğumuz makale çalışması; kitap:1; makale: 22, bildiri: 4; tez: 3 olmak üzere toplamda 30 bilimsel çalışmada kaynak olarak kullanılmıştır. Yayımlanmış olduğumuz makalenin en çok makale türündeki bilimsel çalışmalarda kaynak olarak kullanıldığı görülmektedir.

Bu makaleyi kaynak olarak kullanan yayınların alanlar itibariyle dağılımı ise şu şekildedir:

Türk Dili alanındaki çalışmalarda kaynak olarak kullanım:

Kitap: 1; Makale:3; Bildiri:1, Tez:- olmak üzere, toplamda 5 Türk dili çalışmasında bu kitabın kaynak olarak kullanıldığını tespit ettik.

Türk Halk Bilimi alanındaki çalışmalarda kaynak olarak kullanım:

Kitap: -; Makale:14; Bildiri:3; Tez:3 olmak üzere toplamda 20 Türk Halk Bilimi araştırmasında kaynak olarak kullanılmıştır.

Genel Türk Edebiyatı alanındaki çalışmalarda kaynak olarak kullanım:

Kitap: -; Makale:5; Bildiri:-, Tez:- olmak üzere toplamda 23 Genel Türk Edebiyatı alanındaki çalışmada kaynak olarak kullanılmıştır.

Yukarıda verdiğimiz sayısal verilere göre, yayımlanmış olduğumuz Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Boyu hakkındaki

makalenin de en çok Türk Halk Bilimi çalışmalarında, ikinci olarak Genel Türk Edebiyatı çalışmalarında ve üçüncü olarak Türk Dili çalışmalarında kaynak olarak kullanıldığı sonucuna ulaşmaktayız.

Benzer bir değerlendirmeyi yayımlamış olduğumuz “**Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmensahra Yazması ve 13. Boy: Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019**” adlı çalışmamıza atıf yapan yayınlar hakkında yapmış olduğumuz araştırma sonucunda tespit ettiğimiz bilimsel çalışmaları öncelikle türleri, yani kitap, makale, bildiri e tez çalışması oluşlarına göre, daha sonra bunların yıllara göre kronolojik olarak dağılımlarını ve son olarak hangi bilim dallarında yapılmış çalışmalar olduğu hakkında genel bilgi vereceğim.

Kitaplar: 2019:1; 2020:1, 2021: 2 kitap şeklinde olup toplam 4 kitap, bu çalışmayı kaynak olarak kullanmıştır.

Makaleler: 2019: 5; 2020:11; 2021:16, 2022: 23; 2023: 9 olmak üzere bu kitabı kaynak olarak kullanan makale sayısı toplam 64 makedir.

Bildiriler: 2020: 2 bildiri şeklindedir.

Tezler: 2020:2; 2021:1, 2023:1 şeklinde olup toplam 4 lisansüstü tez çalışmasında kaynak olarak kullanılmıştır.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak, yayımlamış olduğumuz kitap çalışması; kitap: 4; makale: 64, bildiri: 2; tez:4 olmak üzere toplamda 74 bilimsel çalışmada kaynak olarak kullanılmıştır. Yayımlamış olduğumuz kitabın en çok makale türündeki bilimsel çalışmalarda kaynak olarak kullanıldığı görülmektedir. Burada bazılarını bizim tarama motoru olarak kullandığımız programların görmeme ihtimalini, özellikle Türkçe ve diğer Türk lehçelerindeki kitap yayınlarının Google gibi arama programları tarafından taranmadığını belirtmekte yarar görüyorum.

Söz konusu çalışmaların Türk dili, Türk halk bilimi, genel edebiyat ve diğer konular bakımından değerlendirmesi hakkındaki dağılım şu şekildedir:

Türk Dili alanındaki çalışmalarda kaynak olarak kullanım:

Kitap: 2; Makale:14; Bildiri:1, Tez:2 olmak üzere, toplamda 19 Türk dili çalışmasında bu kitabın kaynak olarak kullanıldığını tespit ettik.

Türk Halk Bilimi alanındaki çalışmalarda kaynak olarak kullanım:

Kitap: 2; Makale: 28; Bildiri:1; Tez: 2 olmak üzere toplamda 33 Türk Halk Bilimi araştırmasında kaynak olarak kullanılmıştır.

Genel Türk Edebiyatı alanındaki çalışmalarda kaynak olarak kullanım:

Kitap: -; Makale:23; Bildiri:-, Tez:- olmak üzere toplamda 23 Genel Türk Edebiyatı alanındaki çalışmada kaynak olarak kullanılmıştır.

Yukarıda verdiğimiz sayısal verilere göre Dede Korkut Kitabı Türkistan/Trkemensahra yazmasının en çok Türk Halk Bilimi çalışmalarında, ikinci olarak Genel Türk Edebiyatı çalışmalarında ve nc olarak Türk Dili çalışmalarında kaynak olarak kullanıldığı sonucuna ulaşmaktayız.

Son olarak bu çalışmaların kaç bilim insanı tarafından yayımlandığı ve kaç farklı bilimsel dergi, kitap ve tezde kaynak olarak kullanıldığı hakkında bilgi verelim.

Yukarıdaki iki ayrı yayınımız toplamda 79 bilim insanı tarafından yapılan bilimsel çalışmalarda kaynak olarak kullanılmıştır. Bu kaynakların dergi ve kitap dağılımı ise; dergi: 43, yayın evi: 5, üniversitelere bağlı enstitü: 4 şeklinde dir.

Bu çalışmaların 50 ayrı yayın çeşidi içinde yayınlanmış olması son derece önemli bir göstergedir. Makalelerin belli bir kısmının Türkiye'nin Türk Halk Bilimi alanında AHCI tarafından taranan Milli Folklor Dergisi ve diğer uluslararası indeksler tarafından taranan Folklor/Edebiyat dergisi gibi önemli dergilerdeki yayınlar olması dikkat çekicidir. Yine farklı niversite dergileri yanında ulusal indeksler tarafından taranan dergilerdeki yayınların da önemli olduğunu belirtmek isterim. Benzer şekilde "Türk Dili", "Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi" gibi dergiler yanında, niversitelerin Türk Dili alanındaki dergilerinde yapılan yayınlarda son derece değerlidir.

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür. Dede Korkut; hem destani, efsanevi ve dini kimliği hem de onun etrafında teşekkül ettirilmiş anlatmalar ve onun dilinden söylenmiş soylamalar ve de yarattığı kabul edilen kopuz ve onun telinden üretilmiş köyler ile bugün ortak Türk kimliğinin oluşmasını sağlayan bir ulu atamızdır. Onun bu yüce kimliği bir miras olarak UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Miras Listesine 2018 yılında Kazakistan, Türkiye ve Azerbaycan ortak mirası olarak kaydettirilerek onaylanmış ve ortak Türk kültür mirası bir dünya mirası haline getirilmiştir.

Biz de yapmış olduğumuz yayın ile Korkut Ata'nın mirasının daha geniş bir bilimsel ve kültürel çevrede tanınmasına, bilinmesine ve genç kuşaklar tarafından bu mirasa sahip çıkılmasına katkıda bulunmaya çalıştık. Bu katkımız sırasında; Dede Korkut soylama ve boylarının muhtelif “yazma” eserlerde günümüze kadar aktarıldığını tespit ettik. Dede Korkut yazmalarındaki anlatımların veya boyların sayısının şimdilik 13 olduğunu belirledik ve son boyun “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” adıyla anılmasının doğru olacağı kanaatine vardık.

Yapmış olduğumuz makale ve kitap şeklindeki yayınlarımızın en çok Türk Halk Bilimi alanında, ikinci olarak Genel Türk Edebiyatı ve son olarak da Türk Dili alanındaki çalışmalarda kaynak olarak kullanıldığını belirledik. Bu yayınların Türkiye ve dünyadaki sayılı indekslere taranan dergilerdeki yayınlardan, daha ulusal seviyedeki yayınlara doğru geniş bir halkada yer aldığını ve bunun da Dede Korkut’un eserlerinin ne kadar etkili olduğunu göstereceği sonucuna vardık.

Dede Korkut ortak Türk aklının eseridir.

KAYNAKLAR

- Ekici, Metin (2019a). “13. Dede Korkut Destanı: ‘Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi’ Boyunu Beyan Eder Hanım Hey!” *Milli Folklor*. S.122, ss.5–13.
- Ekici, Metin (2019b). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası Soylamalar ve 13. Boy Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ergin, Muharrem (2004). *Dede Korkut Kitabı-1*. Ankara: TDK Yayınları.
- Özçelik, Sadettin (2016). *Dede Korkut-Dresden Nüshası, Giriş, Notlar*. Ankara: TDK Yayınları.
- Özçelik, Sadettin (2021) *Dede Korkut –Günbed Yazması- Kazanbey Oğuznamesi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Shahgoli, Nasser Khaze vd. (2019). “Dede Korkut Kitabı’nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım.” *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C.16, S.2, ss. 147-379.

EKLER:

EK-1:

“Ekici, Metin. 13. Dede Korkut Destanı:“Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” Boyunu Beyan Eder Hanım Hey! (Milli Folklor, S. 122, Ss. 5-13; 2019)” Adlı Makale ile İlgili Yayınlar:

1. KİTAPLAR/ KİTAP BÖLÜMLERİ

Özçelik, Sadettin. Dede Korkut-Günbed Yazması- Kazan Bey Oğuznamesi. Ankara: TDK Yayınları, 2021.

2. MAKALELER:

2019 Yılındaki Makaleler:

ARIKOĞLU, Ekrem. “Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü yazmasının bulunuşu.” Milli Folklor, 31, 123, ss. 23- 30, 2019.

ÖZÇELİK, Sadettin. “Dede Korkut Oğuznamelerinin Kaç(ıncı) Nüshası Bulundu?” Türk Dili, ss. 48-56, 2019.

2020 Yılındaki Makaleler:

ATSIZ, Mahsun. Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması Üzerine Sentaktik Bir İnceleme. Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2, ss. 188-197, 2020.

ERAY SARITAŞ, Şenay. Dede Korkut Kitabı'nda Toplumsal Cinsiyet Rollerini Ekseninde Kadınlık Olgusu. Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi, 55, 3, ss. 1949-1964, 2020.

ÖZÇELİK, Sadettin. Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine-Günbed Nüshası Işığında-Düzeltilme Teklifleri, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, 50, ss. 11-22, 2020

UYGUR, Hatice Kübra; ALTINTOP TAŞ, Gülден. “Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Karikatür Bandının Göstergibilimsel Bir Çözümlemesi.” Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 13, 30, ss. 614-635, 2020.

ÜNVEREN, Dilek. Türkçe öğretiminde aşkın bir millî kimlik alanı: Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Destan, Dil ve Edebiyat Araştırmaları, 21, ss. 175-199, 2020.

2021 Yılındaki Makaleler

ATASEVER, Muhammet. “Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy'da Aile.” Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 67, ss. 52-78, 2021.

BÜTÜNER, Şahin. “Toplumun ve Bireyin Erginlenme Sürecinde Yer Alan Mitolojik İmgeler: Salur Kazan Örneği.” Turkish Studies-Language & Literature, 16, 3, 2021.

GÜLSER, İbrahim. “Dede Korkut'un Yeni Nüshası Üzerine Hazırlanan Yayınlar ve 13. Boyun Okuma Karşılaştırması.” Asya Studies, 5, 15, ss. 47-63, 2021.

GÜNAY, Nihal. “Kitab-ı Dede Korkut'un Günbet Nüshasında Yer Alan Mitolojik Unsurlar.” Bilim Armonisi, 4, 1, ss. 8-19, 2021.

İLHAN, M. Emir. “Yedi Düvelde Yedi Baş Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boyda Mimetik Arzu.” Folklor/Edebiyat, 27, 105, ss. 15-27, 2021.

2022 Yılındaki Makaleler:

HAYKIRAN, Kemal Ramazan. “Gül ve Diken: XIII. ve XVII. Yüzyıllarda Ahi Mevlevi İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme.” Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi, 9, 25, ss. 463-483, 2022.

IŞIK, Hasan; ARGUN, Esengül. “Türk ve Batı Kültüründeki Kahraman Figürlerinin Ortaokul Öğrencilerindeki İmgesel Yerinin Değerlendirilmesine Yönelik Bir Uygulama: Dede Korkut Hikâyesi Örneği.” Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 25, 7, ss. 241-257, 2022.

ÖZDAMAR, Fazıl. Zencan'da Derlenen “Dede Korkut Rivayeti”nde Hz. Muhammet ve Hz. Ali. Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, 9, 1, ss. 19-32, 2022.

ÖZHER KOÇ, Sema. “Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Boyu”: Ben ve Öteki Açısından Bir Değerlendirme, Milli Folklor, 17, 135, ss. 73-82, 2022.

Б. Нуриман; М. Маулан “Қорқыт Ата Кітабы: Үшінші Нұсқасының Ерекшелігі” Вестник Евразийского, 2022.

2023 Yılındaki Makaleler:

BEYİTOĞLU, Yahya Kemal. “Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Anlatısına Edim Bilimsel Bir Yaklaşım.” Söylem Filoloji Dergisi, 8, 1, ss. 290-306, 2023.

DOĞAN, Öztürk. “Dede Korkut Hikâyeleri ve Oğuz Kağan Destanlarında Geçen Tabiatüstü Unsurların Mukayeseli İncelenmesi.” Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi, 6, 1, ss. 245-262, 2023.

GÖKÇE, Elif Nun. “Music Element in the 13th Epic of Dede Korkut.” Yegah Müzikoloji Dergisi, 6, 1, ss. 15-29, 2023.

ÖZPINAR, Berna. “Türklerde Geçiş Dönemi Ritüellerinde Ak/Beyaz Renk Sembolizmi Üzerine Bir Çalışma.” Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 16, 42, ss. 588-607, 2023.

3. BİLDİRİLER:

ATİK, Hasan. “Dede Korkut Kitabı'nın Günbed Yazmasından Anlam Çıkarmak ya da Yedi Başlı Ejderha, Nefsin Yedi Mertebesi Olabilir mi?” Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni ve Deli Dönmez'e Ad Verme Çalıştayı. (Yay. Haz. Gökbey Uluç, Nil Didem Şimşek), İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2020.

KARAHAN, Akartürk. “Dede Korkut'un Türkmensahra Yazmasında Eski Türkçe ve Eski Oğuzca Söz Varlığı.” Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni ve Deli Dönmez'e Ad Verme Çalıştayı. (Yay. Haz. Gökbey Uluç, Nil Didem Şimşek), İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2020.

KÖSEOĞLU, Mehmet Tufan. “Dede Korkut Nüshaları/ Türkmen Sahra-Günbet Yazması İncelemesi ve Yeni Boylar Üzerine.” Uluslararası Dede Korkut'un İzinde/ Sözünde Çalıştayı Bildiriler Kitabı. Ed. Üçler Bulduk, Selma Köseoğlu, 2020, ss. 97-114.

KABAK, Turgay. “Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında Hayvanlar Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme.” Uluslararası Dede Korkut'un İzinde/ Sözünde Çalıştayı Bildiriler Kitabı. Ed. Üçler Bulduk, Selma Köseoğlu, 2020, ss. 81-96.

4. TEZLER:

YILDIZ, A. “Türkmen şairi Şabende'nin ‘Gül-Bilbil’ destanı.” Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

KURT, Cemile. “Türk gölge oyununda demonik varlıklar.” Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.

KESKİN, F. “Kamal Abdullanın Anlatılarında Yapı, Tema ve Anlatım.” Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.

EK-2:

“Ekici, Metin. Dede Korkut Kitabı: Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası ve 13. Boy. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019” Adli Kitapla İlgili Yayınlar:

1. KİTAPLAR/ KİTAP BÖLÜMLERİ

2019 Yılındaki Kitaplar

AYKAÇ, Onur; AKSOY, Hüseyin. “Bamsı Beyrek Hikâyesinin Karaman Varyantı: ‘Bengiboz ile Bey Böğürek’”. Karaman Araştırmaları II. Ed. Hüseyin Muşmal, Erol Yüksel, Mehmet Ali Kapar, ss. 69-80, Konya: Palet. 2019.

2020 Yılındaki Kitaplar

QULİYEV, Bayram. “Dedem Korkut’un Kitabı Üzerine Araştırmalar.” **Türk Söz ile Kültür Varlıklarının İzinde.** (Ed. Timur Kocaoğlu) İstanbul: Kutlu Yayınevi, ss.103-116, 2020.

2021 Yılındaki Kitaplar

TÜRKMEN, Fikret; PEHLİVAN, Gürol. (haz.). Korkut Bitig Dünyada Dede Korkut Araştırmaları. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021.

Özçelik, Sadettin. Dede Korkut-Günbed Yazması- Kazan Bey Oğuznamesi. Ankara: TDK Yayınları, 2021.

2. MAKALELER:

2019 Yılındaki Makaleler

DEMİR, Necati. “2019'da Yayımlanan Metinler Işığında Dede Korkut ve Dede Korkut Kitabı.” Journal of World of Turks/Zeitschrift für die Welt der Türken, 11, 2, ss. 7-29, 2019.

EKER, Ümit. “Necati Demir. Dede Korkut Destanı. İstanbul: Ötüken Yayınları.” 2019, Milli Folklor, 31, 123, ss. 215-221.

ERCİLASUN, Ahmet Bican. “Dede Korkut Kitabı'nın yeni nüshası ve üzerindeki yayınlar.” Milli Folklor, 16, 123, ss. 5-22, 2019.

MEMMEDOVA KEKEÇ, E. “Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazmasındaki Yaşname Metni Üzerine.” Zeitschrift für die Welt der Türken, 11, 2, ss. 31-42, 2019.

ÖZÇELİK, Sadettin. “Dede Korkut Oğuznamelerinin Kaç(ıncı) Nüshası Bulundu?” Türk Dili, ss. 48-56, 2019.

2020 Yılındaki Makaleler

- ATSIZ, Mahsun. “Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması Üzerine Sentaktik Bir İnceleme.” Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2, ss. 188-197, 2020.
- KOÇAK, Aynur; KARA TEKGÜL, Işıl. “Bilgelğin Tacını Takan Alp Salur Kazan.” Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 13, 31, ss. 960-976, 2020.
- ÖZÇELİK, Sadettin. “Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine-Günbed Nüshası Işığında-Düzeltilme Teklifleri.” Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, 50, ss. 11-22, 2020.
- ÖZGÜR, Uğur. “Dede Korkut'un Üçüncü Nüshasında Geçen Deyimlerin Oluşum Şekilleri ve Bu Deyimlerin Türkiye Türkçesindeki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme.” Anadolu ve Balkan Araştırmaları Dergisi, 3, 5, ss. 37-60, 2020.
- SUNER, Canan. “Güncel Tasarım Sorunları, Kalite ve Türkiye.” TURAN: Stratejik Araştırmalar Merkezi, 12, 48, 2020.
- TUNÇ, Zekiye. “Dede Korkut Kitabı'nda Şamanik Unsurlar.” Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, 8, 25, ss.142-163, 2020.
- UĞUR ÇERİKAN, Fidan. “Dede Korkut Hikâyelerini Feminist Kuram Bağlamında Okuma.” Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, 8, 25, ss. 257-271, 2020.
- UĞURELİ, Ayşe. “Dede Korkut Kitabı'nda İktidar ve Toplumsal Cinsiyet İlişkisi Bağlamında Bayındır Han.” Kültür Araştırmaları Dergisi, 5, ss. 221- 240, 2020.
- UYGUR, Hatice Kübra; ALTINTOP TAŞ, Gülден. “Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Karikatür Bandının Göstergebilimsel Bir Çözümlemesi.” Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 13, 30, ss. 614-635, 2020.
- YENİASIR, Mustafa; GÖKBULUT, Burak; TAMER, İsmail. “Ahmet Gazioğlu'nun Kıbrıs' ta Aşk ve Savaş Adlı Romanına 1974 Kıbrıs Türk Barış Harekâtı'nın Yansıması.” Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 43, ss. 149-182, 2020.
- YEŞİL, Yılmaz. “Epik Anlatılarda Dönüştürücü Gücün Değişmesi: Kahramanlar ve Normlar.” Milli Folklor, 16, 128, ss. 41-47, 2020.

2021 Yılındaki Makaleler

- ALTUĞ, Murat. “Dede Korkut Kitabı Türkistan Türkmen Sahra Nüshasındaki Kelime Grupları Üzerine.” Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 52, ss. 47-62, 2021.
- ATASEVER, Muhammet. “Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy'da Aile.” Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 67, ss. 52-78, 2021.
- ÇALIŞKAN, Erol; Şerife Seher; Müge Bayraktar. “Fantastik Çocuk Yazınında Türk Mitolojisinin Bulunma Durumu: Yeşim Taşı Efsanesi Örneği.” Turkish Studies-Language & Literature, 16, 3, ss. 1559-1572, 2021.
- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Dede Korkut'taki Kara Çekür.” Milli Kültür Araştırmaları Dergisi, 5, 2, ss. 74-84, 2021.
- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Dede Korkut'taki Karacuk Çoban.” Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 5, 2, ss. 134-179, 2021.
- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Dede Korkut'taki Kırk Kınuk Üzerine Bir Değerlendirme.” Anasay, 18, ss. 81-96, 2021.
- GENÇ, Didem; GÜLSER, İbrahim. “Dede Korkut'un Yeni Nüshası Üzerine Hazırlanan Yayınlar ve 13. Boyun Okuma Karşılaştırması.” Asya Studies, 5, 15, ss. 47-63, 2021.
- GÜVEN, Meriç; KUBİLAY, Yasemin. “Dede Korkut Hikâyeleri'nin 13. Boyu: “Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi”nde Eş Dizimli Öge (Küme ve Dizi)lerin Bilgisayarlı Dil Bilim Yöntemleri ile İncelenmesi.” Turkish Studies-Language & Literature, 16, 3, ss. 1903-1924, 2021.
- HAZNEDAROĞLU, Aslıhan. “Buruldum-ise Saraldum-ise: Dede Korkut Kitabı'nın Günbed Yazmasında Bir Soylama Başlangıcı Yahut Bulut Olmak Hakkında.” Journal of Old Turkic Studies, 5, 1, ss. 96-140, 2021.
- İLHAN, M. Emir. “Yedi Düvelde Yedi Başa Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boyda Mimetik Arzu.” Folklor/Edebiyat, 27, 105, ss. 15-27, 2021.
- ÖZÇELİK, Sadettin. “Dede Korkut'un Günbed Yazmasında Bir Cümlelerin Söyleyeni/Bir Atlama Sorunu Üzerine.” Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, 27, ss. 21-26, 2021.

ÖZÇELİK, Sadettin. “Kıskançlık Oklarının Hedefindeki Kazan'ı Basat'ın Gölgesinden Çıkararak Metin: Dede Korkut'un Günbed Yazması-.” Türk Dili, 70, 840, 2021.

ÖZGÜR, Uğur. “Dede Korkut'un Üçüncü Nüshasında Geçen Olumsuzluk ve Yokluk Biçimleri.” Ankara Anadolu ve Rumeli Araştırmaları Dergisi, 2, 3, ss. 151-172, 2021.

PEHLİVAN, Gürol. “Dede Korkut Destanlarının Türkistan Yazmasındaki Kahramanlarla İlgili Epitetler-Mukayeseli Bir İnceleme-.” Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 71, ss. 351-374, 2021.

SAYGILI SAVAŞ, Yeliz; Çakır, Muhammet Yasin. “Dua (Alkış) ve Beddualardaki (Kargış) Yönelim Metaforları Üzerine Bir İnceleme.” Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 14, 35, ss.852- 872, 2021.

SEZER, Muhammed Abdulbasit. “Dede Korkut'un Günbed Yazmasında Kaos'tan Kozmos'a: Ejderha ve Kazan Bey.” Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Özel Sayı: Prof. Dr. Halil Çeçen'e Armağan, ss. 1-14, 2021.

2022 Yılındaki Makaleler

AKSÜT ÇOBANOĞLU, Seda. “Representations of Death in the Story of Deli Dumrul and Everyman.” Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 15, 39, ss. 726-742, 2022.

BARS, Mehmet Emin. “Dede Korkut hikâyeleri üzerine inşa edilen bir anlatı: Hikâye-i Neriman.” Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi, 12 (2), ss. 44-62, 2022.

BARS, Mehmet Emin. “Türk Destan Kahramanlarının Babalık Vazifeleri: Oğuz Kağan ve Dede Korkut Örnekleri.” Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 23, ss. 185-199, 2022.

BİLGE SAVCI, Esra. “Düstûrnâme-i Enverî ile Dede Korkut Türkistan/Türkmen Sahra/Günbet Yazmasında Yer Alan Ejder Motifinin İşlevi Üzerine.” Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 15, 39, ss. 708-725, 2022.

DELİHASANOĞLU ÇİFTÇİ, E. “Dede Korkut Kitabı/Türkmen Sahra Nüshasının Kültürdilbilim Açısından İncelenmesi.” Karabük Türkoloji Dergisi, 5, 2, ss. 1-45, 2022.

- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Dede Korkut'taki Alp Eren.” Kafdağı, 7, 1, ss. 1-18, 2022.
- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Dede Korkut'taki Bamsı Beyrek.” Asya Studies, 6, 21, ss. 163-182, 2022.
- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Dede Korkut'taki Basat.” Asya Studies, 6, 20, ss. 123-140, 2022.
- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Dede Korkut'taki Bayındır Han Üzerine Bir Değerlendirme.” Anasay, 22, ss. 275-315, 2022.
- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Dede Korkut'taki Begil.” Milli Kültür Araştırmaları Dergisi, 6, 1, ss. 21-38, 2022.
- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Dede Korkut'taki Boğaç Han.” Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi, 7, 1, ss. 87-102, 2022.
- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Dede Korkut'taki Demir Gücü Üzerine Bir Değerlendirme.” Journal of Old Turkic Studies, 6, 1, ss. 39-53, 2022.
- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Dede Korkut'taki Kara Budak Üzerine Bir Değerlendirme.” Anasay, 19, ss. 213-240, 2022.
- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu'nun Tarihi.” Kafdağı, 7, 2, ss. 89-133, 2022.
- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu'nun Tarihi.” Milli Kültür Araştırmaları Dergisi, 6, 2, ss. 33-69, 2022.
- EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu'nun Tarihi.” Akademik Matbuat, 6, 1, ss. 59-90, 2022.
- FİDAN, Mehmet. “Dede Korkut hikâyelerindeki saf olağanüstü öğeler/olağanüstülükler.” Kafkas Üniv. SosBil.Enst. Dergisi, 29, ss. 55-69, 2022.
- KADIOĞLU, İdris. “Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshası üzerine.” Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, 73, ss. 21-55, 2022.
- KOTAN, Hüsnâ. “Değişimsel Bağlamda Dede Korkut Kitabı Gümbet Nüshası'nda Yer Alan Biçimbirimsel Yinelemeler.” Anasay, 20, ss. 19-46, 2022.
- ÖZDAMAR, Fazıl. “Zencan'da Derlenen “Dede Korkut Rivayeti”nde Hz. Muhammet ve Hz. Ali.” Çeşm- i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları, 9, 1, ss. 19-26, 2022.

ULUSAN ÖZTÜRKMEN, E.; KARA Çiğdem. “Salur Kazan'ın Neden Öldürdüğü.” Milli Folklor, 17, 134, ss. 27-38, 2022.

YAMAN, Ertuğrul. “Dede Korkut Kitabı'nda Dil Estetiği ve Anlatım İncelikleri.” Dil ve Edebiyat Araştırmaları, 26, ss. 59-88, 2022.

2023 Yılındaki Makaleler

BEZGİN, Yusuf Kenan. “Türk Destanlarında Allah'ın İsim ve Sıfatları.” Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi, 5, 11, ss. 88-105, 2023.

DAŞDEMİR, Cansu. “Dede Korkut Hikâyelerinde Mülkiyetin Kültürel Örüntüleri.” Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 58, ss. 1-16, 2023.

DOĞANER, Ali. “Tarihi Süreklilik ve Kültür Aktarımı Bağlamında Osmaniye'de Korkut Ata/Dede Korkut.” Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 11, ss.359-20, 2023.

EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Dede Korkut'taki Tepegöz.” Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi, 7, 1, ss. 1

EYÜBOĞLU, Dursun Can. “İç Oğuz Dış Oğuz Ası Olup Beyrek Öldüğü Boy'un Tarihi.” Asya Studies, 7, 23, ss. 123-148, 2023

EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nun Tarihi.” Kafdağı, 8, 1, ss. 37-99, 2023.

EYÜBOĞLU, Dursun Can. “Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkarıldığı Boy'un Tarihi.” Akademik Matbuat, 7, 1, ss. 24-74, 2023.

KAÇAR, Erman. “Aydınlanmanın Araçsal Aklına Karşı Yeni Bir Düşünme Olanağı: Odysseus'a Karşı Salur Kazan.” Milli Folklor, 18, 137, ss. 86-97, 2023.

YILDIZ, Şahin. “Dede Korkut Kitabı'nda Geçen balkı Fiili Üzerine.” Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 63, 1, ss. 87-95, 2023

3. BİLDİRİLER

2020 Yılındaki Bildiriler

KABAK, Turgay. “Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında Hayvanlar Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme.” Uluslararası Dede Korkut'un İzinde/ Sözünde Çalıştayı Bildiriler Kitabı, Ed. Üçler Bulduk, Selma Köseoğlu, 2020, ss. 81-96.

KARAHAN, Akartürk. “Dede Korkut'un Türkmensahra Yazmasında Eski Türkçe ve Eski Oğuzca Söz Varlığı.” Uluslararası Dede Korkut

Bilgi Şöleni ve Deli Dönmez'e Ad Verme Çalıştayı Bildiriler Betiği.
(Yay. Haz. Gökbey Uluç, Nil Didem Şimşek). İstanbul: Kutlu
Yayınevi, 2020.

4. TEZLER:

2020 Yılındaki Tezler

BOZTOPRAK, Fadime. “Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Kullanılmak Amacıyla Dede Korkut Kitabının Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası 13. Boyun B1 Düzeyinde Sadeleştirilmesi.” İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

ÜRKMEZ, Ertan. “Tarihten Mitosa Türkiye Kültür Tarihinde Mitolojik Ali Tasavvurları.” Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

2021 Yılındaki Tezler

BALKAN, Oğuz. “Dede Korkut Kitabı'nda Hâl Kategorisi.” Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

2023 Yılındaki Tezler

ŞAHİN, Fatma Zehra. “Türk halk hikâyelerinde adalet ve liyakat.” Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

НОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ КОРКУТА В ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ И ТЮРКОЛОГИИ

KORKUT IS A POPULAR PERSONALITY IN THE TURKIC WORLD

Тынысбек КОНЫРАТБАЙ*

АННОТАЦИЯ

Имя легендарного эпического сказителя Коркута фигурирует в фольклоре многих тюркоязычных народов – казахов, туркмен, азербайджанцев и анатолийских турков. На протяжении XX века ученые в основном занимались изучением эпического наследия огузов – «Китаби дадам Коркут». Несмотря на обилие научных изысканий в казахской фольклористике образ самого Коркута оставался менее изученным. Отдельные суждения об историчности Коркута не были подкреплены доказательной базой. В статье затрагивается недостаточно проработанная проблема - определение эпохи Коркута. При этом его этническая принадлежность подвергнуто детальной научной разработке. Решение этих вопросов позволяет на историко-этническом уровне определить общность Коркута для ряда тюркоязычных народов. Этимологическому и семантическому анализу подвергается термин «коркуд», состоящего из двух морфем и несущий в себе специфический семантический заряд. Среди огузского племени высокого средневековья осуществляется попытка нащупать его этнические корни и ответить на вопрос: кто он – Коркут? Историческое лицо или же фольклорно-собираТЕЛЬный образ? Все эти вопросы освещены на аналитическом фоне герменевтического изучения данной проблемы.

Ключевые слова: Коркут, фольклор, эпос, этнос, семантика, этимология

ABSTRACT

The name of the legendary epic storyteller Korkut appears in the folklore of many Turkic-speaking peoples - Kazakhs, Turkmens, Azerbaijanis and Anatolian Turks. Throughout the twentieth century, scholars mainly studied the epic heritage of the Oгуzes - "Kitabi Dadam Korkut." Despite the abundance of scientific research in Kazakh folkloristics, the image of Korkut himself remained less studied. Separate judgments about the historicity of Korkut were not supported by the evidence base. The article addresses an insufficiently worked problem - the definition of the Korkut era. At the same time, its ethnicity is subjected to detailed scientific development. The solution of these issues allows at the historical and ethnic level to determine the community of Korkut for a number of Turkic-speaking peoples. Etymological and semantic analysis undergoes the term "corcud," consisting of two morphemes and bearing a specific semantic charge. Among the Oгуz tribe of the high Middle Ages, an

* д.ф.н., профессор филологии и искусствоведения. Международный казахско-турецкий университет им. Ходжи Ахмеда Ясави (tynysbek55@mail.ru)
<https://orcid.org/0000-0003-3012-5966>

attempt is being made to find its ethnic roots and answer the question: who is he - Korkut? Historical face or folklore-collective image? All these questions are covered against the analytical background of hermeneutic study of this problem.

Keywords: Korkut, folklore, epic, ethnos, semantics, etymology

Введение

Несмотря на общность средневековой истории и культуры тюркоязычных народов все еще немало не изученных вопросов и проблем. Сегодня, когда эти народы вступают во взаимную политическую, историческую, научную и культурную интеграцию, освещение их преемственности имеет большое значение.

Одной из таких проблемных тем является Коркыт. Надо сказать, что изысканий в отношении данной тематики было не мало. Г. Араслы, М. Ауэзов, О. Гокийяй, В. Гордлевский, М. Ергин, В. Жирмунский, Ш. Ибраев, К. Иностранцев, С. Каскабасов, И. Кастанье, М. Кепрюлюзаде, А. Кононов, Х. Короглы, А. Коныратбаев, А. Маргулан, А. Самойлович, П. Спиридонов, М. Тахмасиб, Е. Турсынов, А. Якубовский и многие другие оставили различные суждения о Коркыте. В течение XX века русские, казахские, туркменские, азербайджанские, анатолийские ученые также подробно изучали художественно-поэтические особенности письменного памятника «Китаби Коркыт», непосредственно связанного с именем легендарного предка тюрков - Коркыта. Высказывались всевозможные суждения с различных научных позиций, выдвигались многочисленные гипотезы, которые, в силу недосказанности, не могли решить столь важную научную проблему.

Трудно сказать, что вопросы, связанные с этническим происхождением Коркыта, решены на уровне современной научной мысли. Кто есть Коркыт, имя которого фигурирует в фольклоре многих тюркоязычных народов? Историческая личность или же собирательный фольклорный образ? Есть ли у него исторический прототип? Вот основные вопросы решение которых требует дальнейшего, углубленного изучения данной проблемы. Этой же проблеме посвящен сегодняшний симпозиум, организованный научным центром тюркологии Международного казахо-турецкого университета им. Х. А. Ясави. Дело в том, что эти вопросы не были до конца изучены и доведены до абсолютизации. Именно поэтому вопрос о происхождении

Коркыта все еще волнуют целую плеяду ученых-фольклористов. Конечно, решение такой познавательной проблемы не под силу тем, кто не прошел через пламя общей тюркологии. Как известно, в советское время были изложены различные мнения, среди которых можно выделить исследование Х. Короглы. После изучения многочисленных фольклорных материалов азербайджана ученый приходит к выводу, что Коркыт в реальности не существовал, следовательно не мог иметь исторического прототипа (Короглы, 1976, с.186).

Причину такого умозаключения следует искать в более ранних политических событиях 50 - 60-х годов, когда советская идеология напрочь отказывалась от эпического наследия, созданного в феодальной среде, пропагандируя только наследие простонародия. Как следствие многочисленные образцы героического эпоса казахов («Алпамыс, «Кобыланды»), узбеков («Алпамыш»), азербайджанцев («Деде Горгуд»), таджиков («Горгули»), калмыков («Жангир»), бурят («Гэсэр») и других народов были оценены отрицательно по одному лишь признаку – созданием в феодальную эпоху истории. Ученые же старались раскрыть историко-культурное значение эпоса и занялись доказательством их народности. Эти полемические проблемы были вынесены на обсуждение всесоюзных научных конференции 1956–1958 годов, посвященных таким эпическим сказаниям, как «Алпамыш» (Ташкент), «Манас» (Фрунзе), «Горуглы» (Душанбе) и т. д. В тот самый период отдельные исследователи казахского эпоса утверждали, что «несмотря на зарождение эпоса в эпоху феодализма, его содержание носит антифеодальный характер» (А.Коныратбаев).

Если обратить внимание на историко-культурные сведения, то мы видим, что данные о Коркыте дошли до нас по трем различным направлениям: первое – легенды, хранящиеся в устах народа; второе – «Китаби Коркыт», широко известный письменный источник в тюркском мире и третье – историко-генеалогические реликвии. Ввиду того, что эти три канала не изучены в полной мере, мнения специалистов по фольклору, этнической истории и философии несколько расходятся.

Это говорит о необходимости применения различных методологических подходов, умения совместить различные данные, достигнутые по различным каналам науки, и сосредоточиться вокруг одной общей проблемы – исторического облика Коркыта. Однако этот вопрос до сих пор не решен,

имеются спорные моменты. Тезис В. Я. Проппа о том, что «эпос идет не позади, а впереди истории и выражает вековые идеалы народа» давно устарел, а результаты исследования Х. Короглы относительно личности Коркыта также были сформулированы в период доминирования советской фольклористики.

Эпоха Коркыта (обзор литературы)

Одним из проблемных вопросов, волнующих многих исследователей, является историческая эпоха в которую жил Коркыт. В этой связи ученые занимались исследованием памятника «Китаби Коркыт» в своих научных интересах. В первой половине XX века известный востоковед В. В. Бартольд впервые перевёл эпические сказания на русский язык, поделился мыслями о времени происхождения сюжетов – XV век (Бартольд, 1962, с. 120.). Сведения об огузах, встречающиеся в «Китаби Коркыт» А. Ю. Якубовский относит к X веку (Якубовский, 1962, с.123, с.130). В. М. Жирмунский вычленил среднеазиатский и кавказский периоды формирования сказания, относя к первому II, III, IV, VI сюжеты, родившиеся в пределах IX–X веков в нижнем течении Сырдарьи (Жирмунский, 1962, с. 256–257). Развивая это направление Х. Короглы указал, что II, III, IV, VI, VII, XI, XII сказания относятся к древнему населению огузов (Короглы, 1976, с.112–113).

В связи с историей племени огуз большое значение имеют работы С. Г. Агаджанова. Автор полагает, что период образования огузского улуса на побережье Сырдарьи - конец IX, первая половина X века (Агаджанова, 1975, с. 11). Такие же сведения мы встречаем у аль-Идриси, аль-Истахри, аль-Макдиси, ибн Хаукала и ибн Фадлана.

Так в какую эпоху жил Коркыт? Этот вопрос волнует целую плеяду современных ученых. Тема выносилась на повестку дня международной научной конференции, состоявшейся в 1997 году в Кызылорде. Тогда Т. Енсегенулы отметил, что эпоху Коркыта необходимо ограничить VIII–IX веками. Были и другие предложения. Однако многие исследователи не обосновали свои позиции этнической историей и этногеографическими движениями огузского племени. Известно, что в науке могут сосуществовать различные точки зрения. Но их жизнеспособность должна быть определена актуальностью исследования, методологической аркой нового содержания.

Так, в казахской фольклористике прослеживаются две разные исторические даты относительно эпохи Коркыта. Ряд исследователей поддерживают датировку А. Маргулана (VII–VII вв.), другая же группа присоединяется к суждениям А. Кобыратбаева (IX–X вв.). Как следствие, в энциклопедических изданиях фигурируют эти две разные даты: одна – VII–VIII (Қазақстан. Ұлттық энциклопедия, 2004, 39-б.), вторая – IX–X века (Қазақстан тарихы, 1996: 317-б.).

В числе тех, кто выступал за первоначальную дату (VII–VIII века) и воспринимал Коркыта в качестве исторической личности фигурирует имя С. Мухтарулы. Автор разделил данные о Коркыте на три части: а) легенды о Коркыте, б) облик Коркыта в эпических сказаниях, в) образ, сформированный из сведений о Коркыте в казахском фольклоре и «Китаби Коркыт».

Конечно, деление общеизвестного Коркыта на «казахский» и «исторический» выглядит несколько спорным. Если сведения о Коркыте известны туркменам, азербайджанцам и анатолийским туркам, то не будет ли отделять его от всего тюркского мира понятие «казахский Коркыт»? Ведь наука стремится к определению общности Коркыта для многих тюркоязычных народов. Какая необходимость в приобщении его личности к историко-культурной среде казахского народа?

Не совсем убедителен С. Мухтарулы когда пишет: «Если сдвинуть эпоху, в которой жил Коркыт, далее седьмого века, он превращается в чистую легенду» (Мухтарулы, 1998, с. 15). Превращение какого-либо персонажа в героя легенды должно быть определено не эпохой его существования, скорее введением в фольклорный оборот. Так почему ранее VII века Коркыт должен оцениваться как легенда, а после VII века в качестве представителя огузского этноса? Такая постановка вопроса несколько некорректна. Стыковка двух различных стадий познания не должна измеряться отрезком времени и пространства – веком.

В казахской фольклористике А. Кобыратбаев впервые перевел на казахский язык все 12 сказания о Коркыте и связал сюжеты с историко-этническим процессом огузов IX–X веков. Основная часть огузов в IX веке населяли нижнее течение Сырдарьи, что подтверждается историко-научной литературой. Это же мнение подтверждают и авторы издания «История Казахстана» (Қазақстан тарихы, 1996, 317-б.).

Вот что писал аль-Масуди о Жанкенте и огузах: *«Преобладают среди тюрок в этом месте гузы [частью] кочевые, [частью] оседлые... они самые храбрые из тюрок, самые маленькие из них ростом, и их самые маленькие глаза»* (Очерки из истории..., 1954, с. 166).

Поскольку деление огузов на три ветви началось с огузской древности, А. Кобыратбаев считает, что в основе термина «три жуза» лежит понятие «три огуза». Исторические данные о трех ветвях огузов мы находим в генеалогическом источнике правителя Хивы Абулгасы Бахадур-хана, где этногеографическое деление племен огузов представлено следующим образом:

1. Огузы во главе с Казаном и Караманом отправились в Мангышлак. В их составе были племена имир, дукер, игир, чавулдур, кыркын, салор, агар

2. Огузы во главе с Алынджак-беем ушли на горы Гисара.

3. Ветви огузов Оклы, Кокли, Султанлы, Агар побывали на Балканах (Кононов, 1958, с. 68).

Следы этого движения огузских племен, попавших в генеалогическую историю, можно проследить и по историческим данным. К примеру, известно, что в IX–X веках огузские племена населяли нижнее течение Сырдарьи. На эти сведения, изложенные у Абулгасы, опираются В. В. Бартольда, С. Г. Агаджанова и др. В X–XI веках часть огузов по следам пешенегов отправилась в Эмби, Жайык и попала в русские летописи под названием торки, а в XI веке они были побеждены кипчакскими племенами. Следующая ветвь огузов отошла к азербайджанской, анатолийской земле, основная часть переселилась в пределы Амударии на западе, к побережью Каспия. Когда речь идет о трех ветвях огузов, следует иметь в виду эти данные. Они подтверждаются словами Л. Н. Гумилева: *«Сельджуки, захватившие в XI в. всю Переднюю Азию, были туркменами – выходцами из Приаралья»* (Гумилев, 1993, с. 264).

Для выявления историко-генеалогического характера и признания эпических сказаний в качестве исторического источника недостаточно ограничиваться лишь поэтикой фольклорных жанров. Для казахской фольклористики это уже пройденный этап. Чтобы решить такую сложную проблему, исследователь должен иметь хорошее представление об историко-этническом процессе того периода. Кроме того, необходимо будет

открыть путь к синхронным и диахронным методам исследования, провести различные сравнительно-сопоставительные работы. Известно, например, что М. Кашкари – автор тюркского словаря, созданного в пределах XI века, привел множество сведений о двадцати двух племенах огузов. Среди них фигурируют имена знаменитых мужчин и женщин. Однако никто из этих мужчин и женщин, ставших популярными в огузской стране, не упоминает слово «Коркыт» ни в качестве этнонима, эпонима или антропонима. Описывая сущность глагола «коркыт» (пугать) Кашкари даже не упомянул о том, что в его стране жил или живет человек по имени Коркыт. Разве это случайно?

М. Кашкари – личность, жившая после Коркыта. Если в то время имя Коркыт было популярно во всей огузской степи, то оно должно было попасть в словарь. Однако его там нет. Получается, что Коркыт не был известен М. Кашкари – автору тюркского словаря. Между тем у казахов, населявших нижнее течение Сырдарьи, имеется свой Коркыт, причастность которого к средневековому огузскому этносу, несмотря на отдельные гипотезы, еще не доказана. В своем словаре М. Кашкари также приводит сведения о музыкальном инструменте огузов – кобызе. Но нет ни слова о том, что на нем играл Коркыт. О Коркыте-кобызисте заговорили только за последние годы. Это говорит о том, что идет контаминация фольклорных жанров, создаются новые версии легенд о Коркыте, которых ранее не было.

Некоторые тюркологи произвольно трактуют значение слова «кобыз». Так, авторы научного транскрипта дрезденского варианта «Китаби Коркыт», изданного в 2019 году в Астане, термин «колча кобыз» перевели как «кыл кобыз» (с. 43). Они посчитали, что между словами «кол» и «кыл» существенной разницы нет. Тогда как они различаются как семантически, так и по строению. Кол кобыз – трехструнный щипковый, кыл кобыз – двухструнный смычковый инструмент. Нельзя так исказить и вольно обращаться с первоисточникам.

Некоторые могут сказать, что М. Кашкари не имел цели называть имя Коркыта. Тогда обратите внимание на эти слова автора: *«Я написал кое-кого из тюркских стран...показывал те, с кем они сталкиваются больше всего, и те, кто знаком со всеми, чтобы они знали правду»* (Кашкари, 1997, с. 54).

Если большинство слов, попавших в словарь Кашкари, изложены на огузско-кыпчакском диалекте, то почему имя

Коркыта, жившего на рубеже VII–VIII веков, не упоминается в письменном источнике XI века? Разве эпоха Коркыта не опережает время написания словаря Кашкари? Если поставить вопрос на диахронную плоскость, то отсутствие лица, жившего в VII веке, в словаре XI века – научное доказательство, опровергающее мнение, что Коркыт жил в VII–VIII веках. Значит во времена Кашкари имя Коркыта не было известно всему тюрскому миру. Иначе почему называя имя Алып ер Тонгра – Афрасиаба, Кашкари не произносит имя Коркыта, жившего 3–4 века назад? Попутно заметим, что в словаре Кашкари нет имен таких героев и дочерей, как Казан-салор, Бамси-Бейрек, Баршын-салор, которые жили в эпоху Коркыта. Если осуществить синхронное сравнение, то несложно заметить тождество между временем написания словаря Кашкари и некоторыми событиями из «Китаби Коркыт». Причина, по которой имя Коркыта не попало в словарь «Диуани лугат ит-тюрк», нуждается в обстоятельном исследовании.

Есть и другие данные, касающиеся эпохи существования Коркыта. Из средневековых надписей мы видим, что Коркыт был современником Огуза, а Огузхан – Каюмираса. Однако анализируя исторические сведения того времени, Абулгазы усомнился в том, что Казан-салор современник Огузхана. Таким образом, его называет современником Коркыта. Это подтверждает и «Китаби Коркыт», и «Туркменская генеалогия» Абулгазы.

Некоторые исследователи в Огузхане видят Моде, жившего в 209–174 годах до н.э. Если Моде командовал двадцатью четырьмя племенами хуннов, то у Огузхана было двадцать четыре внука. Говоря об этимологии этнонима «огуз», А. Н. Бернштам отметил, что *«если имя знатного рода было Бык, то, следовательно, представитель этого рода, генеалогический потомок, имел полное право наряду со своим личным именем - прозвищем именоваться и именем своего рода»* (Гундогдыев, 1996, с.10). Безуловно интересная мысль, которая нуждается в дополнительной аргументации.

Ряд ойконимов, встречающихся в тюркском словаре - Карашык, Карнак, Суткун и древние наименования огузов указывают на одновременность происхождения с «Китаби Коркыт». Это говорит о том, что ряд сюжетов из сказаний о Коркыте основаны на этнической истории огузско-кыпчакского племени IX–X веков. Эти данные позволяют определить эпоху Коркыта как IX–X века.

О происхождении Коркыта (полемика)

В тюркологической науке данные, связанные с происхождением Коркыта, должным образом не изучались. Конечно, по этому вопросу высказывались различные авторы. Самым интересным, как подметил С. Муктарулы, было мнение тех, кто создал облик «исторического Коркыта» из разных легенд и персонажей эпоса. В силу отчужденности от основных первоисточников, гипотеза о существовании Коркыта в низовьях Сырдарьи не может быть воспринята как научный факт. Основываясь на разговорах более позднего времени они не проливают свет в рассматриваемую проблему. Ставить знак равенства между все еще формирующимся фольклорным процессом и прошедшим историко-этническим процессом весьма сложно. Подобные грани научного познания часто заменяются огульным определением эпохи Коркыта на основе различных жанров фольклора. Отдельные представители приаральского региона подобные гипотезы хотят выдавать за последнее слово науки. Однако кроме поверхностного и механического наложения средневековой истории огузов на современную географическую среду низовьев Сырдарьи мы ничего не видим. Парадокс в том, что представители этого направления не опираются на научные первоисточники, не вступают в научную полемику об эпохе Коркыта, далеки от принципов научного мышления. Они без должной научной аргументации утверждают только одно: Коркыт жил и умер в низовьях Сырдарьи. В таком случае как быть с другими Коркытами: туркменским, азербайджанским и анатолийским?

Для того, чтобы придать научный характер данной проблеме, прежде всего, необходимо отметить наличие письменных памятников, связанных с этническим происхождением Коркыта. В подобных источниках Коркыт упоминается выходцем из племени *баят*, затем *кайы*, которых мы обнаруживаем в составе огузского этнического объединения. Здесь же всплывает другой вопрос: почему в источниках часто меняется этническое происхождение Коркыта? К сожалению, на сегодняшний день мало кто обращает внимание на столь важные детали.

В ряде средневековых письменных памятников имеются сведения о Коркыте. Однако Рашид ад-Дин Фазуллах ибн Абуль-Хейр Али Хамадани в трехтомной летописи «Джами ат-тауарих» не приводит никаких сведений о Коркыте. В свое время нами была указана другая работа «Тарих-и огуз уа туркан уа хикайате

жаһангирейе у», где Рашид ад-Дин пишет, что Коркыт происходит из племени баят. Это же сведение мы встречаем в преамбуле письменного памятника «Китаби Коркыт».

По данным правителя Хивы Абулгази Бахадур-хана, жившего в XVII веке, Коркыт не баят по происхождению, а сын Каракожи из племени кайы. Когда Огыз поднял Инал Жабы ханом, Коркыт стал его преемником. Некоторые почитатели имени Коркыта, обходя подобные сведения, в лице Коркыта хотят видеть некого кобызиста, жившего в нижнем течении Сырдарьи. То что Коркыт жил и творил свои кобызовые напевы в низовьях Сырдарьи для них аксиома, хотя эти легенды далеки от исторических реалий и подлинно научного познания. Бездоказательные утверждения не могут быть восприняты научной средой.

Расхождения об этническом происхождении Коркыта в одно время В. М. Жирмунский называл изменением времени, связанным с ролью рода *кайы* среди огузского племени. Мы склонны считать, что роль огузских племен в списке М.Кашкари имеет прямое отношение к их внутреннему местоположению. Например, в XI веке западное крыло огузов входило в династию сельджукидов, тогда первым в списке Кашкари значился племя *кынык*. Потому что сельджуки в основном состояли из этого племени.

Во времена Рашид ад-Дина вместо огузского улуса, который уже распался, стали формироваться отдельные туркменские племена. На историческую арену вышли представители рода *гоклан*, образовавшиеся на основе племени *кайы*. У Рашид ад-Дина они на первом месте. Вместе с тем, в среде огузов мы видим рост и развитие этноса *баят*, который с девятого места поднялся на вторую.

В XI–XII веках племена *баят* и *кайы*, объединившись между собой, превратились в этносоциальный организм, включающий в себя другие субэтнические группы. Этим и объясняется избрание правителя правого крыла из племен *баят* и *кайы*, правителя левого крыла - *баяндур* и *печенег*. Причину подобного изменения поясняют следующие слова: «Государства раннефеодального периода назывались по тому племени в результате таких факторов, как политическая власть, экономическая и культурная динамичность, интеграционный перевес» (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 202).

Существенной разницы между генеалогическими летописями Рашида ад-Дина (XIV век) и Абулгазы (XVII век) нет. Это может послужить основанием для оценки летописи Абулгазы в качестве письменного памятника. Вот почему он не приводит сведения, касающиеся этнического процесса своей эпохи. При определении происхождения Коркыта Абулгазы опирается на данные Рашид ад-Дина. Это и имел в виду В. М. Жирмунский под изменением времени. С позиции этногенеза это называется остатком этнического процесса или же инерцией (Л. Н. Гумилев).

Исторические источники выводят происхождение Коркыта из племени *баят* и *кайы*, которые входили в состав огузского улуса. Они происходят от старшего сына Огуз-хана – Кунхана. Определяя семантику этих этнонимов мы видим следующее: *баят* – богатый, счастливый, *кайы* - крепкий. Несмотря на общность этнического происхождения у них онгоны и тамги разные. В этом вопросе сведения у Рашид ад-Дина и Абулгази разнятся.

Произошедшие изменения нельзя назвать ошибкой переписчиков. Сведения Абулгазы противоречат не только Рашид ад-Дину, но и данным «Китаби Коркыт». Есть основание для восприятия изменений символик на этническом уровне. Они помогают понять, почему в генеалогических источниках происхождение Коркыта изменялось как *баят* и *кайы*.

При наличии таких фактов Т. Енсегенулы считает Коркыта сыном Караходжи, выходцем их племени *кайы*. Этим самым антропоним Каракожа воспринимает как эпоним. В эпических сказаниях превращение антропонимических наименований в эпоним явление довольно частое. Но есть определенное условие. В эпоним может превращаться лишь имя предводителя племени, вступившего в этнический процесс. Относительно антропонима Караходжа этого сказать не можем. Дошедшие до нас источники ограничиваются названием имени отца Коркыта – Карахожу. Кожа - не этноним, а социальное понятие. В средние века термин применялся к землевладельцам, затем образованным муллам.

Во-вторых, выведение Коркыта из рода *кайы* – есть игнорирование ранних сведений до Абулгазы. В таком случае как быть с летописью Рашида ад-Дина и «Китаби Коркыт»? Разве эти письменные памятники не свидетельствуют о том, что Коркыт вышел из племени *баят*? По этому поводу за последние десятилетия были высказаны различные мнения. Одни

утверждали, что Коркыт вышел из племени *кият*, другие его происхождение связывали с понятием *ходжа*.

На наш взгляд этнонимы *кайы* и *кият* мало связаны с этническим происхождением Коркыта. *Кайы* - название, относящееся к древнейшей ветви огузов. В тексте «Китаби Коркыт» читаем следующее: «*В последнее время ханство вернулось к племени кайы и никто не может отобрать у них власть*» (Плетнева, 1990, с. 11). Судя по тому как С. Мухтарулы применяет эти этнонимы равнозначно, он не считает их разными по сути наименованиями. *Кайы* - племя, стоящее во главе Кимацкого каганата, означающая семантику «человек» или «змея». Специалисты низовьев Сырдарьи давно считают, что Коркыт умер на прежней земле огузов во время столкновения кипчаков с огузами, которые происходили в IX-X веках. Однако такими данными наука не располагает. Между тем сведение о наступившей смерти Коркыта после укуса змеи А. Коныратбаев рассматривать как философское обобщение тех событий. Таково, например, содержание легенды о Жанкента, записанной в свое время А. Нестеровым и Е. Александровым (Қоңыратбаев, 1996, сс.160–165).

Обратимся к другим средневековым письменным памятникам, в которых имеются сведения о происхождении Коркыта. В словаре Кашкари (*кайыг*), летописи Рашид ад-Дина (*кайы*), генеалогическом предании Абулгазы (*кайы*) этот этноним встречается в одном значении. Наряду с племенем *кайы* Кашкари приводит и наименование *кай* в составе огузов. По С. Акынжанову это кимаки (*кай*), идущие по следам огузов вдоль Сырдарьи (Ахинжанов, 1989, с. 54, с.188). Совершенно очевидно, что этнонимы *кай/кайы* нельзя рассматривать как название одного племени. Позднее представители этноса *кайы* вошли в состав рода гокланов среди туркмен, другое крыло находилось во главе Османской империи в Малой Азии (Короглы, 1976, с. 96). Если изменения часто наблюдаются в русле *кайы* - *гоклан*, и они очень близки к реалиям, то их потомки следует искать среди туркмен.

По данным монгольского памятника «Алтын топшы» Чингисхан происходит из племени *кият-борджигин*. По другим данным *кият* близок к понятию «враг» (Данзан Лубсан, 1973, с. 69). В быту тюрко-монгольских племен имеются многочисленные сходства. Однако они различаются языком и религией. Монголы поклоняются идолу, тюрки – Небесному тэнгри: первый – буддизм

(ламаизм), второй – шаманизм. Вот почему нельзя ставить знак равенства между племенем кайы (огуз) и кият (монгол).

Связь киятов с племенем коньрат прослеживается по различным источникам. Если на монгольской земле они известны сватовством, то и в Мавреннахере находятся среди племени коньрат. Но это явление более позднего времени. С учетом вышеизложенного можно утверждать, что этноним *кият* использовался в значении монгол, кайы – *огуз*, кай – *кимак*. По данным надписи «Худуд аль-алем» в X веке огузы и кимаки граничили между собой.

Заметим, что казахский эпос всегда воспевал подвиги героев, защищавших целостность определенной этнической группы. Например, такие героические сказания казахов, как «Алпамыс» и «Кобыланды», а также средневековые генеалогические надписи свидетельствуют о союзе кыпчаков с киятами, киятов с коньратами. Правда и то, что созданные в определенной географической среде сказания не особо идеализируют батыров из племени кият.

Были также мнения, выводящие Коркыта из племени печенег (Короглы, 1976, с. 176). Это одно из многих предположений. Да, печенеги также входят в состав огузов. Враждую с салорами они способствовали распаду улуса. «Сказание о Салыре в «Рассказе о разграблении дома Салыр Казана» повествует о войнах между огузскими племенами - салырами и печенегами, которые имели место в IX–X вв. в низовьях Сырдарьи» (Книга моего деда Коркута, 1962, с. 29). Вот почему в «Китаби Коркыт» среди огузов сложно найти печенегов. Если так, то гипотеза о принадлежности Коркыта к племени печенег также не подтверждается первоисточниками.

Если видные исследователи сказаний о Коркыте считают, что в них отражены более ранние события огузов, которые впоследствии на Кавказской земле переросли в эпические сказания, то для Коркыта того периода характерны такие социальные определения, как узан, сказитель, предводитель огузского племени. Исходя из этого, отдельные ценители искусства считают Коркыта музыкантом, автором кобызовых кюев. Поскольку этой проблеме была посвящена специальная статья здесь мы не будем останавливаться (Kongyratbai et al., 2015, сс.55–61). Только напомним, что 2019 году в Казахстане была осуществлена научная транскрипция дрезденского издания

«Китаби Коркыт», где термин «*колча кобыз*» был переведен как *кыл кобыз*. Не обращая внимание на различие терминов «кол» (рука) и «кыл» (конский волосок), авторы сравнивали их семантически.

К XV веку, когда «Китаби Коркыт» был занесен на письмена, огузского объединения не было, она существовала в рамках династии сельджукидов, туркмен, азербайджан и анатолийских турок. Не было ни Коркыта, ни огузского улуса. На территории Малой Азии сохранились лишь легенды и сказания о Коркыте. Это и есть мемориальная фаза этнического процесса. Если бы не огузский этнос, состоящий из двадцати четырех племен, то не было бы и сказаний о Коркыте, послужившие причиной организации, развития и распада огузского улуса.

Одно из заметных антропонимов в «Китаби Коркыт» – Казан. На первый взгляд с ним все ясно: батыр огузского племени, организатор внутренних и внешних огузов. Но исторических личностей с именем Казан на территории Мавреннахра было не мало. Этот антропоним попал и в казахский эпос. Правитель элханов в Иране – Газан, огузский герой - Казан, соперник Кобланды - Казан, название города в сказании «Шора батыра» - Казан, Каспийский берег - Казанжык, древний персидский город – Казан. Вот почему наши исследователи рассматривают его то в значении антропонима, то ойконима. Главная особенность антропонима Казан в казахских сказаниях – это этнический характер. Эпическая традиция называет его «кызылбасом», о чем свидетельствует героический эпос «Кобыланды».

Имеются и другие сведения о Коркыте. Так, у анатолийских турков был принц по имени Коркыт, сын султана Баязида II, который в начале XVI века (1512 г.) был убит по указанию брата. На берегу Средиземного моря в Анталии стоит памятник Коркыту. На 64-ом км от него расположен населенный пункт Коркыт-ели. Но это уже другой Коркыт. Очевидно, что вышеперечисленные сведения относятся к нескольким лицам с именем Коркыт. Видеть в каждом человека по имени Коркыт эпического Коркыта – выходца из огузской среды, не соответствует историческим реалиям. Коркыт среди восточных огузов – белобородый старец, узан, жырау, баксы, шаман, который думал о спокойствии своей страны и предсказывал будущее. В то время как образ на Западе окрашен влиянием ислама.

Эпоха огузов полна этнических процессов. У них даже наблюдаются признаки жузовой структуры. Можно допустить, что казахская жузовая система берет свое начало из огузского периода. Деление на жузы использовалось для разделения законных наследников и внебрачных детей хана. Например, у Огызхана было шесть сыновей и двадцать четыре внука. Это потомки от законного брака. Двадцать четыре внука сплотились по два шанырака и составили двенадцать подразделений. Потомство, распространенное из этих двенадцати пунктов, назвалось жузом. Вот что пишет А.Н.Кононов по этому поводу: *«Это потому, что лицевая часть [иуз] всякой вещи лучше ее оборотной стороны, и следовательно, иузлуки это те, кто обращается к лицу [иуз] иля и народа [халк]»* (Кононов, 1958, с. 52).

У Огызхана было также двадцать четыре внука от внебрачных потомков. Им тоже дали имена, обслуживали все двенадцать домов: двенадцать из них держали лошадей, двенадцать сидели у дверей. Их называли аймаком. Такие понятия, как жуз, аймак, которые берут начало с огузской эпохи, можно встретить как в казахском эпосе, так и в этнографическом быту народа. Это означает, что жуз не географическое, а родо-племенное разделение, где доминирует генеалогическое начало. Однако по казахской генеалогии все, кроме потомков Акарыс, Бекарыс, Жанарыс, не входят в жузовую структуру. Это не дискриминация, а этнографический процесс, основанный на многовековом этнологическом опыте. Учитывая эти данные можно полагать, что мнение о *«появлении жузов следует рассматривать с момента образования казахского государства»* (Әмірбеков, 1997, с. 13) несколько не соответствует научным реалиям. Это касается и мнения о том, что жузовая система берет начало с эпохи Жанибека. По сравнению с ними суждения Л. Н. Гумилев выглядят убедительными: *«Племенные объединения... внутриэтнические единицы необходимы для поддержания самого этнического единства... Между прочим, только этим способом вводится и сохраняется экзогамия, предотвращающая кровосмесительные браки»* (Гумилев, 1993, с. 49).

На основе письменного памятника «Китаби Коркыт» мы видим, что историческая сущность огузского периода расплывается по разным направлениям. Если одно направление формировалось на основе сюжетной линии, другое – в зависимости от географической среды огузов. Поэтому наряду с историческим

содержанием нельзя не заметить этнический характер многочисленных антропонимов, как Коркыт, Казань, Бейрек и т. д. Именно в таком порядке можно глубже вникнуть в историческую сущность многих ономастических наименований. Известно, что степь, населенная огузами, позже была названа Дешти-Кыпчаком. На этой же основе следует понимать общие сюжетные линии в сказаниях «Китаби Коркыт», «Алпамыс» и «Кобыланды». Все названные образцы героического эпоса представляют собой историко-этнический источник, проливающий свет в историю огузско-кыпчакского улуса.

Эпоха огузов отличается этническим характером. В зависимости от фазы этногенеза каждый период имеет свои особенности. Л. Н. Гумилев классифицировал их в четыре этапа: *прорыв – подъем – процветание – упадок*. А. Кобыратбаев связывает содержание «Китаби Коркыт» с процессом становления, подъема и упадка огузского иля. Здесь и надо искать причину по которой огузы не смогли сформироваться как народность.

Семантика слова «Коркыт» (разработка)

В разные годы исследователи высказывали мнение относительно семантики и этимологии слова «Коркыт». Наиболее простое определение термина «Коркыт» принадлежит академику А. Жубанову – «испуг». Автор не ссылается на первоисточник, однако аналогичный сюжет мы встречаем в летописях Рашид ад-Дина. В середине XX века А. Кобыратбаев писал, что слово «Коркыт» состоит из двух морфем: «*хор*» - наименование племени, *хут* – мыслитель, предсказатель. Таким образом ученый предложил следующую семантику относительно слова «Коркыт»: человек приносящий счастье»(22, 90). С. Каскабасов также утверждает, что название «Коркыт» состоит из слов «*кор*» и «*кут*». Раскрывая семантику слова пишет, что «сила жизни истощена», «человек мёртв» (Каскабасов, 1982, с. 107).

«Кут» – общее для тюркских слово, которое часто встречается в орхонских надписях. Оно используется в значении «душа», «сила жизни», «удача», «величие» (Древнетюркский словарь, 1969, с. 471). При определении семантики названия «Коркыт» оба исследователя правильно определили значение слова «кут». Однако при определении семантики слова «хор» их мнения разошлись. Один обратился к оптимистическому («человек, приносящий добро»), другой к пессимистическому значению

слова («человек мёртв»). Но оба мнения имеют право на существование.

При решении подобных вопросов некоторые исследователи обращаются к данным фольклорных сюжетов. Анализируя общеизвестный афоризм «Куда бы ни ходил могила Коркыта» А. Коныратбаев делает акцент не на легенду, а эпохальный конфликт между шаманизмом и исламом. Таким образом приходит к заключению, что смерть Коркыта означает победу ислама: «человеку присуща смерть». Это и есть оценка исторических личностей в рамках двух исторических формаций.

Что же касается семантики слова «кор», то на кавказском языке означает слепой, в таджикском - могила, на турецком - сын. А. Гафуров, принимая во внимание эти вопросы, писал: *«При построении научной этимологии нельзя ссылаться на это как на достоверное свидетельство происхождения имени, если мы не можем опереться при этом на крепкие основания научного знания»* (Гафуров, 1987, с. 24).

А. Гафуров против выведения корня слова «Горуглы» из других языков: *«Если эпос зародился в гуще тюркоязычных народов, то почему в основе имен лежат персидские... «могила»,... «слепой» или таджикские гур?»*. На этом основании ученый отметил, что слово (кюр) означает «храбрый», «мужественный» (Гафуров, 1987, с. 25). Если обратиться к данным «Шейбанинама», то гур (Гурхан) – титул правителя нескольких стран.

Принимая во внимание эти данные мы понимаем, что семантика слова «Коркыт» (Горгут) означает не только «человека приносящего счастье», но и смелого человека, который приносит радость своей стране. На конференции, проведенной в канун 1300-летия «Китаби Коркыт» Р.Бердибай заявил, что возвращение имени Коркыт стало большим фактором, объединяющим тюркские народы. Очевидно, что под ним подразумевается общность личности Коркута не только казахам, но и народам Центральной Азии, Кавказа и Анатолии. К сожалению, прошедшая конференция, как и многие другие научные форумы, посвященные Коркыту, не смогла определить не только точную историческую дату, но и то, является ли он исторической личностью или же типичный собирательный фольклорный образ.

Были предложения об определении его эпохи как VIII век, но они не были предметом особого внимания. Поэтому многие вопросы, касающиеся исторического прототипа Коркыта дошли

до сегодняшнего научного форума – симпозиума. Если в исторической науке эпоху Коркыта относят к IX–X векам, то в период вышеуказанной конференции были рекомендованы V, VII, VIII и IX–X века одновременно. Например, А. Жакьпулы, ничем не подкрепляя свою позицию, предложил перенести эпоху Коркыта с IX на I–IV вв. н. э. Автор не замечает, что этим самым пытается представить Коркыта человеком, жившим ранее древнетюркской эпохи. Но таковыми сведениями, к сожалению, мы не располагаем.

Подгонять эпоху Коркыта к VII веку также выбивает его из этногеографической среды огузов. По определению С. Агажанова в VII веке огузы еще не дошли до нижнего течения Сырдарьи. В период распада великотюркского каганата, огузы населяли регион Семиречья. К концу века, когда на Семречье начали набирать силу караханидские племена, страна огузов отошла к среднему и нижнему притоку Сырдарьи. Понятно, что ученые, систематизирующие Коркыта на VII–VIII века, хотят видеть в нем представителя исламского вероисповедания.

Первое восхождение огузов на территорию Мавереннахра это конец VIII – середина IX века. Жанкент был столицей огузского государства в X веке, о чем ясно сказано в различных источниках. Эти данные созвучны с мнениями С. П. Толстова и Л. Н. Гумилева. По мнению последнего принятие гузами ислама датируется 972 годом, то есть концом X века. Шараф ат-Тахир Марвази сказал: *«Мы хотим, чтобы наши государства были в области ислама, в их числе ислам, и в нашей стране были представлены туркмены»* (Гумилев, 1993, с. 269). Турки Семиречья приняли ислам в 960 году, а кочевые кыпчаки до XIII века находились в вероисповедании тенгризма.

Коркыта можно познать и в рамках шаманских убеждений, систематизируя на IX–X века. Относительно других суждений о локализации эпохи Коркыта можно сказать следующее: I – IV века - это эпоха хуннов; VII век – древнетюркская эпоха; VIII в. – Семиреченский период огузов; IX–X вв. – огузы на нижнем течении Сырдарьи; XI–XII вв. - локализация огузов в пределах Каспия.

С точки зрения этнического процесса V–VI века - историческое становление огузского этноса, VII–VIII – бытие, IX–X – подъем, XI–XII – упадок. На то, что в X веке мощь огузского этноса начала истощаться указал и Л. Н. Гумилев. Опираясь на

этногеографическое движение огузов мы считаем правильным определить эпоху Коркута как IX–X века.

За последние годы горячие споры возникли не только вокруг личности Коркыта, но и эпического наследия, связанного с его именем. В. Бартольд, В. Жирмунский, А. Кононов, Х. Короглы, А. Маргулан, А. Кобыратбаев и др. ученые считают, что «Китаби Коркыт» является общим наследием туркменских, азербайджанских, казахских и анатолийских турков. Однако представителям советской фольклористики хорошо известны слова О. Шихмурадова, который утверждал, что *«туркменского варианта «Коркут ата» в действительности никогда не существовало»* (Шихмурадов, 1951).

Мы убедились в том, что на протяжении всего XX века были изложены различные суждения и гипотезы относительно эпохи и личности Коркыта. Коркытоведы не пришли к единому мнению по сей день. Одна группа исследователей по-прежнему считает, что Коркыт – собирательный фольклорный образ, другая хочет видеть в нем историческую личность. Однако из-за нехватки исторических сведений и новой научной методологии по-прежнему топтаются на одном месте.

О том, что у Коркыта нет исторического прототипа, нужно говорить на основе новых сведений, порою неизвестных другим авторам. При этом следует также выяснить и следующий вопрос: нет исторического прототипа Коркыта или же нет исторических сведений, дошедших до нас? Имеются сторонники, которые больше говорят об изучении многовековой эпической традиции, а не самого Коркыта. Таковые специалисты больше обращают внимание на художественную систему, поэтические особенности текста. Поэтика эпоса – пройденный этап для современной фольклористики. Она не совсем смыкается с проблемами общей тюркологии.

При определении эпохи Коркыта необходимо учесть достижения турецких, туркменских и азербайджанских исследователей, многие из которых нам не доступны. Надо обратить внимание и более ранним высказываниям ученых. Вот что писал Н. А. Аристов еще на заре XX века: *«Коркуд по видимому не вымысел, а действительно существовавшее между тюрками нижней Сырдарьи лицо, может быть какой-нибудь особенно прославившийся мудростью влиятельный би»* (Аристов, 1987, с. 145).

«Мы склонны видеть в легендарном Коркуде отражение Коркуда исторического, одного из вождей гузов в важнейший момент их исторической жизни – во время их победоносной борьбы с могущественным сельджукидским султаном», – утверждал К. А. Иностранцев (Иностранцев).

Все эти суждения о Коркыте отныне превратились в объект герменевтического изучения. Переосмысление достигнутого, аргументация спорных вопросов новыми данными и архивными документами, включение в научный обиход ценных сведений о Коркыте – вот основные задачи современной фольклористики и тюркологии.

Заключение

По мере того, как познавательные базы фольклористики обогащаются новыми методологическими изысканиями, суждения о Коркыте как о собирательном фольклорном образе, не имеющего исторического прототипа отходят на задний план. По существу это направление не смогло подняться выше типологической теории в фольклористике, разработанной В.Я.Проппом и Б.Н. Путиловым.

Поскольку в фольклористике второй половины XX века доминировали постулаты типологической теории этнические сведения, отраженные в «Китаби Коркыт» долгие годы оставались вне поля зрения исследователей. Ощущалась нехватка фольклористов, вооруженных теорией этноса и методологией этнографий. Если учесть, что конечная цель науки – истина, то лишь сплав фольклористики, истории, этнологии и этнической истории могут привести к конечной цели научного познания.

Что же касается этнического происхождения Коркыта, то его следует привести в соответствие с фазами этнического процесса: *баят, кайы* и *огуз*. Коркыт пережил все указанные этнические процессы и превратил многие события в эпическое повествование. Все это может послужить основанием для признания Коркыта, известного всему тюркскому миру, как человека, оставившего за собой бессмертное эпическое наследие.

Но здесь возникает один закономерный вопрос: о каком Коркыте идет речь? О казахском, туркменском, азербайджанском или турецком? Речь идет об одном и том же человеке или же разных личностях? В чем их отличие и общие черты?

Это та самая проблема, которую обходят ученые-тюркологи. К сожалению, еще не были проведены комплексные научные исследования по определению генезиса, а также сравнительно-сопоставительному исследованию личности, фигурирующего в фольклоре казахов, туркмен, азербайджанцев и анатолийских турок. Все наши попытки по продвижению таких научных проектов, неоднократно представленные на суд республиканской комиссии по присуждению научных грантов, оказались тщетными. И тем не менее, хочется сказать, что ввиду отсутствия добротной-аргументированной доказательной базы ставить знак равенства, выдавать казахского Коркыта за представителя огузского племени преждевременно. Обратите внимание на то, что еще в древнетюркский период памятник «Кюльтегину» был высечен на камне? Это касается и текста надписи, ибо древние турки понимали, что только так можно оставить неизгладимый след в истории человечества.

Все средневековые надгробные сооружения Карахану, Айша биби, Ахмету Ясави, Джошы построены из крепкого материала - жженного кирпича. В своей заметке «Разновидности казахских могил», обнародованной еще в середине XIX века, Ч. Валиханов охарактеризовал более ранние надгробные сооружения – памятник Камыр хану, Алаша хану, Домбауыл, Болган-ана, которые были построены из камня (Уэлиханов, 2010, сс. 169-170). Это говорят о том, что надгробные сооружения домонгольского периода были построены из камня и жженного кирпича. В таком случае почему памятник присырдарьинскому Коркыту был построен из недолговечного сырца? Может быть мы имеем дело с Коркытом более поздней эпохи? Ведь его надгробное сооружение построено в стиле XIX века, к тому же из глины?

Ввиду отсутствия сравнительно-сопоставительных изысканий в тюркологической науке подобные вопросы обходятся молчанием. Это говорит о том, что на сегодняшний день фольклористика и тюркология нуждаются в добротной аргументированных исследованиях, способных преодолеть вышеуказанные научные барьеры.

ЛИТЕРАТУРА

Агаджанов С.Г. (1975). Огузская проблема и задачи ее изучения //Тюркологический сборник – 1973. –Москва: Наука, –С. 6–23.

- Аристов Н.А. (1897). *Заметки об этническом составе тюрских племен и народностей и сведения об их численности.* –СПб., –182 с.
- Ахинжанов С.М. (1989). *Кипчаки в истории средневекового Казахстана.* –Алматы: Наука, –293 с.
- Бартольд В.В. (1962). Турецкий эпос и Кавказ // *Книга моего деда Коркута.* –Москва-Ленинград: АН СССР, –С. 109–120.
- Гафуров А. (1987). *Имя и история. Об именах арабов, персов, таджиков и тюрков.* Словарь. –Москва: Наука, –221 с.
- Гумилев Л. Н. (1993). *Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации.* –Москва: Экопрос, –576 с.
- Гумилев Л.Н. (1993). *Тысячелетие вокруг Каспия.* –Москва: Мишель и К, –336 с.
- Гумилев Л.Н. (1993). *Этносфера. История людей и история природы.* –Москва: Экопрос, –544 с.
- Гундогдыев О. (1996). *Великие полководцы средневековья в истории туркмен.* –Ашхабад: Пресс-Вояж, –80 с.
- Данзан Лубсан. (1973). *Алтан Тобчи.* –Москва: Наука, –439 с.
- Древнетюркский словарь.* (1969). –Ленинград: Наука, –676 с.
- Әмірбеков Ш. (1994). Қазақ жүздерінің пайда болуы туралы // *Қазақ тарихы.* №3.
- Жирмунский В.М. (1962). Огузский героический эпос и "Книга Коркута" // *Книга моего деда Коркута.* –Москва- Ленинград: АН СССР, –С. 135–258.
- Иностранцев К.А. (1912) Коркут в истории и легенде // *ЗВОИРАО.* –СПб., Т.ХХ. –Вып.І.
- Каскабасов С. (1982). *Колыбель искусства.* – Алматы: Өнер.
- Кашкари М. (1997). *Тюркский словарь.* 2-т. –Алматы: Хант, –528 с.
- Книга моего деда Коркута.* (1962). –Москва-Ленинград: АН СССР, –299 с.
- Кононов А.Н. (1958). *Родословная туркмен, сочинение Абул-гази хана хивинского.* – Москва-Ленинград: Изд. АН СССР, – 190 с.
- Короглы Х. (1976). *Огузский героический эпос.* –Москва: Наука, – 238 с.
- Қазақстан тарихы.* (1996). 1-т. –Алматы: Атамұра, –544 с.
- Қазақстан. Ұлттық энциклопедия.* (2004). Т.6.
- Қоңыратбаев Ә. (1991). *Қазақ фольклорының тарихы.* Құраст., алғы сөзін жазған Т.Қоңыратбаев. –Алматы: Ана тілі, –288 б.

- Қоңыратбаев Т. (1996). *Ертедегі ескерткіштер*. –Алматы: Өнер, –272 б.
- Мухтарұлы С. (1998). Ступени коркытоведения // *Пламя*. №9–10, с. 4–64.
- Очерки из истории туркменского народа и Туркменстана в VIII-XIX вв.* (1990). –Ашхабад: АН ТуркССР, 1954. –406 с.
- Плетнева С.А. (1990). *Половцы*. –Москва: Наука, –208 с.
- Туньсбек Kongyratbai et al.. Study of the Heritage of Korkyt in the Turkic World (2015)//*Asian social science*. Vol. 11, No. 21. –P.55–61.
- Уәлиханов Ш. (2010). *Көп томдық шығармалар жинағы*. 1-том. 2-басылым. – Алматы, – 376 б. Ғылыми редакторы К. Есмағамбетов.
- Шихмурадов О. (1951) Чуждый туркменскому народу эпос "Коркут ата" // *Литературная газета*. –1951, 27 октябрь [№128]. – С. 1–4.
- Якубовский А.Ю. (1962). Китаби Коркуд и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья // *Книга моего деда Коркута*. –Москва-Ленинград: АН СССР, –С. 121–130.

«ҚОРҚЫТ АТА КІТАБЫНДА» КӨРІНІС ТАПҚАН КӨШПЕЛІ ОҒЫЗ-ҚЫПШАҚ ТАЙПАЛАРДЫҢ БАЙЫРҒЫ МЕЙРАМДАРЫ МЕН ОНЫ ТОЙЛАУ ДӘСТҮРІ

ANCIENT HOLIDAYS AND THEIR CELEBRATION AMONG
THE NOMADIC OGUZ-KYRCHAK TRIBES, REFLECTED IN
THE BOOK OF KORKYT ATA

Бақыт ӘБЖЕТ*

АНДАТПА

«Қорқыт Ата кітабының» «Қазан бектің баласы Ораз бектің жауға қалай тұтқын болғаны туралы жыр» деген тарауында Қазан бек мейрам күні шарап ішіп отырып ұлы Ораздың он алты жасқа келсе де әлі жауға шаппағанына налып, шарасыздықтан жылайтыны бар. Жалпы көмелетке толған жас жігіт өзіне жар іздеп жолға аттанғанда сол елде қызды торуылдап жатқан дұшпанмен соғысу мотиві көптеген ертегілер мен көне жазбаларда, батырлық жырларда да ұшырасып отырады. Сонау амазонка, сак, массагет секілді көшпелі түркі халықтарында жауға шауып, жау түсірмеген адамға мейрам кезінде құрмет көрсетілмейтін дәстүр болған. Ондай адамдардың үйленуге де рұқсаты болмаған. Жаугершілік заманда еліне пана болып, сыртқы жаулармен алысуда айрықша көзге түскен батырлар мен жанкештілікпен соғысып кемі бір-екі адам өлтірген жауынгерлерге лайықты қызмет көрсетілетін болған. Мұндай дәстүрдің оғыз-қыпшақ бірлестігі тұсында да жақсы сақталғандығын көреміз. Ерте кезеңдерде мұндай түсінік тек ер азаматтарға ғана емес, сонымен бірге әйелдерге де қатысты болған. Кейін тек жауға шабатын ер азаматтарға ғана тән қажеттілік болғандығы қаһармандық эпостарда айтылып өтеді. Мақалада көшпелі тайпаларға тән осындай жауынгерлік рухтағы көрсетілген сый-сияпаттың түрлеріне тоқталуды мақсат еткен.

Кілт сөздер: Қорқыт ата, Қазақ бек, мейрам, шарап, амазонка, массагет, мотив

ABSTRACT

In the chapter of the "Korkyt Ata book" "A poem about how Kazan Beg's son Oraz Beg was captured by the enemy", while drinking wine on the holiday day, Kazan Beg complains that his son Oraz, he is sixteen years old but he has not yet attacked the enemy and cries out of desperation. In general, when a young man who has reached adulthood goes on a journey in search of a bride, the motive of fighting an enemy who is chasing a girl in that country is found in many fairy tales, ancient writings, and heroic poems. Among the nomadic Turkic people, such as the Amazons, Saks, and Massagets, there was a tradition

*филол.ғ.к., доц., Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан (bakyt.abzhet@ayu.edu.kz)
<https://orcid.org/0000-0001-6795-0455>

of not honoring the person who killed the enemy and did not kill the enemy during the holiday. Such people were not even allowed to marry. During the time of war, heroes who took refuge in their country and stood out against external enemies, and soldiers who fought with selflessness and killed at least one or two people, were given proper service. We see that such a tradition is well preserved even during the Oghuz-Kipchak union. In early times, such a concept was not only for men, but also for women. Later, it was mentioned in heroic epics that it was a necessity only for men fighting the enemy. The article aims to focus on the types of gifts that are characteristic of nomadic tribes in such a warrior spirit.

Keywords: Korkyt Ata, Kazakh Bey, feast, wine, amazon, massaget, motive

«Қорқыт Ата кітабында» ерекше назар аудартатын дүниенің бірі – той. Төрт түлік малдан тойға арнап жылқы, түйе, қой сойылып, көл-көсір ет пен қымыз таратылып жатады. Жыршылар келіп қобызбен жыр төгеді, ақырында Қорқыт ата келіп бата береді. Оғыз тайпаларының байырғы кездегі той тойлау дәстүрі, тәңірге бағыштап құрбандық шалу мейрамы, құда түсу, қыз ұзату, үйлену тойларына қатысты көптеген мағлұматтар сақталғаны байқалады. Оның ішінде ерте дәуірлерде жиі сөз болатын шарап ішу мейрамы да бар. Бұл сол тұста жаугершілік кездегі батырларға көрсетілетін құрмет ретінде бағаланған. Сыртқы жауға қарсы соғыста көрсеткен ерлігіне сәйкес тойда ылайықты құрмет көрсетіліп, төрден орын алып отырған. Оларға шарап толы ыдыстан көңілі тартқанша ішуге рұқсат етілген.

Ерте кезде айрықша маңызға ие салттың бірі кәмелеттік жасқа толған баланы сынақтан өткізу. Сынақтан өткен бала енді жігіт болды деп, оны үйлендіру қамына кіріскен. Көшпелі түркі тайпаларының ерте дәуірлердегі ұлттық, діни мейрамдары, ойын-сауығы мен оны тойлау ерекшелігі жайлы жазылған деректер антика дәуіріндегі авторлар мен діни кітаптарда, ортағасырлық қолжазбаларда кездесіп отырады. Төрт түлік малдың ішінде жылқы малын айрықша қадір тұтқан көшпелілер ас беру, үйлену тойларында бәйге, қыз куу, жамбы ату, теңге ілу, көкпар секілді ойын-сауықтардың көбі ат үстінде ойналған. Көшпелі халықтардың ат үстінде жүріп ойнаған түрлі ойындары түрлеріне жататын мұндай дәстүр әлі күнге шейін сақталып қалған. Қазақтың қиял-ғажайып ертегілері мен кейбір аңыздарында, архаикалық эпостарында бұл салттың көріністері мен болашақ батырдың топқа түсіп, бұл сынақтардан сүрінбей өту секілді салттық дәстүрдің ерекшеліктері сақталып қалған.

Ертедегі сақ, массагет тайпалары жайлы жазылған Геродот, Страбон секілді тарихшылардың еңбектерінде жау түсірмеген

жауынгерге ылайықты құрмет көрсетілмейтіндігі, мейрамдарда оларға шарап ұсынылмайтындығы айтылған. Келешек ұрпақты батырлыққа, ерлікке тәрбиелей отырып, өз елін сыртқы жаудан қорғау, тегеурінді күштерге қарсы тұру секілді жауынгерлік рухта шыңдаудың маңыздылығы зор болған. Ел қорғаны болған атақты батырлардың ісін өнеге тұту, жырға қосып мадақтау көшпелі түркі халықтарының эпосы мен ауыз әдебиетінің негізгі тақырыбына айналған. Байырғы тайпалардың наным-сенімі де бір-біріне жақын келетін әрі жыр үлгілері де өте қарапайым болды. Кезінде байырғы түркі тайпаларының жыршылық дәстүрі жайында түрік ғалымы Ф.Көпрүлү былай дейді: «Ауыл-ауылды аралап, жалпы жиындарда, той-томалақтарда ертедегі батырлардың ерлігін марапаттайтын ұлттық дастандарды, аңыздарды айтатын немесе сол уақыттағы жаңа оқиғалар жайында жырлайтын. Олардың ішінде жыршылықтан басқа қобызда ойнап сиқыр жасап, бал ашатындар да болған. «Сиыр» деп аталатын ұлттық аң аулау рәсіміне, «шүлен» деп аталатын жалпы жиындарға, яғни мейрамдарға, той-томалақтарға, қонақасыларға, «жөк» деп аталатын қайғылы рәсімдерге (адам өлгенді жоқтау) ақындар міндетті түрде қатысып отырған» (Көпрүлү, 2017, 9-б.).

Олардың үйлену тойы да жауынгерлік ережеге қатаң бағынған. Ертеде өмір сүрген түркілер арасында жауға шауып, жаумен айқасқа түсіп бірлі-екілі дұшпанын жер жастандыра алмаған жауынгер үйленіп, той жасай алмайтын болған. Ел ішінде өтетін түрлі мерекелер мен жиындарда ондай кісілерге құрмет те көрсетілмеген. Ертедегі көшпелі түркі халықтарының осы секілді мерекелік жоралғылары ертеректе хатқа түскен оғыз-қыпшақ жырларында ұшырасады. Бұл сюжет қазақтың батырлық жырларының желісінде де ұдайы кездесіп отырады. «Қорқыт Ата кітабындағы» «Қазан бектің баласы Ораз бектің жауға қалай тұтқын болғаны туралы жыр» атты тарауында бұл салтты сол кезеңде қатты ұстанатындығы көрініс тапқан. Онда былай дейді: «Ұлы Ораз садағын ұстап, оның алдында тік тұрып, қызмет көрсетті. Оңында Қазанның інісі Қара Көне, солында Қазанның асыранды баласы Аруз отырды. Қазан оңына қарап қарқылдап күліп жіберді де, солына қарап қуанышты лебіз білдірді. Қарсы алдында тұрған ұлы Оразға қарап, қолын санына ұрып, жылап алды...» (Қорқыт Ата кітабы, 1986, 55-б.) – дейді. Әкесінен оның мәнісін сұраған Оразға әкесі Қазан былай дейді: «Келші бермен, құлыным, балам! Оңыма қарап күлген себебім – онда Қара Көне отыр екен, ол талай жаудың басын кесіп, қанын төккен адам еді. Сол үшін сыйлық алып, атаққа жетті. Солыма қарап сүйсінген

себебім – онда өгей ұлым – Аруз отыр екен. О да жау басын кесіп, қан төгіп, сыйлы батыр болған адам. Алдыма қарағанда, сені көрдім. Жасың он алтыға келіпті. Мерзімді күнім келсе мен көз жұмып, ол дүниеге кетемін де, артымда сен қаласың. Осы күнге дейін садақ тартып оқ атпапсың, қан төкпепсің, оғыздардың алғысына ие болмапсың. Ертең мен өліп ол дүниеге кетсем, артымда сен қаласың. Бірақ оғыз елі менің тажым мен тағымды саған бермейді. Осыны ойлап менің ақырым қайырлы болмайды екен-ау деп жыладым,-депті Қазан» (Қорқыт Ата кітабы, 1986, 55–56-бб.).

Бұл эпизодтан көшпелі тайпалардың әскери салтпен билікке келетіндігін, үйлену үшін де, ел қатарына қосылу үшін де тек соғысқа кіріп, жау түсірген соң ғана оны лайықты адам санатына қосатындығын көреміз. Ұдайы соғыс боп тұратын тайпалық кезеңде жауды жеңген соң оның құрметіне арнап той да жасалатын болған. Жау түсірген батырлар төрде отырып шарап ішкен, қалаған олжасына оңай қол жеткізе алатын болған. Топқа кіріп сөз алмаған, жауға барып соғысқа кірмеген адамның сөзі де ісі де ешуақытта қадірлі болмаған. Сондықтан да балаларды жастай жауынгерлікке баулу бірінші кезектегі мәселе болып қала берген. Ол бұлжымас ереже болып қандарына сіңген қасиет болған.

«Оғызнаме» дастанында Оғыз хан дүниеге келгенде денесі өгізге ұқсап тууы бұрынғы тотемдік сенімге негізделгені белгілі. Уақыт өте келе бұл төтемдер әлсіреп, орнын басқа діннің киелеріне босатып бере бастайды. Мысалы, бұл тотемдер «Қорқыт Ата кітабында» бұл сәл өзгеріске түскенін көреміз. «Енді батырдың шығу тегін таң қаларлықтай хайуанаттардан (жансыз заттардан) таратпай, қайта солардың өзіне үстем болу секілді қисын орын алды.

«Қорқыт жырларында» нәресте туғаннан кейін, оған бір дегеннен ат қоймайды. Ол үшін бала жас кезінде ерлік жасауы тиіс (I, III-жырлар). Мәселен, «Дерсехан ұлы Бұқаш хан» жырында жас бала бұқаны өлтіргеннен кейін рудың ақсақал ақылшысы Қорқыт келіп ерлігіне қарай Бұқаш деп ат қояды» (Қорғанбеков, 2000, 314-б.).

«Қорқыт Ата кітабында» перзент дүниеге келгенде қуанған ата-ана кереметтей той жасап, Қорқыт атаны шақырады, жыршылар қуанышқа ортақтасып қобыз ойнап жыр айтады. Одан кейін бала алғашқы ерлігін жасаған соң Қорқыт ата келіп балаға ат қояды. Демек, жырдағы негізгі үлкен тойдың бірі перзентсіз жүрген ата-

ананың көптен зарықтырған баласының дүниеге келуі, перзенттің дүниеге келгеніне қуанған ата-ана кейін дүйім жұртты жиып ұлан-асыр той жасауы жатады. Мұндағы кітапқа арқау болған жырда перзенттің дүниеге келуі, балаға ат қою, кәмелетке толған баланы сынақтан өткізген соң үйлендіру секілді алғашқы қауымдық қоғамда дүниеге келген түрлі тұрмыстық салттардың бастапқы көріністері жақсы сақтала білгендігін көруге болады.

Жалпы алғашқы қауымдық қоғамдағы әдет бойынша кәмелетке толған баланы түрлі сынақтан өткізу, сынаққа шыдағандар ғана үйленуге рұқсат беру салты болған. С.Қасқабасов ол турасында былай дейді: «Кәмелеттік сынақ барлық рулық қауымда болған салт: он бес пен он жеті жас арасындағы ер балаларды (матриархат дәуірінде – қыз балаларды да деген пікір бар) жеке бөліп алып, елсіз жерде оларды ержеткеннің белгісі деп төмендегідей әр түрлі сынақтардан өткізген: денелеріне кесіп дақ салған, мұрнын, құлағын тескен, сүндетке отырғызған, тағы басқа түрде қинаған, небір қорқынышты ырымдар жасаған. Осының бәріне төзіп, барлық сыннан өткен баланы енді бала емес, жігіт болды және ол өліп, қайта тірілді, яғни басқа адам болды деп санаған. Оған енді үйленуге рұқсат берген» (Қасқабасов, 2014, 169-б.).

«Қорқыт Ата кітабында» осы алғашқы қауымда «кәмелеттік сынақ» салтының көріністері бірнеше жерде көрініс тапқан. Соның бірі «Қаңлыұлы Хан Төрәлі жайлы жыр» деген жырда мынадай ерекшеліктері байқалады. Оғыз-Қаңлы деген ақылды адам болады. Оның Хан-Төрәлі деген баласы болады. Бір күні Қаңлы баласына сені көзімнің тірісінде үйлендірсем депті. Сонда ұлы: маған жауға қоса шабатын әйел керек. Әйтпесе өзге қыздар төсекте жатқанда құрсағы жазым болар дейді. Бала қалыңдық іздеп таба алмаған соң әкесі өзі іздеп, көрші елдің сондай батыр қызы барын біледі. «Бірақ қыз әкесі үш түрлі хайуанды жеңген адамға қызымды беремін дейді. Оған дейін талайлар келіп, мақсатына жете алмай мерт болған екен. Барлығы 32 бектің басы кесіліп, ілініп қалыпты. Әлгі үш хайуан – арыстан, сүзеген өгіз, адам жейтін қара үлек екен. Хан Төрәлі жолға шығып, гәуірлер еліне барып, патша қызын алуға келгенін айтады. Қыз әкесі жігітті жалаңаштап шешіндіруге әмір етеді. Мұнарадан қарап тұрған Сейілжан сұлу жігіттің алып денесіне ғашық болып, оның мерт болмауын тілейді» (Еңсегенұлы, 2000, 112-б.).

Хан Төрәлі жырында жоғарыда айтылған кәмелеттік сынақтың бәрі кездеседі. Қыйнау үшін алдымен тыржалаңаштап шешіндіру, сосын түрлі аңдармен таластыру, сол арқылы оның төзімділігі мен

күш-қайратын сынау салты бар. Бұдан сүрінбей өткен жігіт өзі ұнатқан қызға үйлене алған. Мұндай сынақ қазақтың эпостық жырларында да бар. «Қобыланды батыр» жырында қызылбастың елінде Көктім Аймақ ханның Құртқа атты сұлу қызын алу үшін «Құрды бақан қақтырып, Алтын теңге аттырып», сол ай астындағы теңгені атып түсірген ерге қызымды берем деп жар салады. Бұл сынақтан Қобыланды сүрінбей өтеді. Алайда сынақ мұнымен бітпейді. Құртқаны сыртынан торып жатқан Қырық бек кез Қызыл ер оны тегін бере қоймайды. Қызды алу үшін жауды өлтіріп, құрметке ие болуы керек. Мұндай сынақтар «Алпамыс батыр» жырында да көрініс тапқан. Оғыз-қыпшақ кезеңінде де мұндай дәстүр жойыла қоймағаны байқалады. Сақ, массагет заманында жігіттер жауға шауып, бірлі-екілі жауын жер жастандырмаса, өзінің жігіт екенін дәлелдемесе қатарынан кем боп саналған, ондай жағдайда қатарға қосыла алмай салт өтетін болған.

Ерте кезеңдегі көптеген халықтардың алғашқы эпостық жанры сыртқы жауға шапқан тайпаласының ерекше ерлігін сипаттаудан туындаған. Оның көрсеткен ғажап ерліктері жебеп жүретін әруақтардың арқасы, жаратушы тәңірінің назарында болуынан, тылсым күштің арқасы деген де түсінік болған. Мифтегі құдайлар арасындағы соғыстар мен олардың мерекелік шаралардағы құрбандықтары туралы түсініктер кейін эпос жанрына арқау боп сіңеді. Жырға арқау болған мәдени кейіпкерлердің ерен ерлігі туралы түсініктер де жырдың динамикасына әсер еткен. Ол турасында белгілі ғалым Е.М Мелетинский былай дейді: «Осыған байланысты айтарымыз, өткен замандағы айтылған нақты оқиғалардың аңыздары, руаралық және тайпааралық қақтығыстардың белгілі бір жағдайлары елеулі тарихи тізбектер ретінде бағалана алмады және адамзат тайпасының мифологияланған тарихына енгізілмеді. Әлі күнге дейін олар қалыптасып келе жатқан эпикалық-батырлық жанрдан тыс қалды. Ерте батырлық эпиканың негізгі дереккөздері - мәдени кейіпкерлер туралы әңгімелер мен батырлық ертегілер жырланып отырды» (Мелетинский, 2004, 428-б.).

Кейінгі эпостар мен батырлық жырларға арқау болған сюжеттердің негізі ілкі қаһарман не мәдени қаһарман екендігі турасында фольклорист-ғалым Ш.Ыбыраев та атап өтеді: «Батырлық ертегі мен қаһармандық эпосқа дейінгі байырғы фольклорлық сюжеттердің қалыптасуына мұрындық болған ілкі немесе мәдени қаһарман» (Ыбраев, 1999, 586-б.).

Алғашқы қауымдық қоғамнан бастау алған кәмелеттік сынақ кейінгі рулық-патриархалдық кезеңде де оның өзгеріске түскен формасы кейін де сақталып қалғандығы байқалады. Бұл әсіресе сол кездегі үйлену тойына қатысты тұрмыстық салтта, қызды ауылға барып қалыңдықты алатын кезде жасалатын түрлі кәде мен ырымдарға қатысты күйеуге жасалатын сынақтар сол байырғы салттың өзгерген, жұмсарған формалары екендігі белгілі. Жігіттің шыдамдылығы мен мырзалығын, сөз тапқырлығы мен ойының ұшқырлығын сынау үшін жасалатын жеңгелер мен балдыздардың жездесіне түрлі тосын әрекеттері мен той үстіндегі оқыс еркеліктерін құда мен күйеу жағы көтеруге мәжбүр болған. Бұл жігіт үшін де қыз үшін де үлкен сынақ боп есептелген.

Қырғыздардың атақты «Манас» жырында да Манас қалыңдық ойнаған тұста қыз-келіншектердің ортасында түрлі тосын әрекеттерге тап болатыны бар. Қанша шыдайын десе де ақыры шамына тиген батырдың сабыры таусылып, ашу шақыратын тұсы суреттеледі жырада. Бұл да сол кездегі үйленуге қойылатын шарттардың қатқылдау боп келетін жайттарының көп болғандығынан хабар береді. Массажет, Сақ дәуірі кезінен қалған осындай әдет-ғұрыптар уақыт өте келе кейінгі қаһармандық эпоста жырланатын кәмелеттік сынақтар кейін тұрақты мотивке айналған.

Скифтердің әскери салттары турасында айта келе Геродот былай деп жазады: «Военные обычаи скифов следующие. Когда скиф убивает первого врага, он пьет его кровь. Головы всех убитых им в бою скифский воин приносит царю. Ведь только принесший голову врага получает свою долю добычи, а иначе - нет» (Геродот, 2004, 230-б.).

Мұндай шарт еркектермен қатар әйелдерге де қойылған. Скиф әйелдері де қыз күнінде жауға шауып, өз жауын жер жастандырмаса, болашақта күйеуге тию құқығынан айрылатын болған. Тіпті, соғысқа қатыспаған, қатысса да ешбір жауды өлтіре алмаған қыздар өмір бойы бойдақ күйінде өмірден өтетін болған. Ол турасында Геродот мынадай тағы да мынадай дерек келтіреді: «117. Савроматы говорят по-скифски, но исстари неправильно, так как амазонки плохо усвоили этот язык. Что касается брачных обычаев, то они вот какие: девушка не выходит замуж, пока не убьет врага. Некоторые умирают старухами, так и не выйдя замуж, потому что не в состоянии выполнить обычай» (Геродот, 2004, 245-б.).

Жоғарыдағы «Қаңлыұлы Хан Төрәлі жайлы жырда» Төрәлі Сейілжан сұлуды еліне алып қайтар жолда жау қосынына тап болғанда қыз да соғысқа араласады. Күйеуге ұзатылып бара жатқан қыздың соғысқа араласуы да сақ, массагет тайпалары кезінде қыздар да жауға шауып, бірлі-екілі жауды өлтірмесе күйеуге шыға алмайды деген түсініктің өзгерген формасын байқатады.

Скифтердің әйелдері де еркектермен бірдей дәрежеде киім киіп, ат құлағында ойнайтын болған, аңға шығып, жауға қарсы біргелікте шабатын құрама қатарынан орын алған. Демек скифтер өз өмірлерін еркек пен әйел деп бөліп қарамаған. Әйелдер де ерлермен бірдей аң аулап, мал бағып, өздерін еркін ұстаған әрі жауынгерміз деп есептеген. Көшпелі халықтар өз ұрпағын осылайша ғасырлар бойы жауынгер болуға дайындап, өз тәуелсіздігі үшін аянбай күресіп келгендігін көреміз.

Сақ, ғұн заманында бала дүниеге келгенде қандай үлкен той болса, адам өлген соң жылдық асын бергенде де сондай керемет той жасайтын болған. Оның басты себебі қайтыс болған адам о дүниеде жаны жай тапты, бақытты тіршілік кешуде, оның ұрпағы оған шаттану үстінде деген қуанышты ықыласын жеткізуден туған сенімдерге құрылған. «Сақ, ғұн заманынан бастап-ақ адамның қабырына мінер атын, ішер асын, ыдысын, қару-жарағын, тұтынатын затын қоса көметін. Көшпелілердің бұл ғұрпы, жылында аруақ үшін ат шаптырып, ұлан-асыр той жасайтын салты адамды басқа, жаңа әрі ғажайып өмірге құрметтеп шығарып салудың сыртқы көрінісі. Ал оның астарында басқа өмірдің, өлілер әлемінің бізбен қатар тіршілік кешіп жатқанына ешкім де күмән келтірмеген қуатты сезім жатыр. Қорқыт осы сезімнің айқын айғағы, бұл дүниенің де, ол дүниенің де ортақ тұлғасы» (Мелетинский, 2004, 583-б.).

«Қорқыт Ата» кітабының соңында Қорқыттың келіп жырлауы, қуанышқа да қайғыға да ортақтасып, бүкіл оғыз тайпасының негізгі рухани тірегі әрі қолдаушысы ретінде сипатталуының өзі осы бақсылықпен ұштасып жатқандығын көруге болады. «Қорқыт ата кітабында» жырланатын қай жыр болмасын оның негізгі тірегі Қорқыт ата болып табылады. Елдің басына қайғы орнап, Төбегөз сияқты дәулер халықты қыспаққа алып, алым-салық алып тұрған кезде де елшілікке Қорқыт ата жүреді. Батырлар жау қолына түсіп тұтқын болған кезде де қолына қобыз алып кәміл пірлеріне сыйынады. Дүниеге перзент келсе де, оған ат қойса да Қорқыт ата жандарынан табылады. Оғыз-қыпшақ

тайпаларының бар қуанышы да, елді тығырықтан алып шығатын рухани ұстазы да Қорқыт ата екендігін көреміз. Көк Тәңірі иесіне сыйынған түркі тайпалары Қорқыт сияқты бақсылардың пірі болған кемел әулиені айрықша құрмет тұтқан.

Қорыта айтқанда «Қорқыт Ата кітабы» ортағасырларда хатқа түскендіктен мұнда бұрынғы ата-баба дәстүрі жақсы сақталған. Оғыз тайпалары әлі де төрт түлік малды бағып, негізінен көшіп-қонып киіз үйде өмір сүріп жатқандықтан, бұрынғы ата-баба салты, наным-сенімдері мен той-томалаққа қатысты ырымдары мен кәделері таза күйінде сақталып қалған. Антика дәуірінде жазып қалдырған авторлардың көшпелілер жайлы деректерін салыстыра қараған кезде оғыз тайпаларының ұстанған салтында бәлендей айырмашылық бола қоймағандығына көз жеткіземіз. Ислам дінін қабылдаған соң көптеген көне наным-сенімдер ислам құндылықтары негізінде ұмытылған немесе қайта жаңарып, өзгеше сипатта дами бастаған. «Қорқыт Ата кітабында» ислам дінінің орныға бастауы, байырғы тотемдік киелердің өз қасиетін жоғалтып, екінші орынға ығыстырыла бастағаны жырда байқалып тұрады. Мұндай өзгерістер тек қана наным-сенімдерде ғана емес, тұрмыста қолданысқа еніп кеткен түрлі шарап ішу секілді мерекелерде кейін құрылымдық өзгеріске тап болды. Жалпы, ислам дінінің ережесіне сай шарап ішуге тыйым салынып, бұл мерекелер тойланбайтын болды. Дегенмен бұл мерекелердің осы жырда сақталып қалғанын көруге болады.

Тарих беттерін парақтай отырып, болған соғыстардың, ірі-ірі тарихи оқиғалардың ұмытылып кетпей, қайта оның халықтың фольклорында із қалдырғандарын да көруге болады. Әрине, толық күйінде емес, кезінде болып өткен, халық жадында ерекше сақталған оқиғалар кейін халық шығармашылығына айналып кетеді, не ертегі, не аңыз күйінде ауыздан-ауызға айтылып жүреді. Ертегілер мен қаһармандық эпос секілді эпикалық шығармаларда бұрын өткен көне тайпалардан қалған наным-сенімдер, кейбір тарихи оқиғалардың сілемдері қылаң беріп қалатыны бар. Демек, халық жадында бұрынғы ата-баба дәстүрі түгел жойылып кетпеген, еміс-еміс болса да сақталып, фольклорлық мұраларда реликті түрде болса да жаңғырып отыратынын көреміз.

ӘДЕБИЕТТЕР

Геродот. (2004). *История* / Пер. с греч. и комм. Г.А.Стратановского. Вступ. Статья И.Е.Сурикова. –М.: ОЛМА-ПРЕСС. Инвест. –640 с.

- Еңсегенұлы Т. (2000). *Қорқыт ата әлемі*. Монография. Бірінші кітап, – Алматы, «Білім». –292 б.
- Көпрүлү Ф. (2017). *Түркі әдебиетінде алғашқы сопы-ақындар*. – Түркістан, –176 б.
- Қасқабасов С. (2014). *Таңдамалы. Т.1. Қазақтың халық прозасы. Зерттеулер*. –Астана: Фолиант, – 320 б.
- Қорғанбеков Б. (2000). «Алпамыс батыр» және «Қозы көрпеш-Баян сұлу» эпостарындағы ортақ желілер / Қазақ фольклорының типологиясы. –Түркістан: «Тұран», –376 б.
- Қорқыт Ата кітабы. Оғыздардың батырлық жырлары. Эпос (1986).* / Орыс тілінен аударған Ә.Қоңыратбаев, М.Байділдаев. –Алматы: Жазушы. –128 б.
- Мелетинский Е.М. (2004). *Происхождение героического эпоса : Ранние формы и архаические памятники* / Е.М. Мелетинский. –2-е изд., испр. –М.: Вост. лит., –462 с.
- Ш.Ыбыраев. (1999). *Қорқыт және шаманизм. Тәңірлік дін өкілі* / «Қорқыт Ата» энциклопедиялық жинақ Бас редакторы Ә.Нысанбаев. –Алматы: «Қазақ энциклопедиясы» Бас редакциясы.

KAZILIK KOCA OĞLU YEGENEK BOYU İLE BASAT TEPEGÖZÜ ÖLDÜRDÜĞÜ BOY ARASINDAKİ KURGUSAL PARALELLİKLER

FICTIONAL PARALLELS BETWEEN THE STORIES OF
“YEGENEK, SON OF KAZILIK KOCA” AND “HOW BASAT
KILLED TEPEGÖZ”

Fatih KESKİN*

ÖZ

Bu çalışmada Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshasında yedinci boy olarak yer alan Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu ile onun hemen sonrasında sekizinci boy olarak yer alan Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy arasında tespit edilebilen açık ve örtük düzeydeki kurgusal paralellikler ortaya konulmuştur. Çalışmanın kapsam ve sınırlılıkları söz konusu iki boyun kişiler, kavramlar ve simgeler itibarıyla taşıdıkları bazı temel benzerlikler çerçevesinde şekillenmiştir. Çalışmada karşılaştırmalı bir yöntem kullanılmış, ayrıca metinlerin daha anlaşılır hâle getirilip aralarındaki karşılaştırma argümanlarının zenginleştirilebilmesi için dil bilimi, gösterge bilimi, yorum bilimi, psikoloji ve sosyoloji gibi yardımcı disiplinlerden yararlanılmıştır. Çalışmada ortaya konulan bulgular çerçevesinde Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu ile Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy arasında önemli benzerlik ve paralellikler bulunduğu tespit edilmiştir. Söz konusu benzerlik ve paralellikler Dede Korkut Kitabı içinde peş peşe boylar hâlinde yer alan iki metin parçasını o kadar birbirine yaklaştırır ki bu iki metnin aynı serüvenin farklı kurgusal detaylara bürünmüş iki farklı varyantı olduğu şeklinde bir düşüncenin uyanmasına dahi zemin hazırlar.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Yegenek, Arşun Oğlu Direk Tekür, Basat, Tepegöz, Kurgusal Paralellik.

ABSTRACT

In this study the explicit and implicit fictional parallels between the seventh story in *Book of Dede Korkut*, titled “Yegenek, Son of Kazılık Koca,” and the eighth story, titled “How Basat Killed Tepegöz,” are presented. The scope and the limitations of the study were determined within the framework of the similarities between these two stories in terms of their characters, notions, and images. A comparative method was used for the study. Auxiliary disciplines such as linguistics, semiotics, hermeneutics, psychology and sociology were utilized to help make the texts more understandable and to facilitate richer comparisons. Within the framework of the findings presented in this study, it was determined there were significant similarities and parallels between the stories of “Yegenek, Son of Kazılık Koca” and “Basat, Who Killed Tepegöz.”

*Öğr. Gör. Dr., Gazi Üniversitesi TÖMER, Ankara-Türkiye,
06fatihkeskin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1736-3281>

The similarities and parallels in these two sequential stories from *Book of Dede Korkut* bring these pieces of text so closely together that it becomes possible to argue that these two texts are two different variants of the same adventure presented with different fictional details.

Keywords: Dede Korkut, Yegenek, Direk Tekür Son of Arşun, Basat, Tepegöz, Fictional Parallelism

Giriş

Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshasında mukaddime kısmını müteakip yedinci boy olarak yer alan Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu ile onun hemen sonrasında sekizinci boy olarak yer alan Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy arasında hem olay örgüsü içinde görünen hem de hermeneutik bir okumayla erişilebilen bazı önemli benzerlikler vardır. Bu çalışmanın amacı söz konusu benzerlikleri ortaya koyup değerlendirmek, yorumlamak ve bunlardan hareketle genel bir çıkarıma ulaşmaktır.

Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy üzerinde birçok farklı araştırmacı tarafından muhtelif çalışmalar ortaya konmuş, hatta söz konusu boyun Yunan ve dünya destanları ile mukayesesi yapılmış olmasına rağmen Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu'nun nispeten ihmal edildiği ve üzerinde yeterince çalışma yapılmadığı görülür. Üstelik alanyazında bu iki boyu birbirleriyle mukayese ederek benzerlik ve paralelliklerini ortaya koyan hiçbir müstakil çalışma yer almaz. Bu bağlamda söz konusu iki boyu mukayese eden bu çalışma, kendi kapsam ve sınırlılığı içinde özgün bir niteliğe sahiptir.

Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu'nu diğer bir boyla karşılaştırma bakımından Ahmet Bican Ercilasun'un (1998a) tespitleri önem arz eder. Söz konusu boy ile Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy arasındaki oğulun tutsak düşen babayı kurtarma motifi bakımından var olan büyük benzerliğe dikkat çeken Ahmet Bican Ercilasun (1998a), tek bir vakanın farklı şahıslara mal edilerek iki ayrı anlatıya vücut verdiği kanaatindedir (s. 14). Bu çalışma, Ercilasun'un tespitlerinden farklı bir bakış açısı çerçevesinde Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu ile Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy arasında kahramanların temsil ettiği değerler ve düşman figürlerinin müşterek özellikleri üzerinden kurgusal benzerlik ilişkilerine dayandırılmıştır. Ancak Ercilasun'un aynı vakanın farklı anlatılar hâlinde vücut bulabileceği şeklindeki tespiti bu çalışma açısından da ufuk açıcı bir unsurdur. Bu çerçevede ele alındığında Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu ile Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy arasındaki kurgusal paralelliklerin yoğunluğu bu iki anlatının da tek bir vakadan

kaynaklanarak varyant, versiyon ve müstakil anlatı aşamaları sonucunda oluştuğunu düşündürebilecek mahiyettedir.

Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy üzerinden Tepegöz'ü Yunan destanlarındaki Polyphemos karakteriyle mukayese eden ilk çalışma, 1815 yılında H. F. Von Diez tarafından yayımlanır. Diez (2018); Türk Tepegöz anlatısının bu mitin asıl kaynağı olduğunu, dolayısıyla da Oddyseia destanında geçen hikâyenin Oğuz etkisi taşıdığını öne sürerek bu görüşünü doğumundan ölümüne kadar hayatının her safhası izlenebilen Tepegöz'ün Polyphemos'a göre daha gelişmiş bir tip olması, Şark ülkelerinin hiçbir zaman Yunan mitolojisiyle temasa geçmemesi, zaten Asya dillerinin Yunan kavramlarını ifade etmede yetersiz kalabileceği ve Homeros'un Asya'ya yaptığı geziler sırasında Tepegöz fablını duymuş olması gerektiği gibi argümanlarla desteklemeye çalışır (s. 175-238). Bahaeddin Ögel (1995), Tepegöz anlatısının bazı motiflerinin Er Töştük Destanı'nda da görüldüğünü (s. 68) ve Tepegöz tipini Türklerin inançları çerçevesinde açıklayıp yorumlayabilmek için elde yeterince vesika bulunduğunu (s. 69) söyler. Çuvaş Alp Hikâyelerinde Tepegöz'ün "Altırkuş" ismiyle yer aldığını belirten Bülent Bayram (2006, s. 23), "Samoyed-Ostyaklar" arasında da "Tepegöz" şeklinde yaratıklarla ilgili anlatımların bulunduğu bilgisini verir (s. 24).

Kamal Abdulla (2019). Dede Korkut Kitabı ile Yunan destanları arasındaki benzerlikleri Tepegöz ile Polyphemos'un yanı sıra Basat ve Beyrek ile Odyssesus, Boğaç Han ile Oidipus, Deli Dumrul ile Admetos ve Herakles, Selcen Hatun ile Helena, Salur Kazan ile Agamemnon, Beyrek ile Antigone, Banı Çiçek ile Penelope karşılaştırmalarıyla hayli genişletir. C. S. Mundy (2021), kendinden önceki araştırmacıların görüşlerini verdikten sonra Tepegöz anlatısının Yunan destanlarından alındığını ve hatta Tepegöz adının dahi etimolojik açıdan Yunancaya dayandığını öne sürer (s. 165). Türk ve Yunan destanları arasındaki bu mukayese ve köken belirleme çalışmalarının yanı sıra evrensel boyutta daha geniş benzerliklerden de bahsetmek mümkündür:

"Tek gözlü dev ve devin kör edilmesi motifleri dikkate alınarak Stith Thompson'un motif indeksi ve Anti Aarne'nin anlatı tipleri kataloğuna bakıldığında Türk dünyasında Tepegöz adıyla anılan dev tipinin İrlanda, İskoçya, İzlanda, Finlandiya, Estonya, Litvanya, Laponya, Slovenya, Çekoslavakya, Rusya, Almanya, Romanya, Fransa, İtalya, İsveç, Yunanistan, Hindistan, Norveç, İngiltere, Macaristan, Sırbistan, Hırvatistan ve Boşnak halk edebiyatlarında yer aldığı görülür" (Güvenç, 2019, s. 85).

Ağırlıklı olarak başının üstünde tek gözü bulunan bir dev tipi üzerinden yapılan bu karşılaştırma çalışmalarının yanı sıra Ramazan Korkmaz tarafından yapılan çalışmalarda (2015, s. 23-33; s. 34-47) Basat'ın yeni bir kahraman (alp bilge / alp eren) tipini temsil eden bir geçiş dönemi kahramanı olarak ele alınması, Dede Korkut Kitabı'nın derin örüntülerini ve örtük mesajlarını ortaya çıkarması bakımından dikkat çekicidir. Korkmaz'ın değerlendirme ve yorumlama biçimi bu çalışmanın temel ilham kaynaklarından biri olmuştur. Bu doğrultuda çalışmanın temelinde -tıpkı Basat gibi- Kazılık Koca Oğlu Yegenek'in de yeni bir kahraman tipinin temsilcisi olduğu savı yer almaktadır.

Diğer taraftan gerek Yegenek ile Basat'ın gerekse Arşun Oğlu Direk Tekür ile Tepegöz'ün bazı müşterek özellikleri, iki anlatımın olay örgüsünde dikkat çekici benzerlik ve paralellikler ortaya çıkarır. Dolayısıyla Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshası içinde peş peşe gelen bu iki epik anlatı, karşılaştırma esaslı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Çalışmanın kapsam ve sınırlılıkları, içindeki entrik kurgu unsurları bakımından birbiriyle mukayese edilen söz konusu iki boy ile sınırlıdır. Çalışma kapsamında karşılaştırılan unsurların farklı yönleri ve temsil değerleriyle birlikte ortaya çıkarılabilemesi için Dede Korkut Kitabı ve Türkoloji üzerine yapılmış muhtelif çalışmaların yanı sıra gerektiğinde sosyal bilimlerin farklı şubelerine ait veri ve bulgulardan da yararlanılmıştır.

Yegenek ve Basat

Dede Korkut Kitabı'nda birbirini takip eden iki müstakil boyun kahramanları olan Yegenek ile Basat'ın daha bebeklik çağlarından itibaren başlayan bazı önemli benzerlikleri vardır. Babasız büyümeleri, uzun bir süre boyunca baba imgesinin temsil ettiği değerler sisteminin dışında kalmaları, daha sonra bir şekilde babalarının otorite ve saygınlıklarını tanıyıp onamaları ve bu sürecin psikolojik okuması olarak anakaç / babacıl bir eylem modeli geliştirmeleri onların serüvenleri içinde gözlemlenebilen belli başlı benzerliklerdir.

Yegenek henüz dünyaya gelmeden önce babası Kazılık Koca Düzmürd Kalesi'nde Arşun Oğlu Direk Tekür'ün eline tutsak düşer. Dolayısıyla Yegenek, babasız büyür. Bir anlamda baba figürünün temsil ettiği değerler sistemini içselleştirme imkânı olmaz. On beş yaşına girene kadar babasının tutsaklığından habersiz yaşayan Yegenek'in içinde ancak Dede Korkut kahramanları için bir erginlenme eşiği olarak kabul edilen “on beş yaş” (Duymaz, 2020, s. 251) itibarıyla babasına kavuşma umudu yeşerir. Bu noktada erginlenmenin başlama süreci ile babaya kavuşma ümidinin örtüşmesi simgesel anlamları

itibarıyla dikkat çekicidir. Çünkü her iki süreç de (erginlenme ve babaya kavuşma süreçleri) dişil bir durumdan eril bir duruma geçişle ilgili simgeler içerir. Basat ise Oğuz'a yapılan bir baskın sırasında kaçarken düşürüldüğü için ormanda aslanlar tarafından büyütülür. İlk gençlik yıllarına kadar hem babasından hem de kendi sosyal ortamından büsbütün uzak bir şekilde sazlıkta / ormanda hayvanlar arasında kalır. Dolayısıyla Basat'ın baba figürünün temsil ettiği değerlere karşı yabancılaşma seviyesi Yegenek'ten çok daha fazladır.

Gerek Yegenek'in gerekse Basat'ın babasız büyümüş olmaları, onların görünürdeki kahramanlık maceralarının simgesel istikametine göndermede bulunan psikanalitik ve arketipsel nitelikli bir arka plan oluşturur. Her ikisi için de onları maceraya yönlendiren çağrı görünüşte dışarıdan gelir. Yegenek, Kara Güne-oğlu Budak ile yaşadığı kişisel bir tartışma sırasında babasının tutsak olduğunu öğrenerek Düzmürd Kalesi üzerine sefere çıkmaya karar verir. Basat ise Oğuz'u çok müşkül durumda bırakan Tepegöz belasını bir seferden döndüğü esnada Kapak Kan isimli birinin feryadını işittiği karısından haber alır. Tepegöz, sadece Oğuz'un başına bela olmakla kalmamış, Basat'ın babası Aruz Koca'ya kan kusturup kardeşi Kıyan Selçük'ü öldürmüştür. Bu haber de Basat için dışarıdan gelen bir macera çağrısı niteliği taşır. Ancak hem Yegenek hem de Basat'ı harekete geçiren asıl kuvvet, dışarıdan gelen çağrının onların iç dünyalarında yarattığı simgesel etkidir. Her ikisi de serüvenlerinin başladığı andan itibaren eril değerlerin çekim kuvvetinden etkilenirler. Bu etkilenmenin neticesinde geliştirdikleri eylem modelleri, hem bireysel hem de kolektif açıdan ilk varlık alanlarını tamamen kuşatan dişil çekimin etkisinden kurtularak eril değerlerle bütünleşme ve böylece varoluş süreçlerinde yeni bir aşamaya ulaşma çabası olarak anlam kazanır.

Uzun yıllar tabiatın kucağında yaşayan Basat, sazlıkta atları yakalayıp kanlarını içen insan suretli bir yaratık bulunduğu haberi üzerine Oğuz beyleri tarafından tutulup Aruz'un evine getirilir. Bu, Basat'ın gerçekte ait olduğu sosyal ortamla ilk temasıdır. Ancak Basat, ilk başta bu ortama uyum sağlayamaz. Henüz "toplum sözleşmesi yapmamış doğal insan" yani "homo naturalis" (Cevizci, 1999, s. 422) aşamasında bulunan Basat için medeni hayatın cezbedici bir tarafı yoktur. Her defasında tekrar tekrar Oğuz'dan kaçarak sazlığa, ormana, yani tabiata sığınır. Çünkü Basat; bir anlamda tabiatın çocuğudur, tabiatın içinde büyüüp yetişmiştir. Gaston Bachelard'ın (2006) şu ifadeleri tabiat ve kültür arasında ikileme kalan Basat'ın psikik durumunu açıklamaya yardımcı olur: "Doğa için hissedilen duygu kimi ruhlarda alabildiğine kalıcıysa bunun nedeni, söz konusu duygunun ilk

biçiminde yatar, o duygu bütün duyguların kökenindedir. Bu, evlat olma duygusudur” (s. 130-131). Burada işaret edildiği üzere evrensel simgeler sisteminde tabiat dışıl, kültür ve medeniyet ise eril unsurlar olarak anlaşılmaktadır.

“Semboller biliminde erkek ve erkeğe ait öğelerin (eril ilke) bilincin taşıyıcısı olduğu, annenin ve kadına ait öğelerin (dışıl ilke) ise bilinçsiz'i, bilinçdışı'nı, ya da bilinç öncesi'ni ifade ettikleri temel varsayımlardır. Anacılığın karşı kutbuna yani babaya, erkek elemana ve onun temsil ettiği (doğanın / maddenin karşı kutbu olan) tinselliğe yönelim (babacılık), bilinç gelişimi açısından daha geç evrelerin belirleyicisidir: Bu evreler hem insanlık tarihi içinde bilincin ayrışma sürecine, hem de bireysel-psikosozyal alanda anneden ayrışma / bireyleşme sürecine ait evrelerdir” (Saydam, 2013, s.102).

Dolayısıyla Basat'ın tabiata bağlılığı psikanalitik anlamda ilkel insanın ilk varlık alanı olan dışıl unsurdan ayrılamaması anlamına gelir. Bu durum, Umay Günay'ın ifadesiyle “atlı göçebe medeniyetinden yerleşik medeniyete geçiş döneminin ve eski Türk inanışlarının İslami inanca dönüşmesi safhasının zihniyet, ruh, çağrışım, tecrübe ve algılamalarına anlam kazandırmış” (1998, s. 4) bir geçiş dönemi ürünü olan Dede Korkut Hikâyelerinde sıkça rastlanan “babakaç” ve “anacıl” (Saydam, 2013, s. 74) eylem modellerinin tipik bir örneğini oluşturur. Bu çerçevede ele alındığında “Basat”, Oğuz'dan ormana her kaçışında -etnogenetik olarak insanın bebeklik çağında annesinden uzaklaştığında huzursuzluk duymasına benzer bir şekilde- filogenetik anlamda yüzünü tabiata dönmüş olan “ilkel” insanın yaşayış ve düşünüş biçimini ortaya koymuş olur. Basat'ın tabiata yönelerek sahiplenmiş olduğu simgesel değerler bütünü Türklerin geleneksel yaşayış biçimini temsil kabiliyeti de taşır:

“Onlar geniş tabiatın ortasında, hayvan sürüleriyle beraber yaşarlar. Av avlarlar, kuş kuşlarlar. Aşıkpaşazâde'nin tabiriyle 'göçer evlerde' yani çadırlarda otururlar. Hayvanlarına en müsait yer neresi ise oraya konarlar. Otlaktan otlağa geçer dururlar. Onlar işte bu yaşayış tarzının mahsulleridir. Karakterlerini, hayat görüşlerini bu yaşayış tarzı, yani büyük tabiat, hayvancılık ve akıncılık tayin eder” (Kaplan, 1991, s. 50).

Ancak köklü kültür değişimlerinin yaşandığı bir çağın kahramanı olan Basat, varoluş serüveni içinde öncelikle insan bilincini tabiatın sonsuz ve kapsayıcı varlığından ayırtırmayı başarmalıdır. İnsanın tabiatı ayırışmasına rehberlik edecek olan babacılık durumunun henüz çok zayıf olduğu “göçebe yaşam doğanın işlenmesine, insan egemenliği altına alınmasına izin vermez. (Saydam, 2013, s. 142) İnsanın kendini tabiatı ayırıştırarak giriştiği her kültür hamlesi, simgesel açıdan eril bir nitelik taşır. Basat'ın serüveni, kahramanın

varoluş mücadelesi içinde bu simgesel değerlerin çatışmasını açıkça ortaya koyar.

Basat'ın tabiattan kopuşu, ancak Dede Korkut'un "Oğlanum sen insansın hayvanla musahip olmağı" (Gökyay, 2004, s. 105) şeklindeki ikazından ve ona Basat ismini vermesinden sonra mümkün olur. Basat, insan nesli arasında anılabileceği bir ad sahibi olmakla "bir toplum içinde yaşayan, sosyalleşmiş insan" yani "homo secius" (Cevizci, 1999, s. 423) aşamasına geçer. Bu aşamada Dede Korkut'un nasihati, bütün Oğuzlar açısından olduğu gibi ait olduğu cemiyete uyum sağlamakta zorlanan Basat için de aşkın, bağlayıcı ve dönüştürücü bir ses olarak anlam kazanır. Dede Korkut'un Basat'ı sözüyle dönüştüren bir karakter olarak öne çıkması neticesinde Ramazan Korkmaz'ın (2015) ifadesiyle "alp tipinin gücü ile yaşlı/ulu kişi tipinin bilgeliği, daha pratik ve daha derin bir tip yaratmak üzere birleşme eğilimine girerler (s. 40).

Yaşlı adam / yüce birey arketipinin güçlü bir temsilcisi olan Dede Korkut, dişil çekimin etkisinden kurtulamayan Basat'ı eril bir gelişme istikametine yönlendirerek ona bireyleşme yolunu açar. Burada Aruz ve Dede Korkut'un temsil ettikleri simgesel değerler örtüşür. Her ikisi de eril / babacıl değerlerin tipik taşıyıcıları konumunda olmakla birlikte metafizik ve aşkın değerlerle olan yakın irtibatı dolayısıyla Dede Korkut'un erilliği daha baskındır. Üstelik Dede Korkut'un sözü, kendi adıyla anılan bu anlatıların tamamında belli başlı sosyal normları ve ideal durumları buyuran bir ses olarak yer alır. Bu ses, tabiat ve kültür seçenekleri arasında tercih bunalımı yaşayan Basat için bir kültürlenme girişiminin tetikleyicisi olur. Kültürü "bazı insanların başka bazıları üzerinden yürüttükleri bir etkinlik" olarak tanımlayan Bauman'ın (2010, s. 162) yaklaşım biçimi, kültürün bazı insanlar tarafından diğerlerine kabul ettirilen normlardan oluştuğunu ortaya koyar. Dede Korkut ve Basat ilişkisinde de başarılı bir şekilde kabul ettirilen normlar söz konusudur. Basat, ancak onun nasihati sonrasında dişil çekimin etkisinden kurtulmayı başarır ve anlatı ilerledikçe ilk başta dâhil olmak istemediği eril kültür ortamının öncü şahsiyeti hâline gelir.

Aynı şekilde Yegenek'in serüveninde de dişil ve eril karakterli simgelerin bir çatışması söz konusudur. Babasının Düzmürd Kalesi'nde tutsak olduğunu öğreninceye kadar dişil çekimin güçlü etkisi altında bulunan Yegenek, babasının yaşadığını öğrendikten sonra dişil simgelerle çatışmaya ve babacıl bir eylem modeli sergilemeye başlar. Bayındır Han'dan destur alıp yirmi dört Oğuz beyiyle birlikte sefere çıktığı gece bir rüya görür. Bu rüyada Dede Korkut'tan öğüt alır. Dede Korkut'un Yegenek'in rüyasına girmesi, onun psikanalitik ve arketipsel sembolizm açısından taşıyıcısı olduğu değerleri daha da pekiştirir.

Yaşlı adam / yüce birey arketipinin kültleşmiş bir anlatı kişisi şeklindeki görünümü olan Dede Korkut'un anlatı içinde simgesel içerik bakımından yoğunlaştırılmış olan ikincil bir gerçeklik düzlemi teşkil eden rüyada Yegenek'e nasihat etmesi, hem eril çekimin etkisini artırması hem de kahramanın serüveninin olumlu bir şekilde sonuçlanacağına dair bir ön gönderim unsuru niteliği taşıması bakımından önemlidir. Yegenek gördüğü rüyanın aydınlık iklimini yoldaşlarına şu ifadelerle anlatır:

“Ala gözüm açuban dünya gördüm. Ağ boz atlar çapdurur alplar gördüm. Ağ ışıklı alpları yanuma saldum. Ağ sakallu Dede Korkutdan öğüt aldum. İlerü yatan kara dağları aşdum. İlerü yatan Karadeñize girdüm. Ağaçdan gemi yondum, ağ gömlegüm çıkardum, yelken kurdum. İlerü yatan denizi dildim, geçdüm.” (Gökyay, 2004, s. 100).

Yegenek'in rüyasında ak ışıklarla tasvir edilen tablo ve ak sakallı Dede Korkut imgesi onun maceralar yolunda kazanacağı zaferin bir işaretidir. Ancak bu zafere ulaşmak için kahramanın bazı içsel ve simgesel çatışmalardan başarıyla çıkması gerekir. Yegenek öncelikle dışıl bir unsur olan tabiat karşısında kültür üretimi yoluyla galip gelir. Karadeniz'i yarıp geçmek için ağaçtan gemi yontar ve inşa ettiği gemiye gömleğinden bir yelken yapar. Yegenek, bu eylemleriyle “homo faber” (URL-1) yani yaptığı aletlerle doğaya üstün gelen insan seviyesine yükselir. Yegenek'in akıl ve el becerisi yoluyla tabiata hükmetme hamlesi, dışa dönük bir mücadele olmanın yanı sıra kendi içsel dönüşümü açısından da son derece önemli bir eylem modelidir. Çünkü “insanın aletle olan ilişkisi ve gündelik ihtiyaçlar üzerinden geliştirdiği zanaat çözümleri tüm ‘hayat gerçekleştirme’lerde rol oynar” (Çalışkan, 2014, s. 136).

Gaston Bachelard (2006), “çeşitli maddesel imgelemleri ateşe, havaya, suya ya da toprağa bağlanıyor olmalarına göre sınıflandıran bir dört unsur yasası”nın varlığını öne sürer (s. 10). Yegenek'in rüyası, denizin yarılıp geçilmesi motifi çerçevesinde muhakkak ki su imgesiyle ilişkili bir düşünme biçimine göndermede bulunur. Ancak dışıl bir unsur olan su / deniz, Yegenek'in mücadelesi açısından bir engel teşkil eder. Dolayısıyla Yegenek'in eril bir kültür üretimi çerçevesinde bu dışıl engeli aşması gerekir. Yegenek, önündeki dışıl tabiat engelini ağaçtan gemi yontup gömleğinden yelken yapmak suretiyle erilleşmeye göndermede bulunan bir kültür faaliyeti yoluyla aşar. Dolayısıyla bu noktada Yegenek'in kendini içinde var olduğu tabiattan ayırıştıran insan bilincinin bir temsilcisi konumunda olduğu görülür.

Yegenek'in rüyasında simgesel olarak dişil - eril ve eski - yeni çatışmasını tekrar eden diğer bir hadise de dayısı Emen'e sebepsiz hücumudur: "Öteki kara dağın bir yanında alını başı balkır bir er gördüm. Kalkubanı yerümden urudurdum. Kargu dillü öz sünümü kapdum, karşılayı ol ere vardum. Karşusundan ol eri sancasum vakıt denedüm, göz ucuyıla ol ere bakdum, dayım Emen imiş" (Gökyay, 2004, s. 100). Dayı, anne tarafından kurulan bir akrabalık biçimi olduğu için anne imgesiyle özdeşleşen bir kavramdır. Rüyaer ise bilinçdişı çatışmaların simgeler yoluyla açığa çıktığı serbest çağrışım alanlarıdır. Dolayısıyla Yegenek'in rüyada dayısıyla mücadele etmesi aslında dişil değerler ve anne imgesiyle henüz sonlanmamış olan mücadelesinin bir tezahürüdür.

Yegenek, üzerine hücum ettiği dayısını tanıdıktan sonra onunla fiziksel mücadelesini sonlandırır. Buna rağmen söylem düzeyinde ikisi arasındaki çatışma devam eder ve Yegenek, dayısının Düzmürd Kalesi üzerine yaptığı seferlerin başarısızlık sebeplerini eski kahraman tipinin hareket tarzına açıktan bir itiraz teşkil edecek tonda dile getirir. Bu aşamada Yegenek'in artık yeni bir kahraman tipinin temsilcisi olma iddiası kendini açıkça hissettirir.

Dede Korkut Kitabı'nda gerek Basat gerekse Yegenek, kendilerinden önceki kahramanlar neslinin bütün uğraşlarına rağmen çözemediği ve gitgide kronikleşerek bilinen yöntemlerle baş edilmesi imkânsız bir hâle bürünen problemleri yeni mücadele yöntemleriyle Oğuzlar lehine çözüme kavuşturan kahramanlar olarak yer alır. Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy'da Alplar Başu Kazan ile birlikte birçok Oğuz yigidi Tepegöz tarafından feci şekilde darbedilir. Bunların bir kısmı ise Tepegöz'ün acı kuvveti karşısında şehit olur. Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu'nda ise Bayındır Han'ın veziri olan Kazılık Koca, içkili bir hâldeyken verdiği akın kararının neticesinde Düzmürd Kalesi'nin tefuru Arşun Oğlu Direk Tekür'e tutsak olur. Yaş, ünvan ve statü itibarıyla Dede Korkut Kitabı'nda doğrudan alp tipini temsil eden Salur Kazan ve Kazılık Koca gibi kahramanların mücadelelerinde hezimete uğramaları geleneksel mücadele yöntemlerinin akıl, bilgi, beceri ve inanç gibi yeni unsurlarla zenginleştirilerek güncellenmesi gerektiğine işaret eder.

Vecihe Hatipoğlu (1979), Oğuz sözcüğünün Araçlar ve Farslar tarafından en eski çağlardan beri ısrarla "Guz" şeklinde kullanılmış olmasından hareketle Sümerlerle akraba olan eski Mezopotamya toplumlarından Kasların aslında Oğuzlar olduğu sonucuna ulaşır (s. 31). Dursun Can Eyüboğlu (2022) ise Hatipoğlu'nun verdiği bilgilerden hareketle Kazılık ve Kazan kelimelerini MÖ 3500 yıllarında

Mezopotamya bölgesinde bulunan Kaslarla ilişkilendirir (s. 44). Bu veriler çerçevesinde Kazılık ve Kazan gibi isimlerin tarih öncesi çağlara göndermede bulunduğu ve Dede Korkut Kitabı'nın bu çok eski çağlarda katmanlaşan bölümlerinden güçlü izler taşıdığı sonucuna ulaşılabilir. Çalışmanın kapsamı çerçevesinde ele alınan iki anlatıda gerek Kazılık Koca'nın gerekse Kazan'ın geçerliliğini yitirmiş kahraman tipinin temsilcileri olarak ele alınmalarıyla tarihî açıdan çok eski çağların izlerini taşıyor olmaları arasında rahatlıkla bir koşutluk kurmak mümkündür.

Basat, Oğuz'un bütün hayat kaynaklarını kurutarak ona yaşama hakkı tanımayan Tepegöz'ü yener ve Oğuz'u içine düştüğü müşkül durumdan kurtarır. Hâlbuki Basat'tan önce diğer Oğuz kahramanları kendi geleneksel mücadele yöntemlerini uygulayarak Tepegöz karşısında galip gelmeyi başaramamışlardır. Tepegöz; Alplar Baş Kazan'a dünyayı dar edip Aruz Koca'ya kan kustururken Kazan'ın kardeşi Kara Güne, Düzen Oğlu Alp Rüstem, Demir Donlu Mamak, Bıyığı Kanlı Bügdüz Emen gibi namlı Oğuz yiğitlerini de şehit eder (Gökyay, 2004, s. 107). Başta Salur Kazan olmak üzere namlı Oğuz yiğitlerinin Tepegöz karşısında kendi canlarını bile koruyamayarak çaresiz kalmaları, onların mücadele yöntemlerinin artık geçersiz hâle geldiğini ortaya koyar. Basat, Oğuz'un toplumsal varlığını tehdit eden çok büyük bir tehditle karşı karşıya olduğu bu kritik aşamada yeni bir kahraman (alp bilge) tipinin temsilcisi olarak ortaya çıkar ve toplumsal anlamda bir varoluş meselesi hâline gelen Tepegöz'ü öldürür. Benzer şekilde Yegenek de babasının, dayısının ve yirmi dört Oğuz beyinin yenemediği Arşun Oğlu Direk Tekür'ü yenerek önce babasını kurtarır, sonra da Düzmürd Kalesi'ni tamamen fetheder. Böylece Oğuz'un on altı yıldır süren kronikleşmiş bir sorununu çözüme kavuşturmuş olur. Tıpkı Basat gibi Yegenek'in mücadele yöntemlerinde de onu önceki kahramanlardan ayırarak yeni bir kahraman tipinin temsilcisi konumuna yükselten belirgin farklılıklar söz konusudur.

Bu noktada Salur Kazan ile Yegenek arasındaki bir gerilime de simgesel bir çatışma unsuru olarak dikkat çekmek gerekir. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da Yegenek hakkında şu şekilde bir alkış ifadesi yer alır: "Koñur Atlu Kazana keşiş deyen Beg Yegenek boz aygırına bindi" (Gökyay, 2004, s. 17). Faruk Sümer (1959), bu ifadenin Yegenek ile Kazan arasındaki bir mücadeleden izler taşıdığı kanaatinde (s. 424). Bu çalışmanın iddia ve bulguları çerçevesinde de Salur Kazan ile Yegenek arasında bir mücadelenin geçmiş olması muhtemeldir. Çünkü eski kahraman (alp) tipinin çağın şartları içinde geçerliliğini yitirmiş olduğu mesajı bu tipin en güçlü temsilcilerinden

biri olan Kazan üzerinden kolayca verilebilir. Yeni bir kahraman tipinin temsilcisi olan Yegenek'in doğrudan Kazan'la mücadeleye girişmesi yahut en azından söylem düzeyinde keşif diyerek onu tahkir etmesi eski ve yeni çatışmasının simgesel bir ifadesidir ve geçerliliğini yitirmeye başlamış bir kahraman tipine göndermede bulunması bakımından Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy'da Kazan'ın Tepegöz tarafından darbedilmesiyle aynı anlam içeriğine sahiptir.

Ramazan Korkmaz (2015), Basat'ı "alp tipinin cıda üşürme, ok atma, kılıç salma, taşa tutma, depme ve kaçma gibi" (s. 29) sorun çözme yöntemlerinin yetersiz kaldığı bir geçiş döneminde önce kendi farkındalığını kavrayan, sonra da bilgi ve eylem aktarını birleştirerek daima yenilenebilen bir çözümler dizgesi kurmayı başaran (2015, s. 46) yeni kahraman tipinin temsilcisi olarak tanımlar. Basat'ın Dede Korkut Hikâyeleri gibi bir geçiş dönemi eserinde "devri için Dasein bir kişilik" (Korkmaz, 2015, s. 43) ve yeni bir kahraman (alp bilge) tipinin temsilcisi olarak ortaya çıkması, onun sorunları salt kaba kuvvet yerine alp tipinin gücüyle birleştirdiği akılcı yöntemlerle çözüme kavuşturma iradesi sayesinde mümkün olur. Tepegöz'ün zayıf noktasını arayıp bularak ve gerekli durumlarda bir koçu kesip postuna bürünmek gibi çözüm yolları üretmek savaşçılık niteliğini pekiştirir. Üstelik Basat'ı yeni bir kahraman tipinin temsilcisi hâline getiren tek unsur mücadelesini akıl ve beceri yoluyla yürütmesi de değildir. Bunun yanı sıra eril niteliğiyle dişil tabiatın karşı kutbunda yer alan doğaüstü ve tanrısal güçleri de kendi mücadelesi içinde pozitif enerjiye dönüştürmeyi başarır. Tepegöz'ün tuzaklarından her kurtuluşunda "Tañrum kurtardı." diye cevap vermesi; Basat'ın doğaüstü ve tanrısal güçlere duyulan inancın alp tipinin cesaretiyle sentezlenmesi gereken bir unsur olarak algıladığını, bu algılamının da yeni bir kahraman (alp bilge / alp eren) tipinin eylem modellerini şekillendiren unsurlardan biri olduğunu ortaya koyar.

Yukarıdaki ölçütler çerçevesinde ele alındığında Yegenek'in yeni bir kahraman tipini temsil kabiliyeti bakımından en az Basat kadar öne çıktığı görülür. Nitekim onun mücadelesine de akıl, beceri, birliktelik şuuru, inanç gibi unsurlar eşlik eder. Üstelik Yegenek'te bu unsurların Basat'a kıyasla daha belirgin bir şekilde tasvir edildiği açıktır. İkinci düzey gerçeklikte (rüyada) akıl ve el becerisiyle engelleri aşan Yegenek, birinci düzey gerçeklikte (anlatı düzleminde) yirmi dört Oğuz beyini yanına alması ve yolda karşılaştığı dayısı Emen ile esaretten kurtardığı babasını da kendi birliğine katması dolayısıyla birliktelik şuurunu eyleme dönüştürerek başarıya ulaşmış bir kahramandır. Son aşamada Arşun Oğlu Direk Tekür'le karşı karşıya geldiğinde saldırıya

geçmeden önce Yaradan Allah'a sığınıp bizeval mabudu övdüğü" (Gökyay, 2004, s. 102) esnadaki soylaması Basat'ın "Tañrum kurtardı." şeklindeki basit ifadesini çok çok aşar. Yegenek'in Tanrı'ya sığınırken sarf ettiği sözler, "İhlas suresinin mealini" (Yorulmaz, 2022: 43) yansıtacak derinlikte bir İslam akidesine gönderme yapar. Direk Tekür'e hücum etmeden önce "taze yigiticik" (Gökyay, 2004, s. 102) şeklinde nitelenen Yegenek, Tanrı'ya sığınarak verdiği mücadelenin sonunda öncü bir kahraman tipine dönüşür.

Ahmet Bican Ercilasun, Dede Korkut kahramanlarının kronolojik sıralamasını yaptığı çalışmasında (1998b) Basat'ın Salur Kazan ve Beyrek etrafında gelişen olaylar sırasında henüz çocuk olduğu için bu boylarda yer almadığını ifade eder (s. 67). Dolayısıyla Dede Korkut Kitabı'nın belki de en genç kahramanı olan Basat, alp tipinin yeni değerlerle güncellenme ihtiyacını simgesel açıdan taşımaya son derece müsait bir kahramandır. Ancak Yegenek, kronolojik olarak Basat'tan daha önce ve çok daha belirgin bir şekilde bu misyonu üstlenmeye başlar. Bu noktada Yegenek'in serüveninin Basat'ın serüveninden kronolojik olarak daha önceki bir zaman diliminde meydana geldiğini özellikle vurgulamak gerekir. Ercilasun'un kronolojik sıralaması (1998b) ve Yegenek'in serüveninde aktif olarak yer alan Emen'in Basat'ın mücadelesinden önce Tepegöz'ün elinde zebun olarak can vermesi bunun delilleri niteliğindedir.

Yegenek, kronolojik açıdan Basat'tan da önce yeni tip bir kahraman figürü olarak ortaya çıkmakla kalmaz. Aynı zamanda onun mücadelesi, alet yapmaktaki mahareti ve birliktelik şuurunu güçlü bir şekilde eylemlerine yansıtabilmesi bakımından Basat'ın mücadelesinden bazı noktalarda üstünlük gösterir. Söz konusu üstünlükler, kahramanlık zihniyetinin değişim ve dönüşüm aşamasında Yegenek'i Basat'ın önüne geçirecek seviyede yoğun bir simgesel içeriğe sahiptir.

Basat mücadelesini tek başına yürüttüğü hâlde Yegenek Bayındır Han'ın buyruğuna uyarak yirmi dört Oğuz beyini yanına alır. Süreç içerisinde Yegenek'in yolda karşılaştığı dayısı ve esaretten kurtardığı babası da bu birliğe dâhil olur. Görünürde Yegenek'in mücadelesine hiçbir katkısı olmayan bu karakterlerin yeni kahraman tipine tâbi olmaları, bir geçiş döneminde eski ve yeninin değerler çatışması yaşanmadan bir araya getirilebildiğine göndermede bulunan simgesel anlamı itibarıyla son derece önemlidir. Yegenek eskinin değerler sistemini topyekûn inkâr etmez, bilakis o değerleri içselleştirerek yeni değerler sistemiyle bir araya getirir. Böylece Yegenek, önceki kahramanlar neslini de kendi etrafında toplayabilen yeni bir kahraman tipinin son derece güçlü bir temsilcisi olarak öne çıkar.

Arşun Oğlu Direk Tekür ve Tepegöz

Gerek Arşun Oğlu Direk Tekür gerekse Tepegöz, Dede Kokut Kitabı'nda Oğuz'u çok zor durumlar içinde bırakan birer düşman figürü ve eski kahramanlar neslinin başa çıkamamalarından dolayı kolektif varlığı tehdit eden unsurlar olarak yer alır. Her ikisinin de bertaraf edilebilmesi için yeni bir zihniyet ve eylem modeliyle hareket eden kahramanların ortaya çıkmasına ihtiyaç duyulur. Aslında onlar, yenilmezlikleriyle eski kahraman tipinin itibarını zedelemek ve böylece yeni bir kahraman tipinin doğumu için uygun şartları oluşturmakla görevlidirler. Dolayısıyla eski kahraman (alp) tipinin başvurabileceği tek mücadele yolunu insanüstü kuvvetleriyle bir anda geçersiz kılarlar. Çünkü fiziksel açıdan alp tipinin kuvvet sınırlarını aşan insanüstü özelliklere sahiptirler. Bu itibarla her ikisini de geleneksel mücadele yöntemlerine karşı bağışıklık geliştirmiş birer mutant organizma şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Arşun Oğlu Direk Tekür ve Tepegöz, fiziksel yapı itibarıyla standart insan özelliklerini kat kat aşan bir görünüme sahiptirler. Bu, onların fiziksel insan gücüyle -namlı kahramanlar tarafından dahi-yenilemeyeceklerine dair bir gönderme içerir. Ancak "kendi kendisiyle ve şey'lerle olan ilişkisinin bilinciyle varolan tek yaratık" (Korkmaz, 2015, s. 42) olan insanın fiziksel gücünü aşan durumlarda başvurabileceği başka güç kaynakları vardır. Yegenek ve Basat'ı diğer Dede Kokut kahramanlarından ayıran ve onların yenilmez düşmanları mağlup edebilmelerini sağlayan, fiziksel güç dışındaki kaynaklara başvuru biçimleri geliştirebilmeleridir.

Arşun Oğlu Direk Tekür, sadece ismiyle dahi insan standardını aşan özellikler taşıdığını hissettiren bir anlatı karakteridir. Ali Duymaz (2020); Arşun Oğlu Direk ismindeki kelimelerin Türkçe olmasından ve bununla da kalmayıp Türkçe ad verme geleneklerine uygun olarak bir araya getirilmiş olmalarından hareketle hem kendisinin hem de babasının isimlerinin aslında Oğuzlar tarafından verilmiş birer lakap olduğu, "Arşun" ve "Direk" şeklindeki bu lakapların çok uzun boylu oldukları için onlara verildiği kanısındadır (s. 208-210). Benzer şekilde Orhan Şaik Gökyay da (2004) "Burada 'direk' kelimesinin bir ünvan olduğu kadar bu kâfir beyinin gücünü gösteren bir lakap gibi anlaşılması da mümkündür." (s. CCCXLIX) der. Bu bakış açısı çerçevesinde gerek "arşun" gerekse "direk" kelimelerinin boy uzunluğu açısından standartları hayli aşan insanları tasvir etmek üzere isim veya lakap olarak seçilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Anlatı içindeki tasvirler de bu bakış açısını destekler mahiyettedir. Kazılık Koca ile karşı karşıya gelen Arşun Oğlu Direk Tekür'ün fiziki özellikleri

metinde Őu Őekilde tasvir edilir: “Ol kâfirũn altmıŐ arŐun kameti varıdı. AltmıŐ batman gũrz salarıdı. Katı muhkem yay ekeridi.” (Gökyay, 2004, s. 98). Bu tasvir; ismiyle uzun boyluluĐuna atıf yapılan dűŐman beyinin aslında insanũstű fiziksel özelliklere sahip biri olduĐunu, hatta onun bir dev olabileceĐini dűŐündürür. Bundan dolayıdır ki Ali Duymaz (2020) ArŐun OĐlu Direk Tekür’ű “Tepegöz’űn gölgesinde kalmıŐ bir dev” (s. 207) olarak tanımlar.

Tepegöz, evrensel bir tip olduĐuna yukarıda deĐinilen tek gözlű bir dev olarak Dede Korkut Kitabı’nda yer alır. Onun insanũstű özellikleri ArŐun OĐlu Direk Tekür’e göre çok daha belirgin ve hatta abartılı bir Őekilde tasvir edilir. Bir peri kızının iĐfal edilmesi neticesinde dűnyaya gelen Tepegöz, daha bebeklik çaĐından itibaren kendisini emziren dayelerin kanlarını emerek canlarını almaya, oyun çaĐına geldiĐinde ise diĐer çocukların kulaklarını, burunlarını yemeye baŐlar. Bunun neticesinde dövűlűp sövűlerek OĐuz’dan uzaklaŐtırılır. Ancak Tepegöz’űn OĐuz’a verdiĐi zararlar gitĐide artar. İnsanları yer. Üzerine hücum edenlerin elli altmıŐ tanesini kökünden söktűĐű aĐacı savurarak tek hamlede öldürür. Namlı OĐuz yiĐitlerine kan kusturur, bazılarını Őehit eder. En sonunda gűnde iki adam ve beŐ yüz koyunu yemek üzere vermeleri karŐılıĐında Dede Korkut’un sulh teklifini kabul eder. Tepegöz, bűtűn bu insanũstű özellikleriyle OĐuz’un eski kahramanlar neslini çaresizlik içinde bırakır. Bűylece yeni bir kahraman tipinin doĐumunu zaruri hâle getiren Őartlar oluŐur.

Hem ArŐun OĐlu Direk Tekür hem de Tepegöz, bedenlerine kılıç iŐlemeyen karakterlerdir. Tepegöz anlatısında bu durum, peri annesinin parmaĐına taktıĐı tılsımlı yűzűkle gerekçelendirilir. Onun vűcudunda yegâne yumuŐak nokta tek gözűdür. Bunun dıŐında yűzűĐű parmaĐından çıkarmadıĐı sűrece vűcudunun baŐka hiçbir yerinden yaralanması műmkűn deĐildir. Aslında bu durum, kılıcın simgesel anlamları çerçevesinde yeni kahraman tipinin doĐumu için bir gereklilik olan eski kahraman tipinin baŐarısızlıĐını nedensellik baĐları çerçevesinde kurgulamanın basit bir argűmanıdır ve Yegenek anlatısıyla bu açıdan paralellik gösterir. űnkű Kazılık Koca’nın ArŐun OĐlu Direk Tekür ile műcadelesi sırasında “Kâfirũn ensesine bir kılıç urdu, zerre kadar kesdűremedi.” (Gökyay, 2004, s. 98) Őeklindeki ifadelerin görünűrdeki sebepler dairesi çerçevesinde bir izahı műmkűn olmaz. ArŐun OĐlu Direk Tekür için bir tılsım söz konusu deĐildir. Burada tılsımla koruma altına alınan bir dűŐman imgesi yerine műcadele yöntemleri sorgulanan ve itibarı zedelenen bir kahraman tipi söz konusudur. űnkű kahramanın pusatı, onunla bűtűnleŐmiŐ bir

unsurdur ve kılıcın kesmemesi aslında kahramanın geçersiz kılınması anlamına gelir.

“Modern öncesi toplumlarda kılıç ve hançer gibi silahlar gündelik hayatın bir unsuru oldukları gibi beden sosyolojisi bağlamında önem arz eden tamamlayıcılıkları ve sembolik değerleri de söz konusuydu. Bireyin asaletinin, taşıdığı erdemlerinin ve aidiyetlerinin üzerinden okunabildiği bu unsurların bulundurulması, inanç motifleriyle de desteklenmekte, meşruiyet taşımaktaydı” (Sevinç, 2013, s. 622).

Kazılık Koca'nın kılıcı, muhakkak ki eylem modelindeki birçok yanlışa ilaveten son aşamada düşman üstüne saldırıya geçerken tanrısal ve doğaüstü güçlere sığınmayı ihmal etmesinden dolayı düşmanın boynunu kesmez. Dolayısıyla Direk Tekür'ün ensesine inen kılıçla boynunun kesilmemiş olması, Kazılık Koca'nın eylem modelinin geçersiz kılınmasını ifade eder.

Hâlbuki Yegenek kendi eylem modeli çerçevesinde geliştirdiği mücadele aşamalarının sonunda Arşun Oğlu Direk Tekür'ün başını top gibi yuvarlamayı başarır. Benzer şekilde Tepegöz'ün tılsımı da sadece Basat tarafından çözülebilir ve neticede o da Tepegöz'ün başını vücudundan ayırır. Her iki anlatıda da yenilmez düşmanların yeni kahraman tipinin temsilcileri tarafından başları kesilerek öldürülmesi dikkat çekicidir. Burada vücut bütünlüğünü bozarak düşmanın kesin ve geri dönüşü olmayan bir biçimde yok edildiği mesajı verilir ve yeni kahraman tipinin mücadele yöntemleri kesin olarak onanmış olur.

Geleneksel mücadele yöntemleriyle yenilmesi mümkün olmayan devin öldürülmesi, toplumsal olarak kutlanır. Her iki anlatı da bu kutlamaların başaktörünün mitin temsilcisi konumundaki Dede Korkut olması, yeni kahraman tipinin toplumsal olarak kabul edilmesinin yanı sıra mitin değişen mantığının da yeni kahraman tipinin varlığını onadığı anlamına gelir. Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu'nda zafer kutlaması şu şekilde tasvir edilir: “Dedem Korkut gelüben boy boyladı, soy soyladı. Gör ki ne söyledi. Bu Oğuzname Yegenegün olsun dedi. Benden sonra alp erenler söylesün, alını açık cömertler dinlesün, dedi.” (Gökyay, 2004, s. 104). Bu ifadelerle açıkça görüldüğü üzere Dede Korkut, Yegenek'in destani hikâyesini kendinden sonraki ozanlara bir miras olarak bırakmaktadır. Dolayısıyla yeni kahraman tipinin mücadelesi, bir geçiş döneminde mitin koruması altına alınmış olur.

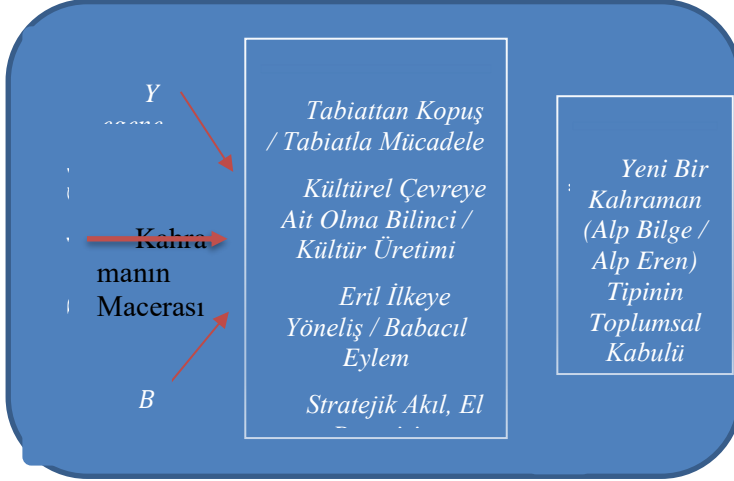
Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy'da da Tepegöz'ün Basat tarafından öldürüldüğü haberini alan Oğuz beyleri, olayın yaşandığı Salahana Kayası'na toplanırlar. Bu, Basat'ın kahramanlığının Oğuz beyleri

tarafından onanması anlamına gelir. Ancak bu çerçevede asıl derin gösterge Dede Korkut'un hayır duasını almasıdır:

“Dedem Korkut gelüben şadılık çaldı, Gazi erenler başına
ne geldüğün aydıverdi. Hem Basata alkış verdi.
Kara dağa yetdügünde aşıt versün
Kanlu kanlu sulardan geçit versün
dedi. Erlikile kardaşuñ kanın alduñ. Kalın Oguz beglerini
buñdan kurtarduñ, Kaadir Allah yüzün ağ etsün, Basat,
dedi.” (Gökyay, 2004, s. 114).

Dede Korkut'un duası, Basat'ın bilerek, düşünerek eyleyen yeni bir kahraman tipi olarak varlığını bu şekilde onanmış olur. Ancak Basat'a dağların aşıt, suların geçit vermesini niyaz etmesi, Basat'ın kültür ortamına uyum sağlayıp tabiatla mücadele yöntemleri geliştirebilme konusunda hâlâ bazı tereddütler yaşandığına dair örtük bir gönderme olarak değerlendirilmeye son derece müsaittir. Hâlbuki Yegenek; dağların aşıt, suların geçit vermediği durumlarla da sınanmış, neticede akıl ve el becerisiyle tabiatın engellerini aşmayı başarmış bir kahraman olarak yeni kahraman tipini temsil kabiliyeti bakımından Basat'tan daha öncü bir konumda bulunur.

Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu ile Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy'un olay örgüleri arasında muhakkak ki birçok kurgusal farklılık söz konusudur. Ancak daha çok detaylarda ve birbirinden farklı göndermelere sahip olan spesifik simge ve işaretlerde görünen bu kurgusal farklılıkların yanı sıra iki anlatının olay örgüsüne şekil veren genel bir mantık ve simgeler sisteminin varlığı yukarıda farklı bulgular çerçevesinde ortaya konuldu. Ortaya konulan benzerlikleri bir tablo üzerinde göstererek somutlaştırmak konunun anlaşılması bakımından son derece faydalı olacaktır.



Tablo 1. Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu ile Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy arasındaki kurgusal paralellikler.

Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu ile Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy'un yukarıdaki tabloda aşamaları somut olarak gösterilen bir olay örgüsünü ana izlek olarak takip ettikleri görülür. Her iki anlatıda da eski ve yeni çatışmasına göndermede bulunan simgesel unsurlar, olay örgüsünün benzerliklerini daha da pekiştirir. Bu itibarla bu iki boyun aslında şahıs kadrosu değişmekle birlikte aynı vakayı tekrar eden ve aynı mesajı yineleyen anlatılar olduğu çıkarımına ulaşmak mümkündür.

Sonuç

Araştırmacılar tarafından farklı kültür katmanlarından izler taşıdığı ve kültürel bir geçiş döneminde kayıt altına alındığı konusunda hemen bir fikir birliği bulunan Dede Korkut anlatıları, söz konusu kültür değişimlerini daha çok gerek olay örgüsü içinde ve söylem düzeyinde görünen gerekse simgeler aracılığıyla aktarılan dişil-eril, tabiat-medeniyet ve eski-yeni gibi değerlerin çatışması yoluyla ortaya koyar. Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu ile Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy, bu değerlerin çatışma biçimi bakımından birbirleriyle kurgusal paralellikler gösteren iki Dede Korkut anlatısıdır. Bu iki anlatının kurgusal paralelliklerini maddeler hâlinde şu şekilde göstermek mümkündür:

- 1- Kahramanlar, dışarıdan gelen bir macera çağrısıyla kahramanlık yoluna çıkarlar.
- 2- Maceralar yolunda babacıl çekimin etkisinde kalarak dışil unsurlarla çatışırılar.
- 3- Dede Korkut'tan nasihat alarak kültürel, eril ve tinsel varlık alanıyla ilişki kurarlar.
- 4- Varoluşlarının temel kaynağı olan tabiatı aşırp kültür üretimine yönelirler.
- 5- İnsanüstü güç ve özelliklere sahip dev tipiyle mücadele ederler.
- 6- Alp tipinin kuvvet sınırlarını aşan devlere karşı fiziksel gücün dışında başka güç kaynaklarına başvuru biçimleri geliştirirler.
- 7- Önceki kahramanlar neslinden farklı olarak akıl, bilgi, beceri, inanç gibi unsurları mücadele biçimlerinin bir parçası hâline getirirler.
- 8- Yeni bir kahraman tipinin temsilcisi olarak Oğuz'un eski kahramanlar nesli tarafından yenilemeyen düşmanlarını ortadan kaldırırp geleneksel mücadele yöntemleriyle çözülemeyen kronikleşmiş sorunları çözerler.
- 9- Zaferle neticelenen mücadelelerinin ardından başta mitin temsilcisi Dede Korkut olmak üzere Oğuz toplumu tarafından benimsenip onanırlar.

Bütün bu kurgusal paralellikler çerçevesinde hem Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu'nun hem de Basat Tepegözü Öldürdüğü Boy'un kültürel bir geçiş döneminde ihtiyaç duyulan yeni bir kahraman (alp bilge / alp eren) tipinin doğuş ve Oğuz toplumu tarafından kabulleniş sürecini benzer bir simgesel dil aracılığıyla yansıttığı görölrür.

KAYNAKÇA

- Abdulla, K. (2019). *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut*. İstanbul: Ötügen.
- Bachelard, G. (2006). *Su ve Düşler*. (Çev. O. Kunal). İstanbul: Yapı Kredi.
- Bauman, Z. (2010). *Sosyolojik Düşünmek*. İstanbul: Ayrıntı.
- Bayram, B. (2006). Oğuz Epik Anlatmaları ve Çuvaş Halk Hikâyelerinde Kutsal Kurt ve Tepegöz. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 6(1), 19-27.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Çalışkan, S. (2014). Modern Bilimde Pratiğin Kurucu Etkisi: Homo Faber-Homo Economicus Dayanışması. *Dîvan*, (1), 107-143.
- Duymaz, A. (2020). *Kolca Kopuzdan Kılca Kaleme Dede Korkut Araştırmaları*. İstanbul: Ötügen.

- Ercilasun, A. B. (1998). Deli Dumrul ile Kazakların Korkut Atası Arasında Bir Mukayese. *Milli Folklor*, (37), 13-16.
- Ercilasun, A. B. (1998b). Zikredilen Şahıslara Dayanılarak Dede Korkut Boylarının Kronolojik Sıralanması. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 46(1), 61-69.
- Eyüboğlu, D. C. (2022). Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu'nun Tarihi. *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 33-69.
- Gökyay, O. Ş. (2004). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Günay, U. (1998). Dede Korkut Hikâyelerindeki Karakterlerin Tahlili. *Milli Folklor*, (37), 3-12.
- Güvenç, A. Ö. (2019). *Halk Anlatılarının Yeniden Yazımı Sürecinde Tepegöz*. İstanbul: Ötüken.
- Hatipoğlu, V. (1979). Türk Tarihinin Başlangıcı. *Türkoloji Dergisi*, 8(1), 29-52.
- Kaplan, M. (1991). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3: Tip Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh.
- Korkmaz, R. (2015). *Yazınsal Okumalar*. İstanbul: Kesit.
- Mundy, C. S. (2021). Polyphemos ve Tepegöz. İçinde F. Türkmen ve G. Pehlivan (Haz.), *Dünyada Dede Korkut Araştırmaları* (ss. 153-184). İstanbul: Ötüken.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Saydam, M. B. (2013). *Deli Dumrul'un Bilinci "Türk İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*. İstanbul: Metis.
- Sevinç, B. (2013). Yiğit ve Silahlı Adam Diyalektiğinde Kılıç İmgesi. *Turkish Studies*, 8(6), 619-639.
- Sümer, F. (1959). Oğuzlar'a Ait Destani Mahîyetde Eserler. *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVII (3-4), 359-455.
- URL-1: Homo Faber (Antropoloji). (02.09.2023). *Wikipedia*. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Homo_faber_\(antropoloji\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Homo_faber_(antropoloji))
- Von Diez, H. F. (2018). *Oğuz Tepegözü: Dede Korkut Oğuznameleri ve Atalar Sözü Üzerine İlk Çalışmalar*. (Çev. H. Güneş). İstanbul: Ötüken.
- Yorulmaz, R. N. (2022). *Dede Korkut Hikâyelerinin Tasavvufî Açından Değerlendirilmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara.

YORUMLAYICI SOSYOLOJİ BAKIŞ AÇISIYLA DEDE KORKUT DESTANLARININ OLUŞUMUNUN İNCELENMESİ*

EXAMINING THE FORMATION OF DEDE KORKUT EPICS
FROM THE PERSPECTIVE OF INTERPRETATIVE SOCIOLOGY

Musa Yavuz ALPTEKİN**

ÖZ

Bu çalışmada Yorumlayıcı Sosyal Bilim Paradigmasının bilimsel gerçeklikle ilgili ilkelerine dayanılarak Dede Korkut Destanlarının ortaya çıkışını açıklanmaya çalışılacaktır. Yorumlayıcı Sosyal Bilim veya Sosyoloji, bilimsel gerçekliğin insanın, bireyin, toplumun dışında var olmayıp, aksine onun içinde, dâhilinde ve onların etkileşimi durumunda var olabildiğini belirtir. Yorumlayıcı Sosyoloji bilimsel gerçekliğin tespitinde tümden gelimli bir yöntem yerine, tümevarımcı bir metodu benimser. Bu bağlamda Dede Korkut Destanlarının varlığı da kendinden menkul bir varlık olmayıp, insanların, bireylerin ve nihayet toplumun tarih içerisindeki deneyimlerinin, yaşanmışlıklarının ve tecrübelerinin bir sonucu olarak ve dinamik bir süreç içerisinde gelişerek ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Kısaca özetlemek gerekirse, Dede Korkut Destanları Türk tarihindeki bir büyük olayın ardından tek seferde değil, yüzlerce irili ufaklı olayın sonucunda ortaya çıkmıştır. Benzer bir şekilde Dede Korkut Destanları tek bir coğrafyada değil, Çin seddinden Hazarın batısına kadar yayılmış geniş bir kültür coğrafyasındaki yüzlerce farklı mekânın etnografik ürünlerinin bileşimi olarak ortaya çıkmıştır. Son olarak Dede Korkut Destanları, tek bir anlatıcının, bu anlamda tarihi Dede Korkut'un bizzat kendisinin bir insan ömründe ürettiği metinler olarak değil, Hazarın batısı ve doğusunda yüzlerce edibin, söz ustasının, şairin ve ozanın katkılarıyla farklı zamanlarda ve her defasında geliştirilip, zenginleştirilip ve mükemmelleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla hem zaman, hem mekân ve hem de anlatıcı, nakledici bakımından teklik veya indilik değil, çokluk, çeşitlilik ve bir süreç söz konusudur. Her üç belirleyen bakımından bir süreç, zenginlik ve farklılık bağlamında bir oluşum ve inşa hali geçerlidir. Bu yönüyle Dede Korkut

* Dede Korkut Destanları ve Dede Korkut'un şahsı bu satırların yazarı için ayrı bir anlam ve öneme sahiptir. En az kırk yıl önce altı yedi yaşlarında bir çocuk idim. Bir gün akşam Babam ve ilk Hocam Keramet'in Açıköz'ün Bayburt/Demirözü'ndeki evimizde ve gaz lambası ışığında, geniş aile efradının gençlerini etrafına toplayıp, o gün satın alıp beraberinde getirdiği Dede Korkut kitabından Bamsı Beyrek Destanını okuduğunu hatırlıyorum. Benim için çok özel bir anı ve hep öyle kaldı. Şahsımın Dede Korkut Destan metinleri ve Dede Korkut'un yarı mitolojik yarı tarihi kişiliği ile ilişkimi belirleyen bir anı oldu. Türklüğün bu büyük kültür mirası ile beni erken yaşta tanıştırdığı için İlk Hocam'a şükranlarımı arz ederim.

** Assoc. Professor, Journalism and Mass Communication University, Department of International and Audiovisual Journalism, Tashkent / UZBEKISTAN and Karadeniz Technical University, Department of Sociology, Trabzon / TURKEY. E-mail: m.yavuzalptekin@gmail.com, ORCID Number: 0000-0002-6221-7913.

Destanları, tek bir insanın hafızasının değil, Kolektif hafızanın ürünüdür. Bu ürüne Türk kültür coğrafyasındaki Türk toplum muhayyilesi demek de mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Yorumlayıcı Sosyoloji, Sembolik Etkileşimcilik, Dede Korkut Destanlarının Oluşumu, Halk muhayyilesinde süreç ve inşa

ABSTRACT

In this study, we will try to explain the emergence of Dede Korkut Epics based on the principles of the Interpretive Social Science Paradigm regarding scientific reality. Interpretive Social Science or Sociology states that scientific reality does not exist outside the human being, the individual, or the society, but can exist within it, within it, and in their interaction. Interpretive Sociology adopts an inductive method instead of a deductive method in determining scientific reality. In this context, it is claimed that the existence of Dede Korkut Epics is not a self-evident entity, but that it emerged as a result of the experiences, experiences and experiences of people, individuals and finally the society throughout history and by developing in a dynamic process. To briefly summarize, Dede Korkut Epics emerged not all at once after a major event in Turkish history, but as a result of hundreds of large and small events. Similarly, Dede Korkut Epics emerged not in a single geography, but as a combination of ethnographic products of hundreds of different places in a wide cultural geography that spread from the Great Wall of China to the west of the Caspian Sea. Finally, the Dede Korkut Epics are not written as texts produced by a single narrator, in this sense the historical Dede Korkut himself, in a human lifetime, but as developed, enriched and developed at different times and each time with the contributions of hundreds of writers, wordsmiths, poets and bards in the west and east of the Caspian. emerged with its perfection. Therefore, there is not uniqueness or uniqueness in terms of time, place and transmitter, but multiplicity, diversity and a process. In terms of all three determinants, a process, a state of formation and construction in the context of richness and difference is valid. In this respect, Dede Korkut Epics are the product of Collective memory, not a person's memory. It is also possible to call this product the imagination of Turkish society.

Keywords: Interpretive Sociology, Symbolic Interactionism, The Formation of Dede Korkut Epics, Process and construction in the public imagination

Giriş

Dede Korkut Destanları*, atlı-göçebe yaşama tarzına sahip bir toplumun destansı ve kahramansı hayatının sözlü geleneğe uygun

* İlk metinde “Destan” yerine daha çok söyleme kolaylığı sebebiyle “Hikâye” sözcüğü kullanılmış ise de, oturma esnasında Metin Ekici Hoca, bu metinlerin tür olarak hikâye değil, Destan olduğunu, dolayısıyla destan ifadesinin kullanılması gerektiğini belirtmiştir. M. Ekici Hoca'nın alandaki otoritesi göz önüne alınarak bu tavsiyeye uyuldu ise de, ilgili metinlerin pekâlâ hikâye olarak da anılabileceği (nitelendirilemeyeceği fakat anılabileceği) kanaatindeyiz. Nitekim literatürde bu metinler “destan” kadar “hikaye” olarak da anılmaktadır.

anlatısıdır. Bu destanlar, bir Türk bilgisi olan Dede Korkut'a izafeten anlatılan ve toplumsal bellekte yaşatılan yaşanmış halk tecrübeleri veya yaşanması mümkün halk muhayyilesinin mecmuudur.

Destan metinleri, İslam öncesi izleri taşıyan, İslam öncesinden Müslümanlık dönemine geçişi deşifre eden birçok unsurla iç içe metinlerdir. İslami dönemde yazıya geçirilmek sebebiyle olsa gerek, İslami karakteri daha baskındır. Belli ki, İslam öncesi unsurlar ayıklanmış, rafine edilmiş ve İslamleştirilmiştir.

Dede Korkut Destanlarının ilk şekli net olarak bilinmiyor. Kesin olan bu Destanların ilk şekillerinin son şekline kıyasla zayıf olduğudur. Halk muhayyilesi yüzyıllar içerisinde bu Destanları yaşanmışlıklara dayanarak ve her geçen yıl üzerine koyarak geliştirmiştir. Eğer yazıya geçirilmeseydi muhtemelen yazılı kültürün gelişiminden dolayı bu sözlü kültür önce zayıflayacak ve sonra da kaybolup gidecekti. Bu anlamda Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın hizmeti çok büyük bir hizmet ve adeta yüzyıllar sonrasında modern Türk dünyası düşüncesine can veren bir hizmettir.

Dede Korkut Destanları zaman ve dönem olarak değil ama bir toplumun yaşama tarzı ve onun halk muhayyilesi olarak geçiş dönemi izleriyle doludur. Bu geçiş dönemi temelde üçayak üzerine durur. Bunlardan biri İslam öncesinden Müslümanlık dönemine geçiştir. İkincisi, Orta Asya bozkırlarından Anadolu Yaylasına geçiş dönemidir. Üçüncüsü ise, atlı göçebe pastoral kültürden, konar-göçerlik, yaylak-kışlak kültüre geçiş dönemidir.

Dede Korkut Destan metinleri Türk Dünyasının Kur-an'dan sonra en çok üzerinde durduğu ikinci metindir denebilir. Bu anlamda bu Destan metinleri Tanrı sözünden sonra birliğin ikinci yazılı kaynağı ve dayanağı konumundadır.

Dede Korkut'un şahsında temerküz eden bu güç edebiyatın, tarihin ve folklorun sınırlarını da aşarak Türk dünyasında entelektüel çevrelerde bir Dede Korkutçuluk (Korkutizm) akımının doğmasına da vesile olmuştur. Dede Korkut Destanlarının küçük denebilecek hacmine rağmen, bu kısa metin üzerine yapılan çalışmalar kütüphaneleri dolduracak hacme, sayıya ve daha da ötesi önem ve ehemmiyete ulaşmıştır. Son iki sözcük, konunun nesnel yönü ile değil, öznel yönü ile ilgilidir. Korkutizmi oluşturan somut akademik çalışmalar değil, ona geniş çevrelerce atfedilen önemdir. Her ne kadar daha çok Azerbaycanlı akademisyenlerin "Korkutşinaslık" dedikleri kavram bu kavrama yakın duruyorsa da, detayda Korkutizm diye belirlediğimiz kavram Korkutşinaslık kavramından çok farklıdır.

Korkuşinaslık Dede Korkut zerine çalışma yapmaya yoğunlaşmış olmayı anlatırken; Korkutizm Dede Korkut'un adının ve namının, onun Destanlarının bilimsel ve edebi değerinin ve işlevinin çok ötesine geçtiğini anlatmaya çalışan bir kavramdır. Dede Korkut kitabı ve bu kitap etrafındaki akademik çalışmalar konunun fikriyatı ve görece Korkuşinaslık olarak nitelendirilebilecek bir durum ise, Korkutizm onun destanları, adı, sanı, namı, somut ve soyut varlığı etrafında oluşan fikri akımı ve ideolojiyi ifade eder. Dede Korkut Destanlarının somut ve soyut varlığı etrafında rglenen onun fikri akımı yani ideolojisi, onun tarihi ve salt somut varlığının ve bilimselliğinin ötesine geçmiştir. İşte Korkutizm kavramı ile tam da bunu anlatmaya çalışıyoruz. Bu, bir durum tespitidir. Bu durumun olumlu olup olmadığı, ne derece olumlu ve ne derece olumsuz olduğu çok daha farklı bir konudur ve belki başka bir çalışmanın konusu olacaktır.

Destanlar için iki bölge ve iki zaman aralığı vermek mümkündür. İlk bölge Hazar'ın doğusu ve zaman olarak hemen İslam ncesi dönem ve yüzyıllara yayılan İslamlaşma dönemi'dir. İkinci bölge Hazarın Batısı ve dönem de Müslümanlık dönemi'dir. Bu yaklaşımın iki kanıtı vardır ve bunlardan ilki Türkmen adı yerine Oğuz adının kullanılması, ikincisi düşmanların adının Türkçe adlar oluşudur. Destanların oluşumunda dile getirilen iki dönem ve bölge muhtemelen sırasıyla ilkinde Oğuz Yabgu devleti bölgesi ve dönemi, ikincisinde de Akkoyunlu devleti ve dönemi'dir. Destanlarda Oğuz adına yapılan vurgu, bu metinlerin ana karakterinin Oğuz Yabgu devleti döneminde oluşma ihtimalini akla getirmektedir. Bazı destanlarda Akkoyunluların Atası Bayındır Han'ın adının anılması da ikinci bölge ve devlet döneminde işaret sayılabilir.

Tarihi bir Dede Korkut kişiliğinin varlığına şüphe edilmemelidir. Bununla birlikte onun ne zaman yaşadığını bilemiyoruz. Belki hemen İslam ncesi dönemde, belki tam da İslamlaşma döneminde veya Müslümanlık döneminde yaşamıştır. Türklerde İslamlaşma yüzyıllara yayılan bir süreç olduğu için pekl onun İslamlaşma döneminin aktörü olduğunu varsayabiliriz. Her ne zaman yaşamış olursa olsun, güçlü ve karizmatik bir şahsiyet olduğuna şüphe yoktur. Bu kadar güçlü ve karizmatik bir kişiliğin kırdan, kışlaktan, stepten çıkıp gelen ve öylece yaşayıp ölen her hangi bir ozanın kimliğinde ortaya çıktığını dşnmek yanılıtıcı olur. Bu kişilik elbette bir şekilde Türk beldelerinden birinden ve Türk oymaklarından birinin çocuğu olarak doğmuş bir ozan olarak yetişmiş ama muhakkak surette sosyal sermayesi güçlü bir sosyal ve kültürel çevreden çıkmış ve oradan iyi bir şekilde beslenmiş, bununla da yetinmemiş muhtemelen yerel veya ulusal beylerin, siyasilerin desteğini almış, onlara danişman, hacip ve akıl hocası olmuş bir aksa,

aksakal ve kanaat önderi olduğu anlaşılmaktadır. Dede Korkut'un kültürce zengin bir Oğuz-Türk Beldesinin güçlü bir kam-ozan (veya Şaman (Roux, 2002) ailesinden geldiği düşünülebilir. Bu kadar güçlü bir kültürü ve sosyal sermayeyi ancak bu sayede devralabilirdi. Bu kişiliğin karizmasının büyüklüğünden olsa gerek, muhtemelen ondan sonra gelen ve benzer işi yapan ozanlara başarısı nispetinde *Dede Korkut* yakıştırmaları yapılmıştır. Başka bir ihtimal, Dede Korkut'tan sonra onun gibi olayları kurgulayan, edebi bir şekilde anlatan ve modern deyimle haberleştiren kişilerin yaptıkları işe Dede Korkut Destanı anlatma işi denmiştir. Daha kısa ve açıkça ifade etmek gerekirse, Dede Korkut'tan sora Oğuz, Kuman, Kıpçak Türk uruglarının kahramansı hadiselerini kurgulayıp anlatma işine *Korkutlama* denmiştir. Literatürde böyle bir kavram yok ama Dede Korkut Destanlarının bizzat kendisi var. Bunların hepsi Dede Korkut'un şahsına ait olmadığına ve fakat onun adıyla anıldığına göre, ortada öznel değilse de nesnel bir gerçeklik vardır. Başta Oğuzlar olmak üzere Türk urugları bu tarz anlatıma Dede Korkut Destanı anlatma yani *Korkutlama* demişlerdir. Bunun adını bizzat koymamışlarsa da, bunu bizzat yapmışlardır. Hiç kimse böyle bir kavramı dile getirmemişse de, yapılan işle zımnen buna işaret edilmiştir ve bize de bunu burada açıkça ifade etmek ve adını koymak düşmektedir. Yani Dede Korkut bir tarihi kişilikten bir düşünsel, edebi, sanatsal, sosyal ve toplumsal *kurum* olmaya doğru evrilmiş ve oluşumunu tamamlamıştır. Zaten Dede Korkut'un adında başka bir tarihi kişiliğe denk gelmemesi bu ismin aslında bir kişi adı değil bir kişi niteleme sıfatı olduğunu gösterir. Kut ile ilgili olan bu sıfat muhtemelen Kut'a gark olmuş, tepeden tırnağa kut ile boyanmış, pür nur olmuş gibi Pür Kut olmuş kişi anlamındadır. Dede Korkut Destanlarının gücü, kuvveti ve karizması da tam olarak buradan gelmektedir. Yani bütün bir ulusun edipleri anlatılarını belli bir tarzda yapınca, belli bir tarzın üzerine koyarak işleyince bir zaman sonra ürün mükemmel hale gelmektedir. İşte Dede Korkut Destanlarının gücü buradan yani bütün bir ulusun kolektif bilinci ve kolektif hafızası olmasından kaynaklanmaktadır*.

* Bilgitoy'da (Sempozyum yerine Türkçe olduğu için, "Bilgitoy" sözcüğünü tercih ediyoruz) oturuma dinleyici olarak teşrif eden Metin Ekici ve Gürol Pehlivan Hocalar bu görüşe karşı çıkmışlar ve hatta ittifakla "Geleneksel sözlü kültürde bile olsa, bir metin anlatıla anlatıla gelişmez, geriler" demişlerdir. Ne var ki, G. Pehlivan Hoca'dan bu iddiası için bir kaynak veya dayanak istemiş, şayet verirse bu kaynağa dayanarak nihai metinde konuyu tartışmak istediğimi belirtmiş isem de, kendisi iki üç güne bu kaynağı göndereceğini söylemiş ama göndermemiştir. Bize göre böyle bir kaynak yoktur. Nitekim biz literatürde

Dolayısıyla Destanların kendine izafe edildiği kişi ayrı bir tarihi kişilik, Destanları nesilden nesile aktaran ayrı bir kişilik ve Destanları yazıya geçiren ayrı bir kişiliktir. İlki Dede Korkut'un bizzat kendisi, tarihi kişiliği ve biyolojik varlığıdır. Nerede ne zaman ve kaç yıl yaşadığını bilemiyoruz ama son derece güçlü bir ozan olduğuna ve yaptığı işi bir edebi tarz haline getirmeyi başaracak kadar iyi yaptığına, bu tarzın kişisel yeti sınırlarını aşıp, ulusa mal olan bir tarz olmaya yetecek kadar iyi, nitelikli ve kaliteli yapıldığına şüphe yoktur. İkincisi Dede Korkut adına konuşan, onun adına anlatan, yorumlayan, geliştiren ve dönüştürerek aktaran yani kısaca ve bugünden bizim yorumlayıcı bakışımızla *Korkutlama* yapan Oğuz, Kıpçak halk katmanları ve onların edipleri, şairleri ve ozanlarıdır. Üçüncüsü ise, Dede Korkut'un tarihi şahsiyetini çok iyi olmasa da, onun adına ilden ile, dilden dile, gönülden gönüle, ağızdan ağza, meclisten meclise aktararak geliştirilen Dede Korkut Destanlarını ezbere bilen ve bir destan olarak çeşitli meclislerde okuyan bir 15-16. yüzyıl Akkoyunlu bilgisi ve katibidir. Birinci ve üçüncü kişilik tek bir kişi iken; ikinci kişilik tek bir kişi olmayıp toplumsal kolektif hafıza ile özdeşleştirebileceğimiz bu kişilik onlarca, yüzlerce hatta binlerce kişiden oluşabilecektir. İşte Dede Korkut Destanlarının yorumlayıcı bir süreçte oluşumu da tam olarak bu çoklu ikinci kişilik bağlamında ortaya çıkmaktadır. Oğuz uruglarının en bilgili ve yetkin edip, şair ve ozanları toplum adına yüzyıllarca bu *Korkutlamayı* yapmışlar ve destanlar bu mükemmelliğe ulaşmıştır.

Her Destanın sonunda Dede Korkut gelip boy boylamakta ve sos soylamaktadır. Son sözü söyleyip, hayır dua edip adeta kapanışı

böyle bir çalışmaya denk gelemedik. Halk edebiyatı örneklerinin geleneksel dönemde anlatıla anlatıla zayıfladığını veya zayıflayacağını iddia eden, bunu ispat eden ve gösteren bir kaynak mevcut değildir. Zira anlatılan metin sıradan bir metin değil, anlatıcı da sıradan bir kişi değildir. Halk Edebiyatı ürünleri, zamanın özel şartları gereği, alanın ve ürünün uzmanları tarafından anlatılır. Bu da onun en azından gerilemesine mani olmaya yeterli bir sebep oluşturur. Kaldı ki bize göre pekâlâ gelişir. Kolektif hafızanın gücü ve uzman anlatıcıların birikimi, deneyimi, karizması ve kaabiliyeti bunu gerektirir. Atasözleri, maniler, tekerlemeler, fıkralar ve benzer çeşitli halk edebiyatı örnekleri tam da bu yolla gelişmiş ve modern dönemin yazılı haline geçirilmişlerdir. Eğer bir zayıflama genel geçer ilke olsa idi, kayda geçirilen halk edebiyatı örnekleri çoğunlukla “çoluk çocuk oyuncağı” düzeyinde olurlardı. Oysa hepsi birer şaheser düzeyindedir. Diğer yandan ve özelde, eğer Dede Korkut Destanları anlatıla anlatıla zayıflamış ise, o halde en zayıf hali kayda geçirilmiş demektir. Eğer en zayıf hali bu ise, ilk ortaya çıkışı ancak insanüstü hatta doğrudan söylenirse ilahi bir kaynakla açıklanmak icabeder. Oysa böyle bir iddianın imkânsızlığı ortadadır.

yapmaktadır. Bu önemli işi yapan kişi her olayda bir kam, şam veya bir halk ozanıdır. Ne var ki, halk muhayyilesi için bu halk ozanının adı sanı önemli değildir. Halk muhayyilesi onu yüzyıllar içerisinde tek bir kişinin adı ile kodlamıştır: artık o değişik yer, zaman ve olayların ozanı sadece Dede Korkut, Yaptığı iş de *Korkutlamadır*. Dede Korkut tarihi kişilikten çıkıp artık halk muhayyilesinin gönlünde yaşayan bir halk kahramanına dönüşmüştür. Olayları aktarmakta kolaylık sağlayan bir ortak sembol ve kutsal bir simge, nihayet söylencelerin akıp gitmesini sağlayan ulu bir kişi, kişilik ve nihayet bundan da fazlası bir yöntemin adı olmuştur. Bu yöntem *Korkutlamadır*.

Dede Korkut Destanlarının ilk şekli net olarak bilinmese de, onların ilk şeklinin son şekline kıyasla biraz daha basit ve yüzeysel olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerekir. Halk muhayyilesi yüzyıllar içerisinde bu Destanları yaşamışlıklara dayanarak geliştirmiştir. Her yeni bölgede, her yeni kuşakta ve her yeni yüzyılda yaşananlar Destanları Dede Korkut'un şahsında geliştirmiş, derinleştirmiş, genişletmiş ve zenginleştirmiştir. İşte bu tebliğin genel ve kaçınılmaz bir çerçeveleme içerisinde yapmak istediği temel tartışma tam da bu sözlü anlatıların nasıl yüzyıllar içerisinde, halk muhayyilesinde ve yorumlayıcı bir süreçte geliştiği ve inşa edildiği konusudur.

Yorumlayıcı Sosyoloji ve Dede Korkut Destanlarının İnşa Süreci

Yorumlayıcı Sosyolojinin amacı, toplumsal olay ve olguları bağlamında anlamaktır. Bu yaklaşımda, gerçekliğin toplumsal olarak yaratıldığına dair inşacı bir görüş söz konusudur. Bilimsel bilgi diğer bilgi biçimlerinden (Sağduyu, sezgi, ilham, yorumsama, uslamlama, anlama gibi) farklıdır ama daha iyi değildir (Neuman, 2008, s. 141).

Toplumsal yaşamın “orada” keşfedilmeyi beklediğini iddia ettiği pozitivist görüşün aksine Yorumlayıcı Sosyal Bilim (veya *Yorumlayıcı Sosyoloji* Yaklaşımı olarak düşünülebilir), toplumsal dünyanın büyük oranda insanlar onu ne olarak algılıyorsa o olduğunu kabul eder. “Toplumsal yaşam insanlar onu deneyimledikçe ve ona anlam verdikçe var olur. İnsanlar devam eden iletişim ve uzlaşma süreçlerinde ötekilerle etkileşimde bulunarak onu inşa eder” (Neuman, 2008, s. 132). YSB yaklaşımı toplumsal gerçekliğin, günlük toplumsal etkileşimleri aracılığıyla anlam inşa eden ve yorumlar oluşturan insanlardan ve onların davranışlarından oluştuğunu kabul eder. Berger ve Lucmann (2008)’ın tespit ettiği gibi, toplumsal gerçeklik, toplumsal bir süreçte ve yorumlayıcı bir tarzda inşa edilir. Dede Korkut Destanları da tam

olarak böylece tarihi Dede Korkut'un varisleri olan Oğuz Kıpçak ozanları tarafından yüzyıllar içerisinde inşa edilmiştir.

A. Schutz'a göre, dünya özel değil, başkalarıyla paylaşılma anlamında müşterektir. Gündelik dünya öznel arasındır. Varlıklarıyla hepimizi etkileyen, birbirleriyle etkileşim halinde çok sayıda aktör vardır. Toplumsal gerçeklik, bu çok sayıda aktörün karşılıklı ve çoklu etkileşiminin ürünüdür (Swingwood, 1998, s. 319). Dede Korkut Destanları de yüzyıllara yayılan bir yorumlamaya müsait zaman süreci içerisinde çok sayıda halk ozanı tarafından imbibik imbibik işlenmek ve nakış nakış dokunmak suretiyle inşa edilmiş bir ulu metin, bir şaheserdir.

Yorumlayıcı Sosyolojinin bir başka alt dalı veya akımı da Etnometodolojidir. "Etnometodologlar, gündelik hayattaki deneyimlerin özünü keşfetmekle ilgilenirler. Onlar gündelik gerçekliği yalnız sosyoloji için değil bütün bilimler için bilginin temeli olarak görürler." Bunların teorisi toplumsal eylemin gündelik biçimi gibidir. "Etnometodologlar, düzenin kendi başına bir gerçekliği olduğu fikrine karşıdır. Onlar daha çok düzenin ortam içinde bulunanlar tarafından o ortama mal edildiğini önerirler" (Polama, 1993, s. 256). İşte Dede Korkut Destanları da kendinden sonrakilere Oğuz uruglarının gündelik hayatını resmeden destanlar olarak, Oğuz ve Kıpçak steplerinde yaşanan o ortamın epik gerçekliğini vermektedir.

Yorumlayıcı Sosyolojiye katkı yapan başka bir okul, Chicago Üniversitesi, Psikoloji Bölümü öğretim üyeleri Bloomer, Mead ve Cooley'dir. "Herbert Blomer'a göre anlam, bir nesneye içkin olan özellik değildir; anlam, grup üyelerinin etkileşimleriyle kurulmuştur" (Swingwood, 1998, s. 314). Dede Korkut Destanları da Oğuzlarla diğerleri arasındaki etkileşimler ve kendi içlerindeki etkileşimler sonucunda oluşmuş anlatılar ve metinlerdir.

Mead'in Sosyal Psikolojisinde toplumsal gerçekliğin durağan bir görünümünden çok süreçsel kavrayışı egemendir. Hem insanlar hem de toplumsal düzenleri, tamamlanmış olgular değil, olma süreci olarak düşünülür (Polama, 1993, s. 223). İşte toplumsal olgularla ilgili bu yaklaşım, tam da bu çalışmada Dede Korkut Destanlarının oluşumu ile ilgili söylenmek istenenin teorik ifadesidir. Dede Korkut Destanları da yüzyıllara yayılan bir süreçte her gün farklı bir yerlerde geliştirilerek, üzerine eklenerek, geliştirilmiş hali başka bir yerdeki toplumsal deneyimlerle, yaşanmışlıklarla ve tecrübelerle harmanlanmak üzere başka bir yerdeki anlatıcının kurgulama ve nakletme kabiliyetine havale

edilmek suretiyle sürekli dolaşarak, dinamik bir süreçte sürekli geliştirilerek inşa edilmiştir.

Yorumlayıcı Sosyolojiye katkı yapan Sembolik Etkileşimcilik teorisi, daha önce bahsedilen 1930’larda Chicago Üniversitesi, Psikoloji Bölümü tarafından geliştirilmiştir. Bu teoriye katkı yapan sosyal bilimciler ve sosyologlar, mesela sosyal hayattaki bireylerin ilişkilerini anlamlı hale getiren ve ilişkiyi mümkün kılan sembolleri, olmuş bitmiş gerçeklikler değil, daha çok devam eden bir süreç olarak ele alırlar. “Mead için sosyolojinin konusu, toplumsal durumlarda, farklı aktörler arasında örgütlenmiş ve kalıplaşmış etkileşimdir” (Polama, 1993, s. 224). Dede Korkut Destanları da benzer bir şekilde yeni toplumsal durumları maharetle eskilerin üzerine koyan marifetli anlatıcılar, edipler, şairler, ozanlar belki kamlar, şamanlar sayesinde sürekli üzerine konarak, geliştirilerek ve güzelleştirilerek kuşaktan kuşağa aktarılmış ve yazıya geçirildiği güne gelmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi yazıya geçirme bu anlamda hem inşanın sona ermesi ve hem de var olanın korunması yönleriyle çifte ve karşıt bir işleve sahiptir.

“Dede Korkut” Adı

Dede Korkut, Orta Çağ insanlık tarihinde seçkin yeriyile, bilgelik öğretileriyle bilinen büyük bir efsanedir. “Tüm Türk Dünyasına ortak olan felsefi maneviyatın kaynağı ve lakin bir parçası olarak bilinmektedir. Dede Korkut hakkındaki efsaneler Kazak bozkırlarında önemli bir yere sahiptir. Korkutun Kopuz’da çaldığı eserleri ise, sanat dünyasının büyük bir kazancı olarak tanımlandı. Siriderya’nın Cankent şehrinde doğduğu bilinmektedir. Ancak Korkut’un nerede öldüğü ve mezarının nerede olduğu hakkındaki fikirler hala tartışmalı. Anadolu’da, Azerbaycan’da ve Kazakistan’da olmak üzere Korkut’a ait olarak bilinen üç tane mezar vardır” (Salmenova, 2020, s. 20). Muhtemelen bu mezarlardan hiç birisi onun biyolojik kişiliğine ait değildir. Bununla birlikte belki de hepsi onun adını, sanını, namını ve geleneğini devam ettiren halifelerinden biri olarak, saygın ve prestijli bir halk ozanına aittir.

Bu güçlü ve çok yönlü kişiliğin adı yazılı tarihi kaynaklardan Camiü’t-tevarih’te ve Tarih-i Dost Sultan’da *Korkut*; Nevai’de, Şecere-i Terakime’de, Selçukname’de, Edirne’li Ruhi’de ve Münecimbaşı Tarihi’nde *Korkut Ata*; Oğuzname’de, Cam-i Cemayin’de, Atalar Sözi kitabında ve Bayburtlu Osman’ın kitabında *Dede Korkut* olarak geçer. “Asıl Dede Korkut kitabına gelince, eserin Dresden nüshasında ad 4 defa Korkut Ata, 29 defa Dede Korkut, 21 defa Dedem Korkut, 18 defa

yalnız Dede, 1 defa da Dede Sultan şeklinde geçmektedir” (Ergin, 2018, s. 2).

Dede Korkut adı, kut inancından yola çıkılarak Yaratıcı'nın bir isminin veya sıfatının tezahürü olarak kabul edilebilmektedir. Öyle ki, “Dede Korkut'un yaşadığı döneme ilişkin verilen bilgiler bu unvanın I. Köktürkler çağına ait olduğunu düşündürmektedir. Korkut bir devlet adamı olarak kür ve insanüstü özellikleriyle kutludur. Yani kür kut'tur. Bu unvan da İslami dönemin “alp eren”i ile hem yapı hem de anlam bakımından bire bir eşdeğerdir” (Nalbant, 2016, s. 132). Korkut isminin aslında bir isim değil, bir niteleme, bir sıfat hatta bir unvan olma ihtimali vardır. Korkut sözünün “kut” kökü ile ilgili olduğu açıktır. Buradan yola çıkarak “kor-kut”un kuta gark olmuş, kut bulmuş ve kut sahibi anlamlarına gelme ihtimali söz konusudur. Bu ihtimalden yola çıkarak zayıf da olsa tarihi Dede Korkut'un adının aslında başka bir isim olduğu, Oğuz urugları tarafından yakıştırılan Dede Korkut sıfatının isim olarak kaldığı ve yerleştiği iddia edilebilir.

Dede Korkut Destanlarının ilk şekli, net olarak bilinmiyor. Reşideddin'in Camiü't Tevârih adlı eserinde, önceden yazılı kaynak veya belgelere dayanan destan veya Destanları anlattığı düşünülür. Camiü't Tevârih adlı eserin II. cildinde “Türklerin ve Oğuz'un tarihi ve onun cihangirliğinin hikâyesi” adını taşıyan bölümde Dede Korkut'tan bahsedilmektedir. Eserin 1305 yılında yazıldığı düşünülürse, Dede Korkut Kitabı çok daha eskilere dayanır. Dolayısıyla yapılan çalışmaların çoğunluğu, Reşideddin'in eserinden etkilenir. Hatta Dresden ve Vatikan nüshasının Reşideddin'in Camiü't Tevârih eserinden yola çıkıp yazıldığı da iddia edilir. Dede Korkut Destanlarının daha bulunamayan pek çok nüshası olduğu düşünülür. Ana nüshanın Azerbaycan Türkçesi özelliği taşıdığı düşünüldüğü için Türkiye'nin doğusunda bir yerde yazıldığı tahmin edilir. Destanlarda geçen pek çok mekân vardır. Bunlardan bazıları Kazakistan sınırları; bazılarında ise Türkiye'nin doğusu, Azerbaycan'ın batısı, Ermenistan ve Gürcistan çevresidir. Fakat nerede yazıldığına dair kesin bir sonuca varılamamıştır. DKD'da anlatılan destanlarda genellikle Doğu Anadolu ya da Azerbaycan yer adlarının geçmesi, kitabın bu bölgelerde yazıya geçirildiği görüşüne ağırlık kazandırır (Tezcan, 2018, s. 17). S. Özçelik'e göre Dede Korkut, sözlü olarak uzun bir zaman yaşamış ve sonunda okuma yazması olan birisi bu Destanları ezberleyip yazıya geçirmiştir. Dede Korkut Destanları yazıya geçirildikten sonra yazıya geçiren anlatıcının yanı sıra daha sonra bu Destanları kopyalayan pek çok kişi olmuştur. Özçelik, bu konuya kanıt olarak Dresden ve Vatikan

nüshaları arasındaki anlatım farklılığını örnek gösterir (Özçelik, 2016, s. 9-10).

Dede Korkut Destanları, Türk kültürüyle bütünleşmiş bir eser olarak Oğuz tarihinin bir dönemine ışık tutmasının yanı sıra eski Türklerin devlet anlayışları, yönetim şekilleri, hayat felsefeleri, dünya görüşleri, etik anlayışları, ahlâki değer ve yargıları, dini inanışları, dünya ve evren algısı; yaşam şekilleri, giyim kuşamları, sporları, yeme içme alışkanlıkları ve eğlenceleri gibi o dönemin kültürel özelliklerini yansıtması açısından da çok önemli bilgiler içermektedir. On üç (12+1) destanın da konusu ve anlatım amacı mükemmel bir titizlikle ortaya konan olay örgüsü ile bütünleştirilirken anlatımda yapılan betimlemelerle yaşanan mekânlar resmedilmiş ve kültürel coğrafya ortaya konmuştur.

Oğuz'un "Tamambilicisi" Dede Korkut'un Kimliği Üzerine

Dede Korkut Destanları; Oğuz'un keramet sahibi, bilge ozanı Dede Korkut tarafından düzülmüştür. "Destanlara adını veren Dede Korkut, aslında destanların asıl kahramanı değildir. Birbirinden farklı destan parçaları bir araya geldiğinde Dede Korkut'un destanlardaki asıl rolü ortaya çıkar. Buna göre Dede Korkut, Oğuzlara ve hükümdarlara öğüt veren hikmet sahibi bir aksakal, gerektiğinde düşmanla vuruşan bir alp; keramet gösterebilen bir eren, saygı duyulan ozanlar piri, sözü dinlenen bilge ve her destanın meydana gelişinden sonra onu tertip ve düzene koyan bir çeşit müellif konumundadır" (Boratav, 1977, s. 865).

Sakaoğlu (1998, s. 10) Dede Korkut kimliği konusunda, Dede Korkut'un hayatı hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımızı ancak Dede Korkut'un adının bütün destanlarda yer alıyor olması ve destanlarda üstlendiği görev yönüyle hakkında bazı tahminlerde bulunabildiğimizi, Türk dünyasının farklı yerlerinde Dede Korkut'a ait olduğu düşünülen mezarların, türbelerin bulunduğu bilgisini nakletmektedir. Nitekim bu mezarlardan birisinin de O. Ş. Gökyay (2000; 2006)'ın tespitiyle Bayburt'un Masat Köyünde bulunduğu bilinmekte ise de, bu mezarın halk arasında Ali Baba diye bilinen bir ermişe ait olduğu, Ali Baba'nın Dede Korkut olma ihtimalinin zayıf bulunduğu söylenebilir. Dede Korkut Destanları açısından Bayburt'un önemi Dede Korkut'un tarihi şahsiyetinin burada yaşamış olma ihtimalinden gelmemektedir. Destanlardan ikisinin Bayburt'ta geçmesinden ve Dede Korkut Destanlarının bu coğrafyada yorumlayıcı bir süreçte inşa edilmesinden ve kayda geçirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu üç husus Dede Korkutun tarihi şahsiyetinin

Bayburt'ta yaşamasından daha az önemli değildir. Belki çok daha önemlidir.

Kazaklar arasında Korkut Ata, halk şairi olarak bilinmekte ve kopuz ve tambur çalgılarını icat eden kişi olarak tanınmaktadır. Tarihi kaynakların Dede Korkut - Korkut Ata hakkında verdiği bilgilerin hepsi Oğuznamelerde yer alan Oğuz halk rivayetlerine dayanmaktadır. Bu rivayetlerin tamamında Dede Korkut, bir halk filozofu, keramet sahibi, akıl hocası ve ozan olarak tanımlanmaktadır. Korkut Ata'nın hatırası bütün Türk dünyasının kolektif şuuraltında var olan özel bir kimliktir (Ergin, 1989b, s. 47).

Dede Korkut Destanlarının Konuları

Dede Korkut Destanlarında tarihsel süreç iki aşamada: “Birincisi, Oğuzlar’ın IX-XI. yüzyıllarda eski yaşam alanlarındaki Oğuzların Peçenek ve Kıpçaklar ile savaşları gibi tarihsel olaylardır. Bu durumla ilgili anlatılar Salur Kazan’ın etrafında cereyan etmiştir. İkincisi, XIII. Yüzyılda Türklerin Anadolu ve Azerbaycan sahasında Gürcüler, Abazalar ve Trabzon Rumları ile meydana gelen savaşları ve diğer sosyolojik ilişkileridir. Bu olaylar da Bayındır Han etrafında şekillenir. Bayındır Han’ın Akkoyunlular’ın atası olduğunu varsaydığımızda; Salur Kazan ile Bayındır Han’ın destanlarının birleşimi sonucunda Dede Korkut Hikâyeleri meydana gelmiştir” (Kırbaç,1999, s. 35).

Dede Korkut Destanları geçiş dönemi eserleridir. Bununla birlikte bu metinlerin geçiş dönemi olan 8. Yüzyıl ile 12. Yüzyıl arasında geçtiğini düşünmek yanlış olur. Bu bakımdan Türklerin İslamiyet öncesi inançları ve yaşam şekilleri ile İslamiyeti kabul ettikten sonra kazandıkları inançlar ve buna bağlı olarak geliştirdikleri yaşam şekillerini bir arada bulmak mümkündür. Destanlar boylar arası mücadeleler, yiğitlik, kahramanlık, âşk, aile birliği gibi konularda çeşitlenerek temel temalarını oluşturmaktadır. Destanlarda Oğuzların savaşları ince ayrıntısıyla işlenmiş, doğüstü yaratıklarla yapılan mücadeleler ve bu mücadelelerin amaçları ve sonuçlarına vurgu yapılarak toplumun birlikteliğinin önemi dile getirilmiş, Oğuz yiğitlerinin özellikleri üzerinde durulmuş, yeni yetişen neslin bu özellikleri taşıma gerekliliği anlatılmış ve âşk ile sevgiye yer verilmiş, sevgilinin önemi ve değeri ortaya konarak bununla bağlantılı olarak ailenin ne kadar önemli bir kurum olduğu anlatılmıştır. Oğuzların yaşam biçimlerinin ve değer yargılarının, inanç ve törelerinin yer aldığı Dede Korkut Destanlarında, Türk hayat felsefesinde ailenin ve aile bağlarının önemi, bu bağların ve bu birlikteliğin kutsallığı yansıtılarak eski Türk geleneklerine yer verilmiştir.

Boratav (1977), Dede Korkut Destanlarından Boğaç Han, Deli Dumrul ve Kan Turalı Destanlarının diğer destanlardan farklı bir kahramanlar silsilesine, sembolizmine ve içeriğine sahip olduğundan yola çıkarak bu Destanların Akkoyunlu Türkmenler ile Trabzon Rum Devleti arasındaki mücadelelerin ürünü olduğunu ileri sürmektedir. Bayburt'un bir farkı da burada ortaya çıkmaktadır. Bayburt bu üç destanın gerçekleştiği bölgenin merkezinde veya içinde bir yerde yer almaktadır. Burada yaşananlar daha önce başka Oğuz ellerinde yaşanmamış değildir. Buradaki ayrıcalık aslında bu Destanları kadim Dede Korkut Destan geleneği içerisinde yoğurarak kurgulayan o dönemin meziyetli Dede Korkutun ayrıcalığıdır. Bu kişinin veya kişilerin kimliğini biz bugün sadece bir edebi ve sosyal kurum olarak Dede Korkut adıyla anıyoruz.

Dede Korkut Destanlarının Coğrafyası ve Zamanı

Dede Korkut Destanlarında, “Oğuzların Orta Asya’dan göçe başlayıp, Anadolu’ya yerleştikleri süre içerisinde gerek Gürcü, Abaza ve Rumlarla yaptıkları dış savaşlar ve gerekse Türk boylarının kendi arasındaki iç mücadeleleri ve kahramanlıkları anlatılır. Fakat anlatılanların içinde Oğuzların eski yaşantılarından ve destanlarından kalma hatıralar da vardır” (Boratav, 1977, s. 864; Banarlı, 1971, s. 399). Destanlar; Türkistan’dan Anadolu’ya, Mardin, Amid (Diyarbakır), Erzurum, Bayburt ve Trabzon’dan Ahıska, Gence ve Demirkapı’ya uzanan Doğu Anadolu ile Azerbaycan sahası olarak isimlendirdiğimiz geniş bir coğrafyada geçmektedir. Görülüyor ki Dede Korkut Destanları aslında Oğuzların Anadolu’ya gelmeden önceki hayatlarına ait hatıralara dayanmaktadır. Çok eski devirlerden beri mevcut bulunan bu hatıraların, zamanla bazı olaylar etrafında toplanması ise IX-XI. yüzyıllarda Oğuzların Sırderya kuzeyindeki yurtlarında geçen hayatları ile ilgili görünmektedir. Esasen Dede Korkut Destanlarının birer destan parçası olarak teşekkül tarzları da buna uygun görünmektedir. Destanlardaki türlü vakalar Oğuzların iptidaî devirlerinde teşekküle başlamış sonra onların IX-XI. yüzyıllarda başlarından geçen büyük mücadeleler etrafında toplanmış ve bu surette destan haline gelmiştir. Bu destanî hikâyelerle batıya gelen Oğuzlar, Doğu Anadolu’da yaptıkları mücadelelerden bazı unsurları da bu destanlara katmışlardır, esas Oğuz destanından ayrılan parçalar böylece bağımsız destanlarda haline gelmiştir. Ve sonunda bilinmeyen bir sanatkar eli ile destan devri bitmeden tespit edilmiştir. Destanların birkaç devri birden içermesinin nedeni budur (Ergin, 1989b, s. 55-56).

Destanlardaki tarihsel izler bu Destanların en azından IX. yüzyıldan başlayarak yazıya geçirildiği zamana kadar uzun bir süreci içinde

barındırdığını göstermektedir. Göçebe bir halkın Destanlarının aynı bölgede şekillendiğini iddia etmek Sırderya'dan Anadolu'ya uzanan uzun bir yolculuğu göz ardı etmek olacaktır. Dede Korkut destanlarının biçimsel yapısı tartışmalı bir konudur. “Bu tartışma, Dede Korkut hikâyelerinin destan, masal ya da mitos olarak mı adlandırılacağı üzerinden yapılmaktadır. Ögel, Brockhaus Ansiklopedisine dayanarak, “tarihte adı geçmeyen, artık unutulmuş büyük kahramanlara ait efsaneler”in mitolojinin alanına girdiğini, tarihsel olarak yaşadıkları bilinen kişilere ait efsanelere ise destan adı verildiğini belirtmektedir” (Özdemir, 2019, s. 21).

Dede Korkut Destanlarının Yazıya Geçirilmesi

Dede Korkut Destanlarının teşekkül ve yazıya alınma tarihleri hakkında da ait olduğu coğrafi saha gibi farklı görüşler mevcuttur. “H. Araslı destanda anlatılan olayların X - XI. yüzyıllarda vuku bulduğunu, halk dili ile X - XI. yüzyıl hayatının tasvir edildiğini yazmaktadır. E. Demirçizade Dede Korkut Destanı'nda XI. yüzyıldan önceki dönemde, yani daha Anadolu'da, Küçük Asya'da Oğuzlar olmadığı bir dönemdeki Oğuzların tasvir edildiğini şu sözlerle ifade etmektedir: Bu Oğuzlar Orta Asya'da değil, Küçük Asya'da değil, tam olarak Kazılık dağı eteklerinde-Kafkas'da, hem de Derbend'den kuzeyde yok, tam olarak Azerbaycan'da ağban evler, ala seyranlı saraylar kurarak yaşayan Oğuzlardır. Bu Oğuzlar artık bu devirlerde Azerbaycanlıların etnik yapısına dahil olmuş ve Azerbaycan'nın belirli kısmına çevrilmiş Oğuzlardır, daha doğrusu Oğuz ve Kıpçak kabile dilleri esasında oluşmuş olan Azerbaycan dilinde iletişim kuran Azerbaycanlılardır” (Aliyeva, 2020, s. 21).

“E. Demirçizade destanın IX-XII. yüzyıllarda Azerbaycan'da ve Azerbaycan dilinde dedeler ve ozanlar tarafından yaratılmış ve yayılmış olduğunu belirtmektedir. Muhammedhüseyn Tahmasib ise destanda yer alan hikayelerde XIII. yüzyıla kadarki döneme dair Azerbaycan tarihi ve sosyal hayatını görebileceğimizi ifade etmektedir. Muharrem Ergin, Destanların Oğuzların Yakın Doğu'ya göç etmeden önceki yaşamlarına ait hatıraların izlerini taşıdığını, eski dönemlerden bu yana var olan bu hatıraların, birçok olay etrafında yeniden şekillenmesinin ise IX-XI. yüzyıllarda Oğuzların Sırderya nehrinin kuzey kısmındaki topraklarda geçen yaşamları ile bağlantılı olduğunu söylemekte ve destanın tesbit tarihini XV. yüzyılın ortaları veya ikinci yarısı olarak görmektedir” (Aliyeva, 2020, s. 21-22).

Oğuz bölgesindeki Türk boyları arasında, sözlü kültür ürünleri olarak nesilden nesile aktarılarak gelen Dede Korkut Destanlarını

yazıya geçiren kişi ile Destanların anlatıcısı farklı kişilerdir. Destanlar, Oğuz'un tamambilicisi Dede Korkut tarafından anlatılmaktadır. Destanlar, Türklerin İslamiyeti kabul edişlerini takip eden yüzyıllarda, muhtemelen XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarında sözlü anlatım geleneğini çok iyi bilen ve kimliği bilinmeyen bir muharrir tarafından yazıya aktarıldığı düşünülmektedir. Destanlar üçüncü kişi ağzından anlatılmış, ilahi bakış açısı kullanılmıştır. Nazım nesir karışık diyebileceğimiz anlatım şeklinde genellikle düz anlatıma yer verilmesi dikkat çekmektedir (Ergin, 1989a).

Dede Korkut Destanlarının söz varlığı ile ilgili çalışmalara bakıldığında, "...çalışmaların genellikle sözcük sayımından ibaret olduğunu görmekteyiz. Şimdiye kadar sözcükler üzerine herhangi bir kapsamlı tasnif çalışması yapılamamıştır. İsmail Parlatur'un tespitine göre ise Prof. Dr. Muharrem Ergin tarafından hazırlanan 'indeks'teki madde başı sözlerin sayısı saymaca bir yöntemle 2.900'dür. Bu rakam sözlükbilimi ilkeleri çerçevesinde yapıldığında yaklaşık 5.000'dir". Mehmet Kara'nın tespitine göre ise, "Dede Korkut Kitabı'nda toplam 32.072 kelime kullanılmıştır. Bu kelime sayısının içinde bir kez kullanılan kelimelerin sayısı 6.844'tür. 25.228 kelime ise tekrar edilerek" kullanılmıştır. Cahit Öztelli'ye göre Dede Korkut Destanlarında bir sözcüğün kaç defa kullanılmış olmasına bakılmaksızın farklı kelime sayısı 2721'dir ve aldığı ekler ve tekrarlarla toplam kelime sayısı ise 32794'tür (Aydemir, 2017, s. 19).

Destanlardaki Kişi Adları ve Toplumsal Değişim

Bütün diğer Türk kahramanlık hikâye, masal ve destanlarında olduğu gibi, Dede Korkut Destanlarındaki kişi adları da genel toplumsal değişme eğilimlerine uygun olarak değişip, dönüşerek günümüze ulaşmıştır. Söz konusu değişim, basit bir destan metni değişimi değil, aksine tümüyle hayatın kendisinin değişiminin bir yansımasıdır. Bu durum Trabzon'un Oğuz/Çepni yerleşim yeri olan Şalpazarı ilçesinde tarafımızca yapılan bir araştırmada net bir şekilde ortaya konmuştur.

Trabzon'un Şalpazarı ilçesinin tarihi bir Oğuz boyu olan Çepni tarihidir. 1486, 1515 ve 1571 tarihli ilk üç tahrir defterindeki kayıtlara bakıldığında zaman içinde isimler başta olmak üzere bazı sosyal ve kültürel unsurların nasıl değişip, dönüştüğü net bir şekilde anlaşılmaktadır. Tarihi kayıtlardan yola çıkarak buralara yerleşen ilk Çepnilerin isimlerine bakıldığında erkeklerin isimlerinin genellikle Menteşe, Bektaş, Eynebey, Sevindik, Turali, Turasan, Tursun ve Yaramış gibi isimler olduğu görülür. Günümüze gelindiğinde ise bu isimlerin hemen tümüyle değişim geçirdiği anlaşılır. Mesela Tur Ali,

Duralı formunda varlığını devam ettirebilse de, diğer isimlerin artık isim olarak tercih edilmediği görülür. Bektaş ismi ise artık isim değil sadece ama yaygın bir soyisim olarak devam etmektedir (Geniş bilgi için bakz. Alptekin, 2017, ss. 140-143).

Dede Korkut Destanlarındaki kişi adları da değişen toplumsal ihtiyaçların bir sonucu olarak nasıl kahramanların karakter yapıları değişmişse, kişi isimleri de öylece dünden bugüne değişime maruz kalmıştır. Kahramanlık, savaşçılık, cesaret, yiğitlik, güç, kuvvet gibi karakter özellikleri yerini eğitim, iletişim becerileri, ikna etme kabiliyeti, medeni cesaret gibi karakteristik özelliklere bırakırken; destanlardaki isimler de bundan nasibini alır ve değişime uğrar. Mesela Boğaç Han, Salur Kazan, Bamsı Beyrek, Kan Turalı, Uruz, Dumrul, Yiğenek, Basat gibi isimler hemen tümüyle kaybolmuştur. Sadece Kan Turalı isminin Duralı olarak devam ettiği söylenebilir. Buna karşın yine sosyal değişme kanunları ile uyumlu olmak üzere kadın isimlerinin daha çok devam etme istidadı gösterdiği görülür. Kadınların dünyası kahramanlıklar çağında da olabildiğince farklı ve kendine özgüdür. Bu dünyanın sosyal şartlarında ve özellikle incelik anlayışında pek fazla bir değişme olmamıştır. Tam da bu sebeple kadın isimleri kısmen aynen devam edebilmiştir. Bunlardan bazıları, Fatma, Selcan ve Çiçek gibi isimlerdir. Çiçek ismi bir kadın için çağlar üstü bir isim olarak öne çıkmaktadır. Kahramanlar çağında da marifetler ve incelikler çağında da “Çiçek” kadın ismi olarak uygun hatta idealdir ve değişmeden devam edebilmiştir. Çünkü kadının sosyal hayatı bütün çağlarda hep çiçek ile özdeşleşebilecek şekilde nazenin olmuştur. Dolayısıyla geçmişteki savaşlar ve kahramanlıklar daha çok erkekleri ilgilendiren bir durum olduğundan, günümüzün değişen şartlarından en çok erkek isimleri etkilenmiş kadın isimleri kısmen aynı kalmıştır.

Sonuç

Yorumlayıcı Sosyal Bilim daha spesifik nitelendirmeye Yorumlayıcı Sosyoloji, Pozitivist Sosyal Bilim anlayışının, insanın dışındaki belirlenmiş anlam dünyasına ve bilimsel gerçeklik anlayışına karşı yeni ve insanı, toplumu merkeze koyan bir yaklaşım geliştirme amacındadır. Yaşama, deneyimleme, anlam verme, etkileşimde bulunma ve inşa etme, gündelik hayattaki deneyimlerin özünü keşfetme, öznel anlam bağlamlarının nesnel anlam bağlamlarını bulma, özneler arasını özneleri arka plana atmadan; nesnelleştirme gibi kavramları öne çıkaran ve nihayet zaten kendiliğinden var olan bir anlamdan insana, bireye ve topluma gitmeyi değil, insandan, bireyden ve toplumdan anlama varmayı hedefleyen bir sistematigi vardır.

Bu çalışmada, Yorumlayıcı Sosyoloji'nin anlam ile ilgili sistematığına dayanarak, Dede Korkut Destanlarının ortaya çıkışının da birden, aniden, bir olaydan hemen sonra veya kısa sürede gerçekleşmediğini, tam aksine zamanla, süreç içerisinde, farklı mekânlardaki farklı olayların benzer bir metotla sözlü anlatıma aktarıldığını, farklı uzman anlatıcıların bu anlatıları defaatle tekrar ederek, her tekrarda geliştirerek kaydedildiği gündeki niteliğine ulaştırdıkları, yani yorumlayıcı bir süreçte tedricen inşa edildiği söylenmektedir.

Dede Korkut Destanlarının farklı mekânı temelde Hazarın doğusu ve batısıdır¹. Bu iki coğrafyada, 13 destanın her biri için uygun onlarca belki yüzlerce bölge bulunmaktadır. En az bin yıllık bir süreçte muhtemelen bütün bu bölgelerde yüzlerce tarihi olayın tekrar tekrar benzer yöntemlerle sözlü olarak aktarılması ve bir tür *Korkutlama* yoluna gidilmesi, Destanların her seferinde gelişmesini, zenginleşmesini, güzelleşmesini ve bir edebi metin olarak mükemmelleşmesini sağlamıştır. Hazarın doğusu ve batısında, belki miladın öncesi ve sonrasında veya kabaca İslamlaşma öncesi ve sonrasında geçen yüzyıllar içerisinde bu kahramanlık destanları ediplerin, muharrirlerin, şairlerin, dili kabiliyetli anlatıcıların ve belki kamların, şamanların ve ozanların her anlatımda metne yeni yaşanmışlıklardan, tecrübelerden ve anlatım tekniklerinden bir şeyler katması, eklemesi, çıkarması, değiştirmesi, düzeltmesi, akıcı hale getirmesi, zenginleştirmesi ve güzelleştirmesi sayesinde yorumlayıcı bir süreç içinde sıradan bir olayın anlatımından, olayların bileşke anlatımına dönüşmüş ve bildiğimiz Dede Korkut Destanları vücuda gelmiştir. Bu yönüyle Dede Korkut Destanları artık bir ozanın kendine

¹ Bu yönüyle Hazar Gölü Türk tarihinde son derece önemli ve merkezi bir işleve sahiptir. Bu işlev her şeyden önce, bir su kütlesi olması hasebiyle hayat veren bir işlevdir. Türk tarihinin hayat kaynağıdır. Bu yönüyle Büyük Tarihçinin başlığı “Hazar Çevresinde Bin Yıl” değil, “Hazar Çevresinde On Bin Yıl” olmalıydı. Diğer yandan Hazar hem bölen, bölümleyen, taksim eden ve hem de birleştiren bir işleve sahiptir. Bu büyük su kütlesinin doğusu ve batısındaki geniş coğrafyalarda yoğrulan kültür ve geleneklerin birinden diğerine aktarılması kültürün değişip gelişmesi ve serpilmesi açısından da son derece işlevseldir. Hazar su kütlesi bulunduğu coğrafyada olmasa ve buradaki uzam bir kara parçası olarak devam etseydi, bugünkü Türk kültürü de, dili de, tarihi de mevcut Türk kültürü, dili ve tarihinin aynısı olmaz, olamazdı. Biz bu farklılığın olumlu yönde tezahür ettiği düşüncesindeyiz. Çatışmacı teori ve rekabetçi sosyoloji yaklaşımı bu sonuca işaret etmektedir.

ait metni değil, bizim bugünden geçmişe doğru bakarak² *Korkutlama* diyebileceğimiz bir yöntemle süreç içinde oluşturulmuş, kolektif vicdanın, kolektif bilincin ve nihayet kolektif hafızanın imbibken geçmiş usare bir ürünü olmuştur.

KAYNAKLAR

- Aliyeva, A. (2020). *Dede Korkut Destanı Örneğinde Eski Türklerde Din, Toplum ve Kadın*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Alptekin, M. Y. (2017). 1835'ten Günümüze Şalpazarı'nın Etno-Demografisi, V. Usta (Der.) *Şalpazarı Tarih-Kültür-İnsan*, Trabzon: Serander Yayınları, ss. 139-226.
- Aydemir, A. (2017). "Dede Korkut Kitabı'nda Tek Kullanımlık Türkçe Sözcükler Üzerine Bir İnceleme", *International Journal of Languages' Education and Teaching*, Volume 5, Issue 1, April 2017, p. 18-78.
- Banarlı N. S. (1971). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: MEB.
- Berger P, Lucmann T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Boratav, P. N. (1977). Korkut-Ata Maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, C.6: 860-866, İstanbul: MEB.
- Boratav, P. N. (1982). *Folklor ve Edebiyat 2*, İstanbul: Adam Yayınları.
- Ergin, M. (1989a), *Dede Korkut Kitabı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ergin, M. (2018), *Dede Korkut Kitabı*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergin, M. (1989b). *Dede Korkut Kitabı I*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. (2000). *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. (2006). *Dede Korkut Destanları*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Günay, U. (1998). Dede Korkut Hikayelerindeki Karakterlerin Tahlili, *Milli Folklor*, S. 37, s. 3-12.
- Kırbaç, S. (1999). *Dedem Korkut*, İstanbul: Şule Yayınları.

² Bu yaklaşımın, ezberci tarih metodolojisinin diline pelesenk yaptığı "anakronizmle" bir ilgisi yoktur, böyle bir ilgi kurulamaz. Burada yapılmak istenen bir yorumlayıcı ve kavramlaştırıcı yaklaşımdır. Tarihin uzun zamanlarının ve bu zamanlar içerisinde yoğrulan kültürün anlaşılabilmesi açısından bu kavramlaştırmaya ihtiyaç vardır.

- Nalbant, M. V. (2016). Dede Korkut Alp Eren Midir? Korkut Adi Üzerine Yeni Bir Etimoloji Denemesi. *Dil Araştırmaları* , 10 (18) , 125-133.
- Neuman, W. L. (2008). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, Cilt I, Çev. Sedef Özge, İstanbul: Yayın Odası.
- Özçelik, S. (2016). *Dede Korkut –Dresden Nüshası- Metin, Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Polama, M. M. (1993). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Hayriye Erbaş, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Özdemir, M. (2019). *Aşk ve Kahramanlık Konulu Türk Halk Hikâyelerinde Düşman Tipi*, İstanbul: Arı Sanat Yayınları.
- Roux J. P. (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, 2. Baskı, Çeviri: A. Kazancıgil, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Sakaoğlu S. (1998), *Dede Korkut Kitabı İncelemeler-Derlemeler-Aktarmalar*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yaşatma ve Geliştirme Vakfı Yayınları.
- Salmenova Z. (2020). *Kazak Halk Kültüründe Dede Korkut*, Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Swingwood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim Sanat Yayınevi.
- Tezcan, S. ve Boeschoten, H. (2018). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

DEDE KORKUT DESTANI'NDA ÇATIŞMA VE UZLAŞMA YÖNTEMLERİ

CONFLICT AND RECONCILIATION METHODS IN THE DEDE KORKUT EPIC

Çetin YILDIZ*

ÖZ

Toplum hayatında birlikte yaşamın gereklerinden biri olarak uzlaşma önemli bir yer tutar. Çünkü toplumların özellikle problemler yaşandığında toplumsal birlikteliği devam ettirmek için uyguladığı yöntemler, o toplumun karakterine dair önemli ipuçları verir. Genellikle toplumun tamamını ilgilendiren halk anlatılarında destanlarda toplumsal yaşantıya dair önemli izler bulmak mümkündür. Bunlardan biri de anlatı kahramanına karşı yakınları veya düşmanları tarafından bir kötülükte bulunulduğunda kahramanın onlar ile nasıl uzlaştığıdır.

Bu çalışmanın ana konusu Dede Korkut Destanı'nda Oğuz boyundan kişilerin kâfirler/düşmanlar dışındaki kişi veya varlıklarla yaşadıkları anlaşmazlıklar ve uzlaşılardır. Dede Korkut Destanı'nda sosyal ve kültürel dokusu esas alınarak çerçevesi çizilen Oğuz toplumunun gerekleri Oğuz boyundan kişilerin yaşadıkları problemlerin temelini teşkil etmektedir. Bu problemler ya toplumsal gereklilikler yerine getirildiğinde yahut taraflardan birinin tavsiyesi/ insiyatifi ile çözülmektedir.

Dede Korkut Destanı'nda her ne kadar Oğuz boyundan kişiler arasında çatışmalar yaşansa da bir şekilde uzlaşma sağlanarak toplumsal birlikteliğin devam ettirilmesine önem verilmiştir. Bu bağlamda çalışmada tespit edilen anlaşmazlıklar neticesindeki uzlaşma yöntemleri hem kültürel dokuya hem de toplumsal birlikteliği sağlayan saiklere dair ipuçları vermesi bakımından önemlidir. Ayrıca uzlaşmanın sağlanamadığı durumlar anlatıda ifade edilen Oğuz toplumunun kırmızı çizgilerini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Çatışma, Uzlaşma Yöntemleri, Kültür.

ABSTRACT

As one of the necessities of living together in social life, reconciliation has an important place. Because the methods that societies use to ensure social cohesion, especially when there are problems, give important clues about the character of that society. It is possible to find important traces of social life in epics, which are generally folk narratives that concern entire society. One of them is how the protagonist reconciles with these people when an evil is committed against the hero by his relatives or enemies.

The main subject of this study is the disagreements and reconciliations of the members of the Oghuz tribe with persons or extraordinary beings other than their enemies in the Epic of Dede Korkut. The requirements of the Oghuz society, which is framed based on its social and cultural texture in the Epic of Dede Korkut, constitute the basis of the problems experienced by people from

* Dr. Öğretim Üyesi, Aksaray Üniversitesi, cetinyildiz260215@gmail.com, ORCID:0000-0002-3985-1086.

the Oghuz tribe. These problems are solved either when social requirements are met or with the advice/initiative of one of the parties.

In the Epic of Dede Korkut, although there were conflicts between people from the Oghuz tribe, importance was given to maintaining social unity by somehow reaching a compromise. In this context, the compromise methods resulting from the disagreements identified in the study are important in terms of giving clues about both the cultural texture and the motives that ensure social unity. In addition, situations where consensus cannot be reached show the red lines of the Oghuz society expressed in the narrative.

Key Words: Dede Korkut, Conflict, Reconciliation Methods, Culture.

Giriş

Toplumsal anlamda uzlaş, bir toplumu oluşturan bireylerin ortak bir potada erittiği sosyal ve kültürel değerlerin oluşturduğu birlikte yaşama duygu ve düşüncesidir. Dolayısıyla toplumsal uzlaş toplumları millet olma yoluna sokar veya bu sürecin gelişimine katkıda bulunur. Gerek tarihi kaynaklarda gerekse halk anlatılarında geçmiş toplumlara dair pek çok fikir o toplumdaki idareciler, bilim adamları yahut o toplumda bir şekilde öne çıkan şahsiyetlerin davranışları ve yaşantıları çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla geçmiş toplumların uzlaş kültürüne dair kanıtlarımız da bu şahsiyetlerin davranışları çerçevesindedir. Tarihi kaynaklarda bu kişiler toplumun idarecileri iken halk anlatılarında anlatı kahramanlarıdır.

Toplumların kültürel hafızaları geçmişten geleceğe değişerek, dönüşerek kesintisiz bir şekilde ulaşır. Bir toplumun geçmişteki uzlaş kültürüne dair yapılacak tespitler o toplumun bu konuda günümüzdeki durumu hakkında da ipuçları verecektir. Halk anlatıları bu tespitlerin yapılabileceği önemli kaynaklardandır. Halk anlatıları içerisinde çatışmanın ve uzlaşının en yoğun olduğu türlerin başında destanlar gelmektedir. Çünkü destan türü temelde bir çatışma üzerine kuruludur. Ancak bütün çatışmalar her zaman bir tarafın kesin olarak ortadan kaldırılması yahut yenilmesi ile sonuçlanmaz. Bazen anlaşmazlıklar uzlaş ile sonuçlanmaktadır.

Oğuz toplumunun sosyal, ahlaki ve mukaddes değerlerinin belirlendiği Dede Korkut Destanı (Duymaz, 1998, s. 50) bilhassa Oğuz Türklerinin en önemli kültür hazinelerinden biridir. Bu destan çatışmanın ve uzlaşının en yoğun olduğu anlatılardandır. Son yıllarda Dede Korkut Destanı'na dair iki yeni gelişme yaşanmış olup bu konu ile ilgili yapılacak çalışmalara katkı sunacak kaynaklar tespit edilmiştir. Bunlardan ilki Metin Ekici tarafından bilim dünyasına kazandırılan ve Dede Korkut Destanı'ndaki boylardan on üçüncüsünün bulunduğu Türkmen Sahra yazmasıdır (Ekici, 2019). Diğeri ise yakın zamanda

Bursa'da tespit edilen tespit edilen ve Bursa Araştırmaları Merkezi tarafından yayımlanan yazmadır. Bu iki yeni tespit Dede Korkut Destanı ile ilgili yapılmış olan yüzlerce çalışmaya yenilerinin ekleneceğinin işaretidir.

Dede Korkut Destanı'ndaki pek çok olay bir çatışma neticesinde ortaya çıkar. Bu çatışmaların bir kısmı dışman yani Dede Korkut Destanı'ndaki ifade ile kâfirlerle gerçekleşirken bir kısmı da kahramanların ailesinden yahut Oğuz boylarından kişilerle gerçekleşmektedir. Kâfirler ile yaşanan çatışmalar uzlaşı ile sonuçlanmamaktadır. Bu çatışmalarda ya Oğuz beyleri ve askerleri tutsak edilir/öldürölür ya da kâfirler Oğuz beyleri tarafından öldürölüp kaleleri ellerinden alınır. Kâfir/dışman ile yaşanan çatışmaların bu kadar keskin bir Şekilde sonuçlanmasının en önemli sebebi yaşanacak her hangi bir uzlaşının toplumun tamamını ilke ve ölkü bakımından olumsuz etkileyecek olmasıdır. Yani toplumsal ilkelerin gelecek nesillere aktarılabilmesi için dışmanla herhangi bir Şekilde uzlaşının olmaması gerekmektedir.

Bunların dışında olağanüstü varlıklarla da çatışmalar vardır. Olağanüstü varlıklarla yaşanan çatışmalarda İslamiyet öncesi inançların kalıntısı olan kötücöl varlıklardan yedi başlı ejderha ve Tepegöz masal, destan gibi anlatılarda olduğu gibi burada da Oğuz beyleri tarafından öldürölürken Tanrı ile yaşanan çatışma uzlaşı ile sonuçlanmıştır. Destanda belirtilen Oğuz toplumunun yaşantısına bakıldığında onların Müslömanlıkla henüz tanışmış olduğu yahut önceki inancın izlerinin yoğun Şekilde varlığını devam ettirdiğini görölmemtedir (Saydam, 2017). Bu durum Tanrı ile anlaşmazlığın ortaya çıkmasının genel sebebi olarak değerlendirilebilir. Ancak bu çatışma yine Tanrı'nın affediliciği vurgulanarak uzlaşma ile sonuçlanmıştır.

1. Beyler Arasında Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Uzlaşılar

Dede Korkut Destanı'nda Oğuz beyleri arasında çeşitli seviyelerde çatışmalar görölmemtedir. Bir kısmı uzlaşı ile bir kısmı da anlaşmazlık ile sonuçlanan bu çatışmaların çoğu Oğuz toplumunun sosyolojik yapısından kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Oğuz toplumunda ocuk sahibi olmak önem arz etmektedir. Özellikle erkek çocuğu olanlar toplum nezdinde daha itibarlı görölmemtedir. Bununla ilgili olarak Dirse Han oğlu Boğaç Han boyunda Bayındır Han bir Şölen vermektedir. Bu Şöleninde ak, kızıl ve kara olmak üzere üç renkli çadır kurdurulur. Bunlardan ak renkli çadır oğlu olanlar için, kızıl renkli çadır kızı olanlar için, kara renkli çadır ise oğlu, kızı olmayanlar için olup bu çadıra gelecek olanların altına kara keçe döşenir ve yemek olarak da

kara koyun yahnisi verilir. Oğuz beyleri için bu bir aşağılanma sebebidir. Nitekim kara çadıra oturtulan Dirse Han bu duruma kızarak Bayındır Han'ın kendisinin kılıcından mı yoksa sofrasından mı bir eksiklik gördüğünü, kendisinden alçak kişileri ak ve kızıl otağa oturturken kendisini neden kara otağa oturttuğunu sorar. Orada bulunan kişiler, Bayındır Han'ın “oğlu kızı olmayanı Tanrı hor görmüştür, biz de hor görürüz.” dediğini aktarır. Bu durum Dirse Han'ın Bayındır Han'a kızmasına ve yiğitlerini alarak şölen alanını terk etmesine neden olur. Dirse Han daha sonra “bu ayıp ya bendendir yahut eşimdendir” diyerek obasına varır (Ergin, 2021, s. 78-79). Dede Korkut Destanı'nın bu boyunda Bayındır Han'ın emri ile Dirse Han'ın adeta aşağılanarak kara çadıra oturtulması, Dirse Han ile Bayındır Han arasında bir anlaşmazlığa sebep olmuştur. Ancak Dirse Han, Bayındır Han'a bundan dolayı kin gütmemiş, eksikliğin ya kendisinden yahut eşinden kaynaklandığını söyleyerek şölen alanını terk etmiştir. Dirse Han'ın Bayındır Han'ı haklı görmesinin sebebi ise onun söylemiş olduğu “Oğlu kızı olmayanı Tanrı hor görmüştür, biz de hor görürüz” ifadesidir. Bayındır Han bu eylemine gerekçe olarak Tanrı'yı ileri sürdüğünden Dirse Han, Bayındır Han'a herhangi bir kin gütmemiş ve onu haklı bulmuştur. Dolayısıyla Bayındır Han ile herhangi bir uzlaşmayı gerektirecek bir durum olmamıştır. Nitekim destanın devamında da Dirse Han ile Bayındır Han arasında bir çatışma görülmemektedir.

Begil oğlu Emren boyunda Begil ile Kazan Han arasında bir anlaşmazlık olur. Begil avda ne kadar maharetli olduğu ifade ettikten sonra Kazan Han maharetin Begil'de değil onun atında olduğunu söyler. Bunun üzerine Begil bu duruma darılır ve divandan çıkar. Daha sonra Oğuz'a başkaldırdığını söyler ancak bu durumu henüz bir eyleme dökmemiştir. Ava giden Begil attan düşüp ayağını kırınca bu durum kâfirlerce öğrenilir. Bunun üzerine Begil'in üstüne orduyla gelirler. Begil oğlunu Bayındır Han'a ve Kazan Han'a yardım istemesi için göndermek ister. Ancak Begil oğlu Emren babasının bu isteğine uymaz ve kendisi savaşmaya gider. Emren bu savaştan zaferle dönünce babası Bayındır Han'a pencik çıkarıp Kazan Han'ın huzuruna çıkar. Kazan Han da divanda ona yer gösterince aralarında oluşan anlaşmazlık çözülür (Ergin, 2021, s. 216-225). Bu boyda Begil ile Kazan Han arasındaki anlaşmazlığın sebebi Kazan Han'ın Begil'e söylediği sözlerdir. Kazan Han sözleri ile Begil'i küçük düşürmüş, kendini yiğitliği ile ispat eden bir beyin mecliste diğer Oğuz beylerinin karşısında itibarını zedelemiştir. Ancak bu anlaşmazlık Begil'in oğlu tarafından çözülür. Henüz kendini ispatlamamış olan Begil oğlu Emren bu durumu fırsata çevirerek hem babasını haklı çıkarır hem de kendini

kanıtlamış olur (Dursun, Torun, 2017, s. 256). Kazan Han Begil'in yiğitliğinin atından kaynaklandığını söylemişti. Begil av esnasında attan düşüp yaralanınca düşman Begil'e saldırır. Begil'in oğlu Emren babasının silahlarını ve atını alıp düşmanla savaşmak için meydana çıkar. Düşman gelen atın Begil'e ait olduğunu ancak atın üstündeki kişinin Begil olmadığını görünce savaştan kaçmaktan vazgeçer. Bu durum adeta Kazan Han'ın değil Begil'in haklı olduğunu gösterir. Çünkü Begil olmazsa atının hiçbir önemi yoktur aslında. Nitekim gelen düşmanla yine Begil'in oğlu savaşır ve onları yener. Emren'in kazandığı zaferden sonra babası Begil'in Bayındır Han'a pencik çıkarması ise yaşanan kısa süreli anlaşmazlığı sona erdirmiştir. Bu eylem Kazan Han tarafından da kabul gördüğünden Kazan Han divanında Begil Bey'e yer vermiştir.

Dede Korkut Destanı'ndaki on ikinci boy tarihi kaynaklarda izlerine rastlanan Oğuzların iç mücadelesinin ele alındığı anlatıdır (Eyüboğlu, 2023, s. 124). Dış Oğuz beylerinin Kazan Han'a isyan edişinin anlatıldığı bu boyda Aruz'un başında bulunduğu Dış Oğuz beyleri evini yağmalatmaya çağırmadığı için Kazan Han'a asi olur. Bir Oğuz geleneği olan devletin başındaki kişinin yılda bir kere otağını yağmalatması geleneğine Dış Oğuzların çağrılmamış olması, Aruz Koca ile Kazan Han arasında problemin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çünkü Kazan Han hem Oğuz geleneğine aykırı davranmış hem de Dış Oğuzları küçük düşürmüştü. Bunun üzerine harekete geçen Aruz Bey, Dış Oğuz beylerine kendisiyle beraber Kazan Han'a düşmanlık etme konusunda yemin ettirdikten sonra Bamsı Beyrek'i de yanına çekmek için onu divana çağırır. Ancak Beyrek bu isyana katılmaz. Bunun üzerine Aruz, Beyrek'i kılıcı ile öldürür. Beyrek'in ölüm haberi Kazan Han'a ulaşınca Kazan Han yedi gün yas tutar. Sonrasında ordusunu toplayarak Aruz Koca ile savaşmaya gider. Kazan Han ile Aruz'un teke tek savaşında Kazan Han Aruz'u yener ve onu kardeşi Kara Göne'ye öldürtür. Bunun üzerine diğer Dış Oğuz beyleri Kazan Han'dan af dilerler. Kazan Han ise onları affeder (Ergin, 2021, s. 243-251).

Kazan Han ile Aruz ve onun başında olduğu Dış Oğuz beyleri arasındaki anlaşmazlık Bamsı Beyrek'i öldürmesinden dolayı Aruz'un ölümü ile sona ermiştir. Ancak diğer Dış Oğuz beyleri böyle bir eylemde bulunmadıkları için Kazan Han'dan af dilerler. Kazan Han da onları affeder. Yani Kazan Han ile Aruz arasında her hangi bir uzlaşma olmamıştır ancak isyana katılmalarına rağmen kan dökmeyen diğer Dış Oğuz beyleri Kazan Han tarafından affedilmiştir.

1.2 Aile Bireyleri Arasındaki Anlaşmazlıklar ve Uzlaşılar

Aile bireyleri arasında anlaşmazlık Dede Korkut Destanı'nda sıklıkla rastlanan bir durumdur. Bu anlaşmazlıklar çoğunlukla baba-oğul, anne-oğul ve eşler arasında gerçekleşmektedir. Ancak yaşanan anlaşmazlıklar beyler arasında yaşanan anlaşmazlıklarda olduğu gibi çoğunlukla Oğuz toplumunun gereklerinden kaynaklanmaktadır. Oğulun baş kesip kan dökmemesi, eşin çocuk verememesi, oğulun Oğuz töresine ve atasına saygısızlık yaptığının düşünülmesi, eşin erkekten daha savaşçı olması gibi Oğuz toplumunda önemli olan hususlar bu gruptaki çatışmaların ana sebebidir.

Dirse Han oğlu Boğaç Han boyunda Dirse Han ikinci anlaşmazlığı eşi ile yaşar. Obasına gelen Dirse Han eşine, Bayındır Han'ın şölende çocuğu olmadığı için kendisine yaptığı muameleyi söyler ve eşini yakası ile boğazından tutup ökçeleri altında ezerek kara polat kılıcı ile başını gövdesinden ayırmakla, alca kanını yeryüzüne dökmekle tehdit eder (Ergin, 2021, s. 78-80).

Dirse Han'ın hem Bayındır Han ile hem de eşi ile arasındaki uzlaşmazlığı eşinin ona verdiği tavsiye çözer. Eşi ona, ala çadırı yeryüzüne dikmesini, attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kesip İç Oğuz ve Taş Oğuz beylerini toplayıp ulu bir toy düzenlemesini, açları doyurmasını, çıplakları giydirmesini, borçluyu borcundan kurtarmasını tavsiye eder. Eşinin bu tavsiyesini yerine getiren Dirse Han çocuk sahibi olur (Ergin, 2021, s. 80-81). Böylece hem Bayındır Han ile hem de eşi ile arasında olan anlaşmazlık giderilmiş olur.

Türk halk anlatılarında kahramanın karşısına engel olarak çıkan, onun kahraman olarak ortaya çıkma sürecinde kötü rolde bulunan karakterler bazen kahramanla kan bağı olmayan kimselerken bazen de kahramanın ailesinden biri veya birileri olabilmektedir. Bu durumda hedefine ulaşıp maksadına eriştikten sonra anlatı kahramanının kendisine kötülükte bulunan akrabasını cezalandırması gerekmektedir. Ancak bazı anlatılarda kahraman kan bağından dolayı bu kişileri ya hafif bir şekilde cezalandırmakta yahut doğrudan affetmektedir.

Dirse Han oğlu Boğaç Han boyunda kırk namert Dirse Han'ın Boğaç Han'a ilgi gösterip kendilerine ilgi göstermemesinden dolayı Boğaç Han'ı kıskanır. Bunun için Dirse Han'ı Boğaç Han'a karşı kışkırtıp babasının oğluna düşmanlık etmesine neden olurlar. Kırk namert Dirse Han'a oğlunun kırk yiğidini yanına alıp Oğuz üzerine yürüyüp nerede bir güzel gördüyse çekip aldığını, aksakallı kocanın ağzına sövdüğünü, onun avlandığı yerlerde avlandığını bundan dolayı Bayındır Han'ın Dirse Han'ı çağırıp hesap soracağını söyler (Ergin, 2021, s. 84). Kırk

namerdin sözüne inanan Dirse Han ile oğlu arasındaki uzlaşmazlık oğlunun kendisine saygısızlık edip yapmaması gereken işleri yaptığını düşünmesinden kaynaklanmaktadır.

Kırk namerdin hazırladığı kurgu ile Dirse Han oğlunu vurur. Ancak annesi tarafından kurtarılır. Onun yaşadığını öğrenen kırk namert Dirse Han'ı derdest edip kâfirlere teslim etmek üzere götürürler. Bu durumu Boğaç Han'ın annesi ona haber ederken “yürü oğul, baban sana kıydıysa sen babana kıyma” der. Görüldüğü üzere Dirse Han ile oğlu Boğaç Han arasındaki anlaşmazlığı da burada Dirse Han'ın eşi çözer. Annesinin sözünü dinleyen Boğaç Han babasını kaçırarak kırk namerdin ardından gider ve onlarla karşılaşır. Burada babası ile karşılıklı konuşur. Bu karşılaşmada Boğaç Han babasının kendisine yaptıklarına tepki olarak şu ifadeleri kullanır.

“Ağ sakallu kocalar senün gider-ise

Menüm dahı içinde bir aklı şaşmış biligi yitmiş koca babam var

Komağum yok kırk namerde”(Ergin, 2021, s. 94).

Burada babasını kurtarmaya giden Boğaç Han kendisini vuran babasının bunadığını, aklını yitirdiğini bu yüzden onun kendisine yaptıklarını mazur görebileceğini ifade etmektedir. Boğaç Han için Dirse Han'ın bunamış/aklını yitirmiş olması onun artık doğruyu yanlıştan tam olarak ayıramadığını ifade eder. Dolayısıyla Dirse Han'ın bunamış olması onun iktidarının da meşruiyetini tartışmalı hale getirmiştir. Nitekim Dirse Han kendisini kurtaran oğluna taht ve beylik verir. Böylece Boğaç Han bunadığından kolay aldatılabilir hale gelen babasının kendisinin canına kastetmiş olmasını bir nefret duyma yahut kin gütme eylemine dönüştürmez. Babasının kendisine yaptıklarını mazur görür. Bu durum baba ile oğul arasında uzlaşmayı sağlar.

Baba ile oğul arasındaki anlaşmazlığın bir diğer örneği de Kazan Bey'in oğlu Uruz'un tutsak olduğu boyda görülmektedir. Bu boyda anlatı Kazan Han ile oğlu Uruz arasındaki uyuşmazlıkla başlar. Kazan Han henüz yiğitlik göstermediğinden oğlu Uruz için ağlamaktadır. Babasının ağlamasından rahatsız olan Uruz ona neden ağladığını sorunca Kazan Han Uruz'un on altı yaşına girmiş olmasına rağmen yay çekip ok atmadığını, baş kesip kan dökmediğini, yarın öldüğünde bundan dolayı Oğuz beylerinin ona tacını, tahtını vermeyeceğini söyler. Uruz da babasına kızarak babasının kendisini kâfir sınırına götürüp önünde kılıç çalıp baş kesmediğini, kendisine nasıl savaşılacağını öğretmediğini söyler (Ergin, 2021, s. 156). Burada Kazan Han için anlaşmazlığın sebebi oğlu Uruz'un henüz baş kesip kan dökmemiş

olmasıdır. Uruz için ise babanın ona örneklik teşkil etmemesidir. Bu anlaşmazlık Kazan Han'ın oğlunu alıp ava çıkması ve kâfirlerin sınırlarına götürmesi ile çözülür. Burada Kazan Han ile oğlu Uruz arasındaki anlaşmazlık destanda işlevsel bir role de sahiptir. Bu anlaşmazlık Kazan Han'ın oğlu Uruz'un düşmana tutsak olmasını sağlayacak olan olay halkasının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim baştaki anlaşmazlığın uzlaşma ile sonuçlandığı bu kısımda kâfirler ile çıkan çatışmada Kazan Han oğluna savaşa girmemesini, kendisini izlemesini söylemesine rağmen Uruz bir süre sonra babasını dinlemez ve savaşa girer. Atı vurularak yere düşünce esir alınır (Ergin, 2021, s. 161). Görüldüğü üzere baba ile oğul arasındaki problem tam olarak çözülmemiş, oğlu babasının ikazına uymamıştır. Bu durum birinci anlaşmazlık ile bağlantılı olarak ikinci anlaşmazlığı ortaya çıkarmıştır. Çünkü Uruz babasının henüz baş kesip kan dökmediğinden ağladığını bilmekte, dolayısıyla kendisini ispatlamak istemektedir. Kazan Han'ın, Oğuz beyleri ve eşinin yardımıyla oğlunu kurtarması sonucunda ikinci anlaşmazlık da ortadan kalkmıştır.

Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı boyda düşman elindeki Boyu Uzun Burla Hatun ile oğlu Uruz arasında bir uzlaşmazlık olur. Şöklı Melik Kazan Han'a daha çok acı vermek için Burla Hatun'a sakilik ettirip ona sahip olmak ister. Bunu öğrenince kırk ince belli kıza buyurarak düşman hanginize yapışırsa kırk yerden Burla Hatun benim diye ses verin der. Burla Hatun'un bu planı tutar ve düşman maksadına erişemez. Ancak Şöklı Melik ikinci kez askerlerine Kazan Han'ın oğlu Uruz'u çengele çekip etinden kesmelerini ve bunu kavurma yapıp oradaki kadınlara yedirmelerini söyler. Böylece eti yemeyen kişinin Uruz'un annesi olacağı belli olacaktır. Bunu öğrenen Burla Hatun oğluna; kâfirin Kazan oğlu Uruz'u hapisten çıkarıp çengele asarak ak etinden kıyma çekip kavurma yapacağımı, Burla Hatun'u tespit etmek için bu eti kadınlara yedireceğini, yemeyen kişinin Kazan Han'ın eşi olduğunun anlaşılacağını söyler. Böylece beni döşeğe çekip Kazan'ın namusunu kirleteceklerini ifade eder. Sonra oğluna senin etinden yiyeyim mi, yoksa sası dinli kâfirin döşeğine girip Kazan'ın namusunu kirletiyim mi diye sorar. Bu soruya çok kızan Uruz annesine beddua ederek onu tehdit eder. "Ağzun kurusun ana, dilün çürisün ana, ana hakkı Tanrı hakkı degülmise-y-idi kalkubanı yirümden tura-y-idüm, yakan-ile boğazundan tuta-y-idüm, kaba ökçem altına sala-y-idüm, ağ yüzünü kara yire depe-y-idüm, ağzun ile burnundan kan şorlada-y-idüm, can tatlusın sana göstere-y-idüm"der (Ergin, 2021, s. 105-107). Görüldüğü üzere burada Uruz ile annesi Burla Hatun arasında bir anlaşmazlık ortaya çıkar. Uruz için babasının namusunun korunması kendi canından daha önemlidir. Bu yüzden tereddütte kalan annesine

önce beddua eder sonra da onu tehdit eder. Daha sonra annesine tavsiyede bulunarak ona şöyle der: “ko etümden çeksünler kara kavurma itsünler kırk big kızının önine iletsünler, anlar bir yidüğünde sen iki yigil seni kâfirler bilmesünler, tuymasunlar, ta kim sası dinlü kafirün döşeğine varmayasın, sağrağın sürmeyesin, atam Kazan namusını sımayasın, sakın didi. Oğlan böyle diğec buldur buldur gözinün yaşı revan oldı. Boyı uzun bili ince Burla Hatun boynı-y-ıla kulağın aldı düşdi, güz alması kibi al yanağın tartdı yırtıdı, kargu kibi kara saçını yoldı, oğul oğul diyüben zarılık kıldı.” (Ergin, 2021, s. 107-108). Annelik rolü ile eş rolü arasında kalan Burla Hatun oğlunun söylediklerini kabul eder. Böylece anne ile oğlu arasındaki bu problem çözülmüş olur.

Dede Korkut Destanı’na bakıldığında Oğuz Türklerinde erkekler için kahraman olma ve kahramanlık gösterme oldukça önemli olup kişinin isim almasından toplum içerisindeki statüsünü belirlemesine kadar pek çok noktada önem arz etmektedir. Kanlı Koca oğlu Kanturalı boyunda Tekfur’un kızı Sarı donlu Selcen Hatun eşi Kan Turalı’yı düşmandan kurtarınca Kanturalı bu durumu kendisine yediremez. Kendisini kurtaran eşinin Oğuz’un ala gözlü kızları ve gelinleri ile bir araya geldiğinde kendisini kurtarmakla övüneceğini düşünür. Bunun üzerine Selcen Hatun bu duruma kızar ve karşılıklı ok atmaya karar verirler. Selcen Hatun okunun temrenini çıkarıp Kanturalı’ya atınca Kanturalı’nın başındaki bit ayağına düşer. Kanturalı ileri gelip Selcen Hatun’u sınıdığını, ona ok atmaya kıyamayacağını söyler. Selcen Hatun da benzer şekilde okun temrenini çıkardığını söyleyince birbirlerini kucaklayıp barışırlar (Ergin, 2021, s. 184-197).

Görüldüğü üzere destanın bu boyunda erkek kahraman eşinin kendisinden daha üstün olduğunu ve kendisini kurtarmasını Oğuz kadınlarına anlatacağını düşündüğünden anlaşmazlık ortaya çıkar. Ancak her iki taraf da birbirini sınıyarak birbirlerini sevdiklerini gösterince anlaşmazlık çözülür.

1.3 Olağan üstü Varlıklarla Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Uzlaşmalar

Dede Korkut Destanı’nda olağanüstü varlıklarla mücadelenin anlatıldığı üç boy vardır. Bu boyardan ilkinde Deli Dumrul’un Azrail ve Tanrı ile yaşadığı durum, ikincisinde Basat’ın Tepegöz’ü öldürmesi, üçüncüsünde ise Kazan Han’ın yedi başlı ejderhayı öldürmesi anlatılır. Bu çalışma ile ilişkili olmasından dolayı burada ilk iki boy ele alınmıştır. Basat’ın Tepegöz’ü öldürdüğü boyda Tepegöz bir yönüyle Oğuzlardandır. Oğuzların çobanı ile peri kızının çocuğu olan Tepegöz

aynı zamanda Oğuzların içinde büyümüştür. Deli Dumrul'un Azrail ve Tanrı ile yaşadıklarında ise hem bir uzlaşının olması hem de Tanrı'nın dini vasıtasıyla bir açıdan Oğuz toplumunun bir parçası olduğu düşünülebilir. Ancak yedi başlı ejderhanın öldürüldüğü boyda bu durumlar söz konusu değildir.

Duha Koca oğlu Deli Dumrul boyunda Deli Dumrul'un Tanrı'yı tam anlamıyla tanımaması Tanrı ile Deli Dumrul arasında anlaşmazlık ortaya çıkarır. Deli Dumrul Azrail'i öldürmek için Tanrı'ya dua eder. Ancak bu durum Tanrı'yı kızdırır ve Tanrı, Deli Dumrul'a haddini bildirmek için ölüm meleği olan Azrail'i görevlendirir. Azrail, Deli Dumrul'u öldürecekken Deli Dumrul Tanrı'dan af diler. Tanrı onu, kendi canı yerine can bulursa affedeceğini söyler. Bu destanda Deli Dumrul'un Azrail'i öldürmek istemesi ile yaptığı saygısızlık Tanrı ile Deli Dumrul arasındaki anlaşmazlığın temelini oluşturur. Tanrı, Deli Dumrul'u cezalandırmak için ölüm meleğini gönderince Deli Dumrul hem yaptığı hatayı anlar hem de af diler. Tanrı canı yerine can bulması şartıyla onu affeder. Deli Dumrul'a annesi ve babası can vermez ama eşi canını vermek isteyince bu sefer Deli Dumrul'un canı da affedilmiş olur. Yani Tanrı ile Deli Dumrul arasındaki uzlaşmazlık hem Deli Dumrul'un af dilemesi ve hem de Deli Dumrul'un eşinin Deli Dumrul yerine can vermek istemesi üzerine çözülmüş olur (Ergin, 2021, s. 177-184).

Olağanüstü varlıkla mücadelenin anlatıldığı bir diğer boy da Basat'ın Tepegöz'ü öldürdüğü anlatıdır. Bu boyda babası insanoğlu, annesi peri olan Tepegöz, Oğuzların içerisinde büyümesine rağmen olağanüstü bir varlıktır. Kendisini öldürecek olan Basat ile aynı ailede büyüyen Tepegöz, yaratılışı icabı insanlara zarar vermeye başlayınca obadan kovulur. Bunun üzerine haramilik yapmaya başlar ve pek çok Oğuz beyini öldürür. Ayrıca Basat'ın kardeşini de öldürmüştür. Tepegöz'ün haramilik yapıp Basat'ın kardeşini ve pek çok Oğuz beyini öldürmesi Basat ile Tepegöz arasındaki anlaşmazlığın ana sebebidir. Basat bu duruma son vermek için Tepegöz ile karşılaşır ve onun tek gözünü kör eder. İlk karşılaşmada Basat'ı dikkate almayan Tepegöz öldürüleceğini anlayınca kendisini öldürecek olan kişinin kim olduğunu sorar. Bu kişinin aynı ailede büyüdüğü Basat olduğunu öğrenince Tepegöz "İmdi kardaşuz kıyma mana" der. Ancak Basat;

Mere kavat ağ sakallu babamı ağlatmışın

Karıcuk ağ pürçeklü anamı buzlatmışın

Karındaşum Kıyanı öldürmüşsin

Ağça yüzlü yingemi tul eylemişsin

Ala gözlü bebekleri öksüz komışsın

Kormuyam seni” der (Ergin, 2021, s.214).

Basat, Oğuzlardan ve ailesinden pek çok kişiyi öldüren Tepegöz’ü affetmez ve onu öldürür. Tepegöz’ün Basat’ın yakınlarını öldürmüş olmasından dolayı bu anlaşmazlık uzlaşa ile sonuçlanmamıştır.

1.4 Diğer Anlaşmazlıklar ve Uzlaşlar

Oğuz beylerinin toplumun çeşitli kesimlerinden insanlarla yaşadığı problemler de bulunmaktadır. Dirse Han ile kırk namert, Kazan Bey ile Karacuk Çoban, Bamsı Beyrek ile yiğitleri, Kam Püre ile tüccarlar, Dede Korkut ile Deli Karçar ve Bamsı Beyrek ile Banıçiçek arasında yaşanan problemler bu başlık altında ele alınmıştır.

Dirse Han oğlu Boğaç Han boyunda Dirse Han’ın oğlu yiğitlik yapıp boğayı öldürünce Dede Korkut tarafından çocuğa Boğaç Han ismi verilir. Daha sonra babası tarafından Boğaç Han’a beylik ve taht verilince bu durum Dirse Han’ın kırk yiğidi tarafından hoş karşılanmaz. Kırk yiğit Dirse Han’ın oğluna olan ilgisini kıskanarak Dirse Han ve Boğaç Han’ı birbirine düşürür. Dirse Han ile kırk yiğidi arasındaki problemin temel sebebi Dirse Han’ın oğluna taht ve beylik verip yiğitlerine ilgi göstermemesi ve yiğitlerinin bu durumu çekememesidir. Kırk yiğidin yönlendirmesi ile Dirse Han oğlunu vurur. Ancak Boğaç Han annesi tarafından kurtarılır. Kırk yiğit artık kırk namert olmuştur. Bu durumu öğrenen kırk namert bu defa Dirse Han’ı derdest edip onu kâfirlere teslim etmek üzere götürürler. Annesinin yönlendirmesi ile Boğaç Han babasını kurtarmaya gider. Burada babasını kaçırarak kırk namertten kimisinin boynunu vurur kimisini de tutsak eder (Ergin, 2021, s. 83-94). Yani Dirse Han ile kırk namert arasındaki anlaşmazlık Boğaç Han’ın kırk namertten bir kısmını öldürüp bir kısmını da tutsak etmesi ile ortadan kalkmıştır. Burada kırk namert kan döktüğü için affedilmemiştir.

Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı boyda Salur Kazan’ın çobanı olan Karacuk Çoban düşman tarafından Salur Kazan’ın yaşlı anasının kara deve boynunda asılı olarak götürüldüğünü, kırk ince belli kız ile eşi boyu uzun Burla Hatun’nun kâfirin önünden ağlayarak gittiğini, kırk yiğitle oğlu Uruz’un boynu bağlı, başı açık, yalın ayak kâfirlerin yanınca tutsak gittiğini, atlarının, develerinin, hazinelerinin kâfirlerce alındığını söyler. Bunun üzerine Salur Kazan “ağzun kurusun çoban, dilün çürisün çoban, Kadir senün alnuna kada yazsun” diyerek Karacuk Çoban’a bedduada bulunur. Çoban Salur Kazan’a iççerlenerek “Ne

kakırsın bana ağam Kazan, Yohsa göksünde yok mıdır iman” diyerek tepki gösterir ve başına gelenleri açıklar. Kazan Bey’in sürüsünü korumak için üç yüz kâfir öldürdüğünü, iki kardeşini şehit verdiğini, kendisinin de üç yerinden yaralandığını söyler. Bunları duyan Kazan Han ettiği bedduadan pişman olur (Ergin, 2021, s. 103-104).

Burada Karacuk Çoban’ın Kazan Han’a kötü haber vermesi Kazan Han’ın ona beddua etmesine neden olur. Bu duruma içerlenen çoban ile Kazan Bey arasında bir anlaşmazlık yaşanır. Ancak Kazan Han, Karacuk Çoban’ın başına gelenleri ondan duyunca ettiği bedduaya pişman olur ve yoluna devam eder. Çoban da Kazan Han’a herhangi bir kin tutmaz. İkisinin aklında yalnızca esirleri kurtarmak ve düşmanlarından öç almak vardır. Ancak olayların bu aşamasından sonra Kazan Han ile Karacuk Çoban arasında ikinci bir anlaşmazlık daha ortaya çıkar. Kazan Han ailesini kurtarmak ve düşmandan öç almak için giderken Karacuk Çoban’ı yanında götürmek istemez. Çünkü Oğuz Beylerinin, Kazan Han’ın düşmanı tek başına yenemediğini, çobanın yardımıyla yendiğini düşünerek bu durumu onun başına kakacaklarını düşünür. Ancak çobanın ısrarı Kazan Han’ın bu düşüncesinden vazgeçmesine neden olur. Kazan Han Karacuk Çoban ile yemek yedikten sonra onu bir ağaca bağlar. Karacuk Çoban Kazan Han’ın kendisini bağladığı ağacı söküp onun ardından gidince Kazan Han, “Bre çoban bu ne ağaçtır” diye sorar. Çoban, Ağam Kazan sen kâfiri basarsın, karnın acıkır, ben sana bu ağaçla yemek pişiririm der. Bunun üzerine Kazan Han çobanın ellerini çözerek onu alından öper ve kendisi ile birlikte gelmesine müsaade eder. Daha sonra ona Allah benim evimi kurtaracak olursa seni imrahor eyleyeyim der. Kazan Han ile Karacuk Çoban arasındaki ikinci anlaşmazlığın sebebi Kazan Han’ın ailesini kurtarmaya Karacuk Çoban ile gitmesi sonucu Oğuz beylerinin bu durumu onun başına kakacak olduğunu düşünmesindedir. Problem Karacuk Çoban’ın bağlandığı ağacı yerinden sökerek ısrarla Kazan Han’ın ardından gitmek istemesi üzerine çözülür. Uzlaşma sonucunda Kazan Han Karacuk Çoban’a evini kurtardıktan sonra imrahorluk vadeder. Savaşın sonunda ise Karacuk Çoban imrahor olur, böylece bu durum uzlaşmanın somut bir neticesi olmuş olur (Ergin, 2021, s. 104-115).

Kam Püre’nin oğlu Bamsı Beyrek boyunda Banıçiçek’i isteyenler Banıçiçek’in erkek kardeşi Deli Karçar tarafından öldürülmektedir. Bunun üzerine birbirine danışan Oğuz beyleri kız istemeye Dede Korkut’u gönderir. Deli Karçar’ın karşısına çıkan Dede Korkut kızı istedikten sonra Deli Karçar tarafından öldürülmek istenir. Böylece Dede Korkut ve Deli Karçar arasında anlaşmazlık başlamış olur. Ancak

Dede Korkut ism-i azam duasını okuyunca Deli Karçar'ın eli donup kalır. Deli Karçar Dede Korkut'a yalvararak yeniden dua edip elinin düzelmesini ister. Dede Korkut Deli Karçar'ın isteğini yapar ve eli sağalır. Deli Karçar kız kardeşini vermek için maya görmemiş bin buğra, kısrak aşmamış bin aygır, koyun görmemiş bin koç, kuyruksuz kulaksız bin köpek, bin de iri pire ister. Bu isteklerinin gerçekleşmesi halinde kız kardeşi Banıççek'i vereceğini söyler. Buradaki anlaşmazlığın sebebi Deli Karçar'ın kız kardeşinin istenmesidir. Dede Korkut Deli Karçar'ın saldırısından ism-i azam duasını okuyarak kurtulur. İstekler yerine getirilince Deli Karçar, Banıççek'in Bamsı Beyrek'e verilmesine razı olur (Ergin, 2021, s. 124-129).

Destanın devamında Yalancı oğlu Yaltacuk, Beyrek'in ölümüne dair alamet götürüp Beyrek'in nişanlısı Banıççek ile küçük toyu yapar. Ulu toy günü Beyrek çıkagelir ve Yalancı oğlu Yaltacuk'un yalanı ortaya çıkar. Beyrek'ten kaçmaya çalışsa da Beyrek kendisini yakalar. Yalancı oğlu Yaltacuk, Beyrek'in kılıcının altından geçerek affını dileyince Beyrek tarafından affedilir (Ergin, 2021, s.131-151). Burada Bamsı Beyrek ile Yalancı oğlu Yaltacuk arasında bir uzlaşmazlık vardır. Çünkü Yalancı oğlu Yaltacuk hile yoluyla Beyrek'in nişanlısı ile evlenmek üzeredir. Beyrek'in ortaya çıkıp Yalancı oğlu Yaltacuk'u yakaladıktan sonra öldürüleceğini anlayan Yalancı oğlu Yaltacuk af diler. Beyrek ise kendi kavminden olan ve kendisine büyük bir kötülükte bulunan kişiyi affederek uzlaşma yoluna gider. Ancak anlatının devamında Beyrek onu kaçırın kâfirlerle savaşmış ve onları öldürmüştür.

Dede Korkut Destanı'nda anlaşmazlıklar her zaman tarafların birbirine ciddi zararlar vermesinden dolayı ortaya çıkmaz. Bazen ufak yanlış anlaşılmalara, darılmalar şeklinde de anlaşmazlıklar görülür. Bu tür anlaşmazlıklar genellikle taraflardan birinin insiyatif alıp adım atması sonucu uzlaşma ile sonuçlanır. Sözelimi Kam Püre'nün oğlu Bamsı Beyrek boyunda Bamsı Beyrek'e gelin tarafından bir kızıl kaftan hediye olarak gönderilir. Beyrek'in yoldaşları bu duruma bozulur. Bamsı Beyrek yoldaşlarına:

“Niye saht oldunuz didi. onlar, niçe saht olmayalım, sen kızıl kaftan geyersin biz ağ kaftan geyerüz didiler. Beyrek aydur: Bu kadar nesneden ötüri niye saht olursuz, bugün ben geydüm yarın nayibim geysün kırk güne değin sıra unun üzerine Bamsı Beyrek; bu kadar nesneden ötüri niye canınız sıkılıyor. Bugün ben giydimse yarın nayibim giysin. Kırk güne değin sıra vardı geyünüz, andan sonra bir dervişe virelüm didi (Ergin, 2021, s. 129).

Bamsı Beyrek burada kendisine darılan yoldaşlarına sırası ile kendisine hediye olarak gelen kızıl kaftanı giydirir. Sonunda da bu kaftanı bir dervişe hediye ederek kaftandan ötürü ortaya çıkan problemi uzlaşa ile sonuçlandırır.

Kam Püre'nün Oğlu Bamsı Beyrek boyunda Pay Püre oğluna hediyeler getirmeleri için 16 yıl önce İstanbul'a tüccarlar göndermiştir. Bu tüccarlar dönüş yolunda kâfirler tarafından baskına uğrar ve Bamsı Beyrek tarafından kurtarılır. Tüccarlar getirdikleri hediyeler ile birlikte Pay Püre'nin huzuruna çıktıklarında kendilerini kurtaran kişiyi görüp önce onun elini öperler. Bunun üzerine Pay Püre hiddetlenerek; Mere kavat oğlu kavatlar, ata dururken oğul elini mi öperler, der (Ergin, 2021, s. 120). Burada Pay Püre ile hediyeler getirmesi için gönderdiği tüccarlar arasında kısa süreli bir anlaşmazlık görülür. Bu anlaşmazlığın sebebi Kam Püre'nin kendisine saygısızlık yapıldığını düşünmesidir. Ancak tüccarlar Bamsı Beyrek tarafından kendilerinin kurtarıldığını, onun kendilerini ele geçiren kâfirleri öldürdüğünü söylemesi üzerine Kam Püre ile tüccarlar arasındaki çatışma giderilmiş olur.

Bu destanın devamında birbirleri ile beşik kertmesi olan ancak bu durumdan haberdar olmayan Bamsı Beyrek ile Banıççek arasında anlaşmazlık yaşanır. Bamsı Beyrek geyik peşinden giderken Banıççek'in otağına rast gelir. Otağın önüne gelip geyiği almak isteyince bu durumu gören Banıççek kızar ve "Bu kavat oğlu kavat bize erlik-mi gösterür, varun bundan pay dilen" der. Banıççek'in dadısı Kısırca Yenge denileni yapıp pay dileyince Beyrek; "mere dadı men avcı degülem, big oğlu bigem, hep size" der (Ergin, 2021, s. 122). Burada otağının dibindeki geyiği avlaması dolayısıyla Banıççek ve Bamsı Beyrek arasında bir anlaşmazlık ortaya çıkar. Ancak Bamsı Beyrek kendisinden pay istenince avladığı geyiğin tamamını verir ve anlaşmazlık uzlaşa ile sonuçlanır.

Sonuç

Toplumların uzlaşa kültürleri toplumsal birlikteliğin devamı için oldukça önemlidir. Uzlaşa kültürünü geliştirmiş toplumların toplumsal birliktelikleri uzun soluklu devletler kurma noktasında önemli bir işleve sahiptir. Türk kültürünün en önemli hazinelerinden biri olan ve Oğuz Türklerinin sosyal ve kültürel yaşantıları hakkında önemli bilgiler veren Dede Korkut Destanı'nda çeşitli anlaşmazlıklar görülmektedir. Bu anlaşmazlıklar genellikle Oğuz beyleri, aile bireyleri, beyler ile toplumun çeşitli kesiminden kişiler arasında yaşanmaktadır. Destanda yaşanan anlaşmazlıkların taraflarını, sebeplerini, çözümünü ve anlaşmazlıklarını gideren kişileri tablo halinde şöyle gösterebiliriz.

Tablo 1: Dede Korkut Destanı'nda sonunda uzlaşımın olduğu anlaşmazlıklar

Anlaşmazlığın Tarafları	Anlaşmazlığın Sebebi	Anlaşmazlığın Çözümü	Anlaşmazlığı Gideren Kişi
Dirse Han ve Bayındır Han	Dirse Han'ın küçük düşürülmesi	Dirse Han durumu kabullenir.	Dirse Han'ın eşi
Begil ve Kazan	Begil'in beyler karşısında küçük düşürülmesi	Begil oğlu Emren düşmanı yendikten sonra Begil, Bayındır Han'a pençik çıkartır ve Kazan Han'ın divanına gider.	Begil oğlu Emren
Kazan Bey ile Dış Oğuz beyleri	Kazan Han'ın geleneği çiğneyerek Aruz Koca'yı ve Dış Oğuz beylerini ev yağmalatma toyuna çağırması	Aruz Koca öldürüldükten sonra Dış Oğuz Beyleri af diler ve Kazan Han tarafından affedilir.	Kazan Han ve Dış Oğuz beyleri
Dirse Han ve Eşi	Çocuğu olmadığından Bayındır Han'ın şöleninde Dirse Han'ın aşağılanmış olması	Dirse Han eşi tarafından kendisine verilen tavsiyeye uyarak tüm Oğuz beylerine yemek verip dua ettirir.	Dirse Han'ın eşi
Dirse Han ile oğlu Boğaç Han	Kırk namerdin kışkırtmasıyla Dirse Han'ın	Annesinin tavsiyesiyle Boğaç Han kırk	Dirse Han'ın eşi ve Boğaç Han

	oğlunun saygısızlık yaptığını düşünmesi	namert tarafından kaçırılan babasını kurtarır.	
Kazan Bey ile oğlu Uruz	Kazan Han'ın oğlu Uruz'un baş kesip kan dökmediği için ağlaması, Uruz için ise babası Kazan Bey'in onu savaşılar götürüp nasıl savaşılacağını göstermemesi	Kazan Han oğlunu alıp düşman sınırına ava götürür.	Kazan Han ve oğlu Uruz
Boyu Uzun Burla Hatun ve oğlu Uruz	Burla Hatun'un eş ve anne vazifeleri arasında eşliğin gereklerini yerine getirmede tereddüde düşmesi	Burla Hatun oğlu Uruz'un kendisinden yapmasını istediği şeyleri kabul eder.	Boyu Uzun Burla Hatun
Kan Turalı ve Selcen Hatun	Düşman elinden Selcen Hatun tarafından kurtarılan Kan Turalı'nın bu durumu kendisine yedirememesi	Selcen Hatun Kan Turalı'nın üstünlüğünü kabul eder.	Kan Turalı ve Selcen Hatun
Deli Dumrul ve Tanrı	Deli Dumrul'un Tanrı'yı tam anlamıyla tanımamasından	Deli Dumrul Tanrı'nın gücünü ve	Deli Dumrul ve eşi

	dolayı saygısızlık yapması	birliğini kabul eder.	
Kazan Bey ve Karacuk Çoban	Karacuk Çoban'ın kötü haber vermesi	Karacuk Çoban başına gelenleri ve verdiği mücadeleyi anlatır.	Salur Kazan ve Karacuk Çoban
Kazan Bey ve Karacuk Çoban	Karacuk Çoban'ın Kazan Bey'in yardımına gitmesi ve Kazan Bey'in bu durumu Oğuz beylerinin başına kakacakları düşüncesinden dolayı Karacuk Çoban'ın gelmesini istememesi	Karacuk Çoban Kazan Bey'in kendisini bağladığı ağacı kökünden söküp Kazan Bey'e yetişir ve ona söylediği sözler Kazan Bey'in hoşuna gider.	Karacuk Çoban ve Kazan Bey
Deli Karçar ve Dede Korkut	Deli Karçar'ın kız kardeşini istemeye gelen Dede Korkut'u öldürmek istemesi	Dede Korkut Deli Karçar'ın isteklerini yerine getirir.	Dede Korkut
Bamsı Beyrek ve Yalancu oğlu Yaltacuk	Yalancu oğlu Yaltacuk'un Bamsı Beyrek'in öldüğünü söylemesi ve nişanlısı Banıçiçek ile	Bamsı Beyrek düğün günü ortaya çıkıp Yalancu oğlu Yaltacuk'u yakalar. Yalancu oğlu	Bamsı Beyrek

	evlenmek istemesi	Yaltacuk af diler.	
Bamsı Beyrek ve yoldaşları	Bamsı Beyrek'e gelin tarafından kızıl kaftan gönderilmesi ve Bamsı Beyrek'in yoldaşlarının bu durumu kiskanması	Bamsı Beyrek kendisine gönderilen kızıl kaftanın yoldaşları tarafından sırayla giyildikten sonra bir dervişe hediye edilmesini söyler.	Bamsı Beyrek
Kam Püre ve tüccarlar	Kam Püre'nin oğlu doğduktan sonra hediyeler getirmesi için görevlendirdiği tüccarlar 16 yıl sonra onun huzuruna çıktıklarında Kam Püre'nin değil oğlunun elini öpmesi sonucu Kam Püre'nin bunu saygısızlık olarak görmesi	Tüccarlar Kam Püre'nin oğlu tarafından kurtarıldıklarını söyleyince Kam Püre bu durumun sebebinin anlar.	Kam Püre ve Tüccarlar
Bamsı Beyrek ve Banıçiçek	Bamsı Beyrek'in öldürdüğü avı Banıçiçek'in otağının önünden almak istemesi	Banıçiçek kendi otağının önünden av istenince bu avdan pay ister. Bamsı Beyrek bey çocuğu olduğundan	Bamsı Beyrek

		avın tamamını onlara verir.	
--	--	-----------------------------	--

Tablo 2: Dede Korkut Destanı'nda sonunda uzlaşının olmadığı anlaşmazlıklar

Kazan Bey ile Aruz Koca	Kazan Han'ın geleneği çiğneyerek Aruz Koca'yı ve Dış Oğuz beylerini küçük düşürmesi	Kazan Han, kan döktüğü için Aruz Koca'yı öldürmüştür.	Uzlaşma olmamıştır.
Basat ve Tepegöz	Tepegöz'ün Oğuz beylerini öldürüp haramilik yapması	Basat Tepegöz'ü öldürmüştür.	Uzlaşma olmamıştır.
Dirse Han ile Kırk Namert	Dirse Han'ın Boğaç Han'a taht ve beylik verip onlara ilgi göstermemesi	Boğaç Han kırk namerdin bir kısmını öldürüp bir kısmını esir eder.	Uzlaşma olmamıştır.

Destana göre Oğuz beyleri itibarlarını ve konumlarını büyük mücadelelerin sonunda hak ederek alırlar. Dolayısıyla onlar için itibar ve konum oldukça önemlidir. Bu yüzden beylerin başka beyler tarafından aşağılaması yahut küçük düşürülmesi beyler arasındaki anlaşmazlığın en önemli sebebidir. Bu tür anlaşmazlıklar taraflardan biri kan dökmedikçe uzlaşma ile sonuçlanmaktadır. Beyler arasındaki uzlaşma kültürü hem ileride daha büyük düşmanlıkların oluşmasını engellemiştir hem de toplumda gruplaşmanın önüne geçmiştir.

Aile bireyleri arasındaki anlaşmazlıklara bakıldığında baba-oğul, anne-oğul ve eşler arasında anlaşmazlıklar görülmektedir. Bu anlaşmazlıkların tamamı Dede Korkut Destanı'nda çerçevesi çizilen Oğuz toplumunun sosyal ve kültürel dokusu ile yakından ilişkilidir. Oğulun yiğitlik göstermemiş olması, kadının çocuk verememesi,

annelik duygusunun tesiri ile eş vazifesinin gereklerinin yapılmasında tereddüde düşülmesi, erkek kahramanın eşi tarafından kurtarılıp bu durumun kadınlar arasında konuşulması ihtimali bu kısımdaki problemlerin başlıca sebepleridir. Bu problemlerin tümünde ailede kadının uzlaştırıcı rolü ön plana çıkmaktadır. Dirse Han'ın Bayındır Han, oğlu Boğaç Han ve eşi ile yaşadığı anlaşmazlıklarda Dirse Han'ın eşi tarafları uzlaştıran kişidir. Kazan Han'ın oğlu Uruz ile yaşadığı anlaşmazlıkta Boyu Uzun Burla Hatun, Kanturalı'nın Selcen Hatun ile yaşadığı anlaşmazlıkta ise Selcen Hatun uzlaşımın sağlanmasında büyük rol oynar.

Oğuz beylerinin toplumun çeşitli kesimlerinden kişilerle anlaşmazlık yaşadıkları da görülmektedir. Bu anlaşmazlıklar öncelikle beyler tarafından toplumun her kesiminden kişilerin muhatap alındığının göstergesidir. Yani bey soyundan olan kişiler topluma üstenci bir bakış açısıyla yaklaşmamıştır. Bamsı Beyrek'in yoldaşları ile yaşadığı problemde Beyrek kendisine gönderilen kızıl kaftanı onlar ile paylaşarak problemi giderirken Kazan Bey Oğuz beylerinin muhtemel küçük düşürücü ithamlarına rağmen Karacuk Çoban'ı savaşa götürmüştür. Yine Bamsı Beyrek kendisine büyük bir zarar vermek üzere olan Yalancu oğlu Yaltacuk'u affetmiştir. Kam Püre Bey ise kendisine saygısızlıkta bulunduğunu düşündüğü tüccarlarla olan anlaşmazlığı yaşananlar anlatılınca hemen uzlaşa ile sonuçlandırmıştır.

Dede Korkut Destanı'na göre Oğuz beyleri yaşanan çatışmalarda kan dökülmediği sürece uzlaşma yoluna gitmişlerdir. Ancak taraflardan biri kan döktüğünde burada uzlaşa olmamış, bir tarafın öldürülmesi ile sonuçlanmıştır. Kazan Bey Aruz Koca'yı Bamsı Beyrek'i öldürdüğü için öldürmüştür. Basat Tepegöz'ü pek çok Oğuz beyini ve kardeşi Kıyan'ı öldürdüğü için öldürmüştür. Boğaç Han ise babası Dirse Han'ı kışkırtıp kendisini öldürtmeye çalıştıkları için kırk namerdin bir kısmını öldürmüş bir kısmını da esir almıştır.

KAYNAKÇA

Dede Korkut Kitabı Bursa Yazması,
<https://www.bursamuze.com/uploads/files/dede-korkut-kitabi-bursa-yazmasi-tipkibasim.pdf> 04.09.2023.

Dursun, A. ve Torun, D. (2017). "Begil Oğlu Emre Anlatısında 'Kahramanın Sonsuz Yolculuğu'". Söylem Filolojisi Dergisi. C.2 S. 2, s.250-266.

- Duymaz, A. (1998). “Dede Korkut Kitabı’nda Alplığa Geçiş ve Toplum Katılma Törenleri Üzerine Bir Değerlendirme”. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Bellekten. C.46 S.1998-1, s.39-50.
- Ekici, M. (2019) *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.
- Ergin, M. (2021) *Dede Korkut Kitabı 1-2*. Ankara: TDK Yayınları.
- Eyüboğlu, D. C. (2023). “İç Oğuz Dış Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boy’un Tarihi” Akademik Sosyal Araştırmalar. C.7, S. 23, s.123-148.
- Saydam, M. B. (2017). *Deli Dumrul’un Bilinci, “Türk-İslam Ruhu Üzerine” Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.

KAZAK HALKININ KÜLTÜREL BELLEĞİNİN YAŞATILMASI VE AKTARILMASINDA DEDE KORKUT'UN ROLÜ VE ÖNEMİ

THE ROLE AND IMPORTANCE OF DEDE KORKUT IN SURVIVING AND TRANSMITTING THE CULTURAL MEMORY OF THE KAZAKH NATION

Halil ÇETİN*

ÖZ

Toplumlar kültürel değerlerini yaşattıkça ve gelecek nesillere aktardıkça hem sağlam temeller üzerine geleceklerini inşa eder hem de kültürel değerlerini korur. Toplumlar kültürel kodlarını korumak ve yaşatmak için sözlü gelenekten getirdikleri düşünce, inanç ve davranışlarını yazılı hale getirerek gelecek nesillere aktarır. Böylece kültürel bellek, ait olduğu toplumun kültür taşıyıcısı ve zenginliği hâline gelir. Ayrıca kültürel belleğin edebî metinler ve gerçekleştirilen ritüeller aracılığıyla kalıcılığı ve sürekliliği korunmuş olur. Türk dünyasının en önemli kültürel hafızalarından biri olan Dede Korkut anlatmaları, Türk kültürünün geçmişten günümüze kadar toplumsal değerleri öğreten önemli bir kaynağıdır. Dede Korkut anlatmalarında, Türk halkının gündelik yaşamı, gelenek görenekleri, toplumsal ahlak kuralları, komşuluk ilişkileri, yemek ve eğlence kültürü, aile içi ilişkileri gibi konuları işleyen çok sayıda örnek vardır. Dede Korkut anlatmalarının, kültürel belleğin, hatırlama kültürünün ve millî kimliğin oluşmasında ve canlı kalmasında önemli bir rolü vardır. Bu çalışmada Dede Korkut anlatmalarında Kazak halkının kültürel kodlarının yaşatılması, aktarılması ve millî ruhun canlı tutulmasındaki rolü incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Aynı zamanda Kazak halkının günümüz kültürel yaşamında Dede Korkut'un kopuzla icra ettiği ve Türk töresinin kaidelerini söylediği anlatıların Kazak kültürel yaşamına yansımaları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, kültürel bellek, gelenek ve görenekler, millî ruh, etik değerler.

ABSTRACT

As societies keep their cultural values alive and transfer them on to future generations, they both build their future on solid foundations and protect their cultural values. In order to protect and keep their cultural codes alive, societies transfer the thoughts, beliefs and behaviors they bring from oral tradition to future generations by writing them down. Thus, cultural memory becomes the culture carrier and wealth of the society to which it belongs. In addition, the permanence and continuity of cultural memory is preserved through literary texts and rituals. Dede Korkut narratives, one of the most important cultural

* Dr. Öğr. Görevlisi, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Dili Bölümü (halil.cetin@ayu.edu.kz) <https://orcid.org/0000-0001-8660-0290>

memories of the Turkish world, are an important source of Turkish culture that teaches social values from past to present. In the narratives of Dede Korkut, there are many examples that deal with topics such as the daily life of the Turkish people, traditions, social moral rules, neighborly relations, food and entertainment culture, and family relations. Dede Korkut narratives have an important role in the formation and survival of cultural memory, culture of remembrance and national identity. In this study, the role of Dede Korkut narratives in keeping the cultural codes of the Kazakh people alive, in transmission and in keeping the national spirit alive was examined and evaluated. At the same time, the reflections of the narratives performed by Dede Korkut with the kopuz and the principles of Turkish customs on the Kazakh cultural life in the today's cultural life of the Kazakh people were examined.

Keywords: Dede Korkut, cultural memory, traditions and customs, national spirit, ethical values.

Giriş

Türk halkları uzun yıllar yaşadıkları göçebe ve yerleşik yaşamda geleneklerini sürdürmüş ve bazı değişikliklere uğratarak günümüzde de çok canlı bir şekilde yaşatmaktadır. Çünkü toplumlar geleneklerini-göreneklerini, kültürel değerlerini korumada ve yaşatmada her zaman hassas olmuş ve gereken önemi göstermiştir. Bu açıdan gelenek, içinde yaşadığı toplumun kültür taşıyıcısı ve toplumun kültürel kodlarını gelecek kuşaklara aktarmada önemli işlevlere sahiptir. Bir toplumun geleneklerine bakıldığında, geleneğin süreklilik içerisinde yenilenen ve değişen sosyo-kültürel durumlardan da etkilenecek şekilde yenilenen bir durumdadır. Bir başka ifadeyle, “gelenek çizgisel bir zamanın ve tarihin “yeni” bir şimdiki zamanda ortadan kalktığı, geçmişin “arkamızda kalan şey” olduğu biçiminde de düşünülmüştür. Oysa zamanı ve tarihi çizgiselliği içerisinde değil de çevrimselliği içerisinde düşünen toplumlarda gelenek devingen bir statüye kavuşmuştur. Bu bakış açısından olay artık biricik ve söylenmemiş olarak değil özgün yapıya benzer olan anlayışından yana çıkmaktadır. Bunun sonucunda da geçmişin deneyimi şimdide yaşanmaktadır; geçmiş ve şimdi arasında bir kopukluk anlayışı yerine, gelenek ile geçmişin sürekli olarak şimdide yeniden eklemlendiği bir anlayış konulur, şimdi ise artık bir yenileme olarak algılanır (Aktulum, 2013, s.15). Bu sebeple gelenekler, görenekler, kültür değerler zamanla değişime uğrar ve yeni formunda zamanında yaşar. Bu değişim ve dönüşümler kuşaklararası aktarım ile canlılığını korur ve kalıcı olur. Ayrıca “gelenek, tüm toplumlarda geçmişin bir yansıması olarak algılanır. Gelenek bir ulusun kültürünün göstergesidir, miras aldığı şeydir, tanığıdır. Ancak bir kültür sürekli olarak onu yeni bir kılığa sokar, biçimlendirir ve dönüştürür” (Aktulum, 2013, s.17-18).

Kültürel belleğin kültürü muhafaza ederek aktarma ve sürekli yeniden inşa etme eylemi, kültür olgusunun durağandan ziyade dinamik yapısıyla ilgilidir. Bu dinamizm, eskiyi hatta ilkel olanı yok sayarak bir varoluştan ziyade tekâmül esasında yeniyile uyumlaştırarak ikame etmeyi kendine yöntem olarak seçer. Tecrübi bilgi ve birikimin irfan esaslı bir disiplinle yeni ve kabul edilebilir bir bilgi üretimi kültürel belleğin temel parametrelerinden birini oluşturur. Kaynağı kolektif bilinç olan bu bilginin, toplumda algılanma biçimi ve görünümü somut olarak edebî verimlerde kendini ortaya koyar (Temur, 2017, s.174).

Toplumlar, kültürel değerlerini ve geleneklerini gelecek kuşaklara hem sözlü hem de yazılı olarak aktarırlar. Bu aktarım ve taşıma işlevini eskiden sözlü anlatımlar yaparken günümüzde birçok açıdan kültür aktarımı işlevine sahip unsurlar gerçekleştirmektedir. “Geleneklerin aktarımını sağlayan törenler, tekrar edilme yönüyle bağlayıcılık ve kalıcılık sağlar. Dönemler ve insanlar farklı olsa da yaşananlar ortak bir yaşamın göstergeleri olan kültürel belleği canlı tutan geleneklerdir. Ortak yaşam alanının sınırları hep aynı şekilde çizilir ve o milletin kültürünün izlerini taşır. Bir milletin kültürel kimliğini oluşturan edebî eserler aracılığıyla o milletin tarihi, dili, inanışları, gelenekleri, görenekleri, ülküleri, kısacası kültürel belleğine dair önemli ipuçları elde edilir. Destan ve hikâye özelliğiyle sözlü gelenek içinde yoğunlaşmış zengin folklorik malzeme içeren Dede Korkut Hikâyeleri, Türk kültürü içinde yer alan geleneklerin kültürel belleği olma işlevine sahip anlatılardır” (Alsaç, 2018, s.18).

Türk dünyası yıllar boyu aynı kültür pınarından beslenmiş ve kültürel etkileşimde bulunmuştur. Türk halklarının ortak kültür değeri olan en önemli eserlerden birisi de Dede Korkut anlatımlarıdır. Dede Korkut anlatımlarında, Türk dünyasının savaş kültürü, evlenme, yeme-içme, misafir ağırlama, sofrası kültürü, giyim-kuşam kültürü, aile ilişkileri, komşuluk ilişkileri, ev düzeni, dostluk vb. zengin kültür örnekleri çokça yer almaktadır. Bu kültürel değerler Türk halklarının ortak değerleridir.

Dede Korkut anlatımlarına bakıldığında onlar yaşadıkları dönemin kültürel izlerini anlatıyor olsa da günümüz yaşam koşullarına bakıldığında bunların çoğunun hâlâ daha canlı olarak yaşadığı görülmektedir. Toplumlar, kendilerinin yarattığı değer yargıları doğrultusunda yaşamlarını sürdürür ve gelecek nesilleri de bu değer yargıları üzerinden eğitir ve yetiştirir. Bu açıdan Dede Korkut anlatımları gelecek nesillerin yetişmesinde ve eğitilmesinde önemli bir eser olarak Türk kültür tarihinde yerini almıştır. Bu eserden öğrenilen

bilgiler ve kültürel değerler aracılığıyla Türk halkları kendi değerlerini korumuş ve gelecek kuşaklara aktarmıştır.

Türk dünyasının zengin bir kültürel hazinesi olan Dede Korkut anlatmaları, Kazak halkının da kültürel değer yargılarını etkilemiştir. Kazak kültüründe Dede Korkut anlatmalarında geçen birçok kültürel değerler ve gelenekler günümüzde de Kazak halkının yaşamında canlı olarak yaşamaktadır. Kazak halkı için Dede Korkut bir başka deyişle Korkut Ata, maddi ve manevi kültürün en zengin örneklerinin içerisinde önemli bir eserdir. Kazak halkı, günümüzde gerçekleştirdikleri birçok kültürel etkinlikte Dede Korkut'ta geçen kültürel özelliklerle benzerlik göstermektedir. Örneğin, evlenme geleneği, misafir ağırlama kültürü, sofrada oturma kültürü, hediye verme, toplumsal ahlak kuralları, kadına verilen değer vb. geleneklerde benzerlikler göstermektedir.

Kazak halkının geçmişte ve günümüzde gerçekleştirilen geleneklerine bakıldığında, Dede Korkut anlatmalarının izlerini görmek mümkündür. Bu açıdan Kazak halkı, Dede Korkut anlatmalarını sadece bir edebî eser olarak görmemiş ve anlatmalarda geçen kültürel değerleri ve gelenekleri de yaşatmıştır.

Kültürel belleğin yaşatılması ve aktarılmasında her halkın kendi değerleri etrafında gelişen önemli eseler veya şahsiyetler olmuştur. Türk dünyası ve Kazak halkı için de Dede Korkut, kültürel kodların korunması ve aktarılmasında önemli bir işleve sahiptir. Değerler öğretimi çocukluk çağından başlayarak yaşlılık çağına kadar devam eder. İşte bu süreçte her halk kendi kültürel değerleri yaşatmak ve gelecek kuşaklara aktarmak için çaba sarf eder.

Dede Korkut anlatmaları aracılığıyla Kazak halkının kültürel değerlerin aktarılması durumuna baktığımızda, ilk olarak hediye verme geleneği dikkat çekmektedir. Türk kültüründe hediye verme ve alma geleneği önemli bir yere sahiptir. Türk toplumunda “İhsan, lütuf, inayet, hibe, hürmet, vb. sözcüklerle ifade edilen armağan, ya da hediye dolayısıyla hediyeleşme, kültürü oluşturan bir gelenek, sosyal yaşamı meydana getiren ve ayakta tutan karmaşık bir sistem olarak kabul edilmelidir. Armağan, bütünsel bir toplumsal ilişki sistemi; kişisel ilişkilerin bir simgesi ve bir anlamda harekete geçiricisi, seçilmiş akrabalıkların katalizörü ve belirleyicisi, ilişkilerin pekiştiricisi; sosyalleşmenin simgesi, toplumsal ilişkilerin temeli; sosyal ilişkilerin kurucusu, yenileyicisi, güçlendiricisi ve pekiştiricisi; güven yakınlık ve sevgi üzerine kurulu bir sistem; geçmişle bir bağ kuran akrabalığın bir

parçası; duygusal alışveriş ve destek dünyası vb. farklı açılardan değerlendirilmektedir (Godbout, 2000'den akt. Özdemir, 2008, s.468).

Hediye verme ve alma geleneğine baktığımızda, geçiş dönemlerinden örnekler çokça karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Hikâyesi'nde çocuğunun doğum sevinci üzerine uzak diyarlardan en değerli hediyeleri aldirmaya bezirganlar gönderir. Bu olaydan yola çıkarak kültürel değerlerin günümüze kadar değişmeden veya bazı yönlerinin değişerek geldiğinin bir göstergesi olarak doğum olayının sevincini göstermek için Rum ellerinden hediye getirtme geleneğinin izlerini Kazak kültüründe de hediye verme geleneğindeki benzerliği ile söyleyebiliriz. Dede Korkut'ta, Kam Püre Bey oğlu için Rum diyarından “Deniz kulunu boz aygır, bir ağ tozlu katı yay ve bir altı perlü gürz” (Ergin, 1989, s.117) almaya gönderir. Bunun gibi Kazak kültüründe de doğum yapan kadına ve ailesine değerli hediyeler verilmektedir. Örneğin: Kazak halkında erkek çocuk sahibi olursa da kız çocuk sahibi olursa da yakın akraba dostlarına haber verip müjde ister. Sevinçlerini paylaşmak için şildehana toyunu yapar. Bu toya yakın dost ve akrabalar katılarak “Bavru berik bolsun / ömrü uzun olsun” diyerek çocuğun iyi bir evlat olup büyümesi için dileklerini sunup ve dualarını ederler. Daha sonra çocuk için getirdikleri hediyeleri aileye verirler. Bu şilde süresince anneye yakın dost ve akrabaları onun sağlıklı olması için yakından ilgilenirler (Çetin, 2021, s.121).

Dede Korkut anlatmalarında olduğu gibi Kazak halkı da çocuk sahibi olma sevincini etrafındaki kişilerle paylaşarak kutlar. Yukarıdaki örnekte de gördüğümüz gibi Dede Korkut anlatmalarındakiyle benzerlik göstermektedir. Her iki olayda da çocuksuzluktan çocuklu bir aileye geçişin sevinci kutlanıp eğlenceler düzenlenmektedir.

Dede Korkut anlatmalarında yiğidin atı onun yoldaşdır ve onlar için değerli bir yere sahiptir. Kazak halkının kültürel yaşamına baktığımızda at kültürü de oldukça önemlidir. Kazak halkı yaşadıkları coğrafya, yaşam şekli ve kültürel yaşam olanaklarında attan her zaman yararlanmış ve onu değerli bir hayvan olarak her zaman yaşamlarında büyük önem vermişlerdir. Bunun bir göstergesi olarak Kazak halkının kültürel yaşantısında çocuğa at hediye edilmiştir. Bu en değerli hediyeler arasındadır. Çünkü Kazak halkının düşünde dünyasında ve “Örfe göre, çocuğun kaderi ve sağlam yürümesi bu adağa bağlı olduğu için bu hayvana binilmeyecek, saygı duyulacak ve kimseye satılmayacaktır. Bu adağa besire denir. Çocuk büyüdükten sonra bu hayvanı teslim alır ve bizzat kendisi kullanır” (Erqalieva ve Şakuzadauli, 2000, s.88).

Besire, Kazak halkının yeni doğan çocuğa nağası (kız tarafı) tarafından verilen hediyesidir. Kazak halkında “Besire verecek kişi kendi ekonomik durumuna göre yeni doğan çocuğa besiresini verir. Eskiden malı çok olan veya zengin olanlar at, deve verirdi. O aileye yeni katılan kişinin onuruna verilir. Bir nevi ailenin sevincidir” (Çetin, 2021, s.143).

Dede Korkut anlatmalarında ve Kazak kültüründeki at hediye geleneğinde Dede Korkut’ta “Deniz kulunu boz aygır” hediye olarak verilirken, Kazak kültüründe de yeni doğan çocuk için en değerli atlardan (besire) hediyeler verilmiştir. Burada da görüldüğü gibi hediye verme geleneğinde at ortak hediye çeşidi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dede Korkut ve Kazak kültüründeki bir diğer ortak hediye alma/verme düğünlerde verilen hediye çeşitleridir. Türk kültürüne bakıldığından eskiden günümüze kadar düğünlerde hediye verme ve alma geleneklerinin örneklerine çokça rastlanmaktadır. Bu gelenek Türk kültüründe birçok destanda, anlatmada, hikâyede vb. türlerde karşımıza çıkmaktadır. Çünkü hediye bir toplumsal değer ifadesidir. Türk topluluklarında çokça örneklerine rastladığımız bu hediye verme ve alma geleneğine hem Dede Korkut anlatmalarından hem de Kazak kültüründen farklı örnekler verebiliriz.

Dede Korkut anlatmalarında, düğün öncesi istenen bazı hediyeler vardır. Bu geleneğin örnekleri günümüzde de hâlâ daha canlı olarak yaşamaktadır. Bu canlı olarak yaşayan geleneğin örneklerine Kazak halkının evlenme geleneğinde rastlamaktayız. Örneğin Dede Korkut anlatmasında Deli Kavçar’ın düğün öncesi bazı istekleri vardır. Günümüzde de bu geleneğe oğlan tarafı kız tarafına çeşitli hediyeler verir ve kız tarafı da oğlan tarafına çeşitli hediyeler verir. Bu “görümlük” olarak da bilinmektedir.

Türk kültür tarihine baktığımızda, “Evlenecek kişilerin birbirlerine hediye vermesinin de bir gelenek olduğu hikâyelerden anlaşılmaktadır. Oğuz Türkleri’nde güveyiler, nişanlılar kırmızı/kızıl kaftan giyerken bekârların beyaz kaftan giydiği görülür. Bu anlamda Beyrek’in kırmızı kaftan giymesi üzerine kırk yoldaşının bu duruma içerlemesi ve Beyrek’in onlara kızıl kaftanı sırayla giyeceklerini söylemesi ve giysinin armağan olarak sunulması geçiş törenindeki sembolik anlamları gözler önüne sermektedir” (Çetinkaya, 2015, s. 46). Dede Korkut anlatmalarında karşılaştığımız bu duruma benzer bir geleneği de Kazak kültüründe görmekteyiz. Kazak halkı, “Karşılıklı anlaşma için dünürler birbirine hediyeler getirir. Damat tarafından javşıdan “kargıbay” hediyesi verilir. Eski günlerde tam olarak nasıl

görüldüğünü bilemiyoruz ama büyük ihtimalle hayvan, para veya eşya şeklinde olmuştur. “Kızın babası ise elçiye bayramlarda giyilen Kazak hılatı giydirir (şege şapan). Böylece evliliğin ilk anlaşması yapılır. Javşayı karşılayanlar onun hılat giydiğini görünce üstüne demir para ve şeker “şaşu” serpiştirirler.” (Çetin, 2021, s.278).

Dede Korkut anlatmalarında ve Kazak kültüründe ortak hediye verme veya alma geleneklerinden birisi de toylardaki ozanlara verilen hediyelerdir. Türk kültüründe kam, şaman, bahşı, ozan, aşık, akın, jırav vb. söyleyiciler destanlar, şiirler söylemiş ve Türk kültürünün taşıyıcıları olmuşlardır. Hem Dede Korkut anlatmalarında hem de Kazak kültüründe dönemin ozanlarına verilen önem onlara verilen hediyelerden de anlaşılmaktadır.

Ozanlar, Türk kültür tarihinde birçok anlatı türünde yer almıştır. Geçmişte olduğu gibi toyların vazgeçilmezlerinden olan ozanlar, günümüzde de Kazak halkının toylarında önemli bir yere sahiptir. Eskiden boy boy gezip destanlar, şiirler, şarkılar söyleyip hikâyeler anlatan ozanlar, günümüzde Kazak toylarında asaba ve tamada ismiyle yani günümüz kültürel değişimler sonucunda yeni adlandırmaları ile varlıklarını sürdürmektedirler. Ancak adları değişmiş olsa da üstlendikleri görev hâlâ aynıdır.

Ozanlık geleneğinin ve ona verilen değerın güzel örneklerine Dede Korkut anlatmalarında da rastlamaktayız. Örneğın, “Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek” anlatmasında Bamsı Beyrek’in ozan kılığına girerek orada bulunan beyleri övmesi olayıdır. Burada obaya ozan kılığında gelen Bamsı Beyrek, övgü dolu sözleri sonrası orada bulunan Salur Kazan, Bamsı Beyrek’e bu sözlerinden dolayı hediyeler vererek onu onurlandırır. Bamsı Beyrek’in Salur Kazan’ı ve yanındaki beyleri övdüğü şiiri örnek verecek olursak,

Alan sabah sapa yirde dikilende ağ-ban ivlü
Atlas-ile yapılanda gök sayvanlu
Tavla tavla çekilende şahbaz atlu
Çağıruban dad virende bol çavuşlu
Yaykandığında yağ dökilen bol ni’metlü
Kalmış yiğit arhası
Beze miskin umudı
Bayındır Hanun güyegüsi
Tülü kuşun yavrısı
Türkistanın direği
Amıt suyunun aslanı
Karaçuğun kaplanı
Konur atun iyesi
Han Uruzun babası

Hanum Kazan
Ünüm anla sözüm dinle
Alan sabah turmuşsin Ağ ormana girmişsin
Ağ kavağın budağından yırgayuban kiçmişsin
Can bacuğın egmişsin
Okcuğazın kurmuşsin
Adın gerdek komuşsin
Sağda oturan sağ bigler
Solda oturan sol bigler
İşikteki maklar
Düpte oturan has bigler
Kutlu olsun devletünüz (Ergin, 1989, s.144).

Bamsı Beyrek, burada ozanlık yeteneğini sergilemiş ve söz gücünü kullanarak kendisi hediyeler almaya hak kazanmıştır. Bu Dede Korkut anlatmasında gördüğümüz toylarda ozanlık geleneğinin izlerini günümüz Kazak kültürünün toylarında da görebiliriz. Kazak halkı yapmış olduğu toylarda asaba ve tamadaları toyları yürütmesi ve organize etmesi için çağırılmaktadır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi ozanlık geleneğini günümüzde asaba ve tamada adıyla devam etmektedir.

Kazak halkının Dede Korkut anlatmalarında olduğu gibi yani Bamsı Beyrek'in toya gelerek oradaki toy sahibi ve yakınlarındaki beyleri övme ve tanıtmaya geleneği Kazak kültüründe en canlı şekliyle Kazak halkının "Betaşar" ve "Kız Uzatu" geleneklerinde yaşamaktadır.

Betaşar toyu, "Gelin, gelin, gelmiş. Gelin eve girmiştir" gibi sözlerle başlar. En sonunda ozan gelinin yüzünü açar ve toplanan kalabalığa gösterir ve görümlük ister. Ozan, "Anlat, gelin, anlat, gelin! Atının başını çek, gelin" sözleriyle başlayıp öğüt ve nasihat dolu olan ikinci bölümünde ise yeni gelinin bundan sonraki tavır-davranışları ve işlerinin ne şekilde olması gerektiği anlatılır (Konıratbayev, 2022, s.52).

Betaşar toyundan örnek verecek olursak, toyda şu sözler söylenmektedir:

Hey gelinin yüzünü açışım
Yeni akrabalarınla tanıştırmamdır.
Büyüklerini say
Yeni hayat kapısı
Artık senin için açılmıştır.
Saksağan kuşundan da daha dikkatli gelin
Yumurtadan da ak pak gelin
Eşine sözünü dinle gelin
Halkın-yurdun tarafından sevil gelin. (Konıratbayev, 2022, s.52).

Kazak halkının betaşar toyunda ozan, toyun sahiplerini, akrabalarını, eşini-dostunu öven sözler söyler ve bu sözlerinden dolayı da hediyelerini alır. Betaşarda gelinin önünde durun bir para kutusu vardır. Bu para kutusuna ozan tarafından övülen kişiler gelinin selam vermesiyle birlikte o kutuya yakınlık durumlarına göre para atarlar. Buraya atılan paralar toyun sonunda ozanın olur. Bu sebeple ozan toya gelen kişilerden olabildiğince çok para toplamak için bütün mahareti ve söz gücünü göstermek ister. Böylece o kutuya ne kadar çok para atılırsa ozanın da kazanacağı para bununla paralel olarak artar. Bu sebeple ozan, oradakileri övgü dolu sözlerle yüceltir.

Dede Korkut anlatmasında Bamsı Beyrek'in toyda söylediği sözler ile Kazak halkının betaşar toyunda ozan tarafından söylenen sözlerde övgü teması olması benzerlik göstermektedir. Bu sözler sonrası ozanlara hediyeler, paralar verilmesi onlara verilen değer bir göstergesidir ve yine ortak yönüdür. Türk kültüründe ozanlara her zaman halk tarafından değer verildiği, sayıldığı ve onlara değerli hediyeler verildiği örneklerle doludur. Yukarıda da her iki ozana verilen hediyelerden bahsettik ki buda ortak kültür değerlerin zamanla bazı değişiklikler olsa da yeni formlarında yaşadıklarının bir göstergesidir.

Türk kültüründe oturma düzeni toplumsal statünün bir göstergesidir. Türk halkları yaşadıkları dönemlerde bu töre yani başköşeye oturma olayına çok dikkat etmişlerdir. Türk halklarında kimin nerede oturacağı sözlü kanunlarla belirlenmiştir. Hanın sağ ve sol tarafında kimler oturur bu Türk töresinde bellidir. Bu oturma kültürü uzun yıllar boyu sürdürülerek günümüze kadar gelmiştir. Dede Korkut anlatmalarında da karşımıza çıkmaktadır.

Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek anlatmasında oturma düzeni hakkında şu sözler yer almaktadır:

Sağda oturan sağ begler
Solda oturan sol begler
Eşikteki maklar
Düpte oturan has begler (Ergin, 1989, s.144).

İfade edilen bu oturuş düzeni, bize eski devirden o zamana kadar gelen oturma düzeninin bir göstergesidir. Ayrıca bu oturma düzeni bize, “mekânın içinde yerin tecrübe ve değer göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır. Mekân içerisinde konumun göstergeler sistemi üzerinden yorumlanması önemlidir. Burada “has beyler” olarak nitelendirilen ve ileri gelen, değer verilen kişilerin yerlerinin dipte olması mekânın statüye göre parçalanmasının bir göstergesidir. Bugün de yaş ve statü gibi özellikleri ile değer verilen önemli sayılan kişileri “başköşe” olarak

adlandırılan yerlerde konuklamak önemlidir” (Çetinkaya, 2015, s.88). Bir başka açıdan ise “Tarihsel ve geleneksel bağlamlarında gerek göçerevli toplum yapısı içinde hayvancılıkla ve gerekse köy, mezra ve küçük kasaba çapında ziraatle uğraşan topluluklarda belki de en önemli formal eğitim ve kültüre uygun sosyalleşmede disiplin kaynağı olarak gizli işlevlere de sahip olduğunu söyleyebileceğimiz “tör” veya “başköşenin” (Çobanoğlu, 2004, s.40) Türk kültüründe ne derece önemli olduğunun bir göstergesidir.

Kazak kültüründe de gelen misafiri veya evin büyüğünü töre yani başköşeye oturtma geleneği günümüzde de devam etmektedir. Öyle ki Kazak halkı bu tör olayına çok dikkat etmektedir. Kazak aile yapısı içerisinde veya gelen misafirlerin statülerine göre kimin nerede oturacağı bellidir. Bu kurala uymayan kişiler de hem aile hem de toplum içerisinde çok büyük ayıplanır ve kızılır. Bu sebeple Kazak halkı eski Türk kültüründeki oturma şekillerini korumuş ve günümüzde de dikkatli bir şekilde uygulamaktadır.

Kazak halkının yaşamından tör/başköşe ile ilgili örneklerine baktığımızda bu durum birçok alanda karşımıza çıkar. Örneğin, eve gelen misafirde, aile içerisinde, toy salonlarında, restoranlarda vb. birçok yerde bu kural geçerlidir. Dede Korkut anlatmalarında da gördüğümüz beylerin oturma düzeninin Kazak oturma düzeni geleneğinde de canlı olarak yaşadığını görmekteyiz.

Kazak oturma kültüründe aile içerisinde kızın evlenmeden önceki yerinin başköşe olduğu ve evlendikten sonra da oturma yerinin değiştiği durum söz konusudur. Bu sebeple Kazak halkı kızlarının aile içerisinde ne zaman ve hangi durumda nerede oturacağını belirlemiş ve bu kuralı uzun yıllardan beri devam ettirerek gelmektedir. Buna şu örneği verebiliriz:

Pazardan gelen kâseler,
Çayın suyu gibi çoğalır.
Şimdi tekrar gelene kadar,
Sağ salim olun halkım.
Şehirden gelen ak kumaş
Sallanarak, nazlanarak büyüdüm başköşede,
Elini açıp duanı ver. (Kerimov, 1992, s.64).

Dede Korkut anlatmasında olduğu gibi Kazak halkında da önemli bir durum olan oturma düzeni, yukardaki şiirde Kazak halkında kızın oturduğu yeri anlatan durum açıkça ifade edilmiştir. Kazak halkı kızlarını başköşede oturttukları onlara ne kadar değer verdiğinin de bir göstergesidir diyebiliriz.

Türk kültüründe bilgi almak ve danışmak kavramları oldukça önemlidir. Türk devletlerinin teşkilatlanmasında ve devamlılığını sağlamasında her zaman onlara akıl veren, yol gösteren ve tecrübelerini paylaşan bilgi kişiler olmuştur. Bunlar Türk kültür tarihinde kimi zaman aksakal, kimi zaman da vezir olarak görülmüştür. Dede Korkut anlatmalarında da gördüğümüz bilgi kavramına çok önem verildiğini Dede Korkut anlatmaların birçok yerinde rastlanmasından anlayabiliriz. Anlatmalarda, bir bilgeye danışma ve o bilge kişiden akıl alma durumları sıkça karşılaşılan bir durumdur. Örneğin, “Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Hikâyede, Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Hikâyesi”nde, Kazan Bey Oğlu Uruz Beyin Tutsak Olduğu Hikâyelerinde geçen “ünüm anla/sözüm dinle” (Ergin 1989, s.95, 121, 154) sözlerinden akıl alma ve bilge kişiye danışmanın önemi vurgulanmaktadır.

Kazak kültüründe de Dede Korkut anlatmalarında karşılaştığımız aksakaldan/bilge kişiden bilgi alma ve danışma durumları günümüzde de canlı şekilde varlığını sürdürmektedir. Kazak kültüründe aksakal yani bilge kişilik, en eski zamanlardan beri Kazak halkının yaşamında önemli bir durumdur. Kazak halkında Ayteki Bi, Töle Bi ve Kazıbek Bi gibi aksakallar sosyal yaşamda adalet, eşitlik, sosyal sorunlar vb. konularda halkının akıllı olmuş onlara adalet ve bilgi dağıtarak önderlik etmişlerdir. Ayrıca, Kazak gelenek ve göreneklerinden, töre sisteminden kaynağını alan “Jeti Jargı kanun” (Anayasa) Töle Bi, Kazıbek Bi ve Ayteki Bi aracılığıyla sistemleştirilmiştir. Bu Jeti jargı kanunlarına baktığımızda:

1. Toprak ve miras,
2. Aile hayatı,
3. Hırsızlık ve gasp, çalışma hayatı,
4. Dış ülke ve boylar arasındaki ilişki,
5. Vatanın bütünlüğü ve birliği,
6. Kan davası,
7. Düzenin sağlanması (Çınar, 2006: 138).

Yukarıda verilen durumlara Bi’ler, çocukluk çağlarından itibaren aldıkları eğitim ve hayat tecrübesi ile akıl yoluyla bu sorunları çözdükleri görülmüştür. Bunun yanında boyların birlik ve düzenliğinin sağlanmasına gayret eder, davaları çözer, kavgalıları barıştırırlar. Dış düşmanlarla barış yolları ararlar, elçi olurlar. Bu yönleriyle Dede Korkut’u çağırırır. Dede Korkut’ta boylar arasındaki kavgaları, iç çekişmeleri barışla, anlaşmayla sonlandırır. Kazak toplumsal düzeninde “Bi”ylerin işlevleri bize Dede Korkut’un kimliği hakkında ip uçları vermektedir. Her üçü de 17-18. yüzyılda yaşamış olmalarına rağmen

toplum içinde yapıp ettikleri ile Dede Korkut'un izindedirler. (Çınar, 2006: 139).

Günümüzde bu durum biraz değişikliğe uğramış olsa da etkisi hâlâ daha aynı derece de devam etmektedir. Örneğin, Kazak halkında “Kara şanırak” olarak ifade edilen büyük aile evi yani ata evi, büyük bir öneme sahiptir. Bu kara şanırakta oturan veya ailenin en büyüğü, o ailenin söz sahibi ve akıl veren bilgesi durumundadır. Bu aksakal yani ailenin yaşça ve tecrübece en büyüğü gittiği yerlerde de saygı ve hürmet ile karşılanarak töre/başköşeye oturtulur. Bu ona verilen önemin ve saygının da bir göstergesidir.

Dede Korkut anlatmalarına ve Kazak kültürüne baktığımızda kültürel sürekliliğin izlerini görebiliriz. Dede Korkut'un zamanında yaptıkları ve anlatmalarında geçen olaylar, gelenekler-görenekler, kültürel değer yargıları vb. konular günümüz Kazak halkının yaşamının birçok alanında canlı bir şekilde yaşamaktadır.

Sonuç

Türk kültür tarihinin en önemli eserlerinden olan Dede Korkut anlatmaları, kendisinden sonra gelen bütün Türk halklarının ortak kültür kökünü oluşturmuştur. Anlatmalarda geçen birçok konu ve durum, günümüzdeki Türk halklarının yaşamında hâlâ daha canlı olarak yaşamaktadır. Türk halklarından birisi olan Kazak halkı da bu kültür pınarından beslenmiş ve aynı kültürel değerleri günümüzde de yaşatmaya devam etmektedir. Verilen örneklerden de başka daha birçok açıdan benzerliklerin oldu açıktır. Bu da Dede Korkut'un Türk kültür tarihi açısından varlığının ne kadar değerli olduğunun bir göstergesidir. Kazak halkı da kültürel değerlerini ve hazinelerini örnek aldığı Dede Korkut anlatmalarındaki örnekler üzerinden uygulamakta ve gelecek kuşaklara ortak ata mirası olarak aktarmaktadır. Kazak kültüründeki, aile, evlilik, evlat edinme, misafir ağırlama ve oturma düzeni, aksakal vb. durumların Dede Korkut anlatmalarıyla benzeşmesi kültürel sürekliliğin ve aktarımın bir örneğini oluşturmuştur. Kazak halkı da kültürel kodlarını, Dede Korkut anlatmaları ile korumakta ve geleceğe taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Alsaç, F. (2018). Dede Korkut Hikâyeleri'nde kültürel bellek bağlamında gelenekler. *Journal of Turkish Language And Literature*, Volume 4/1, s. 17-35.

- Çetin, H. (2021). *Türkiye ve Kazakistan'daki geçiş dönemlerinin (Doğum, evlenme-ölüm) karşılaştırmalı incelemesi*. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 121-278.
- Çetinkaya, G. (2015). Dede Korkut Hikâyeleri'nde Semboller. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 46-88.
- Çınar, A. A. (2006). *Kazak kültürü ve edebiyatı araştırmaları*. İzmir: Berke Ofset.
- Çobanoğlu, Ö. (2004). Türk halk kültüründe “Tör/Başköşe” kavramı anlam yaratmadaki simgesel sürekliliği. *Türkbilig*, S. 7, s. 33-44.
- Godbout, J. (2000). *Armağan dünyası*. (Çev. D. Hattatoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ergin, M. (1989). *Dede Korkut Kitabı. (Giriş-metin-faksimile)*. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Erqaliyeva, J. ve Şakuzadauli, N. (2000). *Kazak kültürü*. Almatı: Al-Farabi Baspası.
- Kerimov, Ş. (1992). *Küyev keltir kız uzat*. Almatı: Ana Tili.
- Konıratbayev, A. (2022). *Kazak folklorunun tarihi*. (Çev. Halil Çetin), Ankara: Bengü Yayınları.
- Özdemir, N. (2018). Türk hediyeleşme geleneği ve medya. *Uluslararası Sosyal Araştırmaları Dergisi*, Volume 1/4, s. 467-480.
- Temur, N. (2017). Bir kültürel bellek mekânı olarak Mahtumkulu divanı. *Türkbilig Dergisi*, S. 34, s. 173-178.

“KİTABI DEDE KORKUT”TA KIPÇAK VE OĞUZLARIN ORTAK TARİHİ VE DİL UNSURLARI

COMMON HISTORICAL AND LANGUAGE ELEMENTS IN KIPCHAK’S AND OĞUZ’S “KITABI DEDE KORKUT

Galibe HACIYEVA*

ÖZ

Türk halkının kahramanlık destanı “Kitabi Dede Korkut”un edebi-sanatsal, dilbilimsel-tarihsel-coğrafi, felsefi-psikolojik, etnografik ve etnogenetik tahlilleri üzerine çok sayıda eser yazılmış olup, günümüzde bu çalışmalar çeşitli yönleriyle devam ettirilmektedir. Türk tarihinde “Kitabi Dede Korkut” daha çok Oğuz Türklerinin bir kahramanlık abidesi olarak sunulmaktadır. Ancak bu destanlar üzerinde yapılan etnogenetik ve etnolingüistik analizler, destanlarda Türk-Oğuz boyları kadar, Salur, Kıpçak, Bulgar//Balgar, Alpan, Sungur, Gayi gibi diğer Türk boylarının da tarihsel izlerini yaşatmaktadır. Adı destanlarda geçen bu Türk boyları ile birlikte Argu, Bayat, Bayandur, Bunlu, Kazan, Ganlu, Tırkeş//Tırkeş gibi diğer onomastik birimler de destanların sadece Oğuzların değil, tüm Türk boylarının ortak tarihi belgesi olduğunu kanıtıyor.

Ancak üzümlük belirtmek gerekir ki, tüm Türk boylarını ve onların yaşadığı coğrafyanı birleştiren bu destanlar nedense bilim dünyasına sadece Türk – Oğuz destanları olarak sunulmaktadır. Destanların dili ve destanlarda geçen etnik isimler üzerinde yapılan araştırmalar, farklı coğrafyalarda bütün Türk boylarının Oğuzlarla bir arada yaşadığını göstermektedir. Oğuzlarla iç içe yaşayan bu boylardan biri de Kıpçak Türkleridir. Kitabi Dede Korkut’un coğrafyasına bakacak olursak, destanlarda adı geçen Kıpçakların yaşadığı alan sadece Orta Asya değil, Kafkasya-Azerbaycan, Anadolu topraklarıyla tamamen örtüşmektedir.

Destanlarda geçen tarihi olayların yanı sıra, destanların dilinde kaydedilen Kıpçak Melik antroponimi ve Kıpçak diline ait [ŋ] [dz] gibi fonetik unsurlar ve [ayıtmaq – söylemek] gibi sözcükler destanların hem de Kıpçak boylarının tarihi belgesi olduğunu kanıtlamaktadır. Bu dil faktörleri dikkate alınarak, bildiride Türk lehçelerinin destanlarda karşılıklı bütünleşmesi hususları hem genel olarak bu etno-dillerin ait olduğu dil grupları arasında, aynı zamanda Oğuz ve Kıpçak dil ailelerinin karşılıklı bütünleşmesi doğrultusunda araştırılmış ve analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Türk, Dede Korkut, Oğuz, Kıpçak, etnolingüistik, etnogenetik, destan

ABSTRACT

Numerous works have been written on the literary, linguistic, historical-geographical, philosophical-psychological, ethnographic and ethnogenetic analysis of the epics of the Turkish people's heroic epic *Kitabi Dədə Qorqud*, and hereinafter these investigations will continue in various aspects. In Turkish

* Doç. Dr., Nahçıvan Devlet Üniversitesi, Nahçıvan-Azerbaycan (oguz.haciyev@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

history, “Kitabi Dəde Qorqud” is presented as the heroic monument of the Oghuzs. However, the historical ethnogenetic and ethnolinguistic analyses carried out on these epics show that these epics bear historical traces of the Turkish-Oghuz tribes as well as other Turkish clans and tribes such as Salur, Kipchak, Bulqar/Balqar, Alpan, Sungur, Qay. This fact finds its self-confirmation with these tribes whose names are recorded in the epics, such as Arqu, Bayat, Bayandır, Bunqlu, Qazan, Qanlı, Tırkəş and some other onomastic units.

However, it should be noted with regret that these epics, which essentially unite the entire Turkish world, are presented to the world as the epics of the ancient Oghuzs. Studies on the language of the epics, as well as the ethnic names in the epics, show that all Turkish tribes lived together with the Oghuzs. One of these tribes living together with the Oghuzs is the Kipchak Turks.

To confirm the historical events occurring in the epics, as well as the phonetic [ŋ] [dz] and lexical signifiers [to distinguish – to say, to tell] belonging to many Kipchak languages, are recorded in the language of the epics. Considering this, the stories of the mutual integration of Turkic language dialects in the epics are discussed both among the language groups to which the language belongs, and also between the Oguz and Kipchak language families as a concrete language. It was made in the direction of healthy integration.

Keywords: Turkish, Dede Gorgud, Oguz, Kipchak, ethnolinguistic, ethnographic, ethnogenetic

Giriş

Günümüze kadar “Kitabi Dede Korkut” destanları üzerinde yapılan çeşitli araştırmalar bu destanların yaratılış tarihi, kapsadığı coğrafya, eski Türklerin sanatsal – estetik, edebi – kültürel ve milli – manevi değerleri yönünde incelenmiştir. Günümüze dek “Kitabi Dede Korkut” üzerinde farklı yönlerde çalışmalar ne kadar yapılırsa yapılsın, destanların dili üzerine yapılan araştırmaların etnolinguistik açıdan yetersiz olduğunu göstermektedir. Ayrıca destanların dilinin farklı yıllarda yazıya geçirilmesi de destanların dili konusunda ciddi tartışmalara neden olmuştur. Bu yüzden araştırmacılar “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilini incelerken daha şok Dresden ve Vatikan nüshalarının diline esaslanmışlardır.

O.S. Gökyay, M. Ergin, H. Araslı, M. Tahmasib, A. Demircizade, Ş. Jamshidov, X. Köroğlu, S. Özçelik gibi birçok araştırmacı tarafından “Dede Korkut”un Dresden nüshasının Vatikan nüshasından daha eski olduğu kanıtlanmıştır. F.Zeynalov ve S.Alizade Dresden nüshasının ya Azerbaycan'daki bir Azeri tarafından ya da Azerbaycan dilini çok iyi bilen bir kişi tarafından yazıya alındığını iddia ediyor. Onlar bu iddiayı Dresden nüshasının sözlüğünde, tarihsel olarak yalnızca Güney Azerbaycan yazarların dilinde (örneğin, S.I. Hatayi veya M. Nişati) bulunan Türk kökenli kelimelere esaslanarak ortaya koymuşlardır. Bu nedenle destanların dilinin doğru belirlenebilmesi için Azerbaycan

diyalektlerinin güney veya doğu grubu özelliklerine uygun olarak belirlenmesi gerektiğini düşünmektedirler (KDQ, 1988, s. 19).

Bellidir ki, O.S. Gökyay, M. Ergin, H. Araslı basımları “Dede Korkut Kitabı”nın en mükemmel basımları olarak kabul edilmiş olsa da, yine de “Dede Korkut” metninin doğru okunması bugüne kadar bir sorun olmaya devam ediyor. Destanların dili ve çağdaş Türk lehçelerinin tarih boyunca karşılıklı bütünleşmesi mesellerini hem dilin genel olarak ait olduğu dil grupları arasında, aynı zamanda Oğuz ve Kıpçak dil ailelerinin karşılıklı entegrasyonunun incelenmesi için destanların dili zengin bilgiler içermektedir. Aynı zamanda çağdaş Türk dillerinin tarihi evreleri bağlamında eski Türk boylarının dillerinden hangisinin daha önemli rol oynadığını tespit etme fırsatı yaratır.

Araştırmalar zamanı destanlarda Oğuz ve Kıpçak dilleri arasındaki karşılıklı ilişkiler doğru değerlendirilmediğinden, dil tarihi ile ilgili çalışmalarda etnolingüistik faktörlerin aydınlatılmasında bilimsel sonuçların elde edilmesi bir kadar zorlaşır. Türk dillerinin tarihi etnolingüistik katmanını incelemek için destanların dili esasında yapılan araştırmalar, bir etnosun dilinin coğrafi sınırlarının belirlenmesi veya ona en yakın dil gruplarıyla karşılaştırmalı olarak incelenmesi için imkan sağlıyor.

Destanların dili, eski Oğuz ve Kıpçak dillerinin fonetik, sözcüksel-anlamsal ve dilbilgisel ilişkilerinin tarihsel manzarasını yeterince yansıtmaktadır ve bu durum, çağdaş Türk dillerinin tarihi etno-dilsel katmanının incelenmesinin önemini göstermektedir. Destanların dili son yıllara kadar çeşitli yönlerden incelenmiş olmasına rağmen, bu sözlük birimlerinin eski Oğuz – Kıpçak boylarının dillerine ait olduğunu gösteren etnolingüistik özellikler ihmal edilmiştir. Oğuz ve Kıpçak dillerinin etnolingüistik faktörler temelinde karşılıklı entegrasyonu bağlamında destanların dilinin incelenmesi, çağdaş Türk dilleri ve lehçelerinin tarihsel katmanlarının belirlenmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Çağdaş Türk dillerinde hem fonetik, hem de anlam bakımından aynı olan sözcük birimlerinin destanların dilinde de aynı şekilde görülmesi, bu destanların etnolingüistik yapısının çok zengin olduğunu göstermektedir. Destanların dilindeki mevcut dil faktörlerine dayanarak, çağdaş Türk lehçelerinin şekillenmesinde etnik özellikleri dikkata alırsak, günümüzde farklı coğrafyalarda yaşamakta olan Türkleri'nin etnogenetik yapısında yer alan Oğuz, Kıpçak, Selcuk, Bulgar, Peçenek ve başka bu gibi Türk boylarının dilinin aynı kökten kaynaklandığını görebiliriz.

“Kitabi Dede Korkut”a çağdaş teorik dilbilimin gerekleri çerçevesinde yaklaşıldığında, bu destanların sadece Türk halkının tarihi kahramanlıklarını yansıtan bir kaynak olmayıp, genel Türk dilbiliminde dil tarihi, onomaloji, diyalektoloji, anlam bilimi (semasiyoloji), tarihsel fonetik ve dilbilgisi (morfoloji ve sözdizimi) gibi alanların incelenmesi için çok değerli, zengin bir bilgi kaynağı olduğunu görüyoruz. Çağdaş Türk lehçelerinde mevcut etnolinguistik faktörlere dayanarak, destanlarda Türk dilinin tarihsel özelliklerini fonetik, sözcüksel-anlamsal ve dilbilgisel açıdan kolaylıkla takip etmek, aynı zamanda Türk dilinin tarihsel etnolinguistik katmanını incelemek için yeterli materyali elde etmek mümkündür.

Genel Türk dilbilimi düzeyinde yapılan araştırmalarda elde edilen sonuçlar “Kitabi Dede Korkut” destanlarının çağdaş Türk dillerinin tarihi fonetiği, söz varlığı ve gramerinin yanı sıra, aynı zamanda eski Türk onomastik sisteminin, Türk lehçelerinin tarihi etnolinguistik katmanının incelenmesi için de yeterince zengin bir kaynak olduğunu gösteriyor. Bu nedenle dil araştırmalarında “Kitabi Dede Korkut” destanları farklı yönlerden değerlendirilebilir.

Araştırmalar gösteriyor ki, destanların dili, çağdaş dilbiliminde etnik-soy ve tarihi-coğrafi açıdan sınıflandırılan Oğuz, Kıpçak, Bulgar, Karluk – Uygur, Uygur-Oğuz dil gruplarında birleşen çağdaş Türk dillerinin tarihsel etno-dilsel özelliklerini içeren çok sayıda fonetik, sözcüksel ve dilbilgisel dil faktörleri ile zengindir.

Destanların dili üzerinde yapılan araştırmalar çağdaş Türk lehçelerinde Oğuz-Kıpçak dil özelliklerini yansıtan çokvaryantlı diyalekt unsurlarını ortaya çıkarmaktadır ki, bu dil faktörlerinin çoğuna eski Türk abidelerinin dilinde, özellikle, Orhon yazıtlarında da raslıyoruz. Destanların dilindeki mevcut bir çok eski Oğuz ve Kıpçak dil unsurları çağdaş Türk lehçelerinin bir çoğunda ortak şekilde kullanılmaktadır.

Eski Oğuz ve Kıpçakların Balkanlar’dan Kafkasya’ya, Urallar’dan Sibiryaya,Tanrı Dağları’na kadar yayıldığı topraklar Oğuz veya Kıpçak lehçelerinin konuşulduğu veya yazılı dil olarak kullanıldığı geniş bir alan oluşturur. Ancak, ne yazık ki, bu kadar geniş bir alanı kapsayan Oğuz ve Kıpçak lehçelerinin diğer etnik grupların dilleriyle karşılaştırmalı araştırmaları yok derecesindedir.

Bellidir ki, XI-XIV. yüzyıllarda Türk dilinin parçalanması sonucunda, Kıpçak, Oğuz ve Karluk gibi üç dil grubu ve bir dizi ara lehçeler ortaya çıktı. Kıpçak, Oğuz ve Karluk dillerinin oluşmasından sonra bu dillerin kendileri de parçalandı. Çağdaş Türkiye Türkçesi,

Azerbaycan, Türkmen, Gagavuz gibi bağımsız Türk dillerinin oluşumunda Oğuz dili esas rol oynasa da, Kıpçak dilinin de rolü inkaredilemez. İlginçtir ki, Azerbaycan dilinin tarihinde Oğuz etkisi esas olarak IX-XIII. yüzyıllarda kendini göstermeye başlasa da, Kıpçak etkisi ise daha erken çağlarda, V-IX. yüzyıllarda kendini göstermeye başlamıştır.

Kıpçak dilinin unsurları Azerbaycan'ın kuzey kesiminin etnolengüistik kaderinde önemli bir rol oynamakla beraber, Güney grubu diyalektlerinde de tarihsel durumunu korumaktadır. Diyalektlerdeki mevcut tarihsel dil faktörlerinden aydın olur ki, Hazar Denizi'nin kuzeyinden Azerbaycan'a gelen Kıpçakların yürüyüşlerinin yoğun olduğu dönem I. bin yılın ikinci yarısına denk geliyor" (Əzizov, 2016, s.50). Araştırmalar, Ortaçağın erken dönemlerinde Bizans, Ermeni ve Gürcü kaynaklarında Türkçe kelimelerin Kıpçak dilinden onların dillerine aktarıldığını göstermektedir. Çağdaş Azerbaycan dilinin ulusal temelde yeniden oluşturulduğu XVII-XVIII. yüzyıllara kadar, Azerbaycan Türkçesinin sözlüğünde Kıpçak kelimeleri ile Oğuz kelimeleri arasında bir paralellik mevcut olmuştur: *ata – baba, çöl – yazı, çağırmaq – oxumaq, aytmaq – demək, payız –güz, yaxşı – iyi, getmək – varmaq, etmək – qılmaq, vermək – sunmaq, doymaq – qanmaq, bayır – dışarı, çatdırmaq – ilətmək, isti – sıcaq, qabaq – qarşı, mən – bən, tapmaq – bulmaq.*

Bu gibi dil faktörleri ile beraber, tarihte baş veren olaylar birçok vakada Oğuz ve Kıpçakların bir arada bulduklarını gösteriyor. Bu birliktelik Oğuz ve Kıpçak dillerinin kaynaşmasına neden olmuştur ki, bu yüzden de çağdaş diyalektlerde bazen bu dil unsurlarının net bir şekilde Oğuz veya Kıpçaklara ait olduğunu belirlemek imkansızdır. Ancak tüm bunlara rağmen tarihi – mükayiseli yöntemle etnolengüistik faktörleri ortaya çıkarmak mümkündür. Orhon Yazıtları ve eski "Oğuzname"lerin, "Kitabi Dede Korkut" destanlarının dili, Mahmud Kaşgarlı'nın "Divanü Lüğat-it Türk", "İbn Mühenna Lüğeti", Arap dilcisi Əbu Həyyan el-Endelusi'nin "*Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak*" (Türk dillerini anlama *kitabı*"), eski Kıpçak abidesi "Kodeks Kumanikus" veb. bu gibi birçok eski kaynakların verdiği bilgiler ve tarihsel araştırmalar Oğuz ve Kıpçak dillerinin etnolengüistik özelliklerinin çağdaş Türk lehçelerinin temelini oluşturduğu hakkında yeteri kadar bilgiler vermektedir. KDK destanları diğer yazılı ve sözlü abidelerimiz gibi Türk dillerinin zengin tarihi sözlüğü, fonetik ve üslup özellikleriyle ile özünden çok önceki eski dil faktörlerini yaşatan değerli kaynaklarımızdandır.

1. Destanların dilinde Oğuz ve Kıpçak dillerinin fonetik özellikleri

“Kitabi Dede Korkut”un dilinde Oğuz ve Kıpçak dilinin etnolinguistik faktörlerini belirleyen temel özellik, fonetik ve sözcüksel birimlerdir. Destanların dilindeki tarihi etnik dil faktörlerini belirleyen bu fonetik özellikler çağdaş Oğuz ve Kıpçak grubu dillerinin ses sistemiyle kıyaslanadığında net bir şekilde ortaya çıkıyor. Çağdaş Türk dillerinde ve diyalektlerindeki mevcut [t>d, ç>u(ts), k>g, b>v, k>q, q>ğ, k>ç, g>c, y>g, d>z>y,ç>ş, t>d>c>j>dj>dz>ç>ts(u)>s>ş] gibi ses geçişleri esasında destanların dilindeki fonetik özelliklerin analizi çağdaş Türk lehçelerinde bu ses geçişlerinin kökünde eski Kıpçak ve Oğuz dillerinin etnolinguistik faktörlerine dayandığını gösteriyor. Türkolojide eski abidelerin dili esasında Oğuz – Kıpçak dilleri genel olarak [d~t; ç~ş~s~ts(u), c~j; dz~dj; d~z; b~v; b~m; b~n; b~p; y~n; y~v] gibi ses geçişleriyle gözlemlenen paralellerle kıyaslanmaktadır.

Eski Oğuz ve Kıpçak dillerinin tarihi bütünlüğünü bazen bu seslerin mevcut geçişlerini bir bölgenin ağzında aynı şekilde görmek mümkündür: (d~t~c~ç; dıñqılı~tıqqılı~cınqılı~çıqqılı, dönmək~çönmək, devirmək~çevirmək, dırnaq~tırnak~cırnaq, dıñqıldamaq~çınqıldamaq~tıqqıldamaq~şıggıldamaq, dəyirdəx~çəyirdəx (toxum). Azərbaycan Türkçesinin Nahçıvan grubu ağızlarındaki mevcut bu ses geçişleri Güney Azerbaycan, Anadolu ağızları *dimcihle-çimdikle* (Doğu Anadolu: Arpçay), aynı zamanda çağdaş Türk lehçelerinden Karay Türkçesinin Trakay (*монла, уст (üst), сызгыц (kalemin ucu)*) ve Galıç (*чѣпла/чопла (topla), уцу, чызгыц*) diyalektleri için tipiktir (Мусаев, 1964, s. 84-87).

Destanların dilinde eski Oğuz ve Kıpçak Türkçeleri arasındaki fonetik farklılıkları genel olarak [t<d]; [ç<ş<s]; [i<ü]; [ı<u]; [y<g] gibi ses geçitleri, aynı zamanda Oğuz və Kıpçak dillerindeki farkları etnolinguistik açıdan yansıtan [ŋ], [dz] gibi seslerle de izlemek mümkündür.

[t<d]. Çağdaş Türk lehçelerinde tarihi etnolinguistik faktör gibi daha aktif olan [t<d] veya [d<t] ses geçişlerini “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinde de aynı şekilde görebiliyoruz: *Ala yatan garlu tağları aşdım*”, *Kara polat uz qılıcın belinə quşandı, Sağlı-sollu kaferi xub tağıtdı, Galqubanı Bayandır yerinden turmuş, bir yere ağ otağ, bir yere gızıl otağ, bir yere kara otağ diktirmiş. Gumbır-gumbır tavıllar çalındı, Adam öldürüb gan dökmədiñ* (KDQ, 1988, s. 35; 40; 71; 199).

Eski Türk yazılı abidelerinin dili ister destanların, isterse de çağdaş Türk lehçelerinde müşahide olunan bu fonetik farkların tarihi

etnolengüistik özellik olduğunu kanıtlıyor. M.Kaşgarlı “Divanü lüğat-it Türk” eserinde Oğuzların ve onlara daha yakın olan Türk boylarının dilindeki sözlerde [d] sesinin Kıpçak Türkçesinde [t] ile değiştiğini gösteriyor: *tewey – devey, ot – od, ötti – ötdi, çatur – çadır* (Kaşgarlı, 2018, s.13, 779, 404).

XIII. yüzyıl Apar dilbilimcisi Ebu Heyyen el-Endelusi Türk dillerinin söz varlığı ve grameri hakkında yazmış olduğu “Kitab el-idrak li lisan el-etrak” adlı eserinde de [t<d] veya [d<t] ses geçitlerini Türk etnoslarının dillerinin fonetik özelliği gibi ortaya çıkarıyor: *til – dil, tiledi – diledi, temir – demir, tirlik – dirlik* (Ebu Heyyan, 1992, s.28-29).

“Kitabi Dede Korkut”un dilinde Oğuz ve Kıpçak dilleri arasındaki [t<d] veya [d<t] şeklinde fonetik farkı gösteren bu ses olayı hem geçmişte, hem de günümüz Türk dillerinde ortak unsurlar olarak bulunmaktadır. M.İ.Yusifov çağdaş Oğuz grubu dillerinde aynı kökenli sözlerde [d] sesinin daha aktif olduğunu gösteriyor: *dağıtmaq* (Azerbaycan), *dağıtmaq* (Türk), *daqatmaq* (Türkmen), *daatmaa* (Gagavuz); *dil* (Azerbaycan), *dil* (Türk), *dil* (Gagavuz) (Yusifov, 1984: s.29).

N.A.Baskakov da Türk dillerinde aynı şekilde [d] sesinin Oğuzcanın, [t] sesinin ise Kıpçak Türkçesinin dil özelliği olduğunu göstermektedir (Баскаков, 1960, s. 118-144). M. Şireliyev ve B.A.Veliyev de tarihsel etnolengüistik faktörlere dayanarak, Azerbaycan dilinin diyalektlerinde söz önünde d<t olgusunun Kıpçak dili özelliği olduğu düşüncesindedirler (Şireliyev: 1965, s. 82; Veliyev: 2005, s. 151).

Destanların dilinde olduğu gibi, Türk dilleri ailesinin Oğuz grubuna ait çağdaş Azerbaycan Türkçesinin Nahçıvan ağızlarında da eski Oğuz dilinin özelliği olan [d] sesi yerine Kıpçak dilindeki [t] sesi kullanılmaktadır: *tükan, tüş, tüşməyh, tüşmek, bulut, putax, palit, dört, yurt, kilit, kət* (Az.DNDŞ, 1962: s.30).

“Kitabi Dede Korkut” dilinde olan [t<d] veya [d<t] ses geçişlerinin çağdaş Türk dillerinde ortak kullanılması da ilginç bir faktör gibi karşımıza çıkıyor. Nahçıvan ağızlarında söz başında ve söz sonunda (*dərbənməx, sifdə, yasdıx, xəsdə, taxda, doxdur, tüşman, tiş, tükan, tütəx*) (ADNDA, 2015, s. 30) işlek olan [t<d] veya [d<t] ses geçişleri aynı şekilde Güney Azerbaycan (*til, tırnak, tola/dolu, tört, azat*) (Az.DNDŞ, 1962, s.71), Doğu Anadolu (*dabança, dutdu, hafda, usda, armit, evrat, tiggat, gaten (kadar), tükan, tüşman*) (Ercilasun, 2002, s. 108-110) ve Irak – Türkman lehçesinde (*turnalar, tamğa, tawar, taya/daye, tükan*) (İTL, 2004: s.77), aynı zamanda bugünkü Kıpçak

Türkçesi Tatar, Kazak, Kırgız dillerinde de paralel kullanılmaktadır: *tarak, tilek, teşik, töşek, töşök* (29, s. 80-81). Tarihi linguistik araştırmalarda eski Orhon yazıtlarının da dilinde mevcut olan bu ses varyantı ortaya çıkıyor (*Bu yirde olurup Tabgaç bodun birle tüzültüm* (Bu yerde oturup Çin halkı ile ilişkileri *düzeltem*) (Talat, 1995, s.34-35).

[t<d] veya [d<t] ünsüzlerinin geçişleri eski yazılı kitabelerin dilinde olduğu gibi, çağdaş Türk dillerinde de tarihi etnolinguistik özellikleri koruyan ve en aktif olan seslerdir. Destanların dilinde olduğu gibi, çağdaş Türk dillerinde ve diyalektlerinde de [t<d] veya [d<t] ses geçitleri eski Oğuz ve Kıpçak dilinin özelliği gibi kullanılmaktadır. Azerbaycan Türkçesinin geçit şivelerinde (*dustağ – tussax, budağ – putax, armud – armıt*), Türkmen dilinde (*at – ad, od – ot*) (Дмитриев, 1955, s. 1955: 182-183), Özbek dilinde (*ut – od, ot – ad, pulat – polad* (P-Узб.С., 1954, s. 192, 263, 832), Uygur dilinde (*otun – otun, süd – süt, duz – tuz* (P-Уйғ.С., 1956: s. 290, 594, 729), Kazak dilinde (*öt – öd, tört – dört* (P-Каз.С., 1954, s. 376-496,)), Tuva dilinde (*teve – deve, süd – süt, ot – od* (P-Тув.С., 1953, s. 60, 274-344), Irak Türkman lehçesinde (*budağ – butağ/butax, daldı – datlı* (İTL., 2004, s. 83) yaygın olduğu görülmektedir.

Destanların dilinde mevcut eski Oğuz ve Kıpçak Türkçesinin etnolinguistik faktörü gibi ortaya çıkan [t<d] veya [d<t] gibi ses geçitleri Güney Azerbaycan’da yaşayan Halaclar’ın (*til-dil, tiş-diş, turnaq-dırnaq, ti-dizz, tære-dəri, ta-darr, tola-dolu, tört-dörd, tonquz, tavuşqan, tære, tar, turmax, tolı-dolu, tüni-dünən, doğmaq-toğızmax* (Cavad Heyət, 2011, s.71) genel dil özelliği olmakla, Tebriz diyalektinde söz ortasında ve söz sonunda aynı şekilde görülmektedir: *putax, qanat, qurut, bələt, azat* (Məmmədli, 2007, s.48). “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinde eski Oğuz ve Kıpçak dillerinin fonetik özelliği gibi ortaya çıkan [t<d] veya [d<t] ses farkını aynı şekilde Doğu Anadolu ağızlarında da çok sıkı görebiliriz.

Atım *dutim* ben seni

Şekere gatim ben seni

Haviya bulut gelende

Beylere gatim ben seni (Caferoğlu, 1995, s.152).

Hem destanların dilinde, hem de çağdaş Türk dilleri ve diyalektlerinde oldukça aktif müşahide olaunan [t<d] veya [d<t] sesleri eski Oğuz ve Kıpçak dillerinin tarihi kaynaşmasını gösteriyor.

[ç<ş<s]. Eski Oğuz ve Kıpçak dillerinin etnolinguistik açıdan ses farklarını gösteren fonetik özelliklerden biri de [ç>ş] ses değişmesidir.

Genel olarak Oğuz grubu Türk dilleri için karakteristik olan [ç] sesi Kıpçak grubu Türk dillerinde [ş] veya [s] –ye geçit alıyor (Xəlilov, 2006, s.259). Eski Oğuz ve Kıpçak dilleri arasındaki fonetik farkı gösteren bu dil faktörüne “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinde de rastlıyoruz: *Mənim dəxi içində bir əqli şaşmış, Biligi yetmiş qoca babam var. Ağ yıldırım olup şaqıyayım* (KDQ, 1988, s.41; 76).

“Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinde “*şaşmış*”, “*şaqıyayım*” şeklinde olan bu sözler Türk dilleri ailesinin Oğuz grubunun Oğuz – Selcuk altgrubunda olan Azərbaycan Türkçesinin yazı dilinde [ç] sesi ile “*çaşmış*”, “*çaxayım*” şeklinde olsa da, bazen bölge ağızlarında destanların dilinde olduğu gibi [ş] sesiyle kullanılmaktadır.

Çağdaş Oğuz grubundaki Azərbaycan, Türk, Gagavuz dillerinde [ç] sesiyle mevcut olan sözler Kıpçak tipli Türk dillerinde [ş] sesiyle görülmektedir: *çiyan – şıyan, çadır – şatır*. Kazak dilinde *kaşu – kaçmak, uşu – uçmak, işu-içmek*, Uygur dilinin Hami ağzında *kaş – kaç, uş – uç, üç – üş* (Малов, 1954, s.52) şeklinde mevcuttur. Destanların dilinde eski Kıpçak dilinin özelliği gibi ortaya çıkan [ç>ş] gibi ses değişimlerini çağdaş Oğuz grubu Türk dillerinin diyalektlerinde eski Kıpçak dilinin özelliği gibi görülmektedir. Oğuz ve Kıpçak dilleri için karakteristik olan [ç>ş] ses değişimlerinin örnekleri Azərbaycan ve Doğu Anadolu ağızlarında da aynı şekilde tarihi etnolinguistik unsur gibi ortaya çıkıyor: *çorba – şorba, çaşdım – şaşdım, çaxanda –şaxanda*.

A.Caferoğlu Anadolu’dan topladığı folklor materyallerinde bu ağız özelliklerini olduğu şekilde kaydetmesi da bölge ağızlarında da Oğuz ve Kıpçak dilleinin kaynaştığını gösteriyor:

*Keşdim arpa pişmeye,
Eğildim su işmiye,
Dediler yarın gelir,
Ganatlandım uşmiye* (Caferoğlu, 1995, s.166)

Kıpçak dilinin bu ses özelliğini aynı şekilde Güney Azərbaycan’ın Tebriz ağzında Şehriyarın dilinde de görebiliriz: *Heyderbaba, ildırımlar şaxanda*.

Ebu Hayyan XIII. yüzyılda Arap ülkelerinde konuşulan Türk lehçelerini etnik-dilbilimsel faktörler esasında karşılaştırırken [ç ~ ş] ses geçidiyle beraber [z ~ y] [ç ~ y] [s ~ ş] gibi diğer fonetik değişimlerden söz açmış ve bu değişimlerin kökünde dayanan etnik faktörlere değinmiştir : *azaq – ayaq, uzudu – uyudu, çaçırdı – şaşırdı, çuğart – yoğurt, sonkur – şunqar*. (Əbu Həyyan, 1992, s.14; 31). Ebu Hayya’nın karşılaştırmasında Türk lehçelerinde kökü etnik unsurlardan

kaynaklanan bu fonetik özelliklerin aynı şekilde çağdaş Türk lehçelerinde [dz~z~d~y], [d~c~ç~ts~ş~s] gibi alternatif seslerle mevcut olduğunu görüyoruz.

A.Ahundov eski kaynaklarda olan [ç] ünsüzünün sonradan [ş] sesine geçtiğini yazıyor (Axundov, 1973, s.80-81). A.M Şerbak ise [ç] ünsüzünün başka Türk dillerinde [ş] varyantı olduğunu gösterir: *aç, köç* (Az.), *aç, köş* (Kaz.) (Шербак, 1970, s. 169). [ç>ş] ses değişimleri hakkında H.Mirzəzadə'nin de ilginç fikirleri var (Mirzəzadə, 1962, s.52-53). Serebrennikov [ç] ünsüzünün intervokalik pozisyonda çağdaş Türk dillerinden Tatar ve Nogay dillerinde korunduğunu göstermiştir: *açık – aşık*. (Serebrennikov, 2002, s.85).

Etnolengüistik araştırmalar [ç<ş<s] ses geçişlerinin bugünkü Oğuz ve Kıpçak grubu Türk dillerinde en çok rastlanan fonetik özelliklerden biri olduğunu gösteriyor: *çak-şak, çık-şık, çap-şar* (*çapmak*), *oçak-oşak, kişi-kisi, beşik-besik* (Öner, 1998, s.15).

[i<ü] Eski Oğuz ve Kıpçak dillerinde etnik dil unsurlarını belirleyen fonetik farklardan biri de [i] ünlüsünün [ü] sesine geçmesidir. Araştırmalar, Oğuz dilindeki mevcut [i] sesinin Kıpçak dilinde [ü] gibi kullanıldığını gösteriyor. Çağdaş Oğuz grubu dillerinde [i] sesli “*deli, çekin, gelin, bilmesin, bişirib*” gibi sözlerin destanların dilinde Kıpçak diline uygun olarak “*delü, çekün, gelün, bilmesün*”, *bişirüb* şeklinde müşahade edildiğini görüyoruz: *Gälün varalım, şol yigidi tutıb gätürälüm. Səni kafərlər bilməsünlər, tuymasunlar. Qıyma-qıyma qara atündən çəkün, qara qaurma bişürüb, qırq bəg qızına ilətün. Alunq, gelün sağraq sürsün. Dəlü Qarçar qızqardaşını diləyəni öldürər. Qısırca yengə tur sən oyna, nə bilür dälü ozan* (KDK, 1988, s. 40; 46; 55; 64). Destanların dilinde çok görülen [ü>i] ses geçişini aynı şekilde eski Uygur Türkçesinde (*mün-min* (18, s.402), Altay (*sügünüş – sevinç* (ATS., 1999, s. 160) ve Kırgız dilinde (*erik – örük, diri – tirüü, sevgili – süyüü, geçit – keşüü* (Gülensoy, 2004, s.13-26), aynı zamnad Doğu Anadolu'nun Erzurum ağızlarında da görebiliriz: *bülem* (Olt., Şen.), *bülüm, getmişük* (Nor.) (Cemalmaz, 1995, s. 93-94).

Dresten nüshalarının dilinde görülen [i<ü] ses geçidi Azerbaycan diyalektlerinin Doğu grubu (Bakü, Şamahı, İsmayılı) ağızlarında aynı şekilde kullanılmaktadır: *gizlü, yürekli, sevgülü, dipsüz*. Eski Oğuz ve Kıpçak dili için karakteristik olan bu ses değişimi Güney Azerbaycan'ın Tebriz diyalektinde (*bülür, bülmax, söünmax*) ve Horasan Türklerinin dilinde aynı şekilde kullanılmaktadır: *Tumansuz düzü yertıqa güley* (Cavad Heyet, 2011, s.60).

Destanların dilindeki mevcut [i<ü] ses değişimi Kuzey ve Güney Azerbaycan ağızlarında olduğu gibi, Doğu Anadolu'nun Kars (*bülürüm, çevrilmüş, Türküye, hürü*) ve Erzurum (*getür*) ağızlarında da aynı şekilde görülmektedir (Ercilasun, 2002, s. 88-89).

Al almanın dördünü,
Söv gözelin merdini,
Sövürsen gözelin söv,
Çekme çirkin derdini (Caferoğlu, 1995, s.93).

“Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinde Oğuz ve Kıpçak dillerinin farkını [*u<i*], [*t<u*] gibi seslerle de izlemek mümkündür. Destanların dilinde [*s, l, n*] seslerinden sonra görülen [*u>ı*] (*Yexninin kimini sağına, kimini solına atar. Boynu uzun bədəvi atlar gedərsə,sənin geder* (KDK, 1988, s.41; 64) geçi.ine Nahçıvan ağızlarında genel olarak [*b, p, m, v, c, z, t*] ünsüzlerinden sonra sözün birinci hecesinde (*bilit, pıtax, bığda, Mıxdar, Cıfa, zırna, turp*) rastlıyoruz. Bu ses değişimi Güney Azerbaycan'ın Tehran, Irak, Save, Hemedan Türklerinin dili için karakteristik olarak (*dutdı, doğru, oldı*) (Cavad Heyet, 2011, s.32), aynı zamanda Tebriz, Hoca, Urmiya ve Horasan Türklerinin dilinde *odın, yımırta, boyun* (Cavad Heyet, 2011, s. 58) ve Doğu Anadolu ağızlarında en çok yayılmış fonetik özelliklerden biridir: *gabıl, havız, hatın, namıs* (Caferoğlu, 1995, s.91), *bıralı, olmuş, yağmır, çocıh* (Cemalmaz, 1995, s. 87).

[**ŋ**]. Destanların dilinde ve çağdaş Türk lehçelerinde eski Oğuz ve Kıpçak dil farkını gösteren fonetik özelliklerden biri de eski Kıpçak dilinin genel özelliğini yansıtan sağır nun [**ɣ–nq(ng)**] sesidir: *Kimün ki oğlı kıızı yok, kara otağa konduruñ kara kège altına döşen kara koyun yahınısından öñine getirün* (Özçelik, 2016, s.246).

On beş **binñ** kafər, kimi qırıldı, kimi tutuldu.
Qarşu yatan ala tağdan bir oğıl **üçürdünça** degil, maña,
Qara donlu ağızın dinlü kafərlərə bir oğıl **aldırnça** degil, **maña**,
Qara başım qurban olsun, bu gün **saña**.

Qaçar **səniñ keyiklerinñ**, Qazlıq dağı,
Bitər **səniñ otlarınñ** Qazlıq dağı.

Böyle oğıl **maña** gerekmez (s. 37).
*Eldə yağı **seninñ babanınñ** üstine yağı geldi.*
*Altın başlu ban evler **seninñ** gederse,*
Benim de içinde odam var (KDQ., 1988, s.38-40).

Dastanların dili için karakteristik olan bu fonetik özellik, çağdaş Türk dillerinde farklı şekillerde ortaya çıkıyor. Kıpçak grubu Türk dillerinde daha çok gözlemlenen [**ɣ–nq(ng)**] sesi Oğuz grubuna ait dillerin bazı

ağızlarında görülebilmektedir. Oğuz grubu Türk dilleri ailesinin Oğuz – Selçuk alt grubuna ait Azerbaycan dili diyalektlerinin batı grubu ağızlarının özelliği olan bu ses, diğer ağızlarda da Kıpçak dilinin tarihi bir özelliği olarak korunmuştur.

Nahçıvan'ın bir grub ağızlarında eski Kıpçak dilinin fonetik bu özelliğini ikinci şahıs tekilinde son ekini alan isimlerde (*qızınñ, yerinñ, otağınñ, inəyinñ yadıña, dilinə*) görüyoruz (ADNDA., 2015, s.105-109). Nahçıvan grubu ağızlarında çok az müşahide olunan [**ŋ– nq(ng)**] sesi genelde Azerbaycan dilinin batı grubu diyalektleri için karakteristik olsa da, Güney Azerbaycan'ın Bocnurd, Sultanabad, Dergez, Coğatay, Xervi-Ülya (*qoyañ, evlərinñ, əliñ, qazanıñ yigidinñ, yün, onunñ, oturdunñ; Güniminñ geçməqlıqnən ənəmiñ oynaşuna buva derəm.; Ərz edəyim huzuruñuza. Çağa can məniñ istimdə əyaq qoymə, hətmən əgər əyaq qoyañ mən xərab oluram*) (Cavad Heyet, 2011, s. 61) ve Doğu Anadolu'nun ağızlarında daha aktif şekilde tarihsel varlığını koruyor: *doñuz, doñuzduñ* - değirmanın tekerlerini fırladan çark; *-Bana bir hābe miñ getirinñ, heşar miñları* (Caferoğlu: 1994, s.203). *Yediñ havucu oğlan, Döktunñ pirici oğlan, Aşdıñ tapayı oğlan* (Caferoğlu: 1994, c.2, s.115).

Eski Kıpçak dilinin esas fonetik özelliği olan [**ŋ– nq(ng)**] sesine aynı şekilde Orhun yazıtlarının dilinde görüyoruz: **Yalang** *bodunuğ tonluğ, çığany bodunğ bay kultım.*(Çıplak halkı geyimli, yoksul halkı zengin kıldım) (Tekin:1995, s. 46-47). Orhun yazıtlarında daha sıkı görülen bu dil özelliği Batı Azerbaycan'ın Yerevan, Nahçıvan'ın Cehri köyünün ağızında (*baña – bana, bıñ – bin, biziñ – bizim, bulunñ – köşe, bucak, yanıl – yanılmak, yalañ – yalın, çıplak, saña – sana, süñük//sümük – kemik, süñüş – savaş*) olduğu gibi, Kırım Tatar'ları ve Kumuk'ların dilinde daha yaygındır: Aranlarda yansın **çırağınq**, Şekerden şirin senin **sözlerinq** (Kumuk); **Atımınq** başı dağdadır, Bu maneler **sanqadır!**(Kırım Tatar).

[**y<g**]; [**d<z (dz)**]. Antik eserlerin dili üzerinde yapılan araştırmalar, Oğuz ve Kıpçak dillerini birbirinden ayıran temel fonetik özelliklerden birinin [**y<g**] ses geçti ve [**d<z (dz)**] affrikat sesidir. Mahmud Kaşgarlı ve Ebu Hayyan Türk boy dillerini karşılaştırırken bu diller arasındaki [**y<g**] ve [**d<z (dz)**] gibi ses farklılıklarını da etno-dilsel bir unsur olarak açıklamışlardır (Kaşgarlı, 2018, s.12; Ebu Hayyan, 1992, s.8).

“Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinde Oğuz ve Kıpçak dil farkını gösteren [**y<g**] ses geçti daha aktif görünse de, [**d<z (dz)**] sesine ise çok az tesadüf olunur: *Qız anadan görməyincə **öğüt** almaz. Ağ etinden qan çiqınca **dögdilər**. **Əgrü** başlu çokanımcə gəlməz baña. Heç*

nəsnəh varmıdır yeməgə. Bəglər, bilürmisiz, Qazana necə heyf eyləmək gərək Tənhrinin birliginə yoqdır güman. Ulu dügününə vədə qodı (KDK, 1988, s.31; 40; 43; 46; 47).

Örneklerden görüldüğü gibi, eski Oğuz dilinde [y] sesiyle olan sözlerin destanların dilinde Kıpçak dilinde [g] sesine geçit aldığını görüyoruz: *öğüt – öyüt, döydülər – dögdilər, əyri - əgri, yeməyə - yeməgə, bəy – bəg, birliyinə - birliginə, düyününə - dügününə.*

Prof. E. Azizov Azərbaycan dilində [d] və [z] konumundakı seslərin disharasi [ʒ] varyantının “Kitabi Dede Korgut” destanlarının (*şadzlıq*) və Nesiminin dilində (*Şadzlıqla çün gəmü gəmzarumi buldum, Adzinəyi bilənlər məğffurü naci derlər*) istifadəsini, aynı zamanda bu sesin Azərbaycan dilinin Kazax, Gedebe, Çenberek ağızlarında söz ortasında və söz sonunda tarihsel konumunu koruduğunu göstərməkdir (Əzizov, 2016, s. 77).

Ebu Hayyan, Türk dillərində [ʒ] - zel sesli sözün bulunmadığını kaydetmiş olsa da, Türk dillərinin bir çoğunda [y] sesiyle “ayaq” və “uyudu” şəklində istifadə edilən sözlərin bazı Türk dillərində, özellikle Bulgarca başta olmaqla üzere [z] sesiyle olduğunu göstərir və bu dillərdəki mevcut “*azag – ayag*”, “*uzudu – uyudu*” kimi örneklərə dayanaraq, Türkiyə dilində [y] sesinin [ʒ] – zel sesinə dönüştüyünü göstərir. (Ebu Hayyan, 1992, s.8). Ebu Heyyanın Türkiyə dili adlandırdığı dil eski Kıpçak dilidir.

Mahmud Kaşğarlı və Ebu Hayyan’ın sözlüklərindəki “*ayak – azak, toydu – tozdu*” “*azag – ayag*”, “*uzudu – uyudu*” kimi örneklərdə Arap alfabəsinə uyğun olaraq bəhs edilən [ʒ]-zel sesi əsasında çağdaş Türk dilləri və diyaləktlərinin tarixi fonetiğini izlədikçə [dz] affrikat sesinin bu dillərdə və diyaləktlərdə eski Sümer və Kıpçak dillərinin tarixi izləri olaraq qarşımıza çıxdığını görüyoruz (Kaşğarlı, 2018, s.12; Əbu Həyyan, 1992, s.14). [dz~z] sesi aynı şəkildə antik Kıpçak anıtlarının dilində də bulunmaqdadır: *Uçta faxır də ötkəm, da kimg uprikrıtsa bolmas, zera egär ki xodža da prelozoniy, tamaşa dügül, zera xodzalix da ululux kötürdü yürakinä anih* (Гаркавец, 2007, s. 514).

Bazı Türk dillərində [y>d] ses keçişlərinin [y>t] və [y>z] varyantları da istifadə edilir: *күтүрүк>quyruq, хатыйң>qayın* (yak.), *хазыйң>qayın, хузурух>quyruq, узу>uyu* (xak.) (Исхаков, Ф.Г., Пальмбах, А.А. (1961, s.59-60).

“Dede Korkut” destanlarının dilində olduğu kimi, Azərbaycan dilinin Nahçıvan ağızlarında da hər ne qədər zayıf kimi görünərsə də (*yaxdzu – yaxşı, yoxudz – yoxuş*) (ADNDA 2015, s.76), bu fonetik

özellik Güney Azerbaycan'da Horasan, Goçan, Dargez, Sultanabad bölgeleri ağızlarında (*odun ~ o:zin ~ o:yın ~ hozın ~ oyn*) gibi sözlerde birkaç varyantta ortaya çıkıyor (Cavad Heyət, 2011, s.49). Çağdaş Türk dilleri üzerinde yapılan tarihi diyalektolojik araştırmalar eski Sümer dili için karakteristik olan [dz] sesinin Nahçıvan ve Güney Azerbaycan'ın bazı bölgelerinde olduğu gibi, Kuzey Azerbaycan'ın Cebrayıl ağızında da [z~y], [dz~c] biçiminde görülmektedir: *dzin ~ cin, dzan ~ can, zāman-yaman, zālī(n)-yalın* (Hacıyev, 2018, s.47).

Mahmud Kaşgarlı Yağma, Toxsi, Kıpçak, Yabaku, Tatar, Kay, Çomul, Argu boylarının dilinde [y(d)] olarak kullanılan bu sesin Kıpçak, Yemek, Suvar ve Bulgar dillerinde [z], [ʒ] zel olarak kullanıldığını kaydetmiştir: *ayak ~ ağak ~ azak; toğtı ~ tozdı* (Kaşgarlı, 2018, s.12). Diş arası [z] sesi çağdaş Başkurt (*азым – addım*) (БРС., 1996, s. 11), Türkmen dilinde (*yazın – ayı, za:yı-dayı*) (Ananurov, 1972, s. 96; 110) ve Karaçay-Balkar dilinin Balkar ağızlarında da kullanılmaktadır: (Баскаков, 1960, s.153)

Ancak dilin gelişimiyle ilgili olarak [dz] affrikat sesi Türk dillerinde daha sonra [*dz ~ c ~ j ~ ş ~ s ~ ç ~ ı(ts) ~ z ~ d ~ t ~ y ~ n*] gibi arnatif seslere geçit almıştır. Bu ses uygunluğu çağdaş Azerbaycan ve Türkiye Türkçesindeki sözlerin karşılaştırılmasında daha net görünür:

Azerbaycan	Türkiye
<i>xıdır/xızır</i>	<i>hıdır//hızır</i>
<i>qazı</i>	<i>kadı</i>
<i>zərbə</i>	<i>darbe</i>
<i>xidmət</i>	<i>hizmet</i>

Atakişi Celiloğlu kelime başındaki [*y] sesinin Türk dillerinde [*dz ~ c ~ ç ~ j ~ s ~ ş ~ ç ~ z*] gibi seslere dönüşümü hakkında kesin bir fikrin olmadığı söylese de, antik kaynakların diline dayalı karşılaştırmalı diyalektolojik araştırmalar eski Sümer diline özgü [*dz ~ dy*] seslerinin daha sonraki dönemlerde dil gelişimi nedeniyle [*y ~ d ~ z ~ s ~ ş ~ ç ~ t ~ s ~ d ~ j ~ c*] gibi alternatif seslere dönüştüğünü açıkça göstermektedir: **adzağ//adađ//azađ* – ayak, **adar//adır//adzır* – ayır, **badzram* – bayram, **bodz//bod* – boy, **kadzın//kasdın//kazın* – kayın, **kodz//kod* – koy, **kudzruk//kudruk//kuduruk* – kuyruk, **kudzuğ//kuduğ* – kuyu (Atakişi: 2001, s.28-29). Sümer diline özgü (*dz>ts>d>t* - **dzēñ//tsēñ* – dənə, toxum) sesi çağdaş Azerbaycan ve Türkiye Türkçesinde ve diğer Türk dillerinin diyalekt katmanında da bu şekilde görülmektedir.

Türk dillerinde [*dz ~ c ~ ç ~ j ~ s ~ ş ~ ç ~ z*] gibi seslerin dönüşümü hakkında kesin bir fikrin olmadığı söylense de Türk dilleri esas alınarak

yapılan karşılaştırmalı-diyalektolojik çalışmalar, Antik kaynaklar, [dz ~ dy]'nin eski Sümer dilinin karakteristik özelliği olduğunu göstermektedir], seslerin daha sonra [y ~ d ~ z ~ s ~ ş ~ ç ~ t ~ s ~ d ~ j ~ c gibi alternatif seslere dönüştüğünü açıkça göstermektedir.] dil gelişimi nedeniyle:

Eski Kıpçak dilini Oğuz Türkçesinden ayıran temel fonetik özelliklerden biri de kelime başında sesin düşmesi veya ses türemesi olgusudur.

13. yüzyılda Kıpçak dilini inceleyen Ebu Hayyan kelimenin başında [h] ve [v] sesinin Kıpçak dili için karakteristik olmasa da, bu dilde kelimenin başındaki [i] ve [y] seslerinin türemesinin doğal bir fonetik özellik olduğunu göstermiştir: *örümçək – hörümçək, ürkdı – hürkdü, ur – vur, ısırga – sırğa, yırağ – ırağ, yürək – ürək, yəit – igid, yiye – iy, qoxu, yipək – ipək, yiti – iti* (Əbu Həyyan 1992, s. 13, 16, 56-57).

Ebu Heyyanın karşılaştırdığı eski Oğuz ve Kıpçak dillerinin bu fonetik özelliklerini her iki halde “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinde görebiliriz: *Qorquduban şəmatəsilə ürküdən. Savaşmadın, urışmadın, qayıdayım, gerü dönəyim. Altun yüzügi barmağuna keçürmedimmi? Yigitlərim, Aruz oğlu Basat, gəlmədin* (KDQ, 1988, s.45; 48; 65 125).

2. “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinin keksik katmanında Oğuz ve Kıpçak dil unsurlarında paralellik

Çağdaş ağızlarda, eski Oğuz ve Kıpçak dillerinin tarihsel izlerini fonetik açıdan tanımlamak ne kadar kolaysa, sözcüksel bakış açısından bir o kadar karmaşıktır. Çünkü aynı kökten kaynaklanan çağdaş Türk dilleri sonraki devirlerde parçalanmaya devam ettirilmiş olsa da, tarihsel olarak tek bir sözlüğe sahip olmuş ve hanki coğrafyada yaşamasından asılı olmayarak, bu sözcükleri günümüzde de ortak şekilde kullanmaktadırlar. Buna rağmen, bazen çağdaş Türk dillerinde aynı semantik yük taşıyan farklı sözcüklere raslıyoruz ve bu sözlerin tarihen hanki Türk boyuna ait olduğunu öğrenmek için her şeyden önce, çağdaş Türk dilleri ailesinde birleşen etno-dillerin tarihsel kelime dağarcığı üzerinde ciddi araştırmalara ihtiyaç vardır.

Bu konuda bize yardımcı olan eski kaynaklardan biri de “Dede Korkut” destanlarıdır. Çağdaş Türk dillerinin oluşumunda eski Oğuz ve Kıpçak dillerinin eşit katılımını dikkate alırsak, o zaman destanların dilinde sözcüksel paralelliklerin varlığı doğal bir olgu olarak değerlendirilmelidir.

Destanlarda geçen tarihi olayların yanı sıra, destanların dilinde Oğuz ve Kıpçak dillerinde aynı anlam ifade eden farklı sözcüklerin paralel kullanıldığını görüyoruz. A.Demirçizade destanların dilindeki bu paralel sözlerden bahsederken, bu sözleri Oğuz ve Türkler adıyla sınıflandırır: *etdi – qıldı, demək – söyləmək – aytmaq, qızıl – altın, getmək –varmaq, basılmaq – yenilmək, yaxşı – eyu – yeg, ağlamaq – bozlamaq* (Demirçizadə, 1999, s.26). Bu sözcüklerden biri günümüzde Kıpçak grubu Türk dillerinde fiil gibi kullanılan “*aytmak*” sözüdür. Bu faktör E.Elekberova'nın araştırmalarında etnolengüistik açıdan değil, Oğuz dillerinin diyalektik bir unsuru olarak değerlendirilmiştir: “Eğer “demək” və “söyləmək” sözleri Oğuz grubu Türk dillerinin tamamını yazı dili düzeyinde kapsıyorsa, aytmak kelimesi sadece Türkmen yazı dilinde, diyalekt düzeyinde ise Türkçe ve Azerbaycan dillerinde kullanılmaktadır: Anasına aydırdı ki, o qızı isseyir (Kürdemir)” (Elekberova, 2007, s.100)

Günümüzde Kırım Tatarları başta olmak üzere, Kıpçak grubuna ait olan diğer Türk lehçelerinde de kullanılmakta olan “*aytmak*” sözünün destanların dilinde Oğuzların dilinde kullanılan “*demək*”, “*söylemek*” gibi sinonimleriyle çok sıkı şekilde paralel kullanılması “Kitabi Dede Korkut”un hem de Kıpçak boylarının tarihi belgesi olduğunu kanıtlamaktadır. Destan dilinde paralellik gösteren Oğuz ve Kıpçak kelimelerinin bu biçimde bir etnik gruba ait edilmesinde bir hata var. Çünkü destanların dilinde bu şekilde kullanılan kelimelerin eş anlamlıları çağdaş Türk dillerinin bir çoğunun yazı, bir çoğunun ise diyalektlerinde korunmaktadır. Bu faktör en eski çağlardan iç içe yaşayan Türklerin soy kök ve dil birliğine esaslanır.

Eski abidelerin, özellikle “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinin çağdaş Türk dilleri ve diyalektleri ile karşılaştırılması eski Oğuz ve Kıpçak Türkçelerinin tarihini izlemekle, bugün dünyada etnik ve ya coğrafi adlarla farklı milletler ve diller gibi tanıtılan türk halklarının aynı kökten olduğunu kanıtıyor. Eski kaynaklar üzere türk dillerinin tarihi etnik katmanlarının açılması bugün siyasi-coğrafi şartlarla parçalanarak dünyanın farklı bölgelerinde yaşamak zorunda kalan Türk xalqının dilinin bölünmezliğini ortaya koymaktadır. Bunu “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilini çağdaş Türk dilleri ve diyalektleri ile karşılaştırdığımız zaman ortaya çıkan tarihi dil faktörleri kanıtıyor.

Orneğin, destanların dili üzerinde yapılan araştırmalar çağdaş Azerbaycan Türkçesinin Nahçıvan grubu ağızlarında Oğuz dilinin tarihi özelliklerinin daha güçlü olmasına rağmen, Kıpçak dil öğelerinin de bu ağızlarda özel bir yeri olduğunu göstermektedir. Bunun temel nedeni Kıpçakların XI-XIII. Yüzyıllardan daha önceki dönemlerden

Oğuzlarla birlikte Kafkaya'da – Azerbaycan'da yaşamasıdır. Bu Azerbaycan dilinin diyalektleri üzerinde yapılan diyalektoloji araştırmalar da kanıtıyor. E.Azizov Azerbaycan dilinin temelinde Oğuz – Kıpçak dillerinin dayandığını ve XI. yüzyılda Oğuz ve Kıpçak dillerinin aynı olduğunu göstermektedir (Əzizov, 2016, s.58-60).

Eski Kıpçak dili

darğa

danq vur

davuşğan

dava (dalaşmaq)

bildür (bildirmək)

biş (biçmək)

benefşe

nasranlık (xristianlıq)

nardivan (Toparlı: 2003, s. 30,

56, 57, 198-199).

Nahçıvan ağızları

darğa

danqılmatmak

tavuşan/tavşan

dava

bildür

biş (biç)

bənəfşə

nasranını

nərdivan

“Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinde hem Oğuz hem de Kıpçak dil unsurlarının ortak varlığı, Azerbaycan’ın etnik dilbilimsel düşüncesinde her iki Türk etnosunun manevi ve kültürel izlerinin ortak şekilde yer aldığını göstermektedir. “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dili esasında Azerbaycan Türkçesinin diyalektlerinde etnik dil faktörlerinin gelişim sürecini araştırmakla, eski Oğuz ve Kıpçak dillerinin tüm Türk lehçelerinin, aynı zamanda Azerbaycan dili diyalektlerinin etnolinguistik katmanını belirlemek mümkündür.

Destanların dilinde Oğuz ve Kıpçak diline ait bir çok leksik birimlerin olduğu gibi çağdaş Azerbaycan Türkçesinin ağızlarında paralel işlenmesi de dikkati çeken ilginç bir faktördür: *et – qıl, get – var//bar, yaqşu – eyü//yeğ, qızıl – altun, toy – düğün*.

Sonuç

“Kitabi Dede Korkut” destanlarının dili üzerinde yapılan araştırmalar bu destanların çağdaş Türk lehçelerinin tarihi fonetik, sözcüksel-anlamsal ve dilbilgisel özelliklerinin yanı sıra, aynı zamanda etnolinguistik katmanlarının incelenmesi için de değerli bir kaynak olduğunu göstermektedir. Oğuz ve Kıpçak dilleri arasında fonetik ve leksik açıdan her ne kadar farklılıklar görülse de, ister “Kitabi Dede Korkut” destanlarının dilinde, isterse de çağdaş Türk lehçelerinde bu dilin sözcüksel ve dilbilgisel yapısı arasında ayrılmaz bir bağlantı vardır. Destanların dilindeki bazı fonetik ve leksik farklılıkları dikkate almazsak, destanların dilinin tüm Türk lehçeleriyle örtüşdüğünü

görebiliyoruz. Destanların dilindeki kelimelerin %80-90'nin çağdaş Azerbaycan Türkçesinde aktif kullanıldığını dikkate alırsak, çağdaş Azerbaycan Türkçesinin oluşumunda Oğuz dili kadar eski Kıpçak dilinin de önemli bir rol oynadığı açıkça görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Axundov, A. (1973). *Azərbaycan dilinin tarixi fonetikasi*. Bakı: ADU.
- Altayca –Türkçe sözlük*. (1999). Atatürk KDTK, TDKY:725, Ankara.
- Аннануров, А., Бердиев, Р., Дурдыев, Н., Шамырадов, К. (1972). *Туркмен дилинин әрсары диалекти*. Ашгабат:Туркменистан ССР Ылымлар Академиясы.
- Atakişi, Celiloğlu Kasım. (2001). *“Sumerce” Kesin Olarak türk Dilidir*. İstanbul: “İstek”.
- Azərbaycan dilinin Naxçıvan qrupu dialekt ve şivələri*. (1962). Bakı: AMEA.
- Azərbaycan dilinin Naxçıvan dialektoloji atlası*. (2015) AMEA, Nəsimi adına Dİ, Bakı: AMEA.
- Баскаков, Н.А. (1960). *Тюркские языки*. Москва: “Наука”.
- Баширско-русский словарь 32000 слов*. (1996). Ответственный редактор З. Г. Ураксин Москва: Издательство ”ДИГОРА”.
- Caferoğlu, A. (1995). *Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar*. Ankara: TDKY.
- Caferoğlu, A. (1994). *Anadolu Ağızlarından Toplamalar*. Ankara: TDKY.
- Cavad, Heyət. (2011). *Türk dilləri və ləhcələrinin tarixi*. Bakı: “Təhsil”.
- Cemalmaz, Efrasiyap. (1995). *Erzurum İli Ağızları*. Ankara: TDKY.
- Dəmirçizadə. Ə. (1999). *“Kitabi Dədə Qorqud” dastanlarının dili*. Bakı: “Elm”.
- Дмитриев, Н.К. (1955). *Долгие гласные в туркменском языке*. Москва.
- Ercilasun, Ahmet Bican. (2002). *Kars İli Ağızları. Ses bilgisi*. Ankara: TDKY.
- Ələkbərova E. (2007). *Dilimizin ulu səsi-Dədə Qorqud abidəsi*. Bakı: “Nurlan”.
- Əsirəddin Əbu Həyyan əl-Əndəlusli. (1992). *Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak*. Bakı: Azərənəşr.
- Əzizov E. (2016). *Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası (Dialekt sisteminin təşəkkülü və inkişafı)*. Dərs vəsaiti. Təkmilləşdirilmiş 2-ci nəşr. Bakı: “Elm və təhsil”.

- Gülensoy, Tuncer. (2004). *Kırgız Türkçesi Grameri. I*, (Ses Bilgisi-Şekil Bilgisi). Bişkek – Kayseri.
- Наси́ев, Т. (2018). *Cəbrayıl şivəsi*. Bakı: “Elm”.
- Хәлилов В. (2006). *Türkologiyaya giriş*. Bakı: “Nurlan”.
- İraq-Türkmən ləhcəsi*. (2004). AMEA Nəsimi adına Dİ. Bakı: “Elm”.
- Исхаков, Ф.Г., Пальмбах, А.А. (1961). *Грамматика тувинского языка. Фонетика и морфология*. Москва: Изд.-во Восточной литературы.
- Kâşgarlı, Mahmud. (2018). “*Dîvânü Lüğât-it Türk*”. Ankara: TDKY.
- Kitabi Dədə Qorqud*. (1988). Bakı: “Yazıçı”.
- Korkmaz, Zeynep. (2013). *Türkiye Türkçesinin Temeli Oğuz Türkçesinin Gelişimi*. Ankara: TDKY.
- Гаркавец, А.Н. (2007). *Кипчакское письменное наследие. Том 2. Памятники духовной культуры Караимов, Куманов – Половцев и армяно кипчаков*. Алматы: KASEAN; Баур.
- Малов С.Е. (1954) *Уйгурский язык*. Москва: АН СССР, Институт языкознания.
- Mirzəzadə Н. (1962). *Azərbaycan dilinin tarixi fonetikasi*. Bakı: Azərtədrisnəşr.
- Мусаев, К.М. (1964). *Грамматика караимского языка. Фонетика и морфология*. Москва “Наука”.
- Мусаев, К.М. (1975). *Лексика тюркских языков в сравнительном освещении*. Москва “Наука”.
- Məmmədli, M. (2007). *Azərbaycan dilinin Təbriz dialekti. Dərs vəsaiti*. Bakı: ADU.
- Русско-узбекский словарь*. (1954) Москва.
- Русско-уйгурский словарь*. (1956) Москва.
- Русско-казахский словарь*. (1954) Москва.
- Русско-Тувинский словарь*. (1953) Москва.
- Serebrennikov В.А., Наси́ева N.Z. (2002). *Türk dillərinin müqayisəli tarixi*. Bakı: “Səda”
- Şirəliyev, M. (2008). *Azərbaycan dialektologiyasının əsasları*. Bakı: “Şərq-Qərb” .
- Щербак, А.М. (1970). *Сравнительная фонетика тюркских языков*. М. – Л.: Наука.
- Talat Tekin. (1995) *Orhon Yazıtları*. İstanbul.: SİMRUG.

Toparlı Recep, Hanfi Vural, Recep Karaatlı. (2003). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDKY.

Öner, Mustafa. (1998). *Bugünkü Kıpçak Türkçesi*. Ankara: TDKY.

Özçelik, S. (2016). *Dede Korkut*. Dresden nüshası. Cilt 1. Anara: TDKY.

Vəliyev, A. (2005). *Azərbaycan dilinin keçid şivələri*. Bakı: “Elm”.

Yusifov, M.İ. (1984). *Oğuz qrupu türk dillərinin müqayisəli fonetikasi*. Bakı: “Elm”.

Kısaltmalar

ATS, – Altayca –Türkçe sözlük.

Az. – Azərbaycan

БРС. – Башкирско-русский словарь

Kaz. – Kazak

Az.DNDŞ – Azərbaycan dilinin dialekt və şivələri

ADNDA – Azərbaycan dilinin Naxçıvan dialektoloji atlası.

İTL – İraq Türkmən ləhcəsi

KDQ – Kitabı Dədə Qorqud

P-Узб.С – Русско-узбекский словарь. (1954) Москва.

P-Уйг.С – Русско-уйгурский словарь.(1956) Москва.

P-Каз.С – Русско-казахский словарь. (1954) Москва.

P-Тув.С – Русско-Тувинский словарь. (1953) Москва.

DEDE KORKUT GÜNBED YAZMASINDAKİ DAMAKSİL /ŋ/ PROBLEMİ ÜZERİNE

ON THE VELAR /ŋ/ PROBLEM IN THE DEDE KORKUT
GUNBED COPY

Kenan AZILI*

ÖZ

2019 yılında duyurulan Dede Korkut'un Günbed (kimilerince Türkmen Sahra/Türkistan) yazması, aynı yıl yapılan çeşitli neşir çalışmaları ve değerlendirme yazılarıyla Türkoloji camiasının ilgisini çekmeyi başarmıştır. Muhteva yönünden dikkatleri kendine çektiği gibi, dilik özellikleri bakımından da kıymetli bir eser olarak Türkoloji çalışmalarında odak noktası hâline gelmiştir. Bugüne kadar yapılan çalışmalarda, Azerbaycan diyalektolojisine ait dilik özellikleri barındırmasına bağlı olarak o sahanın tarihsel metni (kimilerince Türkmen diyalektolojisi) olarak kabul gören yazmanın kendine has alışılmadık bazı özellikleri barındırdığı görülmektedir. Bunlardan biri de kimi ek ve sözcüklerdeki dişil /n/ seslerinin ısrarlı bir şekilde damaksıl /ŋ/ ile yazılmış olmasıdır.

Yazmada, Doğu Türkçesi imlâ özelliği olarak genellikle نك ile yazılan damaksıl /ŋ/'ler, ablatif, akuzatif, sıfat-fiil -An, zarf-fiil -Uban ve 3. TK emir -sUn gibi morfeplerin yanında, için ve iken gibi sözcük birimlerinin yazımında da kullanılmıştır. Bu alışılmadık yazım eğilimi, naşirler ve diğer araştırmacılar tarafından genellikle "müstensih hatası" olarak değerlendirilmiştir. Oysa sözcük ve morfem yazımındaki bu farklılık, kimi tarihsel ve modern yazı dilleri veya diyalektlerinde -nadir de olsa- görülen bir durumdur. Bu bildiride, Günbed yazmasında görülen damaksıl /ŋ/'li alışılmadık örneklerin, gerçekten bir müstensih hatası mı, yoksa morfolojik veya fonolojik gerekçesi bulunan bir durum mu olduğu tartışılacak; bilhassa tarihsel ve modern yazı dilleri ve diyalektlerindeki örneklerden hareketle konu açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Günbed Yazması, Damaksıllaşma, Damaksıl /ŋ/, Dişil /n/

ABSTRACT

Dede Korkut's Günbed (some say Turkmen Sahra/Turkistan) copy, which was announced in 2019, managed to attract the attention of the Turkology community with various publication works and evaluation articles published in the same year. While it attracts attention in terms of its content, it has also become a focal point in Turkology studies as a valuable work in terms of its linguistic features. In the studies carried out so far, it is seen that the manuscript, which is accepted as the historical text of that field due to its linguistic features of Azerbaijani (some say Turkmen dialectology) dialectology, has some unusual

*Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bayburt-Türkiye (kenanazili@hotmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-9055-3842>

features of its own. One of these is that the dental /n/ sounds in some suffixes and words are persistently written with velar /ŋ/.

In writing, as a feature of Eastern Turkic spelling, velar /ŋ/ is usually written with نڭ; In addition to morphemes such as ablative, accusative, participle *-An*, gerundium *-Uban* and imperative form-*sUn*, it was also used in writing word units such as *içün* and *iken*. This unusual spelling tendency has generally been considered a "copier error" by publishers and other researchers. However, this difference in word and morpheme writing is a situation seen - albeit rarely - in some historical and modern written languages or dialects. In this paper, it will be discussed whether the unusual examples with velar /ŋ/ seen in the Günbed copy are really a copyist's error or a situation with morphological or phonological justification; the subject will be tried to be explained, especially based on examples from historical and modern written languages and dialects.

Keywords: Dede Korkut, Günbed Copy, Velarization, Velar /ŋ/, Dental /n/

Giriş

İran'ın Günbed şehrinde ikamet eden Veli Muhammed Hoca adlı bir kitapsever tarafından birkaç araştırmacıya kopyaları gönderilen Dede Korkut Günbed yazması, 2019 yılında çeşitli neşir çalışmalarıyla Türkoloji camiasının dikkatine sunulmuştur. Yazma üzerine şimdilik; Azmun (2019), Ekici (2019), Sahgoli vd. (2019), Asker (2019) ve Özçelik (2021) gibi neşir çalışmaları ve Ercilasun (2019a-b), Sertkaya ve Uzuntaş (2020) gibi çeşitli inceleme yazıları yayınlanmıştır. Farklı tartışmaları da beraberinde getiren yazma ile birlikte, Dede Korkut nüshalarının sayısı (son Bursa nüshası da ilave edilirse) beşe çıkmıştır. Yazma muhteva yönünden, yeni boyları ihtiva etmesi de göz önünde bulundurulduğunda, oldukça değerli verileri içermektedir. Diğer yandan, tarihsel bir metin olması hasebiyle, yazmadaki çeşitli dil ve imlâ özellikleri dil araştırmacılarının ilgisini çekmeye devam etmektedir.

Bugüne kadar yapılan çalışmalarda, araştırmacılar yazmanın Azerbaycan (bilhassa Güney Azerbaycan) diyalektiyle kaleme alınmış olduğunu ileri sürmüştür; çoğu araştırmacı bu düşünceden hareketle yazmayı bu çerçevede neşretmiştir. Yazmadaki bazı seslerin yazımı, ünlü uyumuna aykırı sözcüklerin varlığı ve kalınlaştırma gibi bazı fonolojik sebeplere bağlı olarak yazmanın söz konusu diyalekte ait olduğu ve böylece neşrin bu şekliyle yapılması gerektiği sıklıkla belirtilmiş ve kabul görmüştür (Azmun, 2019; Ercilasun, 2019a). Ancak yazmayı diğer tarihsel metinlerden farklı kılan bir imlâ özelliği dikkatleri üzerine çekmiş, naşirler ve araştırmacılar tarafından çeşitli izahlarla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu özellik dişsil /n/ sesinin damaksıl /ŋ/ ile nöbetleştiği yazım biçimidir:

Sıra Dışı Bir Yazım Örneği: /n/ ~ /ŋ/

Yazmada /n/ ve /ŋ/ seslerinin yazımında bir tutarsızlık olduğu gözlemlenmektedir. Zira yazmanın Oğuz sahasına ait olduğu kabul edilse bile, Doğu Türkçesi imlâ özelliği olarak genellikle نك ile yazılan damaksıl /ŋ/'ler görülmektedir. Öte yandan bazı /ŋ/'ler için ise, beklendiği gibi, Oğuz imlâsına uygun olarak ك işaretinin kullanıldığı tespit edilmektedir: **süñü, öñice** vd. Bu ikili yazım yanında, araştırmacıların iddia ettiği gibi, Azerbaycan diyalektine ait /ŋ/>/n/ değişimi de bu yazmada tanıklanan fonolojik bir meseledir, bk. **min, son, min-, minil-** vd. (Ercilasun, 2019a, s.14).

Ancak yazmanın dikkat çekici en önemli imlâ hususiyeti ise, **-An** partisipi, **-UbAn** gerundiumu, II. ve III. kişi emir biçimleri, iyelikli akuzatif, ablatif ve instrumental morfemlerinin alışılmadık bir şekilde /ŋ/ ile imlâ edilmesidir. Üstelik **içün, iken** ve **sen** sözcüklerinin yazımı için de aynı imlâyâ başvurulmuştur. Bu konu hakkında araştırmacıların birbirinden farklı görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Azmun, yazma üzerine yaptığı neşir çalışmasında, müstensihinden neden bu imlâda ısrarcı olduğunun anlaşılmadığını, bu imlânın bir diyalekt özelliği olamayacağını ve müstensih hatası olduğunu ileri sürmektedir. Bu yüzden, çalışmasında bu imlâyı düzelttiğini bildirmektedir (2019, s. 13, 16). Özçelik (2021), bu konuda önceki çalışmalara dayanarak bir görüş bildirmemiş; bütün örnekleri metinde /n/ ile düzeltmiştir. Aynı şekilde, Ekici (2019), bu konuda herhangi bir yorumda bulunmazken transkripsiyonlu metninde imlâyı aynen göstermiştir. Sahgoli vd., bu durumun fonolojik bir değişimi gösterip göstermediğine şüphe ile yaklaşarak metindeki bütün aykırı örnekleri ^{ng} ile göstermiştir (2019, s. 171). Ercilasun ise konuya şu şekilde yaklaşmıştır:

“Bu, Azmun’un da dediği gibi “müstensih hatası”dır. Aslında bu bir ‘aşırı düzeltim’ (hypercorrection), doğru sanarak düzeltme örneğidir. Müstensih kendi dilinde diş n’sine dönmüş olan damak n’sinin hâlâ nun-kef ile yazıldığını görünce “Demek ki diş n’si nun-kef ile yazılıyor.” diye düşünerek diş n’lerini nun-kef ile yazmıştır.” (2019a, s. 14).

Bir başka yazısında Ercilasun, Eski Türkçede ve bugünkü birçok Türk diyalektinde görülen /ŋ/'li kelimelerin, yazmada نك ile yazılmış olsa da /n/ ile okunması gerektiğini düşünür (2019b, s.11). Sertkaya ise yazma hakkındaki düzeltme önerileri arasında, Azmun ve Ekici neşirlerini karşılaştırırken metindeki **gökdeñ** ifadesini yanlış kabul edip ablatifin **-deñ** okunamayacağına dikkat çekerek bu imlâ özelliğinin incelemelerde düzeltilmesi gerektiğine dikkat çeker (2020, s.31). Bütün

bu açıklamalara karşın, bu bildirinin temel amacı doğrultusunda, aykırı imlâ hususiyetini yazmadaki bütün örnek ve tercihler ışığında yeniden ele almak mecburiyeti doğmuştur. Zira bu türden fonolojik bir hususiyetin Türkçenin hiçbir devir ve sahasında görülmediği düşüncesi daha önce ileri sürülmüştü (2019a, s.14). Bu düşünceden hareketle, yazmadaki bütün örnekler aşağıdaki tablolarda gösterilmiştir:

Ablatifin Yazımı

DİLBİLGİSİ BİÇİMİ	ALİŞİLMADIK ÖRNEKLER	DİĞER ÖRNEKLER
<i>Ablatif</i>	<p><i>agusun+day</i> (29a.13), <i>arha+day</i> (3b.10), <i>at+day</i> (13a.12, 30b.14), <i>ayagin+day</i> (24b.3), <i>baş+day</i> (8a.8, 24a.3), <i>bil+dey</i> (4a.13, 10a.9), <i>boynuzın+day</i> (20a.6), <i>daldasın+day</i> (28b.10), <i>daş+day</i> (1a.11), <i>derisin+dey</i> (29b.12), <i>gelin+dey</i> (21b.6), <i>gök+dey</i> (1a.1, 4a.1), <i>kapu+day</i> (22a.5), <i>kıyı+sı+n+day</i> (10a.1, 10a.3, 15b.10), <i>kızın+day</i> (21a.1, 21a.2), <i>kudretin+dey</i> (1a.12, 1b.2), <i>kur+day</i> (23a.4, 23a.13), <i>ortaluk+day</i> (1a.4), <i>ortasın+day</i> (8b.6, 15b.10), <i>ögin+dey</i> (6b.8), <i>ölümin+dey</i> (9a.9, 16b.6), <i>sen+dey</i> (23b-1), <i>sol+day</i> (30a.8), <i>yaha+day</i> (6b.2), <i>yaşakın+day</i> (22b.5), <i>yig+dey</i> (13a.13, 13a.14), <i>yıl+day</i> (5b.7), <i>yurt+day</i> (14b.3), <i>yüzin+dey</i> (4a.7, 23b.5)</p>	<p><i>an+dın</i> (11b.14), <i>el+den</i> (7b.7), <i>göl+den</i> (7b.6), <i>kapı+dan</i> (22a.4), <i>yığı+dan</i> (3a.2)</p>

Tablo 1: *Günbed Yazmasında Ablatif Çekimi*

Tabloda görüldüğü üzere, yazmadaki ablatif örneklerinin büyük bir kısmı **+dAḡ** şeklinde imlâ edilmiştir. Çoğu naşir ve araştırmacı bu yazımı düzelterek standart hâle getirirse de çeşitli Türk diyalektlerinde bu şekilde kullanılan ablatif biçimlerine rastlanılmaktadır. Mesela, Poppe (1977, s. 62-65), bazı Moğol diyalektlerinde ekin **+dAḡ** şeklinde yaşadığını kaydeder. Aynı zamanda Başkır, Hakasça, Şor ve diğer Türk diyalektlerinde aynı ekten bahsetmiştir. Rasanen ise **+dAḡ** ve **+dOḡ**

biçimlerinin çeşitli diyalektlerde yaşadığını ayrıntılı bir biçimde listeleterek göstermiştir (1957, s. 33). Üstelik Korkmaz (1994, s.76) tarafından Anadolu ağızlarından verilen *ufaktañkı* gibi örnekler, bu değişimin Batı Türkçesinde görüldüğünü gösteren dikkat çekici verileridir.

Instrumentalin Yazımı

DİLBİLGİSİ BİÇİMİ	ALIŞILMADIK ÖRNEKLER	DİĞER ÖRNEKLER
<i>Instrumental</i>	<i>adillüg+ileñ</i> (22b.7),	<i>atlas+ılan</i>
	<i>altun+ılay</i> (22b.11, 23a.5),	(11b.8), <i>bed-</i>
	<i>atı+yılay</i> (28a.7), <i>ay+ılay</i>	<i>nefs+ilen</i> (20b.7),
	(22b.11, 23a.4), <i>cıda+ileñ</i>	<i>boynuzı+yılan</i> (3b.3,
	(28b.9), <i>dava+yılay</i> (20b.3),	6b.3), <i>devlet+ilen</i>
	<i>donı+yılay</i> (30a.5), <i>ekin+ileñ</i>	(2b.5, 17a.3),
	(21a.5), <i>eminlüg+ileñ</i> (22b.7),	<i>güci+yilen</i> (4b.13),
	<i>evi+yılay</i> (20b.10), <i>gün</i>	<i>hacesi+yilen</i>
	<i>orta+ileñ</i> (22a.1),	(1a.13), <i>heybet+ilen</i>
	<i>heybet+ileñ</i> (13a.2), <i>hile+ileñ</i>	(2a.12), <i>hüner+ilen</i>
	(28a.3), <i>işşek+ileñ</i> (17b.11),	(16a.10), <i>kaz+ılan</i>
	<i>kayın ata+ileñ</i> (21a.11),	(7b.9), <i>kürlük+ılan</i>
	<i>kılıc+ılay</i> (17b.13), <i>kür+ileñ</i>	(15a.11), <i>zarb+ılan</i>
	(22a.13), <i>lele+ileñ</i> (27b.3),	(13a.11)
<i>ok+ılay</i> (28a.4),		
<i>peykamı+yılay</i> (30b.7),		
<i>sitem+ileñ</i> (17a.12),	<i>dün+in</i> (3a.7),	
<i>tasarruf+ılay</i> (30a.4),	<i>yan+ın</i> (15a.1)	
<i>yalmanı+yılay</i> (30b.8)		

Tablo 2: *Günbed Yazmasında Instrumental Çekimi*

Yazmada instrumentalin doğrudan isimlerle çekimi yalnızca kalıplaşmış iki örnekte tespit edilmiştir. Bu örneklerde ekin standart imlâya uyduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan, diğer bir instrumental fonksiyonuna sahip **+(y)IIA** biçiminin genişlemiş örnekleri, yine çoğunlukla damaksıl /ŋ/ ile imlâ edilmiştir. Bu yazımın benzerine Doğu ve Uzak Türk diyalektlerinde tesadüf etmek mümkündür: **birle+n(ins.) > bileñ, pileñ, mineñ** (Rasanen, 1957, s. 68-69).

İyelikli Akuzatifin Yazımı

DİLBİLGİSİ BİÇİMİ	ALIŞILMADIK ÖRNEKLER	DİĞER ÖRNEKLER
----------------------	-------------------------	-------------------

İyelikli
Akuzatif +In

üst+iy (4b.2, 4b.3), *agz+ın* (13a.13, 28a.13), *arka+sin* (6a.7, 6a.10), *av+ın* (8b.10, 10a.4), *ayag+ın* (2a.12), *baş+ın* (13b.11, 25b.4), *bıçak+ın* (29b.1), *boyn+ın* (13b.14, 25b.5), *bud+ın* (8a.9), *deri+sin* (29b.10, 29b.11), *döl+ın* (16a.5, 19a.4), *döl+ün* (3b.1), *el+ın* (28a.14), *göğül+ın* (24b.2), *hancer+ın* (29a.14), *is+ın* (24a.12), *karn+ın* (24a.2), *kılıc+ın* (29a.10, 30b.10), *öd+ın* (2a.14, 13a.5), *öpke+sin* (25a.12), *öz+ın* (9b.8, 28b.11), *söz+ın* (1a.5), *sümüg+ın* (4b.8), *uc+ın* (8a.3), *üst+ın* (10a.7, 16a.9), *vasf+ın* (14a.6), *yüz+ın* (13b.3)

Tablo 3: *Günbed Yazmasında Akuzatif Çekimi*

Yazmada 3. T.K. iyelik koşullu akuzatif çekiminin Genel Türkçeye uygun olarak imlâ edildiği gözlemlenmektedir. Ancak birkaç örnekte akuzatifin damaksıl biçimdeki örnekleri tespit edilmiştir. Yapılan taramalarda bu biçimlerin herhangi bir Türk diyalektinde kullanıldığı tespit edilmemiştir. Öte yandan, aykırı örneklerin 2. T.K. iyelik çekimi ile benzerliği, analogik bir hadiseyi akıllara getirmektedir. Ayrıca genitif ile akuzatif arasındaki fonksiyonel yakınlık, başkaca analogik bir ilişkiyi tesis etmiş olabilir. Yazmadaki damaksıl biçimlerin standart biçimlere kıyasla oldukça az oluşu, bu biçimlerin yaygın olmadığını da düşündürmektedir.

Emir Çekiminin Yazımı

DİLBİLGİSİ
BİÇİMİ

ALIŞILMADIK
ÖRNEKLER

DİĞER
ÖRNEKLER

Emir 3.K.	<p><i>dog-suy</i> (9a.11), <i>dön-süy</i> (9a.12, 17a.4), <i>düşme-süy</i> (28b.2), <i>etme-süy</i> (24a.8), <i>eyleme-süy</i> (17b.8), <i>gel-süy</i> (17a.3), <i>gelme-süy</i> (26b.10), <i>gösterme-süy</i> (10b.13), <i>min-süy</i> (1a.3), <i>neyle-süy</i> (16a.12), <i>ol-suy</i> (17b.6, 22b.9, 24b.6), <i>on-suy</i> (9a.11), <i>sahla-suy</i> (3a.4, 15b.3), <i>tohun-suy</i> (15a.14), <i>ugra-suy</i> (10b.10), <i>ut-suy</i> (30b.3), <i>ver-süy</i> (2b.5), <i>yalvartma-suy</i> (22b.10)</p>	<p><i>deme-sün-ler</i> (28a.14)</p>
Emir 2.K.	<p><i>güvenç</i> (17b.4), <i>dayanç</i> (17b.4)</p>	<p>---</p>

Tablo 4: *Günbed Yazmasında Emir Çekimi*

Yazmada 2. ve 3. K. emir çekiminin tamamında damaksıllaşma tespit edilmektedir. Bilhassa 3. kişi çekiminde görülen bu durum, daha önce bazı araştırmacıların da dile getirdiği gibi (Azmun, 2019, s. 13; Ercilasun, 2019a, s. 21), Anadolu ağızlarında görülmektedir: *ossuy* “olsun” (Korkmaz, 1994, s. 74). Ancak şaşırtıcı olan, sıfır morfemle yapılan 2. kişi emir çekiminin fiil kök veya gövdelerindeki son sesleri damaksıllaştırmasıdır. Bu örnekler, daha önce hiçbir diyalekte tanımlanmamış biçimlerdir.

Partisipin Yazımı

DİLBİLGİSİ BİÇİMİ	ALIŞILMADIK ÖRNEKLER	DİĞER ÖRNEKLER
<i>Partisip -An</i>	<p><i>bah-ay</i> (14a.8, 14a.9, 14a.11), <i>bögürd-ey</i> (12b.4, 25b.10), <i>düg-ey</i> (13b.5), <i>geç-ey</i> (12a.14, 25b.9, 17a.3), <i>gel-ey</i> (12b.8, 13a.13, 16b.3, 17a.4, 24a.2), <i>gör-ey</i> (13b.3), <i>güven-ey</i> (17b.5), <i>kazan-ay</i> (20a.5), <i>kıl-ay</i> (24a.3), <i>kusdur-ay</i> (2b.1, 13a.6)</p> <p><i>na'llad-ay</i> (12a.13), <i>ol-ay</i> (2a.1), <i>sal-ay</i> (2a.13, 12b.2), <i>sömür-ey</i> (19b.5), <i>ur-ay</i> (13b.14, 25b.5), <i>yan-ay</i> (27a.10), <i>yar-ay</i> (2a.14,</p>	<p><i>çal-an</i> (2a.5), <i>çık-an</i> (3b.4), <i>dog-an</i> (3a.7) , <i>ol-an</i> (1a.2), <i>yat-an</i> (2b.8, 15b.6)</p> <p><i>dad-an-lar</i> (17a.11), <i>gid-en-e</i> (24a.2), <i>güven-en-ler</i> (17a.13), <i>yalvar-an-lar</i> (28b.3)</p>

12b.5), *yarad-añ* (14b.11,
25a.8)

Tablo 5: *Günbed Yazmasında Partisip Çekimi*

Tabloda görüldüğü üzere, yazmada +(y)An partisipi büyük oranda damaksıllaşmıştır. Damaksıllaşan partisip örneklerine Anadolu ağzlarında (özellikle Güneybatı) rastlamak mümkündür: *öleñ, galay, gızay* (Korkmaz, 1994, s. 57).

Gerundiumun Yazımı

DİLBİLGİSİ BİÇİMİ	ALIŞILMADIK ÖRNEKLER	DİĞER ÖRNEKLER
<i>Gerundium</i> - <i>UbAn</i>	<i>bagla-yubay</i> (6b.11), <i>besle-y-übeñ</i> (16a.5), <i>çek- übeñ</i> (5b-3), <i>gezme-y-übeñ</i> (16b.12), <i>götür-übeñ</i> (4b.7), <i>meleş-übeñ</i> (16a.4, 19a.4), <i>ol-ubay</i> (17b.6, 22b.9), <i>savuş-ubay</i> (27b.5), <i>segird-ibeñ</i> (24b.3), <i>sömür- übeñ</i> (28b.9), <i>talan-ıbay</i> (22b.1), <i>tepin-übeñ</i> (5a.7), <i>yaşa-y-ubay</i> (14a.5), <i>yorul- ubay</i> (8b.13)	<i>döşe-y-üben</i> (10b.2) <i>aç-ubanı</i> (1b.8), <i>al-ubanı</i> (9b.11), <i>boşad-ubanı</i> (20a.4), <i>çap-ubanı</i> (16a.2), <i>çek-übeni</i> (5b.1), <i>çık- ubanı</i> (24b.1), <i>de-me- y-übeni</i> (4b.10), <i>dut- ubanı</i> (4a.13), <i>es- ibeni</i> (5b.5), <i>kal-ıbanı</i> (14a.8), <i>sök-übeni</i> (4b.9, 7b.12, 8a.9, 9b.13, 10b.1), <i>sün- übeni</i> (16a.8), <i>ver- übeni</i> (8a.13), <i>yenc- übeni</i> (19a.13).

Tablo 6: *Günbed Yazmasında Gerundium Çekimi*

-(X)p gerundiumun genişlemiş biçimi olan tablodaki örnekler, ağırlıklı olarak damaksıl şekilde imlâ edilmiştir. İleride değinileceği gibi, söz konusu morfemin genişlemesiyle standart biçime döndüğü anlaşılmaktadır.

Çeşitli Sözcüklerin Yazımı

SÖZCÜK	ALIŞILMADIK ÖRNEKLER	DİĞER ÖRNEKLER
<i>için</i>	<i>içün</i> (1a.1, 1a.3, 1a.6, 1a.7, 1b.4, 1a.8, 1a.10, 1a.12, 1a.14, 1b.3, 25b.13, 28b.13)	---

	<i>adam-iken</i> (30a.9), <i>der-iken</i> (23b.7), <i>durar-iken</i> (23b.1), <i>yerde-iken</i> (23b.6)	<i>Deli Dönmez-iken</i> (20a.4), <i>geder-iken</i> (8b.6), <i>vermez-iken</i> (15a.11), <i>yemez-iken</i> (15a.11)
<i>iken</i>		
	<i>sey</i> (28b.13).	<i>sen</i> (1a.13, 27a.1), <i>sen+dey</i> (23b.1), <i>sen+i</i> (17b.3, 28a.10, 30b.5, 30b.7, 30b.8), <i>sen+üy</i> (21a.9, 29a.3, 29b.8)
<i>sen</i>		

Tablo 7: *Günbed Yazmasında Üç Sözcüğün Yazımı*

Yazmada, *için*, *iken* ve *sen* zamirinin damaksıl biçimlerle imlâ edildiği görülmektedir. Özellikle *için* sözcüğü istisnasız damaksıl /n/ ile imlâ edilmişken, *sen* zamiri bir örnekte, *iken* ise eşit oranda çeşitlenmektedir. Söz konusu sözcüklerin aykırı imlâli örnekleri tarihsel Türk dili alanlarında tanıklanamazken, bunun gibi sözcük sonlarındaki fonolojik eğilim çeşitli Türk yazı dillerinde sıklıkla görülmektedir: *kalin*> KazT. *kalıñ*, KırT. *kalıñ*, TkmT. *galıñ* (e-KTLS), Özb. *kayın*> *kayıñ*, Özb. *tanlaş/tañdav* (Tursınova, 2012, s. 15). Carl Brockelmann, bazı örneklerde son seste hem /ŋ/ hem de /n/’li şekillerin görüldüğünü belirtir: *Tapçañ ~ tapçan* ‘tekme’, *kalkañ ~ kalkan* ‘kalkan’, *yatañ ~ yatan* ‘yay’, *uzunñ ~ uzun* ‘uzun’ (1954, s. 38). Bütün bu verilerden hareketle bazı çıkarımlar yapmak mümkündür:

Günbed Yazmasındaki İmlâ Hakkında Bazı Tespitler

➤ Öncelikle yazmadaki bütün aykırı örneklerin verildiği tablolara dikkat edildiğinde, damaksıllaşma eğiliminin yalnızca sözcük sonlarında gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu müstensih tarafından sistemli olarak işlenmiştir. Hiçbir şekilde sözcük veya morfem ortasında damaksıllaşma meydana gelmemiştir. Bu gerçekliği kanıtlayacak bazı örnekler mevcuttur. Son seste dişil /n/ ile sonlanan kimi ek veya sözcüğün damaksıllaştığı; ancak tekrar bir morfem çekimi veya genişlemeye uğradığında, biçimlerin tekrar eski hâline geldiği örneklerle sabittir: *neylesün* (16a.12) ama *demesünler* (28a.14), *güveney* (17b.5) ama *güvenenler* (17a.13)³, *çekübeney* (5b-3) ama *çekübene* (5b.1), *sey* (28b.13) ama *seni* (17b.3). Böylece yazmadaki aykırı damaksıllaşmayı, sözcük sonlarında gerçekleşen sistemli bir fonolojik hadise olarak nitelemek gerekmektedir. Bu özelliği ise,

³ Yazmada sıklıkla kullanılan ve bir unsuru +An partisipi olan +AndA gerundiumu da standart yazılmıştır.

yazmanın kaleme alındığı çevredeki diyalektik farklılaşma/ayrılma olarak adlandırmak doğru olacaktır.

➤ Kimi araştırmacıların ileri sürdüğü gibi, gerçekten Azerbaycan diyalektine ait birçok özelliğin görüldüğü yazma, diyalektin sahip olduğu /ŋ/>/n/ gelişimine sahip örnekleri de ihtiva etmektedir: *miŋ>min*, *soŋ>son*. Hâl böyle iken, (çoğu kez istikrarlı bir şekilde görülen) aksi bir gelişimin müstensih hatasına bağlanması doğru olmayacaktır⁴. Zira yukarıda işlenen bazı veriler, bu eğilimin iddiaların aksine morfo-fonolojik olarak çeşitli diyalektlerde görüldüğünü gözler önüne sermektedir. Ayrıca sözcük sonlarındaki damaksıllaşma eğilimi, yalnızca Türk dilinde değil; dünya dillerinde de tipolojik olarak görülen bir hadisedir. Mesela, Campbell (1999, s. 20), İspanyolca diyalektlerinde düzenli olarak sözcük sonunda /n/>/ŋ/ değişimini kurallı hâlde göstermiştir: *bjen> bjeŋ*. Bu durum Almanca için de geçerlidir: *sinn>siŋ* (Salmons, 2021, s. 154). İlaveten Japoncada hece ve sözcük sonlarındaki /g/ ve /n/ seslerinin /ŋ/ sesine değiştiği bilinmektedir. Bu, ötümlü-ötümsüz özelliğinin asimilasyonunun veya yayılmasının dile getirilmesinde bir alt durum olarak yorumlanır. (Urushibara, 2020, s. 106-7). Bu ses olayına RENDAKU adı verilmektedir.

➤ Evrensel dilbilimde *titreşimli*, *damaksıl* ve *genizsil* bir ses olarak nitelendirilen /ŋ/, bu değişim sonrası ortaya çıkan bütün Türkçe ve diğer dillerdeki örnekler hesap edildiğinde, fonemik değildir. Ses değişiminden önce, /n/ foneminin tek bir fonetik formu (alofonu) vardı, [n]; değişimden sonra, /n/, sözcük sonunda [ŋ] ve son konumda olmadığına [n], dolayısıyla çelişkili olmayan iki varyanta (alofonlara) sahip olmaya başladı. Doğal olarak fonoloji çalışmaları göstermiştir ki, (özellikle tarihsel karşılaştırmalı çalışmalarda) /ŋ/ bir fonem değil /n/ veya /g/ seslerinin alofonudur. Bu yüzden söz konusu damaksıllaşma eğilimi, evrensel olarak yazı diline geç tesir eden ve daha ziyade konuşma dilinde sıkça rastlanılan bir eğilimdir. Dolayısıyla Günbed yazmasındaki /n/>/ŋ/ değişimi, konuşma dilindeki fonolojik bir hadisenin yazıya geçtiği diyalektik bir özelliktir. Öyle ki, Sahgoli vd., bu fonolojik hadisenin bölgedeki 1710/1711 tarihli Safevîlere ait bir yazmada da var olduğunu göstermeleri⁵ (2019, s. 158), damaksıllaşmanın kesinlikle bölgesel diyalektin bir parçası olduğunu ispatlamaktadır.

⁴ Zira Ercilasun da aşırı düzeltim olarak nitelediği bu durumun ortaya çıkabilmesi için eski metinlerde nun-kef ile yazılan ŋ sesinin n'ye dönmüş olması gerektiğini vurgular (2019a, s. 14).

⁵ Asker, yazmanın tarihlendirmesi hususunda da bu yakın tarihleri işaret etmektedir (2019, s. 7-8).

➤ Diğer yandan, sözcük sonlarındaki koşullu ve kurallı damaksillaşmanın, Günbed yazmasında bir geçiş aşamasını temsil ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle instrumental, akuzatif ve bazı sözcüklerin yazımında görülen tutarsızlık ve **-mAdIn** gerundiumunun standart imlâsı damaksillaşmanın yaygınlaşmadığını gösterebilir. Bölgede kaleme alınan çağdaş veya daha eski diğer eserler bulunduğça ve bu mesele üzerinde durulduğça bölgesel diyalektin daha ayrıntılı olarak değerlendirileceği açıktır.

KAYNAKÇA

- Asker, R. (2019). *Kitabi-Dədə Qorqud'un Üçüncü Əlyazması*. TÜRKSOY kitabxanası seriyası. Bakı: Elm və Təhsil.
- Azmun, Y. (2019). *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması / Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası / Metin – Çeviri – Sözlük – Tıpkıbasım*. İstanbul: Kutlu.
- Brockelmann, C. (1954). *Osttürkische Grammatik der islamischen Litteratur-Sprachen Mittelasiens*. Leiden: E. J. Brill.
- Campbell, L. (1999). *Historical Linguistics: An Introduction*. Edinburgh: MIT.
- Ekici, M. (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan / Türkmen Sahra Nüshası / Soylamalar ve 13. Boy / Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. İstanbul: Ötügen.
- Ercilasun, A. B. (2019a). Dede Korkut Kitabı'nın Yeni Nüshası ve Üzerindeki Yayınlar. *Milli Folklor*, (123), 5-22.
- Ercilasun, A. B. (2019b). Dede Korkut'un Yeni Nüshası Üzerine / Konu-Bağlantılar- Yer- Zaman- Okuyuş. *Dil Araştırmaları*, (24), 7-13.
- Korkmaz, Z. (1994). *Güney-Batı Anadolu Ağızları (Fonetik)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Özçelik, S. (2021). *Dede Korkut -Günbed Yazması- Kazan Bey Oğuznamesi (Giriş-İnceleme-Notlar-Metin-Dil İçeriği Çeviri-Dizinler)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Poppe, N. (1977). "On Some Altaic Case Forms". *Central Asiatic Journal*, (21), 55-74.
- Räsänen, M. (1957). *Materialen zur Morphologie der Türkischen Sprachen*. Helsinki: Societas Orientalis Fennica.
- Salmons, J. (2021). *Sound Change* (Joseph Salmons and David Willis Eds.). Edinburgh: Edinburgh University.
- Sertkaya, O. F. ve Hülya UZUNTAŞ (2020). *Dede Korkut'un Günbed Yazması Üzerine Araştırmalar ve İncelemeler*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

- Shahgoli, N. K., Valiollah YAGHOobi, Shahrouz AGHATABAI, Sara BEHZAD (2019). Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 16(2), 147-379.
- Tursinova, A. M. (2012). Türki Tilderindeki Men, Sen, Ol Esimdiklerinin Septelüwi. Almatı: *Xabarşısı Vestnik, Abay Atındağı QazUPUW'dıñ Xabarşısı*, "Filologiya" seriyası, 2(40), 11-16.
- Urushibara, S. (2020). "A Note on Velar Nasals: Representation and Derivation in Distributed Morphology". *Working Papers in Linguistics*, (10), 105-118.
- e-KTLS: *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*. <https://sozluk.gov.tr/> [Erişim Tarihi: 14.07.2023].

DEDE KORKUT'UN 13. HİKAYESİNİN (SALUR KAZAN'IN YEDİ BAŞLI EJDERHAYI ÖLDÜRMEŞİ) İMLA ÖZELLİKLERİ ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ

A FEW WORDS ON THE SPELLING FEATURES OF DEDE KORKUT'S 13TH STORY (SALUR KAZAN'IN YEDİ BAŞLI EJDERHAYI ÖLDÜRMEŞİ)

Yasemin ÇELİK*

ÖZ

Bu çalışmada Dede Korkut'un 13. hikayesi olan Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi'ndeki bazı imla özellikleri üzerinde durulmuştur. Dede Korkut hikâyelerindeki olaylardan ilk defa, varlığı 1300'lü yıllardan itibaren bilinen Oğuzname isimli bir eserde bahsedilmektedir. Daha sonra 17. yüzyıla kadar 20'ye yakın eserde Dede Korkut hikâyelerinde yer alan kahramanlardan, olaylardan ve tarihî bir kişilik olarak görülen Dede Korkut'tan bahsedilir. Hikâyelerde Oğuz Türklerinin X-XI. yüzyıllardaki mücadeleleri anlatılır. Bu hikâyeler oluşturulduğu dönemlerde sözlü olarak anlatılmaktaydı. Ancak Dresden ve Vatikan nüshaları göz önüne alındığında, 15. veya 16. yüzyılda yazıya geçirildikleri söylenebilir. Bu çalışmaya malzeme olarak Dede Korkut Hikâyelerinden 13. hikaye ele alınmıştır. Bu hikaye, Türkistan/Türkmen Sahra nüshası olarak kaydedilmiştir. Eserin tam ismi *Soylamalar 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*'dir. Bu hikayede, bazı sözcüklerin yazımında Dede Korkut hikâyelerinin yazıldığı dönemden farklı olan imla özelliklerinin olduğu dikkati çekmektedir. Bu nedenle bu çalışmada Dede Korkut'un bu hikayesindeki bazı farklı imla özellikleri gösteren yapılar üzerinde durulmuştur. Buna göre öncelikle farklı imla özelliği gösteren sözcükler ses ve biçimsel özelliklerine göre sıralanmış, ardından bu sözcüklerin olması gereken "doğru" imlaları ile metinde geçen yazımları çalışmaya aktarılmıştır. Çalışmanın hem Dede Korkut hem de imla konusunda dil araştırması yapan araştırmacılara bir katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, 13. hikaye (Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi), imla, sesbilgisi, biçimbilgisi

ABSTRACT

In this study, some orthographic features of Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, which is the 13th story of Dede Korkut, are emphasized. The events in the Dede Korkut stories are mentioned for the first time in a work called Oğuzname, whose existence has been known since the 1300s. Later, in nearly 20 works until the 17th century, the heroes and events in the Dede Korkut stories and Dede Korkut, who is seen as a historical personality, are mentioned. In the stories, Oghuz Turks lived in the X-XI centuries. Their struggles over the

*Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Hatay-Türkiye (ycelik@mku.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0003-3067-4922>

centuries are described. These stories were told orally when they were created. However, considering the Dresden and Vatican copies, it can be said that they were written down in the 15th or 16th century. The 13th story from the Dede Korkut Stories was used as material for this study. This story was recorded as the Turkestan/Turkmen Sahara edition. The full name of the work is Sayings 13. Boy, (Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi). In this story, it is noteworthy that the spelling of some words differs from the time when Dede Korkut stories were written. For this reason, this study focuses on structures showing some different spelling features in this story of Dede Korkut. Accordingly, first of all, words with different orthographic features were listed according to their sound and stylistic features, and then the "correct" spellings of these words and their spellings in the text were transferred to the study. The aim of the study is to provide a contribution to researchers who conduct linguistic research on both Dede Korkut and spelling.

Keywords: Dede Korkut, 13th story (Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi), spelling, phonetics, morphology

Giriş

Dede Korkut hem sözlü hem de yazılı kültür anlamında pek çok veriyi göz önüne sunan önemli eserlerden biridir.

Dede Korkut hikâyelerindeki olaylardan ilk defa, varlığı 1300'lü yıllardan itibaren bilinen Oğuzname isimli bir eserde bahsedilmektedir. Daha sonra 17. yüzyıla kadar 20'ye yakın eserde Dede Korkut hikâyelerinde yer alan kahramanlardan, olaylardan ve tarihî bir kişilik olarak görülen Dede Korkut'tan bahsedilir. Hikâyelerde Oğuz Türklerinin 10-11. yüzyıllardaki mücadeleleri anlatılır. Bu hikâyeler oluşturulduğu dönemlerde sözlü olarak anlatılmaktaydı. Ancak Dresden ve Vatikan nüshaları göz önüne alındığında, 15. veya 16. yüzyılda yazıya geçirildikleri söylenebilir.

Dede Korkut'un bilinen Dresden ve Vatikan olmak üzere iki nüshası bulunmaktaydı. Ancak bu metinle Türkmen/Türkistan nüshası ile birlikte toplam üçüncü nüshası olduğu görülmektedir.

Türkmen/Türkistan nüshası için Metin Ekici bu nüshanın 31 varak olduğunu, *nestalik* yazı karakteri ile yazıldığını ifade etmektedir (Ekici, 2019, 20). Her sayfada 14 satır bulunmaktadır ve yazılar çoğunlukla siyah bazen de kırmızı (üç nokta kullanılan arasözler) mürekkeple yazılmıştır. Harekeli bir metin olmamasına rağmen bazı yerlere hareke kullanılmıştır. Bu nüshanın 48. sayfasına kadar farklı konularda yazılmış 23 adet soylama vardır. 48. sayfanın 7. satırından itibaren *Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi* adlı anlatım yer almakta ve bu bölüm 61. sayfada son bulmaktadır.

Bu metni yazıya geçiren hakkında bu yazma içerisinde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak 61. sayfanın son bölümünde "Hacılı'ya

Allah rahmet eylesin” diye bir dua bulunmaktadır. Bu da, bu metnin Hacılı adlı birine sunulduğunu göstermektedir. Metinde kullanılan dile bakıldığında Oğuz Türkçesi ile yazıldığı ancak bununla birlikte içerisinde Kıpçak grubunun söz varlığına ait özellikleri de barındırdığı görülmektedir. Yine eserde Türkmen ve Azerbaycan Türkçesi özellikler de kendini göstermektedir (Ekici, 2019, 21).

Bu eserin yazıya geçirilme tarihi hakkında da bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Ahmet Bican Ercilasun bu eserin 17-18. yüzyıllarda yazıya geçirilme ihtimalinin yüksek olduğunu belirtmiştir (Ercilasun, 2019, 7). Çünkü eserdeki sözcükler ses ve biçimsel bakımından incelendiğinde artık bu eserde Eski Anadolu Türkçesi özelliklerin azaldığı Osmanlı Türkçesi özelliklerin ise daha yoğunluk kazandığı söylenebilir. Bu anlamda hem eserin müstensihinin bilinmemesi hem de hangi tarih/tarihlerde yazıya aktarıldığı tam belli olmadığı bu eserde birtakım farklı imla özelliklerinin olduğu dikkati çekmektedir.

Bu çalışmada Dede Korkut’un 13. hikayesi olan *Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi* adlı eserdeki farklı imla özellikleri üzerinde durulmuştur. Tam metni 1b-31b arasında numaralandıran bu eserin çalışmada 1b-15a arasındaki bölümleri incelemeye alınmıştır.

Bu hikayede, bazı sözcüklerin yazımında Dede Korkut hikayelerinin yazıldığı dönemden farklı olan imla özelliklerinin olduğu dikkati çekmektedir. Bu nedenle bu çalışmada Dede Korkut’un bu hikayesindeki bazı farklı imla özellikleri gösteren yapılar üzerinde durulmuş ve farklı imla özelliği gösteren sözcükler ses ve biçimsel özelliklerine göre sıralanmış, ardından bu sözcüklerin olması gereken “doğru” imlaları ile metinde geçen yazımları çalışmaya aktarılmıştır. Buna göre bu eserde yapım eklerinden +IU ve +IIk isimden isim yapma ekinin; isim işletme eklerinden tamlayan eki, belirtme durumu eki, ayrılma durumu eki, araç durumu ve iyelik ekinin; fiil işletme eklerinden emir ekinin, fiilimsilerden isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil ekinin, edatlardan *içün* edatının yazımında farklılıklar olduğu görüşmüştür. Çalışmada öncelikle farklı yazım özelliği gösteren sözcükler sıralanmış ardından parantez içerisinde o sözcüklerin hangi varak/varaklarda geçtiği gösterilmiş ve bunlarla ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir:

1. Yapım Eklerinin Yazımı

+IU İsimden İsim Yapma Ekinin Yazımı:

acıklı (5a, 10b)

‘âdetli (12b)

arhalı (11b)

atlı (2b, 12b, 13a)	gögüsli (9b, 11b)	sağınışı (3a)
aydınlı (3a)	gözli (9b, 11b, 12b)	sağrılı (11b)
bedirli (3b, 5a, 10b)	heybetli (12b)	sağkallı (3a)
bidevli (2b, 13a)	ivli (12a)	satanlı (9b, 11b)
billi (9a, 11b)	kāküllü (11b)	sāyebānlı (12a)
boynlı (11b)	karlı (6b)	çıfātılı (2b, 13a)
burclı (12a)	kışlaklı (12b)	sūñülü (12b)
bürceklı (3a, 9b)	kıynaqlı (2b, 13a)	sözli (12a)
cellādli (12a)	kulaqlı (11b)	sūnbüllü (6a, 6b)
çalumlı (2b, 13a)	kursaklı (12b)	şanablı (12a)
devletli (2b, 12a, 13a)	miraşorlı (12a)	tevkilli (11b)
dilli (5a, 12b)	ni'metli (12a)	tozlı (10a)
dīnli (1b)	oğlı (2b)	yağlı (11a)
dobdolı (9b)	oğlı (13a)	yamaqlı (11a)
donlı (3a)	otlı (6a, 6b)	yaylaklı (12b)
eñseli (11b)	perçemli (9a, 12b)	yaylı (2b, 5a, 13a)
	perli (6b, 7b)	yelekli (10a)
		yümnli (3a)
		yüzli (3a, 11a)

+İlk Ekinin Yazımı

yalquzluk (3b)

Bu metinde +IU isimden isim yapma eklerinin ve +İlk ekinin farklı yazımları tespit edilmiştir.

Eski Anadolu Türkçesi döneminde +IU isimden isim yapma eklerinin her zaman yuvarlak ünlülü kullanıldığı bilinmektedir. Ancak bu metinde bu ekin yuvarlak ünlülü biçiminin yanında düz ünlülü biçimi olan +II (*acıklı, 'ādetli, bedirli, sözli, yelekli*) biçimlerinin kullanıldığı görülmektedir. Yine İlk ekinin Eski Anadolu Türkçesinde yalnızca düz ünlülü biçiminin kullanıldığı bilinmekle beraber bu metinde bir örnekte (*yalquzluk*) bu ekin yuvarlak ünlülü biçimi olan +IUk biçiminin de kullanıldığı dikkati çekmektedir.

2. İsim İşletme Eklerinin Yazımı

Tamlayan Ekinin Yazımı

kişiniñ (3a)

Belirtme Durumu Ekinin Yazımı

üstiñ (5a)

Ayrılma Durumu Ekinin Yazımı

altındañ (8a)	döşdeñ (4b, 8a, 10a)	ölümündeñ (9b)
andan (5b,12b,13, 13b,14a)	eldeñ (8a)	öñindeñ (7a)
andın (12a)	elindeñ (11b)	özindeñ (8b)
arasındañ (14a)	etindeñ (6b)	pādşāhdañ (14a)
atdañ (13b)	evvelindeñ (5b)	Sudañ (13a)
avcıdañ (5a)	ganġmındañ (13a, 14b)	sümügündeñ (10b)
başdañ (8b)	Gedigindeñ (12b)	tep(p)esindeñ(5b,1 1b)
başındañ (5b)	gökdeñ (4b)	üstindeñ (5a)
bildeñ (4b, 10b)	heybetindeñ (2b, 13b)	üzindeñ (1b)
bilindeñ (7a)	ıllıılardañ (10b)	yaħadañ (7a)
bögürdeñ (13a)	kadġmġdeñ (4a)	yanındañ
buōddadın (6b)	kıyısındañ (10b)	yıldañ (6a)
burcındañ (14b)	Ķubadañ (13a)	yiddilerdeñ (6a)
cānibdeñ (9b)	meydāndañ (11b)	yikdeñ (13b)
daōdañ (7b, 9a)	na'lladañ (12b)	yirdeñ (3a, 5a,6b, 12a)
daşdañ (1b)	ortalıkdañ (1b)	yoldañ (11a)
dibindeñ (5a,9a10b, 14a)		yüzindeñ (4b, 10a)

Araç Durumunun Yazımı

aras-ileñ (12b)

heybet- ileñ (13b)

Ķımuk-ileñ (13a)

Lezgi-y-ileñ (13a)

müskir-ileñ (12b)

Şîrvân-ileñ (13a)

İyelik Ekinin Yazımı

dölün (5a)

üstünde (8b, 10b)

Bu metinde isim işletme eklerinden tamlayan, belirtme, ayrılma ve araç durumu eki ile iyelik eklerinden 3. tekil kişi iyelik eklinin yazımında farklı imla özelliklerinin olduğu görülmektedir.

Tamlayan eki, Eski Anadolu Türkçesinde +Uη, +nUη biçimindedir. Ancak bu metinde *kişiniñ*/(özgün metinde)*kişiniñ* sözcüğünde ك (kef) ile yazılması gereken damaksıl n eski imla geleneğine (Uygur imla geleneği) bağlı olarak ن (nun/kef) ile yazılmıştır.

Belirtme durumu ekinin yazımında ise, iyelik üçüncü tekil kişi ekinin sonra kullanılan belirtme durumu ekinin yazımında farklılık olduğu görülmektedir. Eski Anadolu Türkçesinde belirtme durumu eki için genellikle +I eki kullanılmakla beraber, zamirlerden sonra +nI ve iyelik üçüncü tekil kişilerden sonra +n ekinin kullanıldığı bilinmektedir. Ancak metinde, iyelik üçüncü tekil kişilerden sonra kullanılan +n belirtme durumu ekinin nun ve kef (ك) ile yazıldığı tespit edilmişti: *üstîñ*

Ayrılma durumu eki Eski Anadolu Türkçesi döneminde +dAn biçimindedir. Ancak bu metinde, Doğu Türkçesinin özelliği olarak bu ekin +dIn biçimindeki kullanımları dikkati çekmektedir: *andın*, *buğdadın* vb. Yine içerisinde +n sesi olan diğer eklerde olduğu gibi +dAn ayrılma durumu eki, *Dede Korkut*'un bu nüshasında nun ve kef (ك) ile de yazılmıştır: *atdañ*, *başdañ*, *gökdeñ*, *öñindeñ* vb. Ancak +dañ kullanımı +dIn kullanımından daha fazladır.

Araç durumunun yazımında ise Eski Anadolu Türkçesi döneminde genel olarak +n ekinin kullanıldığı görülüyor. Ancak metinde yine nun ve kef (ك)'li yazımlar görülüyor: *heybet- ilen*, *Kımuk-ileñ*, *Lezgi-y-ileñ* vb.

Dede Korkut'un bu hikayesinde isim işletme eklerinden iyelik ekinin yazımında da farklılıklar vardır. Burada iyelik eklerinden yalnızca üçüncü tekil kişinin farklı yazıldığını görüyoruz. Şöyle ki Eski

Anadolu Türkçesi döneminde üçüncü tekil kişi iyelik eki ünsüzle biten sözcüklerden sonra +I, ünlüyle bitenlerden sonra ise +sI'dir. Eski Anadolu Türkçesi döneminden sonra ise ekin düzlük-yuvarlaklık uyumuna uygun olarak kullanıldığını Osmanlı Türkçesine ait bazı metinlerden edinebiliyoruz. Ancak bu metinde de -Eski Anadolu Türkçesinin imla düzeninden farklı olarak- ekin yuvarlak ünlülü yazımı örneklenmiştir: *dölin, üstünde* vb.

3. Fiil İşletme Ekinin Yazımı

Kip Eklerinin Yazımı

Emir Ekinin Yazımı

du'ā kılayuñ (2a)	göstermesüñ (11a)
keseyim (1b)	onsuñ (9b)
dođsuñ (9b)	uđrasuñ (11a)
dönsüñ (9b)	

Metinde fiil işletme eklerinden emir ekinin yazımında farklılıklar bulunmaktadır. Buna göre emir birinci tekil kişi ve üçüncü kişi ekinin imlasında dikkati çeken özellikler şöyledir:

Eski Anadolu Türkçesi döneminde emir birinci tekil kişi çekimi -*AyIn* ve -*AyUm* ekleriyle yapılmaktayken bu metinde *du'ā kılayuñ* örneğinde -*AyIn* ekinin hem yuvarlak ünlüyle hem de sondaki +n sesinin nun ve kef (ك) ile, *keseyim* örneğinde ise -*AyUm* ekinin düz ünlü ile yazılarak düzlük-yuvarlaklık uyumuna uygun olarak yazıldığı görülmüştür. Emir üçüncü kişinin yazımında ise, Eski Anadolu Türkçesi döneminde -*sUn* ekiyle sağlanan bu çekimin, metinde, son seste nun ve kef (ك) ile yazıldığı görülüyor: *dođsuñ, göstermesüñ, onsuñ* vb.

4. Fiilimsilerin Yazımı

İsim-Fiil Ekinin Yazımı

eglenmağ (4b)
eksilmağ (5b)
gidilmağ (5b)
görmağ-içüñ (2a)
tükenmağ (6a)

Sıfat-Fil Ekinin Yazımı

açañ (2b)	sancañ (14a)
alañ(2b, 13a,13b, 14a)	saymıyañ (14a) sögeñ (13b)
aşañ (9b)	söveñ (7b)
bađlayañ (13b)	söyleşeñ (11a, 11b)
baħañ (14b)	uçañ (4b)
çekeñ (14a)	urañ (14a)
daşlanañ (14a)	üleñ (12a)
degmiyeñ (12b)	ülkeleneñ (13a)
döşeyeñ (13b)	varañ (12a)
durañ (13b)	viren (12b)
dügeñ (14a)	yarañ (2b, 13a, 13b)
geleñ (9b, 13a, 13b)	yatañ (14b)
gereñ (13a)	gelduğı (6a)
giçen (12b, 14a)	oldığı (3a)
gideñ (10a, 14a)	sögenduğı (7b)
göçeñ (12b)	
göreñ (14a)	
ideñ (12b)	
ķayıtmayañ (13a)	
keseñ (2b, 14a)	
ķoyañ (14a)	
ķurañ (13a)	
ķusdurañ (13b)	
mineñ (14b)	
olañ (2b, 13b, 14a)	
omrulañ (2b, 13b)	
oturañ (8a)	
salañ (12b, 13a, 13b)	

Zarf-Fiil Ekinin Yazımı

bađlayubeñ (7a)

büyüduqça (13b)

çekübeñ (6a)

götürübeñ (5a)

tepinübeñ (5b)

yağınıb (3b)

yaşayubeñ (14b)

yorulubeñ (9a)

Metinde fiilimsilerin yazımında da farklılıklar bulunmaktadır. Buna göre isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiillerin yazımında kullanılan imla için şunlar söylenebilir:

Eski Anadolu Türkçesi döneminde kullanılan isim-fiil eklerinden biri de *-mağ/-mek* ekidir. Yani bu ek kalın ünlülü sözcüklerden sonra *-mağ*, ince ünlülü sözcüklerden sonra *-mek* biçimindedir. Ancak bu metinde bu ekin kalınlık-incelik uyumuna aykırı kullanımları (ince ünlülü sözcüklerden sonra ekin kalın ünlülü biçimleri gelmiş) da bulunmaktadır: *eglenmağ*, *eksilmağ*, *tükenmağ* vb.

Bu metinde sıfat-fiil eklerinden *-An* ve *-dUk* ekinin yazımında farklılıklar vardır. Buna göre Eski Anadolu Türkçesinde *-An* biçimindeki sıfat-fiil eki metinde nun ve kef (كف) ile yazılmış, yani ekte diş sesi olması gereken *+n* sesi, damaksıl *ñ*⁶ sesine dönüştürülmüştür: *bañañ*, *çekeñ*, *döşeyeñ*, *giçeñ*, *kırañ* vb. Diğer bir sıfat-fiil eki olan *-dUk* eki, Eski Anadolu Türkçesi döneminde kalın ünlülü sözcüklerden sonra *-duğ*, ince ünlülü sözcüklerden sonra *-dük* biçiminde kullanılmıştır. Ancak bu ekin, metinde, isim-fiil ekinde olduğu gibi, kalınlık-incelik uyumuna uygun kullanılmadığı şöyle örneklenmiştir: *gelduğı*, *oldığı* (*bu sözcükte ek, düzlük-yuvarlaklık uyumuna da aykırıdır*), *söğenduğı* vb.

Zarf-fiil ekinin yazımında da farklı imla özellikleri görülüyor. Şöyle ki *-UbAn*, *-Ub* ve *-dUkça* ekinin yazımında birtakım farklılıklar var. Bu

⁶Eski Anadolu Türkçesine ait metinlerde genellikle damaksıl *n*, *ñ* biçiminde gösterilmektedir. Ancak bu çalışmada müstensihin tercihi dikkate alınarak ve bu sesin nun ve kef (كف) biçiminde yazıldığını göstermek amacıyla, damaksıl *n* sesi, *ñ* ile gösterilmiştir.

durumu şöyle açıklayabiliriz: Eski Anadolu Türkçesi döneminde -*UbAn* eki, her zaman yuvarlak ünlülü, sonda bulunan *n* sesi ise damaksıl değildir ve bu ek, üzerine geldiği sözcüğe bağlı olarak kalınlık-incelik uyumuna uygun olarak kullanılmaktadır. Bu metinde ise *çekübeñ*, *bađlayubeñ*, *yaşayubeñ* örneklerine bakılarak Eski Anadolu Türkçesindeki standart kullanımdan farklı olduğu söylenebilir. -*Ub* eki de metinde farklı yazılmıştır. Bu ek de her zaman yuvarlak ünlüdür ancak metinde düzlük-yuvarlaklık uyumuna uygun kullanımı dikkat çekicidir: *yahımb* vb. Metinde bir de -*dUkçA* zarf-fiil ekinin yazımı farklıdır. Bu ek de, genel anlamda, kalınlık-incelik uyumuna bağlı olarak -*dukça* ve -*dükçe* biçiminde yazılmasına rağmen *büyüdukça* örneğinde olduğu gibi uyum dışında kalan biçimler de olabilmektedir.

5. Edatların Yazımı

içün Edatının Yazımı

fermān-içüñ (1b)

görmağ-içüñ (2a)

ķurbān-içüñ (1b), (2a)

sāyebān-içüñ (1b)

Metinde edatların yazımında da farklı imla kullanımı vardır. Tabii edatlar içerisinde bir tek *içün/üçün/çün* edatının yazımında bu farklılık örneklenmiştir. Eski Anadolu Türkçesinde *içün/üçün/çün* edatı, gösterilen biçimlerle yazılmaktadır. Yani sonda bulunan *n* sesi, damaksıl değildir. Ancak sonunda *n* sesinin barındıran diğer sözcüklerde olduğu gibi bu sözcüğünde damaksıl *n* ile yazılması gerektiği gibi bir algı oluşmuş olmalı ki bu sözcük de (*fermān-içüñ*, *görmağ-içüñ* vb.) damaksıl *n* ile yazılmıştır.

Sonuç

Bu çalışmada Dede Korkut'un 13. hikayesi (Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi) üzerinde durulmuştur.

Bu hikayede, bazı sözcüklerin yazımında Dede Korkut Hikayeleri'nin yazıldığı dönemden farklı olan imla özelliklerinin olduğu dikkati çekmiştir.

Bu nedenle bu çalışmada Dede Korkut'un bu hikayesindeki bazı farklı imla özellikleri gösteren yapılar üzerinde durulmuştur.

Tam metni 1b-31b arasında numaralandıran bu eserde 1b-15a arasındaki bölümler incelenmiştir.

Buna göre bu eserde yapım eklerinden (55) +IU (kulaıklı, perçemli, yüzli) ve (1) +IIk (yalğuzluk) isimden isim yapma ekinin

İsim işletme eklerinden (1) tamlayan eki (kişiniñ), (1) belirtme durumu eki (üstiñ), (50) ayrılma durumu eki (bildeñ, buğdadın), (6) araç durumu (heybet- ilen, müskir-ileñ) ve (2) (3. tekil kişi) iyelik ekinin (dölün, üstünde)

Fiil işletme eklerinden (7) emir ekinin (du'ā kılayuñ, keseyim, dođsuñ)

Fiilimsilerden (5) isim-fiil (eglenmak, eksilmek), (44) sıfat-fiil (açan, bañañ) ve (8) zarf-fiil ekinin (bađlayubeñ, büyüduçça, yañınıb)

Edatlardan (4) için edatının yazımında (fermān-içüñ, sāyebān-içüñ) farklılıklar olduğu toplamda ise 184 sözcüğün farklı imla ile yazıldığı görüşmüştür.

Dede Korkut'un 13. hikayesi olan Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi adlı eserde "farklı" imlalı sözcükler dikkat çekmekle birlikte, bu metinde dönemin (Eski Anadolu Türkçesi döneminin) özelliklerinin yani bu döneme ait imla özelliklerinin devam ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu metinde klasik imlanın devam ettiği ancak kimi zaman farklı imla özelliklerinin kullanıldığı gözlemlenmiştir. Bu eserdeki imla farklılığı:

1. Eseri çeviri yazıya aktaran kişinin (Oğuz ya da Kıpçak kökenli oluşuna göre) kendi ağız özelliklerini yazıya aktarmak istemesi (*andın*)
2. Geç istinsah edilen (hatta 17-18. yüzyıl gib) bu eserde Eski Anadolu Türkçesi özelliklerin azalıp Osmanlı Türkçesi/Azerbaycan Türkçesi özelliklerin yoğunluk kazanması (*dölün, üstünde, keseyim, kişiniñ*)
3. Eserde bazı sözcüklerdeki eklerin damaksıl n ile yazıldığı (*tepinübeñ, kurbān-içüñ, uçañ, göstermesüñ*) düzlük-yuvarlaklık (*sözli, tozlı*), kalınlık-incelik uyumunun (*eksilmek, gidilmek*) olmadığı görülmüştür. Bu durum eseri yazıya aktaran kişinin kendi telaffuz özellikleri ile açıklanabileceği gibi, klasik imlayı yeteri derecede bilmemesi biçiminde açıklanabilir.

KAYNAKÇA

Gülsevin, G., E. Boz (2004). *Eski Anadolu Türkçesi*. 1. Baskı. Gazi Kitabevi.

Ekici, M. (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası Soylamalar ve 13. Boy Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. Ötüken.

Ercilasun, A. B. (2019). Dede Korkutun Yeni Nüshası Üzerine Konu - Bağlantılar - Yer - Zaman – Okuyuş. *Dil Araştırmaları*, Bahar 2019/24: 7-13.

TEBRİZLİ ÂŞIK HÜSEYİN SAÎ TARAFINDAN YENİDEN YARATILAN BİR DESTAN: BOĞAÇ HAN

RE-CREATED EPIC BY ASHIK HÜSEYİN SAÎ FROM
TABRIZ: BOĞAÇ HAN

Fazıl ÖZDAMAR*

ÖZ

Dede Korkut Kitabı hakkında İran’da yapılan ilmî çalışmalar dışında önemli ölçüde edebî üretimler de vardır. Dede Korkut Destanlarının farklı edebî türlerde yeniden yaratımı, İranlı Türk yazar ve şairlerin gelenekleştirdiği usullerden biridir. Bulud Karaçorlu Sehend ile başlayan Dede Korkut Destanlarının yeniden yaratma usulü, Türkçe yayınların kısmi serbestliğini getiren 1979 İslam Devrimi sonrasında hız kazanmış ve birçok araştırmacı, şair, yazar ve âşık; Sehend’e nazire yaparcasına yarattıkları çeşitli eserlerde Dede Korkut Destanlarını okuyucuya sunmuşlardır.

İlk olarak sadece yazılı gelenekte üretilen bu eserler, bir süre sonra sözlü geleneğe de intisap etmiş ve İran’da yaşayan âşıklar, âşıklık geleneğine uygun olarak nazım-nesir karışık biçimde yaratılan bu eserleri sözlü olarak anlatmaya girişmişlerdir. Daha sonra bazı âşıklar da Dede Korkut Destanlarını yeniden yaratmaya girişmişler ve böylece birçok âşık, çeşitli toy ve meclislerde bu destanları saziyla icra etmeye başlamışlardır.

İran’da Dede Korkut Destanlarını hem yeniden yaratan hem de saz eşliğinde icra edenlerden biri Tebrizli Âşık Hüseyin Saî’dir. Yayımladığı “Dede Korkut” adlı çalışmasında 12 farklı anlatmayı, âşık destanı formunda yeniden yaratan Saî’nin eserlerinin diğer yaratımlardan farkı, bu destanların öncelikle âşıklara yönelik veya onların sözlü olarak bu destanları anlatmaları için yaratılmış olmasıdır.

İncelemede Âşık Hüseyin Saî’nin yeniden yarattığı bu destanlardan “Boğaç Han” adlı eseri ele alınmıştır. Bu eserin yazım süreci hakkındaki kısa bilginin ardından eserin yeniden yaratılırken söz konusu destanın olay örgüsünün nasıl kurgulandığı, üretilen metnin orijinal metinle mukayese edildiğinde içerik, şekil ve yapı yönüyle nasıl sunulduğu incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut Destanları, İran Türkleri, Metinlerarasılık, Yeniden Yaratım, Âşık Hüseyin Saî

ABSTRACT

Besides the scientific studies carried out in Iran, there are also significant literary productions related to the Book of Dede Korkut. The re-creation of the Dede Korkut Epic in different literary genres is one of the methods adopted by Iranian Turkish writers and poets. The method of re-creating the Dede Korkut Epics, which began with Bulud Karaçorlu Sehend, gained momentum after the 1979 Islamic Revolution, which brought partial freedom to Turkish

* Doç. Dr., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi ABD, İzmir-Türkiye (fazilozdamar@hotmail.com fazil.ozdamar@ege.edu.tr)
<https://orcid.org/0000-0002-1729-0265>

publications. Many researchers, poets, writers, and minstrels have presented the Dede Korkut Epics to the readers in various works they created, almost like composing poetic responses to Sehend.

Initially, these works, which were first produced only in the written tradition, eventually became integrated into the oral tradition. In Iran, bards, following the tradition of minstrelsy, began narrating these works orally, created in a mixture of poetry and prose. Later on, some minstrels also attempted to recreate the Dede Korkut Epics, and as a result, many minstrels started performing these epics with their saz (a stringed instrument) instruments at various gatherings and assemblies.

One of the individuals in Iran who both recreated and performed the Dede Korkut Epics with the accompaniment of a saz instrument is Aşık Hüseyin Saî from Tabriz. In his work titled "Dede Korkut," Saî re-created 12 different narratives in the form of minstrelsy. What sets Saî's works apart from other creations is that these epics were primarily intended for minstrels or for them to narrate these epics orally.

In the study, the work "Boğaç Han" re-created by Aşık Hüseyin Saî has been examined. Following a brief overview of the writing process of this work, the study investigates how the plot of the epic was structured during its recreation and how the produced text is presented in terms of content, form, and structure when compared to the original text.

Keywords: Dede Korkut Epics, Iranian Turks, Intertextuality, Re-Created, Aşık Hüseyin Saî

GİRİŞ

Dede Korkut Kitabı, Heinrich Friedrich von Diez'in 1815'te yayımladığı makale ile bilim dünyasına tanıtıldıktan sonra birçok dile çevrilmiştir. Bunlar arasında Barthold'un Rusçaya, Ettore Rossi'nin İtalyancaya, Joachim Hein'in Almancaya, E. Ahmet Uysal, Faruk Sümer ve Warren S. Walker ve yine Geoffery Lewis',n İngilizceye, Slavoljub Slavoljub Đindić'in Sırpçaya çevirisi bunun ilk örnekleridir. 1916 yılında, Kilisli Rifat tarafından Türkçeye aktarılmış olan Dede Korkut Kitabı'nın ayrıca diğer dillere birçok çevirisi yapılmıştır (Gökyay, 1994, s. 80; Küçükebe, 2015, s. 108-121).

Bildirideki konu sınırimiz olan İran'da ise ilk yayınlar, yine metin çevirileri olmuştur. İlk olarak Firiba Ezebdefterî ve Muhammed Hariî, Geoffrey Lewis'in *The Book of Dede Korkut* adlı çalışmasını, *Baba Korkud* adıyla Farsçaya çevirmiş ve HŞ 1355 (M 1976)'te, Tebriz'de Farsça olarak yayımlamıştır. İkinci çeviri yayın ise Anar Rızayev'in *Dede Korkut* adlı çalışmasının İbrahim Dârâbî tarafından Farsçaya çevrilerek *Hamâse-yi Dede Korkud* adıyla HŞ 1355 (M 1976) yılında, Tahran'da yayımlanmasıyla ortaya çıkmıştır (Gökyay, 1994, s. 80).

İran'da yayımlanan bu çalışmalarla Dede Korkut Kitabı önemli oranda ilgi görmüş ve birçok araştırmacı, kitapla ilgili yeni çalışma ve üretimlere başlamıştır. Bunların ilki Bulud Karaçorlu Sehend'in Dede

Korkut Kitabı'ndaki anlatmaları nazma çektiği kitaplardır. *Sazımın Sözü*, *Kurtarış*, *Kardeş Andı* ve *Dedemin Kitabı* adlarını taşıyan bu çalışmalar ile (Yıldırım, 2002,s. XIX) Dede Korkut destanları, İran Türkleri arasında oldukça ilgi görmüş ve millî kimlik inşasında kullanılan Köroğlu, Setter Han ve Babek gibi kahramanların yanına yeni bir “model” daha eklenmiştir. Bu çalışmaların akabinde birçok şair, yazar ve âşık, Dede Korkut Kitabı'ndaki anlatmaları farklı şiir türlerinde ya da âşık destanı formunda yeniden yaratmışlardır. Bu yayınlardan bazıları şunlardır:

1- Hüseyin Feyzullahî Vahid - *Uruz Han Hamâsesi* - 1376/1997 - (Şiir formunda)

2- Hüseyin Feyzullahî Vahid - *Basat Han Hamâsesi* - 1377/1998 - (Şiir formunda)

3- Âşık Hüseyin Saî - *Dede Korkut Boyları-Şiirler* - 1378/1999 - (Âşık destanı formunda-12 Destan)

4- İlyas Emirhânî - *Dede Korkud Sözü* - 1379/2000 - (Şiir formunda)

5- Hüseyin Mehemmedhânî (Güneyli) - *Dede Korkud Boyları (Muasır Âşık Edebiyatına Uygun)* - 1381/2002 - (Âşık destanı formunda-12 Destan)

6- Hüseyin Feyzullahî Vahid - *Segrek Han Hamâsesi* - 1387/2008 - (Âşık destanı formunda-1 Destan)

7- Hüseyin Feyzullahî Vahid - *Boğaç Han Hamâsesi* - 1387/2008 - (Âşık destanı formunda-1 Destan)

8- Mehmed Ekberzâde (Nasih Köhneseherli) - *Dede Korkud Mesnevileri (2 Cilt)* - 1387/2008 - (Şiir formunda)

9- Ali Rıza Zihak - *Kan Turalı ve Selcan Destanı* - 1393/2014 - (Âşık destanı formunda-1 Destan)

Görüldüğü üzere Dede Korkut destanlarının yeniden yaratımlarının bir kısmı âşık destanı biçiminde oluşturulmuştur. Yazılı gelenekte uygulanan bu usul, kısa sürede meyvesini vermiş ve İran'da sanatını icra eden birkaç âşık, Dede Korkut Kitabı'ndaki bazı destanları âşık destanı biçimine dönüştürerek sözlü gelenekte anlatmaya başlamışlardır. Bunların birkaçı ise şunlardır:

1- Hoylu Âşık Menaf Renciberî, “Kan Turalı Destanı”. Birer saatlik 5 kaset.

2- Tebrizli Âşık Cebrail Halilî, “Deli Dumrul”. 1 saat.

3- Âşık Selçuk Şehbazî, “Dirse Han”. 15-20’şer dakikalık 6 video (Özdamar, 2019, s. 412-414; Özdamar, 2021, s. 177-178; Özdamar, 2022, s. 207-208).

Genel olarak değerlendirildiğinde İran’da yaşayan Türk araştırmacı, yazar, şair ve âşıkların Dede Korkut Kitabı’na ilgileri sadece akademik anlamda kalmamış aynı zamanda onu edebî bir üretim için kaynak olarak kabul etmişlerdir. Sehend’le başlayıp yazar ve şairlere, son olarak da âşıklara intikal eden bu üretimlerde Dede Korkut Kitabı’nın bir kaynak olarak kabul edilmesinde çeşitli sebepler vardır. Bunların birkaçını listeleyelim:

1. Dede Korkut Kitabı ve söz konusu kitapta yer alan destanların İran Türkleri arasında sevilmesi ve önemsenmesi.

2. Günümüz İran Türkleri âşıklık geleneğinin yazılı gelenekten de beslenmesi.

3. İran’da yaşayan Türklerde millî kimlik oluşturmak için Dede Korkut Kitabı’ndaki metinlerin özellikle seçilip kullanılması (Özdamar, 2021, s. 178).

Daha önceki incelemelerimizde Hüseyin Mehemmedhânî (Güneyli) tarafından âşık destanı formunda yeniden yaratılan “Boğaç Han” adlı metin (Özdamar, 2015, s. 1075-1098), Ali Rıza Zihak tarafından yine âşık destanı olarak yeniden yaratılan “Kan Turalı ve Selcan Destanı” adlı metin (Özdamar, 2021, s. 174-203) ve son olarak Hüseyin Feyzullahî Vahid tarafından mesnevi türünde üretilen “Basat Han” adlı metin (Özdamar, 2022, s. 206-229) aynı tespitlerle ele alınmıştır. Bu incelemede ise yine âşık destanı biçiminde yaratılan başka bir metin metinlerarasılık bağlamında ele alınacaktır.

Bu kısımda kısaca metinlerarasılık ve “yeniden yaratım” kavramlarından bahsetmek yerinde olacaktır. “Bir metnin değiştirilip dönüştürülmesi” anlamına gelen ve ilk olarak Mikhail Bahtin tarafından ortaya atılıp kuramlaştırılan bu kavram, genellikle metinlerarası ilişki ve dönüştürme şeklinde görülmüştür. Bu ilişki ve dönüştürme; ister alıntı, aşırma, gönderme vd. şekillerde karşımıza çıkan ilişki boyutunda; isterse çeviri, şiirleştirme, nesirleştirme vd. gibi şekillerde görülen biçimsel boyutta olsun tamamının ana metin veya öncekiyle bir bağı vardır (Aktulum, 2013, 21-48; Güvenç, 2019, s. 19-41; Aktulum, 2000, s. 93-253).

İncelenen metin de geçmişte ele aldıklarımız gibi Dede Korkut Kitabı’nda yer alan bir metnin yeniden yaratılmasıdır. Ancak bu metnin metinlerinden farkı, yaratıcısının Tebriz’de ikamet eden bir âşık olması

ve yarattığı bu metni toylarda sözlü olarak icra etmesidir. Başka bir deyişle Âşık Hüseyin Saî, yarattığı “Boğac Han” adlı bu eserini İran’ın çeşitli illerinde sözlü geleneğe, saz eşliğinde anlattığını iddia etmektedir (KK 1).

İncelemede ilk olarak Âşık Hüseyin Saî’nin hayatı ve sanatı hakkındaki kısa bilginin ardından söz konusu destanın yeniden yaratılırken olay örgüsünün nasıl kurgulandığı, üretilen metnin orijinal metinle mukayese edildiğinde içerik, şekil ve yapı yönüyle nasıl sunulduğu ve hangi kısımlara ekleme ve çıkarmaların yapıldığı, son olarak da bu anlatmanın Tebriz destancılık geleneğine nasıl uyarlandığı incelenmiştir.

1. TEBRİZLİ ÂŞIK HÜSEYİN SAÎ: HAYATI, SANATI VE ESERLERİ

1966’da Doğu Azerbaycan’ın Mavazhan bölgesinin Güdeler (Mahmudabad) köyünde doğan ve 1973’te Tebriz’e göç eden Âşık Hüseyin Saî, âşıklığa başlamadan önce İran Türklerinin futbol takımı olan Traktör FK’de 2 yıl profesyonel futbol oynamış ancak geçirdiği bir kalp rahatsızlığı sebebiyle futbolu bırakmak zorunda kalmıştır. Bu süreçte müzisyen olan doktorunun tedavide yardımcı olacağı yönündeki teşvikiyle bir müzik aleti öğrenmeye karar verir. Babasının âşık kasetlerini dinlemeyi sevdiğinden dolayı saza aşına olan ve kendi kendisine saz çalmayı öğrenen H. Saî, 1981’de Âşık Aziz Şehnazî’nin yanında âşıklık eğitimine başlar. Ardından Âşık Hacı Ali İbadiyan’ın yanında sazın inceliklerini öğrenmiştir. 1987’de âşıklığa başlayan H. Saî’nin kendi ifadesine göre Sarı Âşık, Ağ Âşık, Âşık Ali, Dede Elesger, Âşık Esed, Âşık Hasan Gaffarî ve Âşık Hacı Mehmedmed Bağır’ın şiirlerinden etkilenmiştir (KK 1; Saî, 1393/2014, s. 20-21; Azizî Haray, 1376/1997, s. 348/1-2).

Âşık Hüseyin Saî’nin âşıklık şeceresi kendi ifadesine göre şu şekildedir:

Eherli Sarı Âşık > Merendli Ağ Âşık⁷ > Göyçeli Âşık Elesger > Âşık Esed > Âşık Aziz Şehnazî > Âşık Hüseyin Saî.

Âşıklığa başladıktan sonra ilk olarak “miraçname” okuyarak kayda başlayan Âşık Hüseyin Saî, Tebriz âşıklık geleneğinde daha önce bulunmadığını iddia ettiği Ferhat ile Şirin Hikâyesi’ni “âşık destanı”

⁷ Âşık Hüseyin Saî; Sarı Âşık’ın Eherli, Ağ Âşık’ın ise Merendli olduğunu iddia eder. Saî’ye göre Ağ Âşık, Merend’den Göyçe’ye göç ettiği için Göyçeli olarak bilinmektedir (KK 1).

tarzında düzenleyerek okuduğu ikinci kasetiyle ünlenmeye başlar. Hem bu destan hem de ustası Âşık Aziz Şehnazi'den öğrendiği destanlar sayesinde Tebriz'de meşhur olduğunu söyleyen (KK 1) H. Saî; “Yadigâr ile Gülebatın”, “Şehzade Cemşid”, “Emir Ersalan (Yeni Form)”, “Zaloğlu Rüstem”, “Şah İsmail ile Leyli Hanım”, “Yusuf Sultan”, “Mehemmed ile Zöhre” destanlarını da tasnif ettiği iddiasındadır (Azizî Haray, 1376/1997, s. 348/1-2; Abbasi vd., 2013, s. 320).

Âşık Hüseyin Saî'ye göre doğduğu köy olan Güdeler'in tabii güzelliği de onun âşıklığa başlamasında etkili olmuştur. Bu güzellik onun şiirlerine yansımış, şiirlerinde tabiatın ayrıntıları ve güzelliğini sıkça kullanmıştır. Şiirlerinde dikkat çeken temalardan biri de Azerbaycan ve şehirleridir. Bunların yanı sıra Hz. Muhammed ve ehlibeyt sevgisine şiirlerinde sıkça rastlanmaktadır (Saî, 1393/2014, s. 21-25).

İlki Âşık Destanları-Köroğlu adıyla 2001'de ve ikincisi *Âşık Destanları-Ferhat ile Şirin* adıyla 2002'de Tebriz'de yayımladığı kitaplar ile bilimsel çalışmalara da başlayan Âşık Hüseyin Saî; Azerbaycan âşıklık geleneğinin gelişmesi ve devam ettirilmesi için hem âşık edebiyatı hem de âşık destanları üzerine herkesin çalışma yapması gerektiğini düşündüğü için bilimsel çalışmalar yaptığını ve bu düşünceyle 75 kitap yayımladığını söylemektedir (KK 1).

Ayrıca yakında yayımlanacağından söz ettiği *Oğuz Elinden, Ozan Dilinden* kitabında Oğuz Türkleri arasından kendisinin topladığı 60 farklı destan metni bulunmaktadır (KK 1). Bu eserin fotokopi baskısında “Cemşid Şah”, “Yusuf ile Züleyha”, “Âşık Kurbanî ile Ustası (Eherli Şeyh Hekim)”, “Hasta Kasım'ın Şirvan Seferi”, “Emir Ersalan”, “Şah İsmail”, “Hüseyin Şah”, “Tehmasib Mirza”, “Şah İsmail'in Bağdat Seferi”, “Mehemmed Şehzâde”, “Hudadat”, “Arzu ile Kamber”, “Molla Cuma İsmi Pünhan”, “Şeyh Sen'an”, “Meh Cemal ile İlgar”, “Ferhat ile Şirin”, “Zöhre Mehemmed” gibi destan isimleri yer almaktadır.

20 yıldır Balabancî Mehemmed Mehemedî ve hem kavalcısı hem de damadı olan Mehemedeli Mehendî ile birlikte toylara giden Âşık Hüseyin Saî'nin Âşık Aziz Şehnazî, Âşık Sirius, Hemedanlı Âşık Ekber, Âşık Menaf Renciberî ve Âşık Hasan Gaffarî ile atışmaları vardır (Abbasi vd., 2013, s. 320).

Günümüzde Tebriz'de yaşayan Âşık Hüseyin Saî; şiirlerinde Hüseyin Saî, Hüseyin ve Saî mahlaslarını kullanmaktadır.

2. BOĞAÇ HAN DESTANI'NİN İÇERİK, ŞEKİL VE YAPI ÖZELLİKLERİ

İran Türkleri âşıklık geleneği, bu gelenek içinde ise Tebriz âşık muhiti, Türk Dünyası destancılık geleneği içinde en canlı bölgedir desek herhalde yanlış olmaz. Geçmişteki çeşitliliği kısmen azalmış görünse de günümüzde anlatılan destan ve bu destanların kollarının sayısını 2010'daki alan araştırmamız sırasında 88 tespit etmiştik (Özdamar, 2014, s. 97-100). 2010-2016 yılları arasındaki araştırmalarımızda bu sayının 100'ü aştığını belirledik ki sadece adları olup destan metinlerinin ses ve video kayıtlarını edinmediklerimizi bu sayının dışında tuttuğumuzu hatırlatalım. Tabii olarak sadece destan sayıları bu canlılıkta etkili değildir. Usta-çırak ilişkisinin -kısmen değişmiş olsa da- hâlâ devam etmesi, okunan usta malı şiirler ile icra edilen âşık havaları da bu iddiamızda etkilidir.

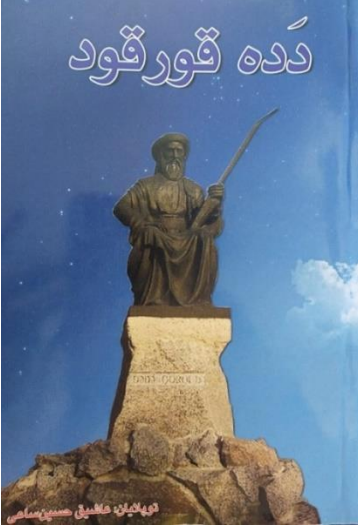
Tebriz âşık muhitinde bu destanların çoğunluğunun muhafaza edilmesinde de birçok faktör etkilidir. Âşıkların aldıkları eğitim, âşıkların destan anlatma ve yaratma yetenekleri ile dinleyicilerin talepleri gibi temel faktörler, hem usta malı destanları korumuş hem de yeni destanların yaratılmasında tetikleyici olmuştur. Özellikle de çeşitli stüdyolarda kasetlere kaydedilmiş destanların dijital ortama aktarılması hem gelenekte yetişen âşıkları hem de araştırmacılar için önemli veri kaynağı durumundadır. Yine önemli hususlardan biri de dinleyicilerin yeni destan talepleridir ki bu durum İran âşıklık geleneğinde yeni destanların yaratılmasında özel bir tetikleyici unsur olmaktadır.

Bilindiği gibi İran Türkleri âşık muhitinde âşıklar tarafından anlatılan destanlarının bir kısmı nazım, bir kısmı ise nesir olarak tertip edilmiştir. Metnin olay örgüsünün çoğu nesir olarak anlatılırken duygu yoğunluğunun arttığı ya da kahramanların birbirleriyle yaptıkları konuşmalar ile soru ve cevapların bir kısmı, dinleyicilere nazım olarak sunulmakta ve bu kısımlar âşıklar tarafından saz eşliğinde bestelenmiş şiir formunda söylenmektedir (Özdamar, 2021, s. 182).

Yine bu muhitlerde destan, belli bir anlatım tekniğine bağlı kalınarak anlatılmaktadır. “Üstatname, destan metni ve duvakkapma (veya cihanname ve vücutname)” bölümlerinden oluşan destan anlatımında üstatnamelerin sayısı bazen iki veya üçe kadar artabilir (Tehmasib ve Kasımlı, 2005, s. 5-6; Kobotarian, 2013, s. 88). Tebriz âşıklık geleneği özelinde de bir destan, en az bir üstatname ile başlamaktadır.

Tebriz'de önemli destan anlatıcılarından biri olan Âşık Hüseyin Saî de yayımladığı “Dede Korkud” adlı bu çalışmasında “Beyrek Han,

Boğaç Han, Kazan Han, Uruz Beg, Kan Turalı, Yeyenek Beg, Kazan Han, Seryek Beg, Emran Beg, Beyrek'in Ölümü, Deli Dumrul ve Tepegöz" adlı 12 destanı, âşık destanı formunda yeniden yaratarak okuyucusuna sunmuştur.



کتابین ایچینده کیلر	
۱-۳	۱- اون سوز
۴-۴۴	۲- بنیرک خان
۴۵-۵۶	۳- بوغاج خان
۵۷-۶۹	۴- قازان خان
۷۰-۷۸	۵- اوروز بگ
۷۹-۹۰	۶- قان تورالی
۹۱-۹۶	۷- یئینک بگ
۹۷-۱۰۵	۸- قازان خان
۱۰۶-۱۱۷	۹- ستریک بگ
۱۱۸-۱۲۵	۱۰- عمران بگ
۱۲۶-۱۳۱	۱۱- بنیرکین نولمه سی
۱۳۲-۱۳۳	۱۲- دلی دؤمروول
۱۳۴-۱۶۳	۱۳- تپه گوز

Fotoğraf 1-2: Âşık Hüseyin Saî'nin yayımladığı Dede Korkud kitabı ve içindekiler kısmı

Koşma biçimindeki bir üstatname ile başlayan H. Saî, okuyucusuna Dede Korkud hakkında temel bilgiler verdikten adları verilen bu destan metinlerine geçmiştir.

Saza el vuranda söz gelir öze,
Söze kudret verib an Dede Korkud.
Ne gözel yaranıb bu tehte pare,
Eline almısan san Dede Korkud.

Yağı düşmenleri sen ohlamısan,
İten igitleri sen yohlamısan,
Elimin geminde yas sahlamısan,
Düşübdür saçına den Dede Korkud.

Hüseyin Saî deyir vardı gül sazım,
Ohu bülbül kimi, ohu gül sazım,
Güllerin içinde güle gül sazım,
Bu sözü deyibdir şen Dede Korkud. (Saî, 1378/1999, s. 1)
Dünyanın meşhur dastanlarından biri de Dede Korkud Dastanı'dır. İran'da Şehname, Kırgızlarda Manas. Dede Korkud kitabı düşünce tarihimizin en güçlü kitaplarından biridir.

Kaşgarlı'nın Divanü Lügati't-Türk, ele bir sırada yetdi mucizeden biri kimi kıymetlendirilib. Bu kitab, bu günkü dünya medeniyetine gelib çatan Dede Korkud Kitabı koynunda ayrı ayrı meyveleri yetiren bar ağacına ohşadır. Türkler için bir mükemmel bir tarihi bir senedir ve bir salnamedir. Bedii eserdir. Şifahi yaratıcılık numunesidir. Yazılı edebiyatdı. O bütün tiyanetlerle yanaşı teşbih de yaraşır.

Dede Korkud Kitabı dilimiz benzeyir. O da ata Türkçemiz kimi kadimidir. Yetkindir. Gözeldir dilimiz kadar. Türkün başka abideleri kimi onu sevirik. Maraklıdır.

Dede Korkut Kitabı'nın büyük olması onun dilindedir. Dilinin ifade gücünde o kadar zenginlik var ki mukaddes kitablar sırasında durur.

Dede Korkud Kitabı'mız ele itibarlı salnamedir ki çoh tarihçilere Oğuz'un tarihi hakkında malumat verir ki ona dünya müracaat etmişler.

Görkemli korkuşinaslar Dede Korkut Kitabı'nda tarihî bir menbaı kimi bahmışlar.

Adeta kahramanlık destanlarını tarihin şifahi dersliğı sayırlar.

Dede Korkut Kitabı bize Oğuzname kimi gelib çatmışdır.

Dediğimize göre Dede Korkut Kitabı Oğuz'un tarihidir. Dövletçiliğidir. Azerbaycan coğrafyasıdır. Her âlemi adam bu kitabda ahtardığını tapabilir.

İndi ohuduğuz bu Dede Korkut Kitabı munasır dilimize çevrülüb. Âşık edebiyatına dönüb onun bütün kolların Âşık Hüseyin Saî munasır âşık edebiyatına salıbdır (Saî, 1378/1999, s. 1-3).

Bu kısım okuyucunun Dede Korkut hakkında bilgilendirildiğı bir giriştir. Âşık Hüseyin Saî, bu girişin ardından Dede Korkut destanların yeniden yaratımını sıralar. Bunlardan üçüncü destan, "Boğac Han" adını taşımaktadır ve aşağıdaki giriş ile destana başlar.

Hanlar Hanı Bayındır Han ilde bir defa şadlık edib Oğuz beglerini konak ederdi.

Yene şadlık meclisi kurub atdan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdırmışdı. Bir yerde ağ otak, bir yerde kırmızı otak, bir yerde kara otak kurdurmuşdur.

Kimin övladı yohdursa kara otakda oturdun, altına kata keçe döşeyin, kabağına kara koyun kavurmasından koyun, yesin; oğlu olanı ağ otağa, kızı olanı kırmızı otağa aparın (Saî, 1378/1999, s. 46).

Bu yandan Oğuz begleri gelib çatdılar.

Dirse Han, sabah tezdin kalhıb yerinden. Destesi başında geldi. Çatdı Bayındır Han'ın meclisine. Bayındır Han onu

igitler ile karşıladı. Getirib kara otagda oturdub kara koyun kavurmasından getirdi, koydu kabağına.

Dirse Han dedi:

-Bu ne işdir ki menden alçak adamlara kırmızı ya ağ otakda yer verdi; mene kara otakda?

Dediler:

-Bayındır Han'ın emri beledir.

Yanımdakilere dedi:

-Durun, gedek (Saî, 1378/1999, s. 46).

Destanın giriş kısmı mahiyetindeki bu iki kısımda herhangi bir ekleme ve çıkarma söz konusu değildir. Giriş kısmındaki temel bilgileri okuyucunu bilgilendirme amacıyla özet olarak veren Âşık Hüseyin Saî orijinal metne sadıktır. Yine bu kısımlarda Dirse Han, olay örgüsünün temel kahramanı olarak görülür. Ancak toyda cereyan eden olaylar ve Bayındır Han'ın kendisine reva gördüğü bu tavır, destanın başlangıcının tamamlanıp düğüm kısmına geçilmesini sağlamıştır.

Dirse Han yerinden kalhdı, geldi evine.

Avradını çağırdı. Bu ceryanı ona dedi. Dirse Han'ın Hanımı ağladı.

Dedi:

-Dur ayağa. Bir çadır kur (Saî, 1378/1999, s. 46).

Orijinal metinde tekrar yurduna dönen Dirse Han, eşine olayı aktardıktan sonra çocuksuzluğun sebebi olarak gördüğü eşine hiddetlenip şunları söyler;

*Han kızı, yirümden turayın-mı
Yakan-ile boğazundan tutayın-mı
Kaba ökçem altına salayın-mı
Kara polat öz kılıcum elüme alayın-mı
Öz gevdenen başunı keseyin-mi
Can tatlusun sana bildüreyin-mi
Alça kanun yir yüzine dökeyin-mi
Han kızı sebebini nedür digil mana
Katı kazab iderem şimdi sana (Ergin, 1997, s. 80).*

Görüldüğü gibi yeniden yaratılan metinde ise metne bir müdahale söz konusudur. Diğer kısımlar kısmen aynı olsa da orijinal metinde Dirse Han'ın eşine hiddetlendiği kısım Âşık Hüseyin Saî tarafından özellikle metinden çıkarılmıştır (KK 1). Çünkü H. Saî de İran Türkleri arasında Dede Korkut Kitabı'nda geçen bazı kahramanların millî kimlik inşasında bir model olarak kullanıldığının farkındadır. Hatta orijinal metindeki olumsuzlukların metinden çıkarılması metnin yeniden yaratılma amacı düşünüldüğünde elzemdir. Günümüze kadar Türkiye dışında Azerbaycan ve Türkmenistan'da kimlik inşasında model olarak kullanılan metinlerden biri Dede Korkut Kitabı'nda yer alan

kahramanlar ve bu kahramanların etik anlayışı olmuştur (Güvenç, 1995, s. 111-112; Ülken, 2007, s. 57-59; Duymaz, 2015, s. 19-33; Meeker, 2021, s.351-388).

Dirse Han, avradın sözü ile büyük meclis kurdurdu. Oturub öz çadırında görek, Allah'dan neler dileyir?
Üz tutmuşam dergâhına İlahi,
El, oba içinde binvani gör.
Merd insanı koymaginan töhmetde,
Onun gözlerinden ahan kanı gör.

Mene töhmet eder gelib gedende,
Övrad baresinden söhbet edende,
Az kalıram ölem ruh yuh bedende,
Töhmetler eşinden merd insanı gör.

Dirse Han'ı bundan artık ağlatma,
Sinesini çarlı çarpaz dağlatma,
Üzüme kapıyı bari bağlatma,
Kapına gelmişem, men gedanı gör.

Allah bütün sözün eşitdi. Hanımı hamile oldu.
Allah, Dirse Han'a bir oğlan verdi (Saî, 1378/1999, s. 46-47).

Bu kısımda da metne müdahale söz konusudur. Çünkü ortaya çıkan sorun veya eksiklik, orijinal metinde tertiplenen toyda “ağzı dualıların duası” ile giderilirken yeniden yaratılan metinde Âşık Hüseyin Saî farklı bir yola başvurmuş ve bu sorun, kişi ile yaratıcı arasındaki dua ile çözdürülmüştür. Aslında bu sorunun Dirse Han'ın kendisi tarafından çözülmesinde İran Türkleri âşıklık geleneğinde anlatılan destanların yapısı da etkilidir. Çünkü bu bölgede anlatılan destanlardaki bir eksiklik veya sorun, kahramanın fiziksel çabası veya Allah'a-Hz. Ali'ye edilen duayla giderilmektedir. İyi bir destan icracısı olan H. Saî de diğer destanlardaki kahramanlar örnekleminde metni bu şekilde yönlendirilmiş olabilir. Bu kısmın nazım olarak sunulması da bu sebeptendir. Duygu yoğunluğunun arttığı bu bölüm de H. Saî tarafından okuyucuya koşma biçiminde bir şiirle nakledilmiştir.

O zaman dayelere verdi, sahlasınlar.
Oğlan on beş yaşına çatdı. Oğlanın atası göçüb Bayındır Han'ın eline karışdı.
Deyilene göre Bayındır Han'ın bir boğası ve bir de buğrası vardı. O boğa berk daşa boynuz vursa daş un kimi olar. Bir yazda bir de payızda bunları salırdı birbirinin canına savaşırdı. Özü de Oğuz begleriyle temaşa ederdi.
Yene yaz ayları geldi. Demir zinciriyle boğanı üç kişi sağdan, üç kişi solda sağladı. Getirdiler, meydanın ortasına koyub getdiler.

Ele bu zaman Dirse Han'ın oğlu, üç uşakla meydanda oynayırdı. Boğa bunların üstüne gedende uşaklara dediler “Kaçın”.

Üç uşak kaçdı. Dirse Han'ın oğlu kaçmadı. Ele meydanın ortasında dayandı. Bahdır ki boğa gelir bunun üstüne.

Boğa geldi, çatdı. Oğlan çepe ki bir derbe vurdu. Boğa dalı dalı getdi. Geri kayıtdı, oğlana hücum etdi. Oğlan, yine boğanın alnına bir yumuruk vurdu. Bu defa yumuruk dayandı boğanın alnına.

Bunlar meydanı alıblar başlarına. Bunlar çoh çekişdiler. Oğlan, boğadan elin çekdi. Boğa üzü üste geldi yere. Oğlan o dakika elin atdı pıçağını çihartdı. Boğanın tez başını kesdi, atdı kenara. Bu hâli gören Oğuz begleri gelib toplaşdılar başına, “Ehsan” dediler (Saî, 1378/1999, s. 47-48).

Bu kısım Dirse Han'ın oğlunun büyüyüp erginlendiği dönemdir. Bilindiği gibi destanın bu kısmından sonra Dirse Han'dan ziyade oğlu olay örgüsünün kahramanıdır. Bu kahramanın erginlenmesi için gerekli şartların oluşturulduğu bu kısım kısmen özetlenerek verilmiştir.

Dediler:

-Çağırın, Dede gelsin. Oğlana ad koysun. Götürüb aparsın anası yanına.

Çağırdılar, Dede Korkud geldi. Bu oğlanı götürüb apardı anası yanına. Oğlanın anası geldi. Oplanın gabağında Dede Korkud dedi:

-Oğlanın adını koydum Boğac. Çün ki boğanı öldürdü (Saî, 1378/1999, s. 48).

Dirse Han, oğlana yer verdi. İcaze verdi. Tahta çıldı. Atasının kırk igidin unuttu.

O Kırh İgid düşdü. Gelek fikrine ki Boğac'ı atasının gözünden salsınlar.

Bu Kırh İgid, iyirmi iyirmi oldular. Bir gün bir heberi getirdi, dedi:

-Dirse Han sağ olsun. Oğlun iyirmi igid götürüb getdi güzel kızların yanına. Bu sözü kurban, sabah Bayındır Han eşidse ona ne diyeceksin.

O yandan iyirmi igidin biri geldi dedi:

-Dirse Han sağ olsun. Oğlun aksakal kocanın ağızın söydü. Ak birçek ananın südün söydü. O anası ile kasedecek sene, özüne çare kıl. Ahşamacan bunları eşidse sene ceza verer. Bele oğlun olmamağı olduğundan yahşıdır.

Dirse Han dedi:

-Gedin, Boğac'ı tez buraya getirin. Onu öldüreceğim.

Dirse Han'ın nökerleri dedi:

-Biz senin oğlunu getirebilmerik kurban. Yahşısı budur ki özün oğlunla ova çih, kuş ohlamak yerine onu ohla. Eger bele öldürmesen bil ki başka cür öldürebilmezsen.

Dirse Han seher tezden durdu, geldi oğlunun yanına. Dedi:
-Oğul; dur, gedek şikâra.
Kırh İgid'i aldı yanına. Ova çıhdılar. Ov ovladılar. Kuş vurdular.
O Kırh İgid'in bir neçesi geldi oğlanın yanına. Ona dedi:
-Atan deyir; "Keyikleri kovub getirsin benim kabağıma koysun.
Oh atmağını, kılıç vurmağını görüb şad olum".
Oğlan cevandır, ne bilinsin. O işi gördü. Dedi:
-Atam at çapmağıma bahsın, öyünsün; oh atmağıma bahsın,
ferahlansın; kılınç çalmağıma bahsın sevensin.
Bu yandan atası Dirse Han'a dediler ki:
-Oğlun onları vurmağ ivazına isteyir, seni vursun. Oğlun seni
öldürmemiş sen oğlunu öldür.
Oğlan keyigi kovar ki atasının kabağına geldi. Dirse Han korkud
sinirli berk yayını aldı eline, kalhdı atın üstüne, möhkem çekdi.
Serrast atdı, oğlunu iki küreğin arasından vurub yıhdı. Oğlanın
oh yarasından kan şuruldadı. Öpdü atın boynunu, kucaklayıb
yere yihıldı.
Dirse Han istedi özün ata oğlunun üstüne atsın igitler
koymadılar. Atların cilovun dönderib karargâha geldiler (Saî,
1378/1999, s. 47-50).

Yeniden yaratılan metinde Boğaç Han'ın ad aldığı kısım da sonrasında "kırk namerdin" Boğaç'ı Dirse Han'a kışkırttıkları kısım da özet olarak sunulmuştur. Özellikle oğlanın boğayla mücadele aşamaları, boğayı yenmesi, Oğuz beylerinin oğlana övgüsü, Dirse Han'ın gururlanması, Dede Korkut'un oğlana ad vermesi gibi duygu yoğunluğunun arttığı bölümler gibi diğer kısımda bulunan namertlerin kıskançlıkları ve Dirse Han'ın oğlunu öldürdüğünü düşünmesi gibi birçok yerde duygu yoğunluğu artmaktadır. Orijinal metinde oğlanın ad aldığı kısımda şiirsellik söz konusu iken Âşık Hüseyin Saî kendi yaratımında bu kısmı nazma çekmeyi tercih etmemiştir. Tebriz destancılık geleneğinde âşıklar, duygu yoğunluğunun arttığı kısımlarda metne dâhil edilen bir şiir yoksa konuyla bağlantılı olarak usta malı veya kendilerine ait bir şiir ilavesi yaparlar. Bunu Köroğlu Destanı özelinde örneklendirirsek "Köroğlu ile Bolu Beyi Kolu 2"de İstanbul'da ağabeyinin kuyuya attığı Köroğlu'nu kurtarmak isteyen Tona Hanım, odası ile bu kuyu arasında bir tünel kazdırmak ister. Ahmet Emi adında bir kuyucuyu yanına çağırır. Tona Hanım'ın yanındaki kızları gören Ahmet Emi buna çok sevinir. Anlatıcı olan Âşık Celil Dövletyârî, bu kısımda destan dışına çıkıp Ahmet Emi'nin bu sevincini bir şiir okuyarak dinleyicisine nakleder (Özdamar, 2023, s. 556). Bu destanda da Dirse Han'ın oğlunun ad alıp nam salmasını kıskanan "kırk namerdin" eylemi "kıskançlık veya ihanet" konulu bir şiirin okunmasıyla etki oranı artırılabilir. Bu durum hem anlatıcının

metnin devamını, şiirleri hatırlaması hem de dinleyicinin bu kısımlardaki duygu yoğunluğunu daha tesirli yaşamasına zemin hazırlar. Kanaatimizce bu metnin H. Saî tarafından yazılı geleneğe üretilmesi ve sözlü geleneğe yeteri kadar işlenmemiş olması etkili olmuştur.

Destan metinlerinin anlatım süresinin ilave şiirlerle uzatılması, 1990'lı yıllara kadar İran'daki stüdyolarda kaydedilen hemen hemen tüm metinlerde söz konusu iken günümüzdeki anlatıcılar destanın sadece olay örgüsünü vermeyi tercih etmektedirler. Aslında yeniden yaratılan bu metinde de şiir kısımlarının az olması, anlatıcının tercihi kadar diğer şartlara da bağlı bir zorunluluktur. İran'da yaptığımız alan araştırmasında birkaç Köroğlu Destanı kolu derlediğimiz Âşık Hüseyin Saî'ye anlattığı destan kollarının bazı bölümlerini kısaltarak anlatma sebebini sorduğumuzda H. Saî, bu durumu düğün/toyların tek güne kadar indirilmesine ve o toy gününde de âşığa kısa bir süre ayrılmasına bağlamıştı (KK 1). Dolayısıyla bir destan metninin kısalması veya bazı kısımların özet olarak dinleyiciye sunulması, yeniden yaratılan bu metni de dolaylı olarak etkilemiştir.

Boğac'ın anası dedi:

-Hanı benim er oğlum?

Dediler:

-Getdi ov dalınca, üç dört güne gelir.

Ana üç gün gözledi, oğlu gelmedi. Dirse Han'ın Hanımı dözebilmedi. Kırk ince kız götürüb özü ile bedevi atı mindi, oğlun ahtarmağa başladı.

Yayda, kışda buzu erimez Yazık Dağı'na geldi. Alçak yerleri gezdi, uca yerlere çıhdı. Oğlun tapabilmedi.

Gördü ki dernin içinde karga, kuzgun dolandır. Tez bedevi atını ora sürdü. Gördü Boğac'ın iki iti var, ordadı. Karga, kuzgunu olar kovur.

Sen deme oğlan orda yihılанда Hazret-i Hızır gelib oğlanın başı üste onun yarasını eline bağlayıb oğlana deyib ki:

-Korhma, sene bu tezlige ölüm yohdur. Dağ çiçeği ile anan südün katar, koyar yarana. Şifa taparsan.

Bunu dedi, birden yoh oldu (Saî, 1378/1999, s. 50-51).

Bu kısım da özet olarak sunulmuş ve orijinal metin, Âşık Hüseyin Saî tarafından kısmen özetlenerek okuyucuya sunulmuştur. Duygu yoğunluğunun arttığı yer, Dirse Han'ın Hanımı'nın, oğlunu yaralı olarak gördüğü kısımda görülecektir. Oğlanın anası geldi. Çıhdı oğlu olan yere, bahdı gördü oğlu al kanın içindedir. Götürüb bu hâlde görek, neler deyir?

Zalım felek menle yaman başladı,

Öleydim, bu hâlin görmeyeydim kaş.

Hamiya bahardı, mene kışladı,
Öleydim, bu hâlin görmeyeydim kaş.

Felek seni salıb ne kalmakale?
Derdinden düşmüşdüm fikr-i hiyale,
Geceler yatmaram, eylerem nale,
Öleydim, bu hâlin görmeyeydim kaş.

Uzakdan hissetdim senin hâlini,
Neden terk eyledin duama elini?
Neden susturmusan dinen dilini?
Öleydim, bu hâlin görmeyeydim kaş (Saî, 1378/1999, s. 51-52).

Oğlanın kulağına bir ses geldi. Boğaç başın kaldırdı. Azcacık
gözünü açdı anasının özüne bahdı.
Gördü ki anası yaman ağlayır. Dedi:
-Anacan; kurbanın olum, ağlama.
Aldı, görek, anasına neler deyir?

Başına döndüyüm, kurban olduğum,
Sene kurban şirin canım, ağlama.
Bir tabib derdime derman eyledi,
Şirin dilli, hoş zebanım; ağlama.

Ovcu olan şikârını almışdı,
Ahusunu kemendine salmışdı,
İmdadıma Hazret Hızır gelmişdi,
Derman oldu; üstühanım ağlama.

Boğaç ölmez bu dertlerden, Yaradan,
İmdad etdi, çare verdi Yaradan,
Meni öldürecek ana; naz, edan,
Tekce sensen hanımanım, ağlama.

Boğaç dedi:
-Ana, ağlama. Korhma, bu yaradan mene ölüm yohdur. Bir boz
atlı geldi. Soruşdum adın nedir? “Ağa dedi, men Hazret-i,
Peygamber’em dedi.” O, üç defa yaramın üstünü elin koydu.
Dedi, “Ölümden kurtardın, dağ çiçeği ile ana südün karışdır.
Koy, yaravın üstüne, tohdarsan (Saî, 1378/1999, s. 52-53).

Bu kısımlar ana ile oğlun karşılıklı konuşmasını içerir ve Âşık
Hüseyn Saî, hem orijinal metne hem de Tebriz âşıklık geleneğindeki
destan anlatma geleneğine bağlı kalarak bu kısımları nazma çekmiş ve
okuyucuya bu şekilde sunmuştur. Koşma biçimindeki bu şiirlerde ana,
oğlu Boğaç’ın başına gelenleri sorar; Boğaç ise anasına durumu anlatır

ve anasının üzülmemesi için yoğun bir çaba sarf eder. Yaralandıktan sonra Hz. Hızır'ın gelip ona anlattıklarını anasına naklederek yine Hızır'ın anlattığı tedavi yöntemini de anasına söyler ve anasının harekete geçmesini sağlar.

Boğac bele deyende, anası dedi:

-Ay kızlar, dağ çiçeğini getirin.

Kızlar dağ çiçeğini topladılar bir yere. Anası südün sıhdı, katdılar birbirine, koydular Boğac'ın yarasına. Oğlanı ata bindirdiler.

Götürüb eve getirdiler. Oğlanı hekimlere tapşırdılar.

Dirse Han'dan gizlin oğlan bir neçe aydan sonra düzeldi, ata mindi, kılinc oynatdı, oh atdı (Sai, 1378/1999, s. 53).

Bu kısım Dirse Han'ın Hanımı'nın tedaviyi başlatma sürecidir. Diğer kısımlarda olduğu gibi bu kısımda da orijinal metindeki detaylar göz ardı edilmiş ve olay örgüsü özetlenerek okuyucuya sunulmuştur.

Dirse Han'dan gizlin oğlan; bir neçe aydan sonra düzeldi, ata mindi, kılinc oynatdı, oh atdı.

Dirse Han oğlun ölmüş bilir.

Kırh Namerd'ler bunu duydu. Dediler:

-Ne edek?

Dediler:

-Gelin Dirse Han'ı tutak, sicimle bağlayak. Aparak, verak kâfirlere.

Beli, gizlinde Dirse Han'ı tutdular, ellerini dalından bağladılar at ile bahem. O kadar vurdular. Her yanları tilit kan oldu. Bunu verdiler düşmana. Onu düşman tutsak etdi Oğuz beylerinin heberi olmadan (Sai, 1378/1999, s. 53).

Destanda yeni bir düğümün bağlandığı bu kısımda Boğaç'ın ölmediğini öğrenen "kırk namert", yeni bir namertliğe girişerek Dirse Han'ı tutuklar. Düğümlenen destanın yeni bir çözüme veya bu çözümü sunacak bir kahramana ihtiyacı vardır.

Sen deme bu heberi Dirse Han'ın arvadı duydu. Gedib Boğac'a heber verdi.

Oğlan anasının sözün yere salmadı. Durdu ayağa, kılincin bağladı beline. Ağ tozluca yayını aldı eline. Kızıl nizesini eline götürdü. Gözel bedevi atını mindi. Kırh İgid'i nişan alıb yola revan oldu, düşdü yollara.

Sen deme, o namerdler bir yerde dayanıb dincelirler, şarabdan içerler. Boğac Han o kadar at çapdı; geldi, yetişi Kırh İgidler'in yanına.

Kırh İgidler bunu görüb dediler:

-Gelin, gedek; o igidi tutak, getirek, yetirek kâfire.

Dirse Han'ı sen deme tahvil vermemişler.

Hele Dirse Han bir haray çekdi. Dedi:

-Ay, Kırh İgidler benim ellerimi açın, kopuzumu mene verin. O igidi dalı dönderim.
Kırh İgidler, Dirse Han'ın ellerini açdılar. Kopuzunu verdiler eline. Dirse Han bilmedi Boğac'dır (Saî, 1378/1999, s. 53-54).

Çözüm için belirlenen kahramanın, Boğaç'ın, haberdar edildiği bu kısım, yeniden yaratılan metinde orijinal metinle uyum içindedir. Tutuklanan Dirse Han'ın kâfire teslim edilmek üzere götürülürken babasının kafilesine yaklaşan Boğaç'ı gören "kırk namert", onu da yakalayıp kâfire teslim etmeyi düşünür. Gelen kişinin oğlu Boğaç olduğunu anlamayan Dirse Han, sazını eline alır ve gelen bu yiğitle konuşmak ister.

Bu konuşmalar, orijinal metinde olduğu gibi yeniden yaratılan metinde de Âşık Hüseyin Saî tarafından okuyucuya şiir biçiminde sunulmuştur.

Aldı, görek, neler deyir?

Allah'ı seversen bir dur,
Sene birce sözüm vardı.
Elde kılınc, altında at,
Gözlerinden gözüm vardı.

Hardan gelib haralısan?
Bütün derdi çaralısan,
Elebil ki buralısan,
Elimde de sazım vardı.

Dirse Han'dan ne istersen?
Üreginde kin beslersen,
Yohsa elini seslersen?
Mende çohlu duzum vardı.

Bu hâlde Boğac, Dirse Han'ı eşitdi. Götürüb görek, neler deyir?

Gem eyleme, indi senin,
Harayına gellem ata.
Hayınlara divan kurram,
Üreklerim dellem ata.

Oğuz elli elim benim,
Türk olubdur dilim benim,
Kılınc tutan elim benim,
Şad olarak, güllem ata.

Boğac elde sazı gezer,

Geçte çıhar, yazı gezer,
Hakkı deyib düzü gezer,
Her bir fendi billem ata (Saî, 1378/1999, s. 54-55).

Baba-oğulun konuşmalarının geraylı biçiminde nazma çekildiği bu şiirlerde baba, kim olduğunu bilmediği bu yiğidi geri döndürmeye çalışırken oğul, kimliğini ifşa edip babasını kurtarmaya geldiğini Dirse Han'a söyler.

Destanda olay örgüsünün çözüm aşamasına gelinmiştir ve artık Boğaç'ın Dirse Han'ı kurtarması beklenmektedir.

Bedevi atını cövlana getirdi. Kırh igidler yığıldı oğlanın yanına. vuruşdular. Kimin boynu vuruldu, kimini dustak etdi. Atasını hilas eyledi. Kayıtdılar, evlerine geldiler. Dirse Han gördü, oğlu sağdı (Saî, 1378/1999, s. 55-56).

Düğümün çözüldüğü kısımda Boğaç, “kırk yiğidiyle” “kırk namerdi” mağlup eder ve babasını kurtarıp yurda dönerler. Artık beklenen mücadele tamamlanmış ve hak, batılı yenmiştir.

Destanda olay örgüsü tamamlanmış olsa da orijinal metinde olduğu gibi yeniden yaratım da destan, bir şiirle tamamlanmaktadır.

Hanlar Hanı, oğlana beglik verdi, taht verdi. Dede'miz Korkud geldi araya. Görek, neler dedi?

Gözel elli igitlerim,
Allah size şadlık versin.
Dünya varken adız vardı,
Allah size şadlık versin.

Ata, baba şad yaşıyın,
Çinizde hakkı daşıyın,
Yağını yerden kaşıyın,
Allah size şadlık versin.

Dede Korkud soy soyladı,
Soy soyladı, boy boyladı,
Bu dünyamız da beledi,
Allah size şadlık versin (Saî, 1378/1999, s. 56).

Destanın sonuç kısmı olay örgüsü bağlamında aynı olsa da biçim açısından farklıdır ve Âşık Hüseyin Saî, orijinal metindeki Dede Korkut'un soylamasını; geraylı biçiminde okuyucuya sunmuştur.

Sonuç

Tebriz âşıklık geleneğinin en önemli özelliği, belki de âşıklık geleneğinin hâlâ canlı olması ve önemli oranda temsilci yetiştirmeye devam etmesidir. İran ekonomisinin yaşadığı sorunlara bağlı olarak birçok meslek gibi âşıklık mesleği de dönem dönem ekonomik açıdan zorluk yaşasa da düğün-toy ve birçok toplantı ve eğlencede hâlâ âşık ve ekibinin tercih ediliyor olması, çırakları bu geleneğe çekmekteki önemli sebeplerden biridir.

Son 50 yılda okuma-yazma oranının artması ve gelişen teknoloji sayesinde âşıklık geleneğinin temsilcileri, bir yandan usta malı ürünleri yazılı veya ses-video olarak kayda alırken diğer yandan kendi üretimlerini sunmaktadır. Tabii olarak bu yeni üretimlerde dinleyici kitlesinin veya bu ürünlerin taliplilerinin de etkisi vardır.

Bu kısımda ara bir parantez açıp İran'ın eğitim sistemi hakkında da kısa bir değerlendirme yapmak zorundayız. Zira bu durum da birçokları gibi âşıkları ve onların üretimlerini de etkilemektedir. İran'da Türkçenin eğitim dili olarak kullanılamaması ve Türklere veya Türk kültürüne ait herhangi bir olay, kişi vd. hususlara eğitimde verilmemesi İran Türkleri arasında bir arayışın başlamasına sebep olmuştur. Sadece konuşarak bir dilin gelişmediği düşünüldüğünde bu dildeki bir edebî ürünün varlığı hem estetik hem de kültürel olarak âşıkların önemini ortaya çıkarmıştır. Özellikle İranlı Türk akademisyenler, şair, yazarların teşvikiyle âşıklık geleneğinin temsilcileri el üstünde tutulmuşlardır. Aynı zamanda kültürel kimliklerin korumasında ve millî kimlik inşasında âşıklar ve onların üretimleri de oldukça değerli görülmüştür. Bu düşünceyle birçok akademisyen ve doğal olarak da politikacı, İran Türkleri arasında millî bir kimlik inşa etme arayışına girmişlerdir. Bunun sonucunda Köroğlu, Setter Han ve Babek gibi tarihî ve kültürel karakterlerin yanına Dede Korkut'u ve onun bazı kahramanlarını bir model olarak sunulmaya başlanmışlardır. Bunun tetiklendiği olay ise Bulud Karaçorlu Sehend'in çalışmaları olacaktır.

Edebî olarak Bulud Karaçorlu Sehend'in başlattığı Dede Korkut'u yeniden yaratma düşüncesi, bir süre sonra gelenekleşmiş ve birçok yazar, şair ve âşık; Sehend'e nazire yaparcasına Dede Korkut destanlarını yeniden işlemeye, onu farklı edebî türlerde yeniden yaratmaya girişmişlerdir.

Bunlardan biri de Tebrizli Âşık Hüseyin Saî'dir. Yayımladığı *Dede Korkut Boyları-Şiirler* adlı eserinde Dede Korkut Kitabı'nda yer alan 12 destanı, "Beyrek Han, Boğaç Han, Kazan Han, Uruz Beg, Kan Turalı, Yeyenek Beg, Kazan Han, Seryek Beg, Emran Beg, Beyrek'in

Ölümü, Deli Dumrul ve Tepegöz” adlarıyla âşık destanı biçiminde yeniden yaratmıştır.

İncelemede bu destanlardan “Boğaç Han” tercih edilmiştir. Âşık Hüseyin Saî, bu destanın olay örgüsünde herhangi bir değişikliğe gitmese de bazı detayları görmemiş veya görmezden gelmiş, bazılarını ise özellikle değiştirip dönüştürmüştür. Görmezden geldiği ve değiştirdiği kısımların tamamı, olay örgüsündeki kahramanların olumsuz eylemleri veya sözleridir. Bu düşünce de “model” olarak alınan Dede Korkut kahramanlarının okuyucuya nakledilmeme düşüncesidir.

Metni bir âşık destanı şeklinde nazım-nesir karışık kurgulayan Âşık Hüseyin Saî, duygu yoğunluğunun arttığı ve bazı kahramanların karşılıklı konuşmalarını koşma ve geraylı olarak nazma çekmiştir.

Tebriz âşıklık geleneğinde bir destanın “üstatname, destan metni ve duvakkapma (veya cihanname ve vücutname)” bölümlerinden oluştuğunu ve destanın bir şiirle başlanıp bir başka şiirle bitirildiğini söylemiştik. Âşık Hüseyin Saî de bu usule uygun olarak destan metninin öncesinde ve sonrasında birer şiire yer vermiştir.

Sonuç olarak inceleme konusu olan “Boğaç Han” adlı bu metnin yaratılmasında çeşitli sebepler etkilidir. Bunlardan ilki, metnin yaratıcısı olan Âşık Hüseyin Saî’nin usta bir âşık oluşudur. Diğer sebep, okuyucu-dinleyici kitlesinin yeni bir destan talebidir ki H. Saî’nin bu destanı sözlü olarak anlattığı iddiasını yeniden hatırlatalım. Sonuncusu ve belki de en önemlisi ise İran Türkleri arasında millî kimlik inşasında Köroğlu ve Babek’in yanına Dede Korkut’un da bir model olarak eklenmesidir.

KAYNAKLAR

- Abbasi, K.; Ferehmendi, E.; Berazende, A.; Alipur Makadem, M. (2013). *Tebriz Folkloru 1. Kitap (Tebriz’den Toplanmış Folklor Örnekleri)*. Bakü: Nurlan.
- Azizî Haray, M. (1376/1997). *Âşıklar*. C 1, yy.
- Duymaz, A. (2015). “Türkmenistan’da Kültürel Kimliğin Kaynağı Olarak Dede Korkut Geleneği”, *Millî Folklor Dergisi*. S 107, s. 19-33.
- Ergin, M. (1997). *Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile)*. 4. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. (1994). “Dede Korkut”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9. Cilt, İstanbul: TDV Yayınları, s. 77-80.

- Güvenç, B. (1995). *Türk Kimliği Kültür Tarihinin Kaynakları*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- KK 1: Âşık Hüseyin Saî: 1966 doğumlu. Derleme, 02.09.2016'da Tebriz'deki bir dostumuzun evinde yapılmıştır.
- Kobotarian, N.(2013). *Tebriz Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Küçükebe, H. D. (2015). “Dede Korkut Kitabı'nın Yabancı Dillere Çevirileri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Millî Folklor Dergisi*. S 107, s. 108-121.
- Meeker, M. E. (2021). “Dede Korkut Etiği”, çev. Metin Ekici, *Korkut Bitig (Dünyada Dede Korkut Araştırmaları)*. s. 351-388.
- Özdamar, F. (2014). *Tebriz Âşıklık Geleneği ve Tebrizli Âşık Ali (Ali Feyzullahî Vahid)*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Özdamar, F. (2015). “Sözlü ve Yazılı Gelenek İlişkisi Bağlamında Dede Korkut Anlatmalarının Yeniden Yaratılmasına Bir Örnek Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu”, *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi: Dede Korkut ve Türk Dünyası*. İzmir, Türkiye, 19-23 Ekim 2015, s. 1075-1098.
- Özdamar, F. (2016). “Yazılı ve Sözlü Gelenek İlişkisi Bağlamında Köroğlu'nun İran Türkleri Anlatmalarında Üstatnamelerin Kullanımı”, *VI. Uluslararası Köroğlu Sempozyumu -Köroğlu ve Türk Dünyası Destan Kahramanları- Bildiriler Kitabı*. İstanbul: AİBÜ BAMER Yayınları, s. 263-281.
- Özdamar, F. (2019). “Dede Korkut Kitabı Hakkında İran'da Yayımlanan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. S 19-2, s. 403-419.
- Özdamar, F. (2021). “İran Türklerinde Yeniden Yaratılan Bir Destan: Kan Turalı ve Selcan Destanı”, *4. Uluslararası Dede Korkut Türk Kültürü, Tarihi ve Edebiyatı Kongresi, Kongre Kitabı*. 02-04 Eylül 2021, Bakü, Azerbaycan, s. 174-203.
- Özdamar, F. (2022). “Hüseyin Feyzullahî Vahid'in Yeniden Yarattığı Bir Destan: Basat Han”, *5. Uluslararası Dede Korkut Türk Kültürü, Tarihi ve Edebiyatı Kongresi, Kongre Kitabı*. 02-04 Eylül 2022, İzmir, Türkiye, s. 206-229.
- Özdamar, F. (2023). *İran Türklerinde Köroğlu Destanı (Gelenek, Bilimsel Birikim, İnceleme ve Metinler)*. İstanbul Ötüken Neşriyat.
- Saî, Âşık H. (1378/1999). *Dede Korkut Boyları-Şiirler*. Tebriz: yy.
- Saî, Âşık H. (1393/2014). *Zer Kadrini Zerger Biler*. Tebriz: İntişarât-ı Nebati.
- Tehmasib, M. H. ve Kasımlı, M. (2005). “Destanlar”, *Azerbaycan Destanları*. C 1, Bakü: Lider Neşriyat.

Ülken, H. Z. (2007). *Türk Tefekkürü Tarihi*. 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Yıldırım, D. (2002). “Bulud Karaçorlu Sehend”, *Dedem Qorqud'un Dilinden Kardeş Andı I*. Ankara: TDK Yayınları.

TÜRKMEN SAHRA NÜSHASINDA DEDE KORKUT'UN YERLEŞİK HAYATA BAKIŞ AÇISININ MUKAYESELİ İNCELENMESİ

COMPARATIVE STUDY OF DEDE KORKUT'S PERSPECTIVE OF SETTLED LIFE IN THE TURKMEN SAHRA COPY

Turgay KABAK*

ÖZ

Türk kültür ve edebiyat havzasının en önemli kaynaklarından birisi olan Dede Korkut kitabının günümüze kadar bilinen Dresten ve Vatikan olmak üzere iki ana nüshası vardı. 2019 yılında Prof. Dr. Metin EKİCİ tarafından Bayburt'ta düzenlenen Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu'nda sunulan bildiri Türkmen/Sahra nüshasının varlığı bütün bilim dünyasına duyuruldu. Böylece bilinen nüsha sayısı üçe çıkmış oldu. İhtimaldir ki gelecekte başka nüshalar da gün yüzüne çıkacaktır.

O günden itibaren yeni nüsha üzerine kitap, makale, tebliğ gibi pek çok türde yayınlar yapılmaya başlandı ve günümüzde de hala devam etmektedir. Bu nüsha yazılış tarihinin daha geç bir döneme rastlaması, yazıldığı coğrafyanın diğer nüshalardan farklı olması gibi sebeplerle hem içerik hem dil hem de yapı açısından diğer iki nüshadan büyük farklılıklar göstermektedir. Bu sebeple bu nüshanın diğer nüshalar ile karşılaştırmalı olarak çalışılması Dede Korkut çalışmalarını açısından oldukça faydalı olacaktır.

Bu bildiride de Türkmen/Sahra nüshasında yer alan verilerden yola çıkarak Dede Korkut'un yerleşik hayata bakış açısı diğer nüshalar ile karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda Türkmen/Sahra nüshasında çizilen gündelik hayat tasvirinin diğer iki nüshanın aksine daha çok yerleşik hayat unsurları taşıdığı ve Dede Korkut'un bu yerleşik hayata eleştirel bir açıdan baktığı, henüz yerleşik hayata tam olarak adapte olamamış Türk milletinin sancılarını yansıttığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Türkmen/Sahra, nüsha, yerleşik hayat, mukayeseli inceleme

ABSTRACT

The book of Dede Korkut, one of the most important sources of Turkish culture and literature, had two main copies known until today, Dresten and Vatican. In 2019, The existence of the Turkmen/Saharan copy of the paper presented at the World Cultural Heritage Dede Korkut International Symposium organized by Prof. Dr. Metin EKİCİ in Bayburt was announced to the whole scientific world. Thus, the number of known copies increased to three. It is probable that other copies will come to light in the future.

* Doç. Dr. Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Halk Edebiyatı ABD, Bayburt-Türkiye (turgaykabak@gmail.com)
<https://orcid.org/0000-0002-0823-3074>

From that day on, many types of publications such as books, articles, and papers were started to be published on the new copy, and it still continues today. This copy shows great differences from the other two copies both in terms of content, language and structure, due to the fact that the date of writing coincides with a later period and the geography where it was written is different from the other copies. For this reason, it will be very beneficial for Dede Korkut to study this copy in comparison with other copies.

In this paper, Dede Korkut's perspective on settled life has been examined comparatively with the other copies, based on the data in the Turkmen/Saharan copy. As a result of this examination, it has been determined that the depiction of daily life drawn in the Turkmen/Saharan copy contains more settled life elements, unlike the other two copies, and Dede Korkut looks at this settled life from a critical perspective and reflects the pains of the Turkish nation, which has not yet fully adapted to the settled life.

Keywords: Dede Korkut, Turkmen/Sahra, copy, settled life, comparative analysis

Giriş

Türk dünyasının temel eserlerinden birisi olan Dede Korkut'un yakın zamana kadar bilinen Vatikan ve Dresten nüshaları olmak üzere iki nüshası vardı. Bu nüshalar üzerinde günümüze kadar yerli ve yabancı pek çok araştırmacı tarafından kitap, makale, tebliğ olmak üzere yüzlerce çalışma yapıldı. Araştırmacılar arasında görüş ayrılıkları olmakla birlikte genel olarak bu nüshaların 15-16. yüzyıllarda yazıya geçirildiği ve Oğuz Türklerinin 11-12. yüzyıllardaki hayatını yansıttığı genel bir kabul gördü.

Bu nüshalardan farklı olarak 2019 yılında Bayburt Üniversitesi'nde düzenlenen Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu'nda Prof. Dr. Metin Ekici tarafından bilim dünyasına tanıtılan ve adına genel olarak Türkmen Sahra Nüshası denilen nüsha ise önceki iki nüshadan oldukça farklıydı.

Bu nüsha 23 soylama ile "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" boyundan mürekkepti. Ayrıca eserin dil ve anlatım üslubuna bakıldığı zaman yaklaşık 18.yüzyılda yazıya geçirildiği yani diğerlerine göre daha çok daha geç bir dönemde yazıya geçirilmiş olduğu dikkati çekmektedir. Hem yazıya geçirildiği dönem hem de coğrafya diğer nüshalardan farklı olduğu için bu nüshanın içeriği de diğer iki nüshadan oldukça farklıdır. Bu farklar yapılan çalışmalarda da görülmektedir. Örneğin Turgay Kabak tarafından bu nüshada hayvanların yer alışı şekline göre yapılan incelemede hayvanların diğer iki nüshadaki mitolojik görünümünü kaybedip daha rasyonel hale geldikleri tespit edilmiştir (Kabak, 2020, s.95).

Bu değişim içerik açısından bakıldığında pek çok konuda görülmektedir. Bu konulardan birisi de yaşam şeklidir. Dresten ve Vatikan nüshaları daha çok konar-göçer hayatı yansıtıırken Türkmen Sahra nüshası yerleşik hayata dair daha çok iz taşımaktadır. Bu çalışmada bu konar-gerlikten yerleşik hayata geçiş durumuna Dede Korkut'un nasıl baktığı incelenecektir.

Türkmen Sahra nüshasında bize Dede Korkut'un yerleşik hayata bakış açısıyla ilgili veri sunan en önemli soylama 18. Soylamadır.

*Dedem der; ay geçe, yıl dolana,
Zamaneler kopup gele;
Dağ otları tkene, diken kala;
Asil beyler tkene, dava ile savaş kala;
Asil beyler tkene, avam kala;
Çadırlar yıkıla, bir yerde oba ola;
Otağlar yıkıla, bir yerde köylü ola;
Bir köyde iki baş ola, beş de başın başı ola;
Onlar da birbirinin sözünü dinlemeyeler;
Ortalıkta kötü niyetliler ile yalancılara gün doğa;
O günleri görmemişim;
Ben Dedem görmüş gibi söylerim.
Yazı, kışı belirsiz yıllar ola,
Gücü kuvveti belirsiz iller ola,
Yaylaklar kışlak ola, kışlaklar yaylak ola,
Tat evi ile Türk evi bir arada komşu ola,
Ağaç anak, taş çanak birbirine karışık ola,
Tat kızını Türk ala, Türk kızını da Tat ala,
Tat kızından doğan oğlan dayısına "dayı" diye,
Tk kızından doğan oğlan dayısına "dayı" diyebilemeye,
Lafı döndürüp dolandırıp "halo" diye
O günleri görmemişim;
Ben Dedem Korkut, görmüş gibi söylerim.
Dere, tepe kalmayıp, ekin ile bahçe ola,
Dana, buzağı kalmaya, ifte gide,
Oğlan uşak kalmaya, ekinci ola,
Ekincisi çok olsa da bereketi yok ola,
Çok ekeler az kaldıralar,
Bilmeyeler hikmeti ne, sebebi neden ola?
Bilinmeyen yabancı ilden, yabancı yerden,
Oğuz senin içine bir kız gelip gelin ola,
Bir ay geçmeden o gelin yaşmağının altından söylenmeye
başlaya,
Bir yıl dolmadan kayınbabası ile kaynanasına laf yetiştire,
"Başım bahtı, alp yiğidim, atan yaman, anan yaman,
Benim evceğizimi ayır" diye;
Bir keişi oğlak doğursa "malım" diye;*

*Kazan almaya gücü yetmese çömlek ala,
Pirinçe gücü yetmese yarma koya,
Akşama kadar hem pişire hem devşire,
Akşam olunca; “Başım bahtı, alp yiğidim!
Tatlı taamlı bir şeyler pişirdim, gel, ye” diye;
“Kayınbabanın başa kakmasından,
Kaynana eziyetinden kurtuldum şükür!” diye.
Hakk Teala o gelinden çocuk verse,
Dudakları yalama oğlu ola,
Beş yaşına girmeden, yetmiş yaşında kocalara dil uzata,
Yirmi yaşına girmeden sakal bıraka,
Otuz yaşına girmeden orta yaşlı ola,
Kırk yaşına girmeden saçına, sakalına kır düşe,
Ellisinde, altmışında ecel alsın yığılalar,
Götürüp “Böyle saadetli yaşlı olmadı” diye söyleneler,
O zamanın yaşlısı elli, altmış yaşında adam öle.
Ben Dede Korkut bu dünyada ne yaşadım,
Üç yüz altmış altı yıl yaş yaşadım,
Gün ortası ile ikindi arası kadar gün görmedim;
Yedi koyun olur idi benim şölen günümde,
Bir ciğer, bağır kadar et yemedim,
Bu dünyayı iki kapılı kervansaraya benzer bir ev gibi gördüm,
Ben Dede Korkut, bu kapıdan girerken o kapıdan çıkar gördüm.
(Ekici, 2019, s.192-194).*

Bu soylamada Dede Korkut şöyle bir tablo çizmektedir:

Zamaneler yani yeni nesil doğmuş ve büyümüştür, dağlar terk edildiği için dağ otları tükenmiş yerine dikenler kalmıştır, artık beraberlik, düzen kalmamıştır, savaşçılığın ve dava adamlığının sadece adı kalmıştır bundan dolayı da o savaşçı asil beyler tükenmiş yerine sıradan insanlar kalmıştır. Artık konar-göçer hayatın en önemli göstergelerinden birisi olan çadırlar yıkılıp obalar, büyük otağlar yıkılıp köyler kurulmuştur. Konar-göçer hayatın lideri olan beyler gitmiş yerine köylere liderlik yapan birden fazla insanla onların yancıları ortaya çıkmıştır. Bir karpuz iki koltuğa sığmaz hesabı bu liderler birbirini dinlemediği için ortalık kötü niyetli fitnecilere kalmıştır. Doğal olarak artık halkın dirlik düzeni, beraberliği ve huzuru bozulmuştur.

Konar-göçer hayatta yerleşim mevsimlere göre yazlık ve kışlak olarak ikiye ayrılmaktadır. Yerleşik hayat geçince bu mevsime göre göç etme adeti de ortadan kalmıştır. Bu sebeple yaz-kış birbirine karışmış, artık yaylaklar kışlak, kışlaklar da yaylak olmuş, çünkü insanlar bir yere yerleştiğinde yaz-kış orada oturmaktadır.

Türklerle yabancılar aynı mahallelerde yaşar olmuş, arada kız alıp verme nedeniyle soylar birbirine karışmıştır. Bu karışık ailelerden doğan çocukların akrabalık ilişkileri de karışmıştır. Yabancı kızından doğan erkek çocuk Türk olan dayısına rahatlıkla dayı diyebilirken Türk kızından doğan oğlan dayısına dayı diyemez olmuş bunun yerine “halo” der olmuştur. Ayrıca bu şehirler Dede Korkut’a göre güçsüz şehirlerdir. O, aynı Bilge Kağan’ın danışmanı büyük devlet adamı ve bilge Vezir Tonyukuk gibi Türklerin şehirlerde yaşamasına karşı çıkmaktadır. Çünkü o da aynı Tonyukuk gibi Türklerin at sırtında sabit olmayan bir şekilde özgürce yaşaması gerektiğini düşünmektedir.

Konar-göçer hayatta dağlar taşlar büyük hayvan sürülerinin otladığı meralar olarak kullanılırken yerleşik hayatla birlikte buralara ekin ekilip bahçe yapılmıştır. Artık evlerde beslenen danalar, buzağılar eti için değil de çift sürmek için beslenir olmuştur. Bu durum da Dede Korkut’a göre alçaltıcı bir durumdur. Yine benzer şekilde eskiden beylerin buyruğunda savaşılar giden yiğit alpler (genç oğlanlar) artık ekin-harman işleriyle uğraşan ekinci olmuştur. Bu da alplik gibi yüksek bir statüden çiftçiliğe dönüşüm olduğu için Dede Korkut’a göre alçaltıcı bir durumdur. Oğuz halkı farkında olmasa da geleneksel yaşam şekli ve töre bozulduğu için ettikleri ekin de bereketli değildir. Artık ekinci, yani çiftçi çoktur ama yapılan tarımın bereketi yoktur; çünkü artık töre bozulmuştur.

Yerleşik hayata geçen Oğuzlar artık evlerde yaşamaktadır ve doğal olarak bu eve yeni gelin geldiği zaman kaynana ve kayınbabasıyla birlikte yaşamaktadır; çünkü ev yapmak çadır kurmaktan daha zordur. Bu sebeple de evin içinde daha bir ay geçmeden yeni gelin ile kaynataları arasında sürtüşme başlamaktadır. Gelin kaynana kavgasına şahit olan oğlana karısı ayrı eve çıkmak için baskı yapmaktadır. Burada Dede Korkut gelin-kaynana kavgasının çıkış noktasını da yerleşik hayata bağlamaktadır.

Kaynanasıyla anlaşamayan gelin ayrı eve çıkmak istemektedir. Ayrı eve çıktıklarında da ki bu ev, eskisi gibi kıldan, yünden dokunmuş mükemmel çadırlara göre çok basit kalan kargı, çubuk gibi maddelerden yapılmış bir evdir ve Dede Korkut’a göre daha aşağıdır. İçini döşemek gerekmektedir. Bu sebeple yeni evli çift artık ayrı bir hane olduğu için kendi malını-mülkünü elde etmek ister. Bir keçinin oğlağı olsa benim malım der. Yeni evli çift henüz yeterli maddi gücü olmadığı için kazanı olacakken çömleğe, pirinç yiyecekken yarmaya şükreder. Ama kaynana-kayınbabadan ayrı oldukları için gelin yine de sevinir. Burada Dede Korkut, özel mülkiyetin çıkışını ve baba ile çocuklar arasındaki mal paylaşımına dair anlaşmazlıkları da yerleşik

hayata geçiŖe baēlamaktadır. Çünkü baba evinden ayrılan oēul artık yeni bir evin reisidir, artık babasıyla beraber deēildir; bundan dolayı da artık onun da malı-mülkü olması gerekir. Bu da hem daha zor şartlarda yaŖamayı hem de mal anlaŖmazlıēına düŖme gibi olumsuz durumları beraberinde getirmektedir. Çünkü konar-göçer hayat daha kolektiftir yerleŖik hayat ise daha bireyseldir. Bu da aslında geniŖ aileyi bitirip çekirdek aileyi baskın hale getirmektedir. Üstü örtülü de olsa Dede Korkut bu durumu da eleŖtirmekte ve töreye aykırı bulmaktadır.

Töreye aykırı olarak kurulduēu için Dede Korkut bu aileden doēacak çocuklara da olumsuz bakmakta ve o gelinden doēan çocuēun dudaklarının yalama olacaēını, büyüēüne, küçüēüne nasıl davranacaēını bilmeyen yetmiŖ yaŖında kocaya laf söyleyen terbiyesiz çocuklar olacaēını, daha yirmisine basmadan sakal bırakacaēını ki bu durum da törelere aykırıdır, ömrünün bereketli olmayacaēını ve daha kırkına basmadan yaŖlanacaēını, güçten düŖeceēini söylemektedir.

Dede Korkut bugünleri henüz görmediēini ama böyle olacaēını “Ben o günleri görmemiŖim, görmüŖ gibi söylerim” (Ekici, 2019, s.194) sözleriyle ifade etmektedir. Bu da Dede Korkut’un diēer nüshalarında da ifade edilen Oēuz’un tamam bilicisi ifadesiyle örtüŖmektedir. Dede Korkut, Oēuzların her konuda akıl danıŖtıēı geçmiŖten ve gelecektek haber veren bilgin bir kiŖidir, bir aksakaldır. Bu özelliēi Türkmen Sahra nüshasında da görülmektedir. YerleŖik hayata geçiŖin artık iyice kendini hissettirdiēi Türkmen Sahra nüshasının yazım dönemindeki hayata bakarak gelecekte olacak olanları Oēuzlara söylemektedir.

Sonuç

Dede Korkut kitabı Türk kültürünün en temel yazılı eserlerinden birisidir. Muhtevasında töre, devlet yönetimi, inanç ögeleri, gelenek görenekler, yaŖam biçimi ve dil verileriyle kültürümüzün en temel ögeleri hakkında bilgi veren bir temel eserdir. Bu sebeple her ne kadar farklı coērafyalarda ve zamanlarda yazılmış olsa da bu ölümsüz eserin her nüshası Türkoloji çalıŖmaları aēısından önemli bir membadır. Bu aēıdan bakıldıēı zaman bu çalıŖmanın da inceleme konusu olan Türkmen Sahra nüshası da üzerinde önemle durulması gereken bir birinden deēerli bilgiler veren önemli bir eserdir.

Eserde genel itibariyle Dede Korkut’un konar-göçer hayattan sonra geçilen yerleŖik hayata olumsuz baktıēı ve bu hayat Ŗeklini pek çok aēıdan eleŖtirdiēi görülmektedir. Dede Korkut’un yerleŖik hayatı benimsememesinin ve eleŖtirmesinin sebepleri çeŖitli baŖlıklar altında toplanabilir.

Bunlardan ilki yaşam şekli ve iktisadi hayattır. Konar-göçer yaşayan Türklerin temel geçim kaynağı hayvancılıktır. Bu hayvanlar büyük sürüler halinde geniş meralarda eti için beslenmektedir. Yerleşik hayata geçişle birlikte konar-göçer hayatın çadırları, otağları gitmiş onun yerine evler ve köyler gelmiştir. Bu köylerde yaşayan Türkler artık hayvancılık yerine tarımla uğraşmaktadır. Dağlardaki eski meralar terkedilip artık her yer ekin ekilmiştir (Buradaki ekinden kasıt her türlü tahıl ve bakliyat ürünüdür). Buna bağlı olarak konar göçer dönemin gençleri çoban ve savaşçı alp olurken tarım döneminin gençleri çiftçi olmaktadır. Çiftçilik Dede Korkut'a için alplığe ve hayvan çobanlığına göre daha alçaltıcı bir iştir.

Artık alp değil de çiftçi olan yeni nesil eskiler gibi baba evinde yaşamak istememekte kendi evi olsun istemektedir. Bu durum da hem törenin bozulmasına sebep olmakta hem de Türklerin geleneksel geniş ailesinin yerini daha küçük çekirdek ailelerin almasına sebep olmaktadır. Konar göçer dönemin daha kolektif olan hayatı gitmiş yerine daha bireysel bir hayat gelmiştir. Bu da hem özel mülkiyetin daha çok ön plana çıkmasına sebep olmuş hem de yeni evlenen çiftlerle aileleri arasındaki mal paylaşımı anlaşmazlıklarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Yerleşik hayatla birlikte artık yaylak-kıslak göçü de bitmiştir. Yeni kurulan yerleşim yerlerinde sabit yaşayan Oğuz Türkleri artık aralarına yabancı insanları da alır olmuştur. Bu da Türklerin başka milletlerden ve dinlerden yani gayrdan kız alıp vermelerine sebep olmuştur. Bu durum da Dede Korkut'a göre töreyi bozan olumsuz bir durumdur. Bu sebeplerle yeni ailelerden doğan çocuklar da işe yaramaz, saygıyı, töreyi bilmez, genç yaşında yaşlanacak olumsuz tiplerdir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse Dede Korkut'a göre yerleşik hayat töreyi bozduğu için, aralarına yabancıların da girmesine sebep olduğu için, temel iktisadi uğraşı hayvancılıktan tarıma çevirdiği için, özel mülkiyeti ön plana çıkardığı için, birlikteliğin yerine bireyselliği koyduğu için, Türk aile yapısını bozduğu için ve gelecek nesillerin de bozuk bir şekilde yetiştirilmesine sebep olacağı için olumsuz bir durumdur ve Oğuz Türklerinin töresine, yaşantısına uymamaktadır. Aslında yerleşik hayata geçen Oğuz Türkleri farkında olmasa da hata yapmaktadır. Bu durumu kendinden asırlar önce söyleyen Vezir Tonyukuk edasıyla bir kez daha söylemektedir.

KAYNAKLAR

Ekici, Metin (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası Soylamalar ve 13. Boy Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Kabak, Turgay (2020). *Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında Hayvanlar Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme*. Uluslararası Dede Korkut'un İzinde/Sözünde Çalıştayı (Bayburt 22 Temmuz 2019) Bildiri Kitabı. Bayburt: KUDAKA Yayınları.

13. DEDE KORKUT DESTANI'NDA "AKÇA BURÇLU KALELERİN ÜSTÜNE VARABİLECEK BEYLER"İN GÖSTERGELERİ

SIGNS OF THE "LORDS WHO CAN REACH THE AKÇA BURÇLU CASTLES" IN THE 13. DEDE KORKUT EPIC

Tuğba AKKOYUN*

ÖZ

2019 yılında İran'ın Türkmen-Sahra olarak bilinen bölgesindeki Gumbet-i Kavus'ta yaşayan Yahya Vali Mehemed Hoca tarafından bulunan, değerli Türkologların bilim dünyasına tanıttıkları üçüncü Dede Korkut nüshası "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" adı verilen destanî bir anlatma ve soylamalardan oluşmaktadır. On üçüncü boy, Salur Kazan ve diğer Oğuz beylerinin epitetlerinin birer anlatma olarak varlık bulduğu bir eserdir. Soylamalarda ve destanî anlatmada beylerin davranış, beden, sosyolojik konum, silah, eylem gibi pek yönden nitelikleri yer almaktadır. Soylamalarda toplumsal düzeni korumaya, kültürel yapının gereklerini anımsatmaya, öğüt vermeye ve toplumu uyarmaya yönelik ifadeler vardır. Oğuz beylerinde olması veya olmaması gereken özellikler soylamalar içinde verilmiştir. Sözlü anlatı ürünlerinin millî kimliği oluşturma, devam ettirme ve denetleme işlevi; üçüncü Dede Korkut nüshasında bilhassa yöneticilerin kimlik ve kişilikleri üzerinden yapılmış görülmektedir. Bu çalışmada "Akça burçlu kalelerin üstüne varabilecek beyler" in niteliklerinin yer aldığı soylamadaki ve nüsha içinde yine bu beylerin adlarının geçtiği kısımlar dikkate alınarak göstergeler incelenmeye, göstergelerin kategorize edilmesi ve yorumlanması yoluyla Oğuz toplumunun önemli alplarına bakış açıları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Destanlarda göstergeler, gösterge bilimi, Dede Korkut'ta göstergeler, Türkmen-Sahra Nüshası, Türk beylerinin nitelikleri

ABSTRACT

The third Dede Korkut manuscript, found by Yahya Vali Mehemed Hodja, who lived in Gumbet-i Kavus in the Turkmen-Saharan region of Iran in 2019, and introduced to the scientific world by valuable Turkologists; It consists of an epic narrative called "Salur Kazan's Killing of the Seven-Headed Dragon" and "soylama"s (a type of traditional poems). The thirteenth tribe is a work in which the epithets of Salur Kazan and other Oghuz lords come into existence as narratives. In the epithets and epic narratives, many aspects of the gentlemen's qualities such as behavior, body, sociological position, weapon and action are included. There are expressions in the "soylama"s that aim to protect the social order, remind the requirements of the cultural structure, give advice and warn the society. The characteristics that Oghuz lords should or should not have are given in the poems. The function of oral narrative products to create, maintain and control national identity; In the third Dede Korkut copy, it is seen

* Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (takoyun@bayburt.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0002-0840-1832>

that it was created especially through the identities and personalities of the rulers. In this study, the signs will be examined by taking into account the parts of the enumeration containing the qualifications of the "gentlemen who can reach the castles with Akça Burçlu Castles" and the parts in which the names of these gentlemen are mentioned in the copy, and the perspectives of the Oghuz society on the important alps will be tried to be revealed by categorizing and interpreting the signs.

Keywords: Signs in epics, semiotics, signs in Dede Korkut, Turkmen-Sahra manuscript, characteristic of Turkish lords

Giriş

2019 yılında İran'ın Türkmen-Sahra olarak bilinen bölgesindeki Gumbet-i Kavus'ta yaşayan Yahya Vali Mehemmed Hoca tarafından bulunan, değerli Türkologların bilim dünyasına tanıttıkları üçüncü Dede Korkut Nüshası, "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" adı verilen destanî bir anlatma ve soylamalardan oluşmaktadır. On üçüncü boy, Salur Kazan ve diğer Oğuz beylerinin epitetlerinin birer anlatma olarak varlık bulduğu bir eserdir. Soylamalarda ve destanî anlatmada beylerin davranış, beden, sosyolojik konum, silah, eylem gibi pek yönden nitelikleri yer almaktadır. Soylamalarda toplumsal düzeni korumaya, kültürel yapının gereklerini anımsatmaya, öğüt vermeye ve toplumu uyarmaya yönelik ifadeler vardır. Oğuz beylerinde olması veya olmaması gereken özellikler soylamalar içinde verilmiştir. Sözlü anlatı ürünlerinin millî kimliği oluşturma, devam ettirme ve denetleme işlevi; Türkmen Sahra Nüshası'nda bilhassa yöneticilerin kimlik ve kişilikleri üzerinden yapılmış görülmektedir.

Toplumlar, erkeğe ve kadına çeşitli roller, davranış modelleri, görev ve sorumluluklar, beklentiler ve anlamlar yükler. Sosyolojik ve psikolojik nitelikler taşıyan bu cinsiyete "toplumsal cinsiyet" denir ve toplumun, kültürün yüzyıllar boyunca meydana getirip biçimlendirdiği kadın-erkek önyargılarına, imgelerine dayanır (Çolak, 2019, s. 56). Dede Korkut anlatmalarının tamamında toplumsal cinsiyete ilişkin verilere erişilebilir. Toplumun ayakta, sağlam kalması ve devamlılığını muhafaza edebilmesi için bu roller çeşitli olaylar dahilinde ortaya konur. Oğuz'u oluşturan her kadın ve erkek toplumsal cinsiyetine uygun davranmaya yönlendirilir. Erkeklerin rolünün daha çok alplık, fiziksel güç, koruma ve önlem alma, adaleti temin ve tesis etme gibi konularda olduğu görülür. Dresden ve Vatikan Nüshalarında alp tipi, yönetici kadınlara da yer verilmekle birlikte, kadınların bu rolleri üstlenmeleri olağanüstü durumlarda ve tedbirendir. Türkmen Sahra Nüshasında adı toplumca bilinen kadınlardan (bir iki dinî örnek dışında) hemen hemen hiç bahsedilmemektedir. Genel olarak

kadınlardan ve kız çocuklarından bahsedilen kısımlar vardır. Erkeklerde genel ifadelerin dışında toplumca tanınmış yöneticilere dair oldukça fazla gösterge ve anlatım bulunmaktadır. Bu kişiler adete Kalın Oğuz'un eril, askerî, sosyal, dinî niteliklerinin canlı taşıyıcılarıdır. Doğa, savaş, silahlar gibi çeşitli konular soylamalarda kendine yer bulmuştur. Beylerin doğa, savaş ve silahlara benzetilmesi, dış dünyaya bütüncül bir bakışın göstergesidir.

Dede Korkut anlatmalarının Türkmen Sahra Nüshasındaki 8. Soylama'da Akça burçlu kalelerden bahsedilerek "O kalenin üstüne varan nasıl olmalı?" sorusunun ardından tarif edilen beyler bu çalışmanın odak noktasıdır. Soylamada adı geçen yönetici ve beyler yedi kişidir. Her birinin fiziksel, eylemsel, sosyal dinî özelliklerine dair göstergeler bütün nüshada taranmış ve bu göstergelerden oluşturulan başlıklarla kategorize edilmiş, tablo oluşturulmuş, çalışmanın sonuna eklenmiştir. Beylerin farklı özelliklerinin bir araya gelmesiyle Kalın Oğuz'un kudreti ve yeterlikleri ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda beylerin tamamının benimsendiği ve her birinin Oğuz toplumunun bir uzvu gibi görev yaptığı anlaşılmaktadır:

Akça burçlu kalelerin üstüne bütün beyler varsaydı, döve döve hasmandan o kaleyi alsaydı, o kalenin sağında solunda uçurumu var, varmak olmaz, surlarından okcusu vurur, koymaz, içindeki serdarı gayret eder düşmana kale vermez (Ekici, 2019, s. 174).

Davranış biçimleri, fizikî görünüm, sosyal yapıda üstlenilen rol ve sorumluluklara ilişkin yakıştırmalar tamamen ait olduğu kültüre ve topluma özgüdür (Çolak, 2019, s. 57). Akça kalelere akın edebilecek beylerin "kutlu, saadetli, uğurlu, kılıcına pehlivan/ koçak, kahırlı, iyi yaycı/ okçu, bahadır" göstergeleriyle özetlenmesi bu kavramların fetih için gerekli unsurlar olduğunu ortaya koymaktadır. "Koca Dedem yıllarca yaşayıp soy soylayıp Soylu Oğuz beylerinin sıfatlarını anlatsa, bitiremez." (s. 178), fakat fetihler için gerekli nitelikler soylamada verilmektedir.

Bayındır Padişah: kutlu

Bayındır Padişah (Han), Dede Korkut anlatmalarında en büyük yönetici olarak görülmektedir. Bu vafına rağmen onun hakkında pek bilgiye rastlanmaması eski devirlerde yaşamış büyük bir hükümdar olduğunu düşündürmektedir. Metinde Bayındır Padişah'ın fiziksel özelliklerinden hiç bahsedilmemiştir. O "yeri gelip konuştuğunda sözü etkili olan" otoritedir. Bu yönüyle "kutlu" Bayındır'ın, "töre"nin simgesi olarak sunulduğu düşünülebilir. Hakkındaki diğer göstergeler onun yöneticiliğinin alametleridir. "Seksen bin İç Oğuz'un doksan bin

Dış Oğuz'un" mutlak hâkimidir. Tarihi kaynaklarda hükümdar otağının kırmızı olduğuna dair bilgiler vardır. Dolayısıyla onun hâkimiyetinin büyüklüğüyle ilgili maddi göstergeler mevcuttur. Bolluk, genişlik, hakimiyet alanı, şölenlerle gösterdiği büyük zenginlik Bayındır Padişah'ın göstergeleridir:

Güneşli yerden bakılınca al otağı, düzlükten düzlüğe kurulu divanlı, atlastan yapılmış, geniş geniş çekilmiş, bol saçaklı geniş gölgelikli, hadi demeden baş getiren yüz cellatlı, hırçın atları sakinleştiren imrahorlu, çalkanınca yağ dökülen şöleni bol nimetli.

Bir Uygur hakanının altın otağı beş fersahtan görülebiliyordu ve 900 kişi alabilecek kapasitedeydi (Esin, 2006, s. 157). Otağının büyüklüğü ve uzaktan görülebilirliğinin hükümdarın büyüklüğünü pekiştirdiği görülmektedir. Düzlükten düzlüğe kurulu divanıyla Bayındır Padişah da böyledir. Bayındır için seçilen göstergelerden anlaşıldığına göre büyük yöneticiler için büyük mekânlar, at yetiştirilmesi, bol nimetli şölenlerle halkın memnun edilmesi, bir emriyle baş kesebilecek yüz cellada sahip olmak ve sözü dinlenen biri olmak çok önemlidir. "Kadir Tanrı'nın gölgesi" olan Bayındır Padişah, Tanrı'nın yeryüzündeki "kutlu" temsilcisidir.

Kazan: saadetli

Beyler içinde beden özellikleri verilenler Kazan, Kara Budak, Yigenek, Emen ve Avşar'dır. Kazan'ın bedenine dair göstergeler nerdeyse tepeden tırnağadır: göz, kursak, sırt, bilek, taban. "Seksen bin er heybetli" Kazan, bedenine dair en fazla bilgi verilen kişidir. Seksen bin, İç Oğuz'u oluşturan kişi sayısına eşittir. İç Oğuz, Kazan'ın bedeninde vücut bulmuş gibidir. Oğuzlar'ın İslâmiyet'ten önceki tarihleri hakkındaki bilgilere göre Bozoklar'dan Kayı, Yazır, Avşar ve Beydili boyları, *yabgu* ünvanını taşıyan Oğuz hükümdarlarını çıkarmıştır. Üçoklar'dan sadece Eymir boyu *yabgu* çıkarabilmiştir. Dede Korkut anlatmalarına göre (muhtemelen XI. yüzyılın ikinci yarısı) "kalın" (güçlü) Oğuzlarda iktidar Bozoklar'ın başı Uruz Koca'nın yeğeni (kız kardeşinin oğlu) Salur Kazan Bey'in elindedir (Sümer, 2012, s. 281). Dresden Nüshası'ndaki son boyda Dış Oğuz'un İç Oğuz'a isyan edişi esnasında İç Oğuzların başı Kazan Han'dır.

"Kaynayan deniz kursaklı" ifadesi Kazan'ın heybetli, hareketli, hiddetli yapısını ortaya koymaktadır. Bu heybetli bey "çakmur gözlü"dür. "Süt mavisi göz" (Ekici, 2019, s. 207) anlamındaki sözcük, deniz göstergesiyle uyumludur. Kazan'ın *gök* ve *suy*yla ilişkili göstergelerle temsil edilmesi onun hakimiyet alanına ve kudretine işaret eder. Bir hükümdar olarak gökten kut almış ve yerin hâkimi olmuştur.

Nitekim “Bunaldığında sarardığında gökyüzünde bulut olan, alçak yerlere sis pus olan, yüce dağlar başına duman olan, taşkın akan suların durgunu” ifadeleri de Kazan için kullanılmakta ve bu bağı desteklemektedir. Kazan’ın benzetildiği hayvanlar *yeryüzüne* aittir. Yerde yaşayan bu hayvanlar kendi türlerinin en güçlüleridir ve ona “seksen bin er” heybetini tamamlayan farklı nitelikler kazandırır. Vahşi, evcil ve efsanevi hayvanlardan oluşan göstergeler bir aradadır:

Altı dilimli gürzün dövdüğü ala kaplan eniğinin çeviği, gür ormanın göllerinde kağan aslan eniğinin kükreyeni, kaysı dilli kurt yavrusunun kapıp alanı, yedi başlı yer yılanı olup kuyruk savuran, dağı dolanıp ağı saçarak yerleri yakan, nefes çekip sonuna kadar sömüren, dumanlı dağ börüsü, Âdemler evreni, yılanın aygırı, deve sürüsünün buğuru.

Metinlerde ala kaplan, kağan aslan ve kurtla ilgili geniş tasvirler mevcuttur (s. 172).

Kazan’ın fiziksel nitelikleri atalar kültürüne işaret etmektedir. Atalar kültürünün başlıca amacı toplumun bir araya getirilmesiyle birliktelik ve ahenk oluşturulması, toplumu tek vücut gibi yapılandırmak ve muhafaza etmektir. Atalar kültürü, “ilk ata” ve “köken” mitlerinin bir alt tabakasıdır. Zoomorfik varlıktan antropomorfik varlığa geçiş özelliği taşır. Zaman içerisinde boyun lideri toplumun düşüncesinde yüceltilerek mevcut köken mitindeki hayvan ana/ ata anlayışını zayıflatır. Böylece atalar kültürü sosyal-politik şartlar içinde mitolojik düşünceye taşınır (Bayat & Çama, 2023, s. 32-34). Kazan, antropomorfik özellikleriyle toplumu tek vücut halinde tutan ve koruyan “ata”dır. “Bunaldığında sarardığında gökyüzünde bulut olan, alçak yerlere sis pus olan, yüce dağlar başına duman olan” Kazan, bulut gibi gölge veren, sis gibi etrafı kaplayandır. Onun dini ve sosyal nitelikleri, davranışları da atalar kültürüne uygundur:

İslam dini kuvveti, erenlerin serdari, yiğitlerin koçağı, sağlam kalelere dayanınca at mahmuzlayan yiğitlere hürmet eden, at sürmeyen kavatlara kan yutturup ceza veren.

Perçem, salkım, saçak gibi göstergelerin metinlerde yönetici konumundaki kişilere ait nesne veya hayvanlar için kullanıldığı görülmektedir. Bayındır Han’ın gölgesi “geniş geniş çekilmiş, bol saçaklı”dır. Kerekü (çadır), günlük (divanın altında kurulduğu bir hükümdar şemsiyesi) en eski hükümdarlık alametlerinden biridir. Gök ve saltanatın, kâinatın simgesidir. Otağ ve günlüğün en önemli biçimsel özellikleri büyük ve süslü olmalarıdır (Esin, 2006, s. 156-159). Kazan’ın atı ve silahı özeldir. *Perçemli konur atın ve salkım salkım mızrağın sahibidir.* Türk dünyası destanlarında kahramanların

mızrakları çeşitli vasıflarda görülür. Kazakların “Kökşe Batır Destanı”nda *saçaklı çelik* mızraktan, Kırgızların “Er Tabıldı Destanı”nda, *kurt dilli kancalı mızraktan*, Manas’ta da *çift dilli, sırlı mızraktan* bahsedilir (Arvas, 2022, s. 134). Silahı ve atı Kazan’ın yöneticilik vasfını tamamlamaktadır. Onun atının çok özel niteliklere sahip olduğu 7. Soylamadaki “**Nice atın içinde**; kısa belli, dar sırtlı, yuvarlak sağrı, **soyu belli, kız perçemli**, elma gözlü, geniş göğüslü, geniş uyluklu, kolanları sımsıkı küheylan atlar” (Ekici, 2019, s. 170) ifadesinden de anlaşılabilir.

Eski Türklerde “ormanlı dağ” Türk kağanlarına kut kazandıran bir kavram olarak bulunur, çevresinde güneş ve ayın döndüğü kozmik merkezdir (Esin, 2006, s. 93). “Kara Dağ’ın gözbebeği” ifadesi Kazan’ın kutunu ve beyliğini ortaya koymaktadır. Diğer Dede Korkut nüshalarında da görüldüğü gibi bu nüshada da Bayındır Padişah/ Han, geri plandadır. Eski bir kağanın toplumdaki hatırasının belli belirsiz parçaları sayılabilecek sınırlı göstergelere sahiptir. “Kadir Tanrı’nın gölgesi”dir, fakat Kazan gibi antropomorfik özellikleri yoktur.

Kazan’ın hakimiyet alanı ve yerleşim yerleri metinde kendine yer bulur. Yaylağı Savlan Dağı, kışlağı Sarıkamış’tır. Çolpa Dağı, Kayser Salur ve Azerbaycan da onun hükmünün geçtiği yerlerdendir. Adını, statüsünü, eşini, kendi çabasıyla elde etmiş saygın bir kahramandır:

*Adı Deli Dönmez iken ad kazanan, Padişahтан vekilliği kazanan,
Padişah kızı Boyu Uzun Burla Hatun’u ödül olarak kazanan.*

Kazan’ın toplumu birleştirici kimliği çeşitli ifadelerle gösterilir. Başta bahsedildiği gibi bu birleştiricilik öncelikle “beden”le somutlaştırılır. Aslen Salur beyidir Kazan, fakat liderliğinde hareket eden diğer boylar ve bu boylar için onun ne ifade ettiği metinde görülür. Tek yürek olmayı ve birlikte hareket etmeyi sağlayan, insanına sahip çıkan, kendisiyle gurur duyulan, zorlu bir beydir:

*Salur Eymir beylerinin tek yüreği/ Salur igi, Eymür’ün görkü/
Eymür sevinci, Dulkadir’in delisi.*

Padişah vekili ve Salurların Beyi olan Kazan, Bayındır Padişah’tan çok daha fazla göstergelerle temsil edilen, eylemleri üzerine bir “boy” düzenlenmiş önemli bir şahsiyettir. Bedeni, davranışları, sahip olduğu varlıklar, soyu/ boyu, toplumsal konumu ve liyakatiyle detaylıca anlatılmıştır. Niteliklerine dair göstergelerin yönetici konumunu belirginleştirdiği görülmektedir. Kazan’dan sonra kimin bu konuma geleceği de yine metinlerden anlaşılabilir. Diğer nüshalarda oğlu Uruz’dan bahsedilse de bu nüshada görülmez. Kazan’ın kardeşi

Kara Göne'nin oğlu Kara Budak veliaht olarak sunulmaktadır. Bu nedenle Kazan'dan sonra, hakkında en çok gösterge kullanılan kişi Kara Budak'tır.

Kara Budak: uğurlu

Kazan'dan sonra hükümdar vasıflarıyla en çok donatılmış kişi Kara Budak'tır. O, İç Oğuz ve Dış Oğuz'un ortak umududur. Kalın/ Büyük Oğuz bir bütünlük içinde Bayındır Padişaha ve Kara Budak'a dair göstergelerde bulunur. Kazan dahi bu durumda değildir. “Heybetiyle yer çökerten” Kara Budak, amcası Kazan'la benzemektedir. Bedeniyle ilgili diğer göstergeler Kazan'dan farklıdır, gücüyle değil çevikliği ve çalimliliğiyle göze çarpar. Bu durum onun gençliğine yorulabilir:

Heybetiyle yer çökerten, Kalın Oğuz'un çeviği, çaya girse çalimli

Kara Budak'la ilgili hayvan göstergeleri çevikliğini, gösterişli ve kıvrak yapısını ortaya koyar niteliktedir. Uçan, avcı hayvanlar onu temsil etmektedir. Bu yönüyle de Kazan'dan ayrılır. Kazan'ı temsil eden hayvanlar yerde yaşayan, güçlü ve çoğunlukla vahşi olanlardır. O, halihazırda yerin hakimidir, yöneticidir. Kara Budak ise hükümdar namzedidir, gökten kut'u alacak ve zamanı gelince amcasının kaldığı yerden devam edecektir. Faziletli ve hünerlidir:

Şahin pençeli kara kartal sıfatlı, kara kartal erdemli, avcı kuşun çeviği

Atı ve silahı özeldir:

Şam at/ küheylan, -sert yay, (iki yay) hadeng ok

Asiller, komutanlar, beyler için şan ve şeref kaynağı olarak at Türklerde önemli bir yere sahiptir. Arap at ırklarından küheylan “erkeklik, güç, dayanıklılık” simgesidir (Bayram, 2003, s. 14). Şam küheylanlı Kara budak için de bu nitelikler uygundur. Nitekim silahı da sert, dayanıklı ve güçlüdür; kayın ağacından yapılmış oka sahiptir. 6. Soylamada geçen “Arpa verilip bakılan küheylan atlar er kanadı” (Ekici, 2019, s. 167) ifadesi, Kara Budak'ın neden *avcı kuşun çeviği* olduğunu açıklar niteliktedir.

Kara Budak'ın eylemleri hareketlilik, çeviklik ve hüner göstergesidir. Bu eylemler düşmanda çeşitli şekillerde “korku” uyandırır. Zira o “aç aslanın ciğerini, bağrını kara sac içinde kavurup yiyen” cesur bir adamdır. Şahin, kartal gibi avcı kuşların çevikliği ve av becerisiyle donanmış olduğundan av/ düşman için korku kaynağıdır. Ata binip harekete geçtiği/ uçmaya başladığı an düşman/ av için dehşet başlar:

Kılıç çalıp yerler açan, başlar kesen, at koşturunca çalımlı, yatmaz uyumaz devletli, heybetle bakarak düşmanın yüreğini yaran, ata bindiğinde korku salan, büyüdüğü düşmanın ödünü yaran, yaş aldıkça düşmana kan kusturan, hasmına sert baktığında yürek yaran.

Toplum açısından Kara budak koruyup kollayan, sığınılacak bir gölge gibi görülen, hem sosyal hem dinî devamlılığın teminatı olan, toplumun geleceğe umutla bakmasını sağlayan, eli açık bir gazi kahramandır. Kara Budak, sahip olduğu niteliklerle Oğuzların tamamı için ortak bir paydadır, bu yönüyle de *Türkistan'ın direğidir*:

Serhatlerin yamacı, bozkırların hisarı, kalelerin kilidi, düşmanların korkusu, borçluların harçlığı, çıplakların giysisi, mescitlerin ışığı, gariplerin arkası, amcası Kazan'a ve babası Kara Göne'ye umut olan, kahraman, sofrasına bahadır, gazi, Türkistan'ın direği.

Metinlerden anlaşıldığına göre Kara Budak'ın bu denli hükümdar vasfına sahip olması boşadır. Fethettiği ve hâkimi olduğu yerlerden bahsedilir:

Halep, Şam (fatih), Mısır'ın altın tahtına sultan olan.

Önemli görevler yürütmektedir. Bunların başlıcası “tek başına eşik beyi” olmasıdır. Otağa giriş-çıkışlardan, otağın muhafazasından sorumludur. Gelen elçilerle muhatap olan odur, hükümdara erişebilmek için öncelikle “elçilerin cevabı” Kara Budak'la karşılaşmak gerekir. Otağa gelen elçileri önce o karşılamakta, onlarla o muhatap olmaktadır. Askeri, sosyal görev ve sorumlulukları şöyledir:

Oğuz içinde tek başına eşik beyi başı, elçilerin cevabı, Halep hanı, öncü birliği başı, süvari.

Yigenek: kılıcıyla pehlivan, koçak

“Tek” oluşuyla ön plan çıkan Yigenek oldukça güçlü ve dayanıklı bir kahramandır. Bedeniyle ve eylemleriyle ilgili göstergeler onu 16 kişiye denk bir hale getirmektedir. Kara Budak'ın gücüyle denk bir güce sahip olduğundan bahsedilir:

Başının altında kalkan tutan, kaburgası altına taş döşeyen, on altı talim beyinin darbesine dayanan, her birini bir vuruşla tek tek atından düşüren, Kara Budak ile vuruşmada gücü denk gelen.

Yigenek'in kalkanı başının altında tutması, onun korkusuzluğunu göstermektedir. Zira metinde kalkanın işlevi “İpekle örülmüş ala kalkanlar er siperi, günü gelse lazım olsa, karabaşı duldasında saklamasa, ipekle örülmüş kalkanlar neye yarar neye yarar” (Ekici,

2019, s. 166) (166) ifadeleriyle verilmektedir. Kalkanın saklaması gereken baştır, fakat Yigenek saklamaz, sakınmaz. “Kaburgası altına taş döşeyen” ifadesi de yine onun dayanıklılığının göstergesidir. Özel bir silahı veya atı olduğundan bahsedilmez. Kılıç ve kalkan kullandığı bildirilir, bu da onun özellikle yağın dövüş konusundaki maharetini gösterir.

Yigenek’in sadece canını değil sözünü de sakınmayan, düz bir kişi olduğu görülmektedir. Soyludur, Kazan’ın yeğenidir. Yurda varan yollarda asayışı onun sağladığı ve bir nevi karavulluk (karakol) yaptığı metinden çıkarılabilmektedir:

*Yedi yolun üstünde yatıp evinin ala budak direğine at bağlayan, tanımayıp dayısı **Kazan’a keşiş deyip ağzına söven.***

Ailesinin tek çocuğudur, Dresden Nüşhasında Yigenek “kulağı altın küpeli” olarak anlatılır. 13. Boy’da da “tek vurgusu” görülmektedir. Göktürkler devrine ait kadın ve erkek mezarlarında çeşitli küpeler bulunmuştur. Erkek küpelerinin sosyal statü sembolü olduğu, savaşçı erkeklerce kullanıldıkları için de cesaret ve yiğitliği ifade ettikleri düşünülmektedir (Oktay Çerezci, 2017, s. 63). Kıpçaklara göre devlet, evlâtları için vardır. Bir ailede sadece bir erkek çocuk varsa, o gencin kulağına bir küpe takılırdı. Savaşlarda komutanlar kulağı küpeli askerleri tehlikeli işlere göndermiyor, onları koruyorlardı (Adji, 2002, s. 53). Yigenek’in teklifi ile ilgili göstergeler şunlardır:

Tek gelmiş tek doğmuş, kılıçla adını iyice yazdırmış.

Dayanıklılığı, gözü pekliği, canını hiçe saymasıyla Yigenek “Begdillilerin ulusu”dur ve padişahın yanında önemli görevleri vardır:

Padişahın celladı, yiğitler başı.

Emen: kahırlı

Akça kaleleri alabilecek nitelikteki beyler arasında hakkında en fazla dinî gösterge bulunan kahraman Emen’dir. “Yok etme, ezme, perişan etme, mahvetme” (GTS) anlamına gelen “kahır”, onun en belirgin özelliğidir. Kahırlı olma özelliği bedensel göstergeleriyle desteklenir:

Bıyıklarını yedi yerde büküp düğümleyen kalanını tolgası arasına düren, haykırdığında bıyıklarının dibinden buğday tanesi gibi kan damlayan.

Emen’in şüphesiz ki en önemli bedensel göstergesi “bıyık”tır. Nitekim Türk kültüründe bıyık oldukça önemlidir. Bir yiğide

verilebilecek en ağır ceza, onun bıyıklarını veya atının perçemini/ yelelerini kesmektir. En sağlam antların bıyık kesme" üzerine yapılması da bu nedenledir. Burulmuş bıyıklara Orta Asya'da yapılan kazılardan elde edilen insan resimlerinin hemen hepsinde rastlanır. Dest-i Kıpçak Balballarında genellikle kafa ve yüz şekilleri, bıyık ve miğfer bedende bulunan askerî donanım erkek heykellerin ortak özelliğidir (Aydemir, 2012, s. 334, 335). Emen'in bıyıklarının tolga altına dürülecek derecede uzamış olması savaşlarda yenilgisi olmadığını, verdiği antlara sadık kaldığını işaret edebilir ve "kahırlı" olmasıyla da örtüşür, daima galiptir.

Atından bahsedilmeyen Emen'in silahı veya teçhizat olarak yalnızca tolgası görülür. Metinlerde tolga "Alın başa giyilen tolgalar erin görkü" (s. 165) olarak geçer. Emen'in gösterişliliğinin ön planda olduğu söylenebilir.

Emen, siyasi otoriteye karşı Yiğenek gibi bağlı biri değildir. "Büyüğünü saymayan" ifadesi bunu gösterir. Onun kimliği dinî mahiyette verilmiştir:

Mekke'ye varıp Peygamber'in yüzünü gören, hacı olup Mekke'nin örtüsüne el süren, Oğuz'un içinde sahabe olan.

Siyasi otoriteyle pek bağlantısının olmadığı Emen'in hâkimi olduğu yer ve tabi olduğu kişi bağlamında da bellidir. Kendisinden ne Kazan'ın ne Bayındır Padişah'ın beyi olarak bahsedilir. Bayındır'a tabi olan Böre beyin beyidir:

Kürdistan'ın büyüğü, Böre dostun beyi.

Emen için kullanılan "kara yerin ortası" (kara yer: toprak) göstergesi ilginçtir. Merkezi bir konum belirlenmekle birlikte bu merkez muğlaktır. Bir sonraki ifadenin "Kürdistan'ın büyüğü" olması, Kürdistan diye bahsedilen yerin Oğuzların hakimiyet alanının tam ortasında olduğunu düşündürmektedir.

Cebeci Baş Avşar: iyi yaycı, okçu

Cebeci Baş Avşar, bedeni ve gücü hakkında pek gösterge bulunmayan bir kahramandır. "Ak endamlı" olduğundan söz edilir, 70 yerden yara almasına rağmen ölmemesi dayanıklılığına işaret eder. Avşar'la ilgili göstergeler sıklıkla onun eylemleri noktasındadır:

Bayındır Padişah adına Bicen Padişah'a elçi giden, Alay Han ile Bolay Han'ın Belh ve Buhara'da başını kesen, Kırkbarak'ın illerini alan, dönüşünde Bicen Padişah'tan cefa çeken, bedenindeki yetmiş

yaraya fitil saran, dönüşünde Kaplan Tüneği Geçidi'nde dayısı Konur Alp'in boynunu vuran, Kıl Barak'ın başını kesen.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Avşar; padişahın elçisi olacak düzeyde güvenilir, fetih yapacak kadar savaş mahareti olan, dayanıklı ve sadık bir alptir. Babasından söz edilmez, soy bağına dair tek bilgi dayısının Konur Alp olduğudur. Boyundan da bahsedilmez ve “soylu oymak büyüğü” denir.

Avşar için “Savaş meydanlarının çiçeği” göstergesi kullanılmıştır. Savaş ve çiçek gibi birbirine zıt düşebilecek kavram alanlarına sahip sözcüklerin bir şahısta birleştirilmesi dikkat çekicidir. Savaş meydanı toprak olarak düşünüldüğünde usta bir okçu olan Avşar'ın ok fırlatmasının bir çiçeğin açmasına benzetildiği söylenebilir. Türk atlı okçusu, çok yönlü şekilde ok kullanabilme zorunluluğundaydı. Asker, atını dörtnala koştururken bir yandan da pek çok yöne ok atabiliyordu. Çin kaynaklarına göre Hun atlıları dörtnala giderken at üstünde geri dönerek düşmanı hedef alıp hepsini yere serebiliyorlardı (Polatcan, 2022, s. 1350). Avşar'ın atı “al aygır”dır ve Padişah'tan ödül olarak kazanılmıştır. Avşar'ın üstün başarılı bir atlı-okçu olduğu anlaşılmaktadır. Savaş meydanlarında türlü yöne oklar atan bu hünerli alpın meydana açan bir çiçeğe benzetilmesi anlamlıdır.

Dinî bağlamda hakkında gösterge bulunmayan Avşar'ın toplumsal ve yönetsel alanlarda görevleri önemli görevler yürüttüğü görülmektedir:

Cebeci başı, Bayındır Padişah'ın elçisi, avcı başı.

Deli Dünder: bahadır

Deli Dünder, namındaki “deli”yi destekler şekilde olmayacak eylemleri yapmasıyla ifade edilmiştir. Bedeniyle ilgili veri, benzetildiği herhangi bir varlık, kendine özgü silah ya da atı yoktur. Mızrak kullandığı anlaşılır fakat mızrağın bir özgünlüğünden bahsedilmez. Onu kendine özgü kılan eylemleridir:

*Kumuk ile Kaytakların ödünü yaran, Şah Dağı'nın üstünde gölgeliğini geren, Samur Çayı'nın üstünde içki kuran, Kızılca Tebriz'den dökülüp göçen, Aras ve Kür Suyu'nu yarıp geçen, Demir Kapı Derbend'i tepip alan, teptiğinde mızrağı ucunda er böğürten, Kumuklu'nun ödünü yaran, kara kış gününde Kabal'dan taze elma alıp gelen, Pamukçu'nun on dört köyünden **haraç alan, Mangışlak'a talan salan.***

İçki kurmak, haraç almak, talan salmak eylemleri sadece Deli Dündar için kullanılmıştır. Savaşta başarılı ve korkulan bir savaşçı olmayı belirten öd yarmak, er böğürtmek gibi ifadeler diğer savaşçılar için de çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Metinde Deli Dündar'la ilgili yer göstergelerinden anlaşıldığına göre o oldukça hareketlidir, olmayacak/çetin koşullu yerlerde ve durumlarda bulunur. Aruz Koca'nın oğlu Kıyan'ın oğludur. Hakimiyet alanı “Tabasaran”dır, “güçlü Bayat beyi”dir. Bayatları temsilen yönetime iştirak ettiği, boyunda 24000 yiğidin var olduğu görülmektedir:

Divan beyi, yirmi dört bin yiğidin başı.

Metinlerde onun toplumun gözündeki değerine yahut dinî pozisyonuna dair herhangi bir veri yoktur.

Sonuç

Türkmen Sahra Nüshası 8. Soylamada anlatılan “Akça burçlu kalelere hangi beylerin akın edebileceği” konusu bağlamında adı geçen yedi Oğuz beyiyle ilgili olarak tüm nüsha incelenmiş ve göstergeleri saptanmıştır. Buna göre Bayındır Padişah, tıpkı diğer nüshalarda olduğu gibi, hakkında pek bilgi verilmeyen, muhtemelen çok daha önce dönemlerde yaşamış büyük bir yöneticidir. Onunla ilgili göstergeler devletin zenginliği, hakimiyet alanının ve kudretinin büyüklüğüyle ilgilidir. Yeri gelince konuşan ve konuştuğunda etkili olan haliyle o “töre”yi temsil eder. En büyük yönetici olduğu için de “kut” sahibidir. Kut sahibi Bayındır Padişaha en yakın nitelikler Kazan'a aittir. Kazan bahsi geçen yedi kişi içinde en fazla göstergeye sahip kişidir. Hayvanlar, savaş aletleri, doğa olayları, yeryüzü şekilleriyle temsil edilir. Metinden hareketle Kazan, İç Oğuz'un havası, suyu, varlık sebebi, devamlılığı, gücü, korkusuzluğu... her şeyidir. İç Oğuz Kazan'da vücut bulmuştur. Kalın Oğuz'un istikbali ise Kara Budak'tır. Gerek sosyal gerek dinî gerek savaşla ilgili hususlarda önemli nitelikleri vardır. Yaşı itibariyle başa geçecek durumda değilse de büyüdükçe “aranan/ beklenen” yönetici vasıflarını bir bir göstermektedir. Ona verilmiş olan görev ve sorumluluklar yöneticiliğe hazırlıktır. Bayındır Padişah, Kazan ve Kara Budak hiyerarşik olarak yöneticidirler. Diğer beyler, Oğuz varlığına çeşitli yönlerden katkılar sunan tâbi beylerdir.

Yigenek, Emen, Avşar ve Deli Dündar bilhassa savaşçılık özellikleri, görevleri ve toplumdaki yerleriyle anlatılmaktadır. Onların hakkındaki göstergeler, diğer üç beye nispeten az ve kısıtlıdır. Yigenek'in ailesinin yaşamadığı onunla “tek”lik göstergelerinden anlaşılmaktadır. Yigenek güç, dayanıklılık, başarıyı varlığında

birleştiren bir kişidir, padişahın celladıdır. “Tek gelmiş, tek doğmuş”, on altı talim beyini tek vuruşla atından düşürmüş, Kara Budak’la gücü denk gelmiş tek kişidir. Namını ailesinden almamış, kılıçla adını iyice yazdırmıştır. Emen’i ön plana çıkaran iki unsur ezici, yıkıcı, acımasız savaşçılığı ve Oğuz’da dinî anlamda sahip olduğu niteliği sahabiliktir. Avşar, avcılıkta ve okçulukta zirvede bir isim olmalıdır ki “savaş meydanlarının çiçeği”dir. Bu soylu bey aynı zamanda padişahın elçisidir. Deli Dünder, kudretli savaşçılığının yanı sıra sıradışıdır. Eylemleriyle olmayacak şeyleri olduran bir yapı sergiler. Doksan bin dış Oğuz’un yirmi dört bin yiğidinin başı odur.

Padişahla doğrudan bağlantısı olan görevlere sahip olanlar Kazan, Kara Budak, Yiğenek ve Avşar’dır. Yiğenek hariç bütün beylerin hakimiyet alanları vardır. Yiğenek yolların birleştiği yerde karakolluk yapmaktadır. Kazan, Kara Budak ve Avşar’ın özel atları vardır. Kazan’ın salkım salkım mızrağı, Kara Budak’ın sert yayı ve hadeng oku, Yiğenek’in kılıç ve kalkanı, Emen’in tolgası, Avşar’ın ok ve yayı, Deli Dünder’in mızrağı ordunun savaş aletlerini özetler. Demek ki orduda bu silahların tamamı kullanılmaktadır. Bütün beylerin atının olmaması, yaya birlikleri de ortaya koyar; atlılar, atlı okçular, piyadeler vardır. Her beyin boyu veya soyu bellidir, asaletin şart olduğu anlaşılmaktadır. Beylerin ayrı davranış biçimleri orduya savaşta karşılaşılacak ihtimallerin hepsiyle başa çıkabilecek kudret vermektedir. Bütün nitelikler değerlendirildiğinde Oğuzların savaşlarında Bayındır gibi sözü geçen ve hakimiyet alanı geniş, töreli; Kazan gibi haklının hakkını veren, güçlü hâkim; Kara Budak gibi çevik ve tuttuğunu koparan; Yiğenek gibi canını sakınmayan, Emen gibi yenilmez ve yok edici, Avşar gibi mahir okçu ve avcı, Deli Dünder gibi gözü kara, olmadık durumlarda ve eylemlerde bulunabilen kişilerin bir arada olması gerekmektedir. Ancak bu yolla Kalın Oğuz savaşçıları “O kaleye siperlerle ilerler, ağaç kuleler yükseltir, hendekleri doldurur, bir burçtan diğer burca saldırır, o kaleyi düşmanından bağırtır bağırtır alır koymaz.”. Bir ordu kut, saadet, uğur, kahır özelliklerini taşımalı; orduda kılıç kullanmada usta pehlivanlar, iyi okçular, bahadırlar bulunmalıdır.

TABLO 1

AKÇA BURÇLU KALELERE AKIN EDEBİLECEK BEYLER VE GÖSTERGELERİ							
	Bayındır Han	Kazan İç	Kara Budak İç	Yiğenek İç	Emen Dış	Cebeci başı avşar Dış	Deli Dünder Dış
Temel nitelik	Kutlu	Saadetli	Uğurlu	Kılıcıyl a pehliva	Kahrılı	İyi yaycı, okçu	Bahadır

				n, koçak			
Beden		- Kaynaya n deniz kursaklı (göğüs, kalp, boğaz, mide?) -seksen bin er heybetli -çakmur gözlü -kara taşı sırtıyla tutan -altmış batmanlı k kazanı kolayca yerinden kaldıran -on altı teke boynuzu ndan yapılmış sarı yayı ak bileğind e sırtında gerginliğ ini alıp çeken - yedi tutam elmas uçlu çelik şişi ak tabanı ile yere perçinley en	- heybeti yle yer çökerte n -Kalın Oğuz'u n çeviği -çaya girse çalımlı	- başımın altında kalkan tutan - kaburg ası altına taş döşeye n -on altı talim beyinin darbesi ne dayana n , her birini bir vuruşla tek tek atından düşüren -Kara Budak ile vuruşm ada gücü denk gelen	- bıyıkları nı yedi yerde büküp dügümle yen kalanımı tolgası arasına düren, haykırdı ğında bıyıkları nın dibinden buğday tanesi gibi kan damlaya n	-ak endam	
Hayva na benzer lik		-altı dilimli gürzün dövdüğü ala kaplan eniğinin çeviği -gür ormanın göllerind	-şahin pençeli kara kartal sıfatlı -kara kartal erdemli -avcı kuşun çeviği				

		e kağan aslan eniğinin kükreyen i -kayış dilli kurt yavrusun un kapıp alanı -Yedi başlı yer yılanı olup kuyruk savuran, dağı dolanıp ağı saçarak yerleri yakan, nefes çekip sonuna kadar sömüren - dumanlı dağ börüsü - Âdemler evreni -yilkının aygırı -deve sürüsünü n buğuru					
Atı		Perçemli konur at	Şam at/ küheyla n			Al aygır	
Silahu		Salkım salkım mızrak	-sert yay, (iki yay) hadeng ok	-kılıç -kalkan	-tolga		Mızrak
Doğa		Bunaldığ ında sarardığı nda gökyüzü nde bulut olan	- bozkırla rın hisarı		Kara yerin ortası		

		-alçak yerlere sis pus olan -yüce dağlar başına duman olan -Kara Dağ'ın gözbebeği -taşkın akan suların durgunu					
Benze diği nesnel er		-kara çelik kılıcın keskini - sürcidamın parlağı -katı yaylar kabzası -sahar oklar temreni					
Davranış/ eylem	-yeri gelip konuştuğ unda sözü etkili olan	-Sağlam kalelere dayanınc a at mahmuzlu ayan yiğitlere hürmet eden -at sürmeye n kavatlara kan yutturup ceza veren -çevik -kükreyen -kaptı alan -savuran -yakan -ağı saçan	-Kılıç çalıp yerler açan -başlar kesen -at koştu nca çalımı lı -yatmaz uyumaz devletli - heybetle bakarak düşmanın yüreğ in i yaran -ata bindiğ i nde korku salan	-Yedi yolun üstünde yatıp evinin ala budak direğ in e at bağlay an - tanımay ıp dayısı Kazan' a keşiş deyip ağzına söven	- büyüğün ü saymaya n	-elçi giden -Alay Han ile Bolay Han'ın Belh ve Buhara'd a başını kesen - Kırkbara k'ın illerini alan, dönüşün de Bicen Padişah't an cefa çeken - bedenind eki yetmiş yaraya fitil saran	-Kumuk ile Kaytakla rın ödünü yaran -Şah Dağı'nın üstünde gölgeliğ i ni geren -Samur Çayı'nın üstünde içki kuran - Kızılca Tebriz'd en dökülüp göçen -Aras ve Kür Suyu'nu yarıp geçen

		- sömüren -kara taşı sırtıyla tutan -altmış batmanlı k kazanı kolayca yerinden kaldıran	- büyüdü kçe düşman ın ödünü yarar -yaş aldıkça - düşman a kan kustur an - hasmın a sert baktığın da yürek yarar - aç aslanın ciğerini bağrını kara sac içinde kavurup yiyen			- dönüşün de Kaplan Tüneği Geçidi'n de dayısı Konur Alp'in boynunu vuran -Kıl Barak'ın başını kesen	-Demir Kapı Derbend 'i tepip alan - teptiğind e mızrağı ucunda er bögürte n - Kumukl u'nun ödünü yarar -kara kış gününde Kabal'da n taze elma alıp gelen - Pamukçu 'nun on dört köyünde n haraç alan - Mangışla k'a talan salan
Soy		Ulaş oğlu	Amcası Kazan, babası Kara Göne	Dayısı Kazan	Ucan Han'ın yavrusu	Dayısı Konur Alp	Kıyan oğlu (Aruz Koca'nın torunu)
Boy	İç Oğuz- Dış Oğuz	-Salur Eymir beylerini n tek yüreği - Eymür'ü n görkü - Dulkadir 'in delisi -Kayser Salur ayası - Salur iği, Eymür sevinci,	Kalın/ Büyük Oğuz	- Begdilli 'nin ulusu		-soylu oymak büyüğü	-güçlü Bayat beyi

		Dulkadir delisi					
Dinî ve sosyal vasıfları	-al otağlı: güneşli yerden bakılınca -divanlı: düzlükte n düzlüğü kurulu -geniş gölgelikli: atlastan yapılmış, geniş geniş çekilmiş, bol saçaklı -yüz cellatlı: hadi demeden baş getiren - imrahorlu: hırçın atları sakinleştirilen -şöleni bol nimetli: çalkanınca yağ dökülen -Kadir Tanrı'nın gölgesi	-İslam dini kuvveti - erenlerin serdarı - yiğitlerin koçağı	- serhatlerin yamacı - kalelerin kilidi - düşmanların korkusu - borçluların harçlığı - çıplakların giysisi - mescitlerin ışığı - gariplerin arkası -amcası Kazan' a ve babası Kara Göne'y e umut olan - kahraman - sofrasının bahadır -gazi Türkistan'ın direği	-tek gelmiş tek doğmuş kılıçla adını iyice yazdırmış	- Mekke'ye varıp Peygamber'in yüzünü gören -hacı olup Mekke'nin örtüsüne el süren - Oğuz'un içinde sahabe olan	-savaş meydanlarının çiçeği	
Hakimiyet alanı	İç Oğuz/ Dış Oğuz	-Yaylağı Savlan Dağı -Kışlağı Sarıkamış	-Halep, Şam (fatihi) - Mısır'ın altın tahtına		- Kürdistan'ın büyüğü	- Kırkbark illeri (fatihi)	- Tabasara n Sultanı

		- Azerbaycan çıpası/ lengeri -Çolpa Dağı	sultan olan				
Başarı m		-Adı Deli Dönmez iken ad kazanan - Padişah an vekilliği kazanan -Padişah kızı Boyu Uzun Burla Hatun'u ödül olarak kazanan				-Padişah Bayındır' ın ödülü al aygırı kapan	
Görevi	Seksen bin İç Oğuz'un doksan bin Dış Oğuz'un padişahı	- Padişahı n vekili - Salur'u n beyi	-Oğuz içinde tek başına eşik beyi başı - elçilerin cevabı - Halep hanı -öncü birliği başı, süvari	- Padişah ın celladı - yiğitler başı	-Böre dostun beyi	-cebeci başı -Bayındır Padişah'ı n elçisi -avcı başı	-Divan beyi - yirmi dört bin yiğidin başı

KAYNAKÇA

Adjı, M. (2002). *Kıpçaklar*. ((. Z. ÖZER), Çev.) Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Arvas, A. (2022). Türk Dünyası Epik Destanlarında Olağanüstü “Yedi Silah”. *Millî Folklor*, 17(134), 5-16.

Aydemir, A. (2012). Kutadgu Bilig Ve Divanü Lugati’t Türk’e Göre ‘Saç-Sakal’ Kültürü Üzerine. *Turkish Studies*, 329-350.

Bayat, F., & Çama, Ç. (2023). *Türk İnanç Paradigmasında Kültürler*. Çanakkale: Paradigma Akademi.

Bayram, D. (2003). *Atıcılık*. Erciyes Üniversitesi Veteriner Fakültesi: https://www.google.com/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=0CDEcQw7AJahcKEwjQxKjHm7uBAxUAAAAAHQAAAAAQAw&url=https%3A%2F%2Fveteriner.erciyes.edu.tr%2FEditorUpload%2FFiles%2F61d3777c-4ef5-4ccf-b65d-9b62351a3cc7.ppt&psig=AOvVaw3m_zfb6UEJUsshLT6ifq9N&u adresinden alındı

Çolak, G. (2019). *Toplumdibilimi Toplumsal Cinsiyet ve Dil*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Ekici, M. (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar ve 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. İstanbul: Ötüken.

Esin, E. (2006). *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

Oktay Çerezci, J. (2017). Göktürk Devri Küpleri (VI-IX. Yüzyıllar). *Sanat Tarihi Yıllığı*(26), 43-67.

Polatcan, İ. (2022). Geçmişten Günümüze Türklerde Sportif ve Kültürel Bağlamda Atlı Okçuluk. *Teke Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*(11), 1346-1363.

Sümer, F. (2012). Üçoklar. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 42., s. 280-281). içinde Türkiye Diyanet Vakfı. Eylül 13, 2023 tarihinde TDV İslâm Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ucoklar> adresinden alındı

DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE ÇATIŞMA UNSURU VE İŞLEVSELLİĞİ

THE ELEMENT OF CONFLICT AND ITS FUNCTIONALITY IN DEDE KORKUT STORIES

Osman ORUÇ*

ÖZ

Türk anlatı geleneğinin en önemli örneklerinden olan Dede Korkut hikâyelerinde Türk milletinin hayata bakış açısı, değerleri, gündelik yaşamına dair ipuçları ve bütün bunların özeti mahiyetinde bir milletin kolektif şuuru destansı bir üslupla anlatılır. Bu anlamda Dede Korkut Kitabı'nda bulunan hikâyeler, her ne kadar olağanüstü birtakım hususiyetler barındırsa da Türk milletinin kendilik kodlarını yansıtan bir kıymeti haizdir.

Bütün anlatılarda olduğu gibi Dede Korkut hikâyelerinde de çatışma unsuru hikâyenin teşekkülünde ve bir neticeye vardırılmasında işlevsel bir değerdedir. Hikâyelerde iyi ve kötünün somutlanması, gerçeğin ortaya çıkarılması, verilen mesajın açık edilmesi, gerilimin sürekli bir biçimde diri tutulması maksadıyla ülkü değerleri ve karşıt değerleri temsil eden kahramanlar arasında bir çatışma yaratılır. İnsanoğlunun tarih sahnesine çıktığı günden bu yana tecrübe etmiş olduğu bir gerçek olması hasebiyle çatışma, anlatma esasına dayanan metinlerde kullanılan önemli bir yöntemdir ve bir anlamda gerçekliğin kurgusal düzlemdeki izdüşümüdür. Bu çalışmada Dede Korkut hikâyelerinde gözlenen çatışma ve bunun kurgusal düzlemdeki işlevselliği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut hikâyeleri, çatışma, bireyleşme, dönüşüm, kimlik

ABSTRACT

In Dede Korkut stories, which are one of the most important examples of the Turkish narrative tradition, the Turkish nation's perspective on life, its values, clues about its daily life, and the collective consciousness of a nation as a summary of all these are told in an epic style. In this sense, although the stories in the Book of Dede Korkut contain some extraordinary characteristics, they have a value that reflects the self-code of the Turkish nation.

As in all narratives, the conflict element in Dede Korkut stories has a functional value in the formation of the story and in reaching a conclusion. In stories, a conflict is created between heroes representing ideal values and opposing values in order to concretize good and evil, to reveal the truth, to clarify the message, and to keep the tension constantly alive. Conflict is an important method used in texts based on narrative, as it is a reality that human beings have experienced since the day they entered the stage of history, and in a sense, it is the projection of reality on a fictional plane. In this study, the conflict observed

* Dr., Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bayburt-Türkiye (osmanoruc@bayburt.edu.tr)
<https://orcid.org/0000-0002-2610-185X>

in Dede Korkut stories and its functionality in the fictional plane will be focused on.

Keywords: Dede Korkut stories, conflict, individuation, transformation, identity

Giriş

Bir edebi eserde birbirine karşıt unsurların, karakterlerin bir arada anlatılması, sergilenmesi durumu olan çatışma anlatma esasına dayalı metinlerde başvurulan önemli yöntemlerden biridir. Çatışma sayesinde bu tür metinlerde hem gerilim tesis edilir hem de verilmek istenilen mesaj kolay bir yolla verilmiş olur (Karataş, 2007, s. 91-92). Arzu nesnesi etrafında şekillenen çatışmada taraflar vardır ve bu taraflardan biri ülkü değeri, diğeri karşıt gücü simgeler (Temur ve Arıkoğlu, 2019, s. 384). Kültürel belleğin, tarih bilincinin ve kendilik kodlarının taşıyıcı sözlü metinlerinden olan Dede Korkut hikayelerinde (Karaca Küçük, 2016, s. 247) bütün bu değerlerin gelecek kuşaklara aktarılmasında söz konusu hikayelerde tesis edilen çatışma unsuru ‘doğru-yanlış, iyi-kötü, mert-namert, sadakat-ihanet’ gibi gerçekliklerin somutluk kazanmasında önemli bir işlev yüklenir. Roland Barthes, bir anlatının her zaman yalnızca işlevlerden oluştuğunu söyler (2009, s. 109). Bu bakımdan Dede Korkut hikayelerindeki çatışma ve mücadelenin de bir işlevi vardır. Yüzeyde görünen mücadelelerin altında derin anlam tabakaları barındıran Dede Korkut anlatılarında varolmak/kendi olmak/birey olmak isteyen insanın hikayesi saklıdır (Karakeçi, 2016, s. 145).

Dede Korkut Anlatılarında Çatışma

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyunda, Bayındır Han (yönetim) tarafından oğlu olanlar ak otağa, kızı olanlar kızıl otağa kondurulurken Dirse Han, çocuğunun olmayışı dolayısıyla ötekileştirilir/dışlanır ve kara otağa kondurulur. ‘Kara’ sözcüğünün muhtevasında olumsuz anlamlar çağrıştırmaları itibariyle kara otağa kondurulanların yönetim tarafından ayıplandığı, eksikliklerinin gündeme getirildiği anlatıda çocuğu olanlar ve olmayanlar bir ayrıma tabi tutulmuş olur. “Yönetim yapısının bu tür bir sosyal tabakalaşmaya giderken kullandığı ayırım ölçütleri, Dirse Han üzerinde baskı yaratır. Zira o, bireysel kazanımlarının silindiğini ve itibar kaybına uğradığını düşünür” (Deveci, 2016, s. 29) ve bu itibar kaybı endişesini şu cümlelerle dile getirir: “Bayındır Han benim ne eksikliğimi gördü, kılıcımdan mı gördü, soframdan mı gördü, benden aşağı kimseleri ak otağa, kızıl otağa kondurdu, benim suçum ne oldu ki kara otağa kondurdu” (Ergin, 1999, s. 22).

Bayındır Han'la Dirse Han arasında cereyan eden bu çatışma, anlatıdaki ilk çatışmadır. Dışlandığını, itibar kaybına uğradığını düşünen Dirse Han harekete geçer ve hatununun yol göstericiliği neticesinde 'bir ağzı dualının hayır duasıyla' bir çocukları olur. Bayındır Han'la Dirse Han arasında yaşanan çatışma, Dirse Han'ın eksikliğini/bir çocuğa sahip olmama eksikliğini gün yüzüne çıkarır ve bu eksikliği telafi etme yolunda onu eyleme geçirir.

Dirse Han'ın Bayındır Han tarafından ötekileştirilmesi görünüşte olumsuzlayıcı bir içeriğe sahip olsa da esasında Dirse Han'ın kendi gerçekliğini idrak etmesi bağlamında onu eyleme geçirmesi dolayısıyla olumlu bir tavidir. Çocuğu olmayışı dolayısıyla kara otağa kondurulan Dirse Han, bu durumdan kurtulmak için büyük bir ziyafet vermiş, açları doyurmuş, çıplakları donatmış, borçluyu borcundan kurtarmış, böylece Duymaz'ın "yeni girilen din ve kültürün Oğuz hayatına yansımaları olarak" değerlendirdiği ve 'erdem' kavramıyla açtığı bir hüner göstermiş (2020, s. 288) ve sonunda Tanrı ona bir çocuk vermiştir.

Dirse Han, kendini gerçekleştirmesinden sonra Boğaç adını alması/bir kimliğe sahip olması üzerine oğluna Dede Korkut'un öğütleriyle beylik verir. Bu defa Boğaç ile Babası Dirse Han'ın yiğitleri arasında, Boğaç Han'ın bunlara yüz vermemesi yüzünden bir çatışma başlar ki bu da anlatıdaki ikinci çatışmadır. "Sosyal yapıdaki yönetim değişimi sonrası kırk yiğit paniğe kapılır ve bu duruma neden olarak gördükleri Boğaç'a karşı düşmanlık besler. Zira kırk yiğidi, kırk namert yiğide dönüştüren süreç de Boğaç ile birlikte gelen yeni yapının 'güç kaybı yaratması ve kendilerini işlevsiz hissetmelerinden' sonra başlar" (Deveci, 2016, s. 34-35). Bu durumdan rahatsızlık duyan bu yiğitler Dirse Han'ı, oğlunu ortadan kaldırması için bir nevi kara propagandaya girişirler ve Boğaç'ın alplık kazanmasına rağmen toplumun değerlerini (geleneğe, sosyal ve mukaddes değerler) tanımadığını, bu değerleri çiğnediğini iddia etmeleri baba ile oğul arasında da [üçüncü] bir çatışmanın ortaya çıkmasına neden olur (Duymaz, 2020, s. 258) ve bu sürecin sonunda Dirse Han, oğlunu bir av sırasında iki küreğinin arasından okla vurur. Yaralanan Boğaç, Hızır'ın yardımıyla ölmekten kurtulur ve neticede gerçek (yiğitlerin namertliği) ortaya çıkar. Bu defa anlatıdaki son çatışma, Dirse Han ile yiğitleri arasında başlar ve yiğitleri, namertlikleri ortaya çıktığı için cezalandırılacakları korkusuyla onu esir alırlar. Annesinin isteğiyle Boğaç Han kırk yiğidiyle yola çıkar ve babasını namertlerin elinden kurtarır.

Gerçeğin peşinde, gerçeğin ortaya çıkması adına eyleme geçen kahramanlar hikâyenin sonunda hem kendi gerçekliklerinin hem de etraflarında bulunan diğerlerinin gerçekliklerinin idrakine varırlar. Bu

anlamda hikayedeki çatışma unsuru gerçeğin ortaya çıkmasına hizmet eden bir işlevselliktedir. Bayındır Han'la Dirse Han arasındaki çatışma Dirse Han'ın kendi gerçekliğini idrak etmesini temin eder. Boğaç'la Dirse Han'ın yiğitleri arasındaki çatışma Dirse Han'ın yiğitlerinin gerçek yüzlerini açık eder.

Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyunda, Banu Çiçek'in kardeşi, Pay Piçen'in oğlu Deli Karçar ile Dede Korkut arasında bir çatışma söz konusudur. Dede Korkut, Pay Püre oğlu Bamsı Beyrek'in beşik kertmesi olan Banu Çiçeği Deli Karçar'dan ister. Deli Karçar, kendisinden kız isteyen öldüren, yol yordam bilmeyen bir kişiliktir. Öyle ki Soysal Eşitti'nin ifadesiyle toplumun değişmeyen doğrularını temsil etmesi, kahramanların kendilerini gerçekleştirmesine yardım etmesi, kişilere yol göstermesi hasebiyle Dede Korkut anlatılarının yüce birey arketipini temsil eden (2016, s. 59) Dede Korkut'a karşı bile kendini bilmez hoyratça bir tavır sergiler ve onu kovalar. Tam Dede Korkut'a kılıç çalacakken Dede Korkut'un duasıyla eli kurur. Dede Korkut'tan af diler ve kardeşini Bamsı Beyrek'e vermeye razı olur. Fakat bu defa da Dede Korkut'tan olmadık isteklerde bulunur: Dişi deve görmemiş bin erkek deve, hiç kısrakla çiftleşmemiş bin aygır, koyun görmemiş bin koç, kuyruksuz kulaksız bin köpek ve bin pire ister. Bu isteklerde Deli Karçar'ın sözünde durmaya niyeti olmadığı ve işi yokuşa sürdüğü hissedilir. Buna rağmen onun bütün bu istekleri yerine getirilir ve Dede Korkut tarafından pireler kullanılarak kendisine bir ders verilir ve Deli Karçar komik bir duruma düşürülür ve haddini bilmezliğinin cezası olarak aşağılanmış olur.

Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Esir Olduğu Boyunda, Kazan Bey ile oğlu Uruz arasındaki çatışma tecrübeli baba ile tecrübesiz oğul arasındadır. On altı yaşına gelmiş bulunan Uruz'un yay çekmemiş, ok atmamış, baş kesmemiş, kan dökmemiş ve böylece bir ad kazanmamış olması babası Kazan Bey'i rahatsız eder. Zira kendisinden sonra adını devam ettirecek olan oğlu Uruz'dur. Bu durumda kendisinin ölümünden sonra tacının tahtının Uruz'a verilmeyeceğini düşünür. Uruz ise babasının bu kaygıları karşısında oğulun hüneri babadan öğrendiğini söyleyerek Kazan Bey'i suçlar:

A bey baba

Deve kadar büyümüşsün yavrusu kadar aklın yok

Tepe kadar büyümüşsün darı kadar beynin yok (Ergin, 1999, s. 93).

Kazan Bey de henüz düşmanın ne olduğunu bile bilemeyecek kadar toy⁸ olan oğlu Uruz'a hünelerini göstermek üzere birlikte ava çıkarlar. Av sırasında düşmanın baskınına uğrarlar. Kazan Bey, oğluna savaş tecrübesi olmadığı için geride durmasını ve kendisinin düşmanla nasıl kılıçlaştığını, nasıl dövüştüğünü görerek öğrenmesini tavsiye etse de Uruz bir yere kadar bu nasihatı dinler ve savaşın bir noktasında kendisi de yiğitleriyle beraber savaşa dahil olur ve neticede düşmana esir düşer. Uruz'un esir düşmesinin “temel nedeni tecrübesizliğe dayalı olarak mevcut yasağı çiğnemesidir... Tecrübe sahibi Kazan Bey düşmanla baş edebilmektedir; ancak babasına itaat etmeyerek coşkunun tuzağına düşen Uruz” (Özkara, 2016, s. 120-121) tecrübesizliğinin kurbanı olur. Fromm'un da belirttiği gibi ataerkil düzende otorite, itaat önemli bir yer tutmakta; babaya saygı/itaat bir erdem olarak ele alınmaktadır (1992, s. 220, 221, 234). Bu anlamda “tecrübesizlik-tecrübe karşıtlığı” (Abdulla, 2012, s. 58) nın oğul-baba aracılığıyla somutlandığı hikâyede Uruz (tecrübesizlik), Kazan Bey (tecrübe)'e karşı itaatsizliğinin bedelini tutsaklığıyla ödemiş olur. Bununla birlikte Özkara'nın da ifade ettiği gibi tutsaklık sürecinden erginlenerek dönen Uruz'un tinsel doğumu gerçekleşir ve bir birey olur (2016, s. 127). Baba ile oğul arasındaki çatışmada hem babanın oğlunu hayata hazır yetiştirmediği gerçeği⁹ hem de tecrübesiz oğulun tecrübeli babanın sözünü dinlememesi gerçeğinin yol açtığı meseleler somut bir biçimde ortaya konulur.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyunda, kahramanlığı ve yiğitliği ile bilinmek isteyen, övünen¹⁰ ve ölümlü olan Deli Dumrul, ölümsüz olan ölüm meleği Azrail'le dolayısıyla Allah'ın iktidarıyla çatışır. “Kendine öyle güvenmekte, gücüne kuvvetine öyle inanmaktadır ki Azrail'e meydan okuyacak derecede pervasızlaşır” (Tulum ve Tulum, 2016, s. 36). Önce Azrail'e meydan okuyan sonrasında yenilmezliğini

⁸ Nitekim Kamal Abdulla, Kazan Oğlu Uruz'un babasına düşman hakkında sorduğu ‘Yağı diyü neye dirler’ sorusunun ‘cahilce bir soru’ olarak değerlendirilebileceğini söyler (2012, s. 58-59).

⁹ Mehmet Nur Karakeçi bu gerçeği şöyle ifade eder: Kazan Bey “oğlu Uruz'u, sonsuz bir bilgi aktarımı içinde ortak deneyimin sembolik anlam dünyasıyla karşı karşıya getirmemiştir. Bir davranış alanı olan mimetik bellek (deneyimsel bellek) ile Uruz'u tanıştırmamıştır. Kişinin kendini idrak etmesi ve kimliğini oluşturması adına ilk basamak sayılan bu mimetik bellek alanı ihmal edildiğinde, bireyin kimlik kazanmasında önemli bir unsur olan kültürel bellek, büyük ölçüde gerçekleşmez” (2016, s. 135).

¹⁰ Deli Dumrul “Benden deli, benden güçlü er var mıdır ki çıksın benimle savaşsın der, benim erliğim, bahadırılığım, kahramanlığım, yiğitliğim Rum'a, Şam'a gitsin, ün salsın der idi”. Oysa Salur Kazan'ın Esir Olup Oğlu Uruz'un Çıkardığı destanda Kazan, sergilediği kahramanlıklarla övünmediğini söyler. Bu da kendini öven hikâyeye kahramanlarının hoş görülmediğini, bu tip kahramanların olumsuzlandığını gösterir.

anlayınca onunla baş edemeyeceğini gören Deli Dumrul bu defa kendi acizliğinin idrakinde biri olarak daha önce söylediklerinden dolayı pişmanlık duyar.

Şaraphydım duymadım

Ne söyledim bilmedim (Ergin, 1999, s. 116).

Hikâyenin başında kendi acizliğini bilmeyen, sahip olduğu gücün/kudretin sınırlılığının ayırında olmayan Deli Dumrul Azrail’le yaşadığı çatışma neticesinde kendi sınırlı gerçekliğinin bilgisine ulaşır. Bununla birlikte Deli Dumrul’un başında durduğu köprü Şayhan’a göre Türk toplumunun “atalar belleğinde barındırdığı inanç sisteminden İslam dinine doğru geçiş[inin]” (2016, s. 153) sembolüdür. Deli Dumrul’un Azrail’le çatışmasının arka planında da eski olanı geride bırakıp yeni olanı kabul etmenin bocalayışı vardır.

Uşun Koca Oğlu Segrek Boyunda, “toplumca oluşturulmuş düzene ayak uydurmayan, ona riayet etmeyen” (Karaca Küçük, 2016, s. 250) ve “nerede, nasıl davranacağını bilmeyen, davranışlarında ölçü bulunmayan” (Derin, 2016, s. 265) Uşun Koca Oğlu Eğrek¹¹ ile Ters Uzamış arasında bir çatışma söz konusudur. Bayındır Han’ın sohbetine ve Kazan’ın divanına teklifsizce girip çıkan Uşun Koca Oğlu Eğrek’in bu hali Ters Uzamış’ı rahatsız eder. Ondandır bir hüner göstermesini ister.

“Meğer hanım gene bir gün beyleri çiğneyip oturunca, Ters Uzamış derlerdi Oğuz’da bir yiğit var idi, der: Bre Uşun Koca oğlu bu oturan beyler her biri oturduğu yeri kılıcı ile, ekmeği ile almıştır, bre sen baş mı kestin kan mı döktün, aç mı doyurdun, çiplak mı donattın dedi” (Ergin, 1999, s. 178).

Zira Eğrek, hak etmediği bir yerin/konumun/mevkinin sahibiymiş gibi davranır. Oysa Dede Korkut anlatılarında kahramanlar bir payeyi belli bir liyakat göstererek hak ederler. Bu gerçekliği “töre’nin dili” olan Ters Uzamış’ın inşâ etmesi, gündeme getirmesi üzerine töreyi ihlal eden Eğrek düşman üzerine akın eder ve akından önce ve akın sırasında sergilediği bilgisizlik/cahillik yüzünden (akından önce üç yüz yiğitle meyhanede yeme içme, atların eyerlerini/giyimlerini çıkarma) Alınca Kalesi’nde esir edilir.¹² Günün birinde ağabeyinin esir tutulduğundan

¹¹ Tulum ve Tulum, Eğrek adının, onun huy ve davranış biçimiyle ilgili olduğundan bahisle, “yoluna uymaksızın, kural gözetmeksizin, kimseye aldırmaksızın ortalıkta dolanıp durmayı, aklına estiğince bir yerlere gidip gelmeyi huy haline getirmiş kimse, gezenti” (2016, s. 32-33) anlamına geldiğini ifade eder.

¹² Ali Duymaz, Eğrek’in tutsak düşmesini Ters Uzamış’a hitaben söylediği “Bre Ters Uzamış baş kesip kan dökmek hüner midir” şeklindeki “adeta kurallara ters düşen bu konuşmasının bedeli” olarak yorumlar (2020, s. 249).

haberdar olan Segrek anasının babasının karşı durmalarına, Kazan'ın tavsiyesiyle evlendirilmesine¹³ (Ayağına at kösteğini vurun) rağmen ağabeyini kurtarmaya gider ve hikâyenin sonunda onu esirlikten kurtararak Oğuz yurduna birlikte dönerler. Söz konusu hikâyede kendisini kanıtlamak/hüner göstermek amacıyla yola çıkan Eğrek başarısız olur. Bu sonuç onun hikâyenin başında anlatılan pervasız/yol yordam bilmeyen tutumuyla ilişkilendirilebilir. Zira “Egrek’in davranışları onun, içinde yaşadığı topluma yabancı, toplumun kurallarından, töresinden habersiz biri olduğu[nu] gösterir” (Derin, 2016, s. 266). Kolektif şuurun yansımalarını içeren Dede Korkut anlatılarında yanlış tutumlar cezalandırılır.

“Bu hikâye töreye riayet etmeyen, yani ‘hüner’ göstermediği halde Bayındır Han’ın meclisinde serbest davranan Eğrek’in bir çeşit cezalandırılmasıdır. Böylece töreye uymayan Eğrek’in hüner sahibi olmadığı için toplum töresinin dışında davranması eleştirilmektedir” (Duymaz, 2020, s. 284).

Derin’in de ifade ettiği gibi Eğrek’in düşman üzerine akın etmesi onun, yetersizliğini gidermekten ziyade yetersizlik duygusunu telafi etmeye, kendini ispatlamaya yöneliktir (2016, s. 268) ve bu anlamda bencilce bir eylemdir. Segrek ise ağabeyini kurtarmak üzere çıktığı yolda başarılı olur.

İç Oğuz’a Dış Oğuz Asi Olup Beyrek’in Öldüğü Boyda, İç Oğuz ve Dış Oğuz bir araya geldiğinde evini yağmalatan Kazan, yine bir yağmalama sırasında Dış Oğuzların yağmalamaya katılmadıklarını görür. Kazan bu durumu Dış Oğuzların kendisine karşı düşmanlık beslediklerine yorarken, Dış Oğuzlar da Kazan’ın kendilerini düşman bellediğine yorar. Böylece Dede Korkut anlatılarının hiçbirinde görülmediği şekilde burada Oğuzlar arasında bir çatışma başlamış olur. Dış Oğuz beylerini temsil eden ve Kazan’ın dayısı olan Aruz, Kazan’a karşı bütün Dış Oğuz beylerini bir çatı altında toplamak ister ve bunu büyük ölçüde başarır. Ancak Beyrek, Kazan’a asi olmayı reddeder. Bunun üzerine Aruz, Beyrek’i sağ oyluğunu keserek cezalandırır. Yaralı halde otağına geri dönen Beyrek yiğitleriyle Kazan’ı durumdan haberdar eder ve kanını yerde bırakmamasını ondan talep eder. Durumu öğrenen Kazan, beyleri ve yiğitleriyle Dış Oğuz’un üzerine yürür ve dayısı Aruz’u savaş meydanında öldürür. Bunun üzerine bütün Dış Oğuz beyleri Kazan’dan af dilerler ve Üç Ok’la Boz Ok arasındaki tefrika sonlandırılmış olur.

¹³ “Mit adeta toplum hayatına karışma konusunda başarısız olan Eğrek’in topluma geri dönmesini istemez” (Derin, 2016, s. 275).

Sonuç

Anlatıya dayanan metinlerin önemli unsurlarından biri olan çatışma merak duygusunu sürekli bir biçimde canlı tutarak okuyucunun metinle olan bağını güçlendirdiği gibi bu metinler aracılığıyla okuyucuya yönelik verilecek mesajın kolay bir yolla iletimini de sağlar. Bununla birlikte anlatılardaki kahramanların kendi gerçekliklerinin ve kendilerini kuşatan gerçeğin idrakine varmalarında da çatışma unsuru önemli bir işlev yüklenir. Dede Korkut Hikayelerinde gözlenen çatışma unsurunun tecrübe-tecrübesizlik, sadakat-sadakatsizlik, otorite/iktidara karşı başkaldırı, kaybedilen itibar/saygının yeniden inşa edilmesi ekseninde ortaya çıktığı görülür. Bu hikayelerde kahramanı eyleme geçiren çatışma, eyleyen üzerinde değiştirici/dönüştürücü bir işlev yüklenir. Eyleme geçen kahraman son tahlilde kendi varoluşunu kendi edimleriyle gerçekleştirecek bir birey kimliği kazanır.

KAYNAKÇA

- Abdulla, K. (2012). *Gizli Dede Korkut*. Akt. Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Barthes, R. (2009). Göstergibilimsel Serüven. Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Derin, S. (2016). Uşun Koca Oğlu Segrek Anlatısının Analizi. İçinde R. Korkmaz (Ed.), *Dede Korkut Okumaları*. (ss. 264-280). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Deveci, M. (2016). Sosyal Psikoloji Açısından Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu Anlatısında Kolektif Davranış Belirleyicileri. İçinde R. Korkmaz (Ed.), *Dede Korkut Okumaları*. (ss. 27-48). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Duymaz, A. (2020). Kolca Kopuzdan Kılca Kaleme/Dede Korkut Araştırmaları. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ergin, M. (1999). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Fromm, E. (1992). *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*. Çev. Aydın Arıtan-Kağan H. Ökten. İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Karaca Küçük, Ş. (2016). Kültürel Belleğin Yansıması: Uşun Koca Oğlu Segrek Anlatısı. İçinde R. Korkmaz (Ed.), *Dede Korkut Okumaları*. (ss. 247-261). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Karakeçi, M. N. (2016). Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Esir Olduğu Anlatıda Uruz Bey'in Bilinçten Özbilince Serüveni. İçinde R. Korkmaz (Ed.), *Dede Korkut Okumaları*. (ss. 131-146). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Karataş, T. (2007). *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Özkara, O. (2016). Joseph Campbell'ın Kahramanın Sonsuz Yolculuğu Eseri Bağlamında Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Esir Düştüğü Destan. İçinde R. Korkmaz (Ed.), *Dede Korkut Okumaları*. (ss. 115-130). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Soysal Eşitti, A. (2016). Arketipsel Sembolizm Açısından Dirse Han Oğlu Boğaç Han Anlatısının İncelenmesi. İçinde R. Korkmaz (Ed.), *Dede Korkut Okumaları*. (ss. 49-63). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Şayhan, F. (2016). Deli Dumrul Anlatısında Türk Düşün Sisteminin Görüntü Düzeyleri. İçinde R. Korkmaz (Ed.), *Dede Korkut Okumaları*. (ss. 147-160). İstanbul: Kesit Yayınları. 147-160.
- Temur, N. ve Osman Turan Arıkoğlu (2019). Epik Anlatılarda Çatışma Unsurlarının Çözümlemesi: “Oğuz Kağan Destanı” Örneği. *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*. 6/17. 384-390.
- Tulum, M. ve Mehmet Mahur Tulum (2016). Oğuznameler/Oğuz Beylerinin Hikâyeleri. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

SAHNEYE YANSIYAN DEDE KORKUT: ABAY DAĞLI'NIN DEDE KORKUT PİYESİ/OYUNU

DEDE KORKUT REFLECTED ON THE STAGE: ABAY DAĞLI'S DEDE KORKUT THEATER /PLAY

Emir Ali ŞAHİN*

ÖZ

Bir milleti diğer milletlerden ayıran yegâne varlık kültürdür. *Dede Korkut Hikâyeleri*, Türk millî kültürünü oluşturan dil, din, ahlâk, sanat, tarih, gelenek-görenekler ve sosyal hayat gibi kıymetlerin en güzel örneklerini içinde taşıyan güzide bir eserdir. Millî kültürdeki zenginlikler, milleti oluşturan şuurlu fertlerin gurur kaynağı ve varlığını geleceğe taşımada güçlü motivasyon sebebidir. Bir millet, maziden atıye giden yolda millî bünyesinde kültürel kıymetlerin derinliği ve çeşitliliği ile emsalleri nezdinde saygınlığı/prestiji o derece değer kazanır. Dede Korkut kitabı, millî kültür içinde paha biçilemeyecek, ağırlığı hiçbir kefeye sığmayacak ve her türlü tasarrufa kaynaklık edebilecek bir cevherdir. Bu yüzden Türk kültür coğrafyasında başta dil ve edebiyat olmak üzere resimden müziğe, sinemadan tiyatroya birçok güzel sanata kaynaklık etmiştir. Türk milletinin kalem sahibi ve şuurlu her bir ferdi, milletinin paha biçilmez bu kültür hazinesini mümkün olan her bir edebî türde ihya etme yoluna gitmiştir. Abay Dağlı, *Dede Korkut Hikâyeleri*'nden “*Dirse Han Oğlu Boğaç Han*”ı merkeze alıp, diğer hikâyelerden de kısmen istifade ederek hacimce küçük bir oyun/piyes kaleme almıştır. Eserine *Dede Korkut* adını veren Dağlı, oyununu 3 perde, 7 tablo, 20 sahne olarak kurgulamıştır. Eserde ana izlek, “*Dirse Han Oğlu Boğaç Han*” hikâyesinde bir toplantı tertip eden hanlar hanı Bayındır Han’ın evlatlara göre babaların renkli çadırlara yerleştirilmesi, aynı minvalde ağırlanmasındaki çarpıklıklar ve sınır boylarındaki çatışmalar kaleme alınır. Bu çalışmada *Dede Korkut* oyunu tiyatro türüne uygun metin tahlili yöntemiyle ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Dirse Han, Boğaç Han, Bayındır Han, oyun/piyes

ABSTRACT

The only asset that distinguishes a nation from other nations is culture. *Dede Korkut Stories* is a distinguished work that contains the best examples of values such as language, religion, morality, art, history, customs and social life that make up the Turkish national culture. The riches in national culture are a source of pride for the conscious individuals who make up the nation and a strong motivation to carry their existence into the future. On the way from the past to the present, a nation gains value to the extent of its respect/prestige among its peers with the depth and diversity of cultural values within its national body. The book of Dede Korkut is a priceless gem within the national culture, its weight cannot be placed in any scale and it can be a source of all kinds of

* Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara-Türkiye (emiralisahin4673@gmail.com)
<https://orcid.org/0000-0002-4886-1024>

savings. For this reason, it has been the source of many fine arts in the Turkish cultural geography, especially language and literature, from painting to music, from cinema to theatre. Every pen-author and conscious individual of the Turkish nation has tried to revive this priceless cultural treasure of his nation in every possible literary genre. Abay Dağlı wrote a small play/play, focusing on "Boğaç Khan Son of Dirse Khan" from the *Dede Korkut Stories*, and partially benefiting from other stories. Dağlı, who named his work *Dede Korkut*, structured his play as 3 acts, 7 paintings and 20 scenes. The main theme of the work is the story of "Boğaç Khan Son of Dirse Khan", where Bayındır Khan, the khan of the khans, organized a meeting, placing the fathers in colorful tents according to their children, the irregularities in hosting them in the same manner, and the conflicts along the border. In this study, the play *Dede Korkut* will be discussed and examined using the text analysis method appropriate to the theater genre.

Keywords: Dede Korkut, Dirse Han, Boğaç Han, Bayındır Han, theater/play

1.Giriş

Dede Korkut Hikâyeleri, Türk kültürünün geçmişten günümüze yazıya aktarılmış abide eserlerinin en önemlilerinden biridir. Maddî ve manevî millet hayatının birçok kesitini içinde barındıran eser, yeni keşifler, okumalar, incelemelerle araştırmacıları heyecanlandırmaya devam etmektedir. Eserin mukaddimesinde söylenen sözlerden Anadolu coğrafyasındaki Türk tarihi adına müjdeler bahşeder:

"Resul Aleyhisselâm zamanına yakın Bayat boyundan Korkut Ata derler bir er ortaya çıktı. Oğuzun o kişi tam bilicisi idi. Ne derse olurdu. Gaipten türlü haber söylerdi. Hak Teâlâ onun gönlüne ilham ederdi. Korkut Ata söyledi: Ahir zamanda hanlık tekrar Kayı'ya geçecek. Kimse ellerinden almayacak, ahir zaman olup kıyamet kopuncaya kadar (Ergin, 1969, s.3)."

Dede Korkut Hikâyeleri, için "Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, Dede Korkut'u öbür gözüne koysanız, Dede Korkut ağır basar." şeklindeki Fuat Köprülü'nün ifadeleri eserin ne denli paha biçilmez bir kıymet olduğunun açık bir izharıdır. Dede Korkut Hikâyeleri'nin Türk millî değerlerini kuşatıcı yönü göz önünde bulundurulduğunda onu müstesna bir eser olarak görüp "millî destan" (Ergin, 1969, s. IX) diye tanımlandığı da olmuştur.

Oğuz boylarının kitabı olarak bilinen Dede Korkut Hikâyeleri, aslında bir bilge kişi olan Dede Korkut bir diğer adıyla Korkut Ata etrafında şekillenmiştir. Dede Korkut, hem Türk töresinin hem İslâm dininin o dönemin Oğuzları arasındaki en büyük âlimidir. Onun âlimliği/bilgeliği; kitaplar, kütüphane rafları ve ilim meclisleriyle mahdut olmayıp iyi-kötü, güzel-çirkin her durum ve şartta, canlı hayatın her yerinde ve anında kendini gösterir. Dede(m) Korkut, sadece

lazım olan yere gitmez; milletin fertleri onu çağırır. O, sorunları çözen, yediden yetmişe herkese yol gösteren, nasihat eden bir bilge; savaşta saziyla sözüyle orduyu coşturan bir ozan, yeri geldiğinde kılıç kuşanıp cepheye koşan bir asker; barışta arabulucu, müzakereci bir hukuk insanı olan çok yönlü bir tip ve olağanüstü bir karakterdir. Dede Korkut Kitabı'na göre Korkut Ata'nın yegâne kanaat önderi, kültürel hayatın yürütücüsü olarak içinde bulunduğu Oğuz Türklerinde; bir yandan yiğitlik, kahramanlık ve kavga ile geçen destansı hayat, diğer yandan yeme, içme ve sosyal ilişkilerin yaşandığı yerleşik hayat unsurları görülür.

1815'e kadar Ebü'l-Hayr-ı Rûmî'nin kaleme aldığı ve Saru Saltuk'u konu alan Saltukname'sinde(1480), Tebrizli Bayatî Hasan b. Mahmûd'un eseri olan Câm-ı Cem-Âyin'de (1481), Reşidüddin'in Câmiü't Tevârih'inde, 15. yüzyılda kaleme alınan Velâyet-nâme-i Hacı Bektâş-ı Velî'de, Evliya Çelebi'nin Seyahatname'si ve Ebu'l Gazi Bahadır Han'ın 1659-1660 yıllarında yazdığı Şecere-i Terakime'sinde Dede Korkut Hikâyeleri'nin varlığından bahsedilir. Eserin metnine ilk kez 1815'te Almanya'nın Dresden şehrindeki Kraliyet Kütüphanesi'nde ulaşılır. Dresden Yazması diye adlandırılan bu yazmada bir mukaddime on iki hikâyeye; bir diğer ifadeyle on iki destanı metin bulunur. Filhakika 1815, Dede Korkut Hikâyeleri için milat sayılabilir, çünkü metinler üzerinde yapılacak çalışmalar, çalıştıkça artan merak ve yeni araştırma ihtiyaçları başlar. Dresden Yazması, 1916 yılında Kilisli Rifat tarafından ilk kez Arap harfli Osmanlı Türkçesiyle ait olduğu coğrafyada sinesinde çıktığı milletin dikkatlerine sunulur ve 1938'de Orhan Şaik Gökyay tarafından yeni Türk harflerine aktarılır. Dede Korkut Kitabı'nın ikinci nüshasına/yazmasına 1952 yılında Vatikan'da ulaşılır, bu nüshada bir mukaddime altı hikâyeye vardır.

Dede Korkut Hikâyeleri üzerinde akademik formatta ilk çalışmaları Muharrem Ergin yapar ve kitap olarak yayımlar. Son yıllarda okuyucularına ve araştırmacılara adeta heyecan fırtınası yaşatan Dede Korkut Hikâyeleri'nin önceki bilinen yazmaları; "Dresden Yazması", "Vatikan Yazması", "Ankara Türk Tarih Kurumu" ve "Günbed Yazması"ndan sonra beşinci nüsha 2022 yılında büyük bir tesadüf eseri Bursa'da bulunur ve "Bursa Yazması" olarak kayıtlara geçer. Ferruh Ağca, Bursa Yazması'nın diğerlerinden farkını şöyle ifade eder: "Yazmanın harekeli olması bugüne kadar Dresden nüshasında yanlış okunan, yanlış değerlendirilen ya da okunamayan bazı yerlerin, kelimelerin, sözcüklerin ve ibarelerin açık bir şekilde ortaya çıkmasına vesile oluyor. Bu nedenle Bursa Yazması oldukça kıymetli.(Ağca, 2023)" Mehmet Ekici'nin "Türkistan/Türkmensahra Yazması" adını

verdiği yeni bir Dede Korkut Hikâyeleri kitabı bulunmuştur. Bu yazmanın kim tarafından nerede ve ne zaman yazıldığı, müstensihinin kim olduğu henüz belli değildir. Ekici, “Türkistan/Türkmensahra Yazması”nın 48. sayfa 7. satırından başlayarak yazılı son sayfa olan 61. sayfaya kadar “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” adında bir okuma keşfettiğini dile getirir. Bu kısmın yeni bir metin olduğu ve “13. Dede Korkut Destanı” diye bilinmesi gerektiğini ifade eden Ekici, ayrıca “Türkistan/Türkmensahra Yazması” adlandırmasını da şu gerekçelerle yaptığını belirtir:

“Türkistan nüshası olarak adlandırdığımız bu yazmanın yazarı, yazıldığı yer ve tarihi hakkında şimdilik bir kayıt tespit edemedik. Ancak, dil ve üslup özellikleri üzerinde yapılacak incelemelerden sonra bu yazmanın tarihi ve diğer özelliklerinin ortaya çıkartılacağından eminiz. Bu yeni yazmanın Sirderya ile Anadolu coğrafyası arasında yazılmış olabileceğini, tahminen 16.-18. Yüzyıllarda başka bir nüshadan veya sözlü gelenekten yazıya geçirilmiş olabileceğini belirtelim (2019, s.8.)”.

Dede Korkut Hikâyeleri muhteva olarak destanî vasıfların birçoğunu uhdesinde taşısa da destan değildir. Eser, ortak paydaları olan 12 hikâyeden oluşur ancak muhtevası yekpare değildir. Bir milletin bütün fertlerini ilgilendiren konuları anlatan Millî Destanlar, manzumdur; *Dede Korkut Hikâyeleri* nazım nesir karışık olarak Oğuz Türkleriyle mahdut bir yapıda teşekkül ettirilmiştir.

Türk edebiyatının şaheserlerinden *Dede Korkut Hikâyeleri*; Türk dili, edebiyatı, sanatı, tarihi, aile ve cemiyet yapısı, siyasi ve askeri yapı, gelenek ve görenekler, göçebe hayatı gibi birçok kültürel zenginliği içinde barındıran Oğuz Türkleri için belge niteliğinde bir eserdir: “Dede Korkut tarihî kayıtlarla varlığını bildiğimiz, fakat ele geçmemiş olan asıl büyük, manzum ve tam bir Oğuz destanından ayrılmış ve hikâyeleşmeğe yönelmiş büyük destan parçalarından ibarettir (Ergin, 1969, s.XII)” Ergin’in “Oğuz Destanı” adlandırmasına benzer bir adlandırmayı da “Oğuzname” diyerek Orhan Şaik Gökyay yapar: “Dedem Korkut boy boyladı, soy soyladı, bu oğuznameyi düzdü, koştı, böyle dedi (Gökyay, 1976)” Eserde, Oğuzların göçebe dönemdeki Şamanizm inanç dairesine ait değerlerinden de İslâmî dönemle iltisaklı hayattan da çok önemli anekdotlar vardır, ancak ne şuurlu İslâmî yaşam ne de İslâm öncesi Göktanrı(Şamanizm) inancına muvafık yaşam sürülmez. *Dede Korkut Hikâyeleri*, yapı olarak destandan halk hikâyelerine geçiş vasfı taşıdığı gibi; Oğuzların inanç dünyası Şamanizm’den İslâm’a yöneliş, yaşam özellikleri göçebelikten yerleşik

tarza yönelme eğilimleri gösterir. Denilebilir ki *Dede Korkut Hikâyeleri*, birçok yönden “geçiş” bir diğer ifadeyle “değişim” hususiyetlerine timsal bir eserdir: “Oğuzların içinde buldukları coğrafi ve tarihî vaziyet ve medeniyet değişmesiyle yakından ilgilidir. Bazı hikâyelerde eski göçebe örf ve âdetlerinin bozulmaya başladığı açıkça görülür” (Kaplan, 2007, s.46). Türk dili ve edebiyatı dışında at, ışık, kırklar, yediler, ok-yay gibi destan motifleri; çocuklara ad koyma gibi âdetler de eserde yer alır.

Dede Korkut Hikâyeleri ile ilgili dil, edebiyat, halk bilimi, sanat ve kültür tarihi alanları başta olmak üzere muhtelif incelemeler yapılmış, yapılmakta ve yapılacaktır. *Şehname*’nin İran(Fars), *İlyada* ve *Odysseia*’nın Yunan ulusunun başta edebiyat olmak üzere kültür ve sanatının her yanını etkisi altına aldığı gibi *Dede Korkut Hikâyeleri*’nin de Türk kültür ve sanatının her türlüünü etkilemesi, her bir türde yeni yaratımlar ortaya konması gerekliliği elzemdir. Millî konu ve eserlere karşı bu şuurla hareket eden Abay Dağlı (1977), eserini kaleme alış sürecinde etkisinde kalıp *Dede Korkut* oyununu yazmayı amaçladığını şu cümlelerle ifade eder: “Bizim ünlü Dedemizi Sovyet Azerbaycan’ı sanatçıları bir film kahramanı yaptılar.” Türkiye Cumhuriyeti, Türk devletler topluluğunun hemen her konuda gelişmişlik düzeyi bakımından en büyük devletidir. Bu büyüklük mesabesinde sorumluluk da büyüktür. Ferdî sorumluluğun farkında olan Dağlı (1977), eserini bu bilinçle kaleme aldığını belirtir. “En başta bizim ilgilenmemiz gereken bu büyük konumuzu bir sahne eseriyle hem görüş, hem de sanat bakımından daha iyi canlandırmak gayem oldu”. “*Dirse Han Oğlu Boğaç Han*” hikâyesinden mülhem oyununu kurgulayan yazar, Dirse Han ve Boğaç Han’ın serüvenlerini anlatı metinleriyle bazen çok kısa bazen de hiç değinmeden geçer. Yazar, hemen her sahnede Dede Korkut’a yer verir ve merkeze “büyük konumuz” dediği *Dede Korkut Hikâyeleri*’nin başkişisi “Bizim ünlü Dedemizi” oturtur.

2. Dede Korkut Oyununun Konusu

Eserin konusu ve sınırlandırılışı; “Piyeste ‘*Dirse Hanoğlu Boğaç*’ hikâyesinde yıllık ziyafet, kara çadır uğursuzluğu ve Boğaç’ın yetişmesi konu edilmiş, öteki hikâyelerinse sınır saldırıları ve savaşlarından bazı örnekler gösterilmiştir” (Dağlı, 1977, s.5). şeklindedir. Oyunun ana düşüncesini, “...*Oğuzun ol kişi tamam bilicisi idi... Oğuz kavminin müşkülünü hallederdi. Her ne iş olsa Korkut Dede’ye danışmadan işlemezlerdi...*” (Ergin 1969, s.1) ve *Dede Korkut Hikâyeleri* önsözünden yaptığı bu alıntıyla varmak istediği emelini, “Dede Korkut’u sahnede aynı olgun kişiliği ile canlandırılabilmişse,

benim bu esere beslediğim ümidim de canlanmış olacaktır” (Dağlı, 1977, s.6) şeklinde açıklar.

3. DEDE KORKUT OYUNUNUN YAPI UNSURLARI

3.1. Öz(muhteva) ve Biçim

Destanların oluşumunda çekirdek, yayılma ve yazma(tespit) şeklinde aşamalar vardır. Bir ulusun meydana çıkışı sırasında onun fertlerinin büyük kısmını kapsayan, üzerinde silinmez tesirler bırakan, sonraki nesillere anlatılması, duyurulması elzem olan savaş, göç, tabii afetler, çok ölümlü salgınlar gibi büyük vakalar vardır. Bunlar destanın çekirdek aşamasıdır. Çekirdek vakanın o milletin geniş coğrafyasında olabildiğince yayılıp, fertlerin hafızasına yerleşmesi ikinci aşamadır. Destanı millî yapan en önemli hususiyetse müellifinin millet olması, milleti oluşturan fertlerin müşterek dehası oluşudur. *Dede Korkut Hikâyeleri*, bir destanın ikinci aşamasına benzetilebilir. 15. yüzyılın sonları veya on altıncı yüzyılın başlarında yazıya geçirildiği bilinen hikâyeler, destanî formattan bir nebze ayrılarak halk hikâyelerinden de içine bir şeyler katmıştır. Muhteva olarak millî vasıfları sinesinde taşımasından dolayı destan; şahıs kadrosunun daralması, nazım nesir yapılarının, saz söz varlığının zenginliği yönüyle halk hikâyeleri formatına yakındır. Ancak ikisi de değildir; destandan halk hikâyelerine geçiş diye tanımlamak daha uygun olur. Abay Dağlı, destandan halk hikâyesine geçiş özelliği taşıyan bu kaynak esere üçüncü bir vasıf kazandırarak onu oyun formatına dönüştürür. Her dönüşüm geçmişinden bir şeyler getirirken yeniye, tekâmüle doğru aldığı yolda da heybesine bir şeyler katar. Dağlı da kök eserden mülhem oyununa eklemeler, çıkarmalar yapmıştır. Abay Dağlı, oyununu nasıl ve ne şekilde yazdığını şu cümlelerle açıklar:

“Tarihî gereklere bağlı kalmakla beraber, olaylar yerine göre genişletilmiş, eserin tiyatroculuk bakımından etkili olmasına çalışılmıştır. Hikâyelerdeki nesirli, nazımlı ve seçili ifadelerle uygun olarak, özellikle Dede Korkut’u bu şekilde konuşturdum. Dede Korkut çok defa sözlerini bir sıra mısralarla süslüyor...(1977, s.6)”

Abay Dağlı oyununda, destanî özelliklere mahsus kültürel zenginlikleri, millî meziyetleri, renkleri, folklorik derinlikleri işlerken müspet insanî vasıfları, duyguları, faziletleri, zafiyetleri de gözden kaçırmaz. Yazar, insanî zaafı ortaya koymak için bazen üst kurmaca yönteminden de istifade eder; Bayındır Han ile Dede Korkut arasında oyun içinde oyun tertip eder:

“Yerden kin saçarsa etraftakiler

Düşmeğe mahkûmdur yüksektekiler

BAYINDIR HAN - (Ona yaklaşarak)

Aferin, tam beni düşündüren bir söz. Şimdilik bu kadar yeter. Benim düşündüğümü siz dile getirdiniz.(Kendi kendine.) Evet, etraftakiler. Benim etrafımdakiler... (Dede Korkut'a) Bunlar biliyorsunuz, benim vezirlerimdir. Siz demin halk arasında bulunduğunuzu hatırlattınız. Ben de vezirlerimin buna alışmadıklarını söyledim. İşte bugün onlara bir oyun oynayacağız. Sizin burada bulunmanızdan faydalanacağım. Fakat bundan önce sizi buraya çağırmanın esas sebebini açıklayayım. Bizim güneylerimizde bir Oğuz hanımız öldü. Varisleri bir büyük kızla, bir küçük oğludur. Her ikisi de babasının yerine oturmak istiyorlar. Her ikisini tutanlar da var, tutmayanlar da. Bazıları kadın cinsinden bir hükümdar olamaz diyorlar.

DEDE KORKUT - Niçin olmasın, Hanlar Hanımız. Tarihimizde büyük hanımlar çoktur. Şimdi de at sırtında cepheye koşup, kılıç oynatan kızlarımız büyüyünce pek âlâ hükümdar olabilirler.

BAYINDIR HAN - Ben de aynı fikirdeyim. Böyle aydın görüşünüzü bilerek, sizi oraya göndermek için çağırdım. Eminim ki, o geri kafalıları siz ikna edeceksiniz. Bir kadın hükümdarımız olacak

DEDE KORKUT – Emrinizle hemen giderim.

BAYINDIR HAN - Yok, yarın gidersiniz. Bugün bir oyunumuz var dedim. Vezirleri bir imtihana çekeceğiz. Benim vezirlerim kendilerini çok büyük gördüler. Onların Kaf dağındaki burunlarını biraz kırmak istiyorum. Önce karşılarında sizi görecekler. Sizin daha üstün bir vazifede baş danışmanlık yapacağınızı mahsus bir haber olarak yaydım.

DEDE KORKUT - Aman, Hanlar Hanımız, lütfen beni sazımdan ve yurdumdan ayırmayınız.

BAYINDIR HAN - Yok ayırmayacağım. Biliyorum ki, yurdun taşı, toprağı sizin en yüce makamınızdır. Siz ne beyzadesiniz, ne de hanzade. Gayem şu ki, sizin gibi bir yurt adamının da nasıl yükselebileceğini görsünler. Düşünmesinler ki, yalnız kendileri böyle makamlarda bulunabilirler.

DEDE KORKUT - Tabii, kimsenin onların makamlarında gözü yoktur. Makamlarının değerlerini bilirlerse iyi olur.

BAYINDIR HAN - Hah, işte benim de isteğim budur. Biliyorsunuz, onları hemen vazifeden kovabilirim. Bu çok kolay

olur. Fakat devlet işinde vazifelileri yetiştirmek şarttır. Vezirlerim şimdiki halleriyle yalnız kendi makamlarını düşünüyorlar. Her zaman bir devlet adamı gibi hazırlıklı olmalarını tavsiye ettim. Yine de olgunlaşmadılar. Umumi bilgileri çok zayıftır. Yurdumuzu bile iyi tanımıyorlar. Son bir savaşta cepheden de çok arkada kalmışlardı. Yani erlerimiz kızıl kanlarını verirler, biz yalnız emir veririz zihniyeti. Yurt savunmasında herkes vazifelidir. Ben burada hanım, cepheye komutanım” (1977, s.20-21).

Dağlı, oyunda neredeyse küçük bir dünya kurgular. İlk olarak kadınların zekâ ve yetenekleriyle her makama gelebileceklerini, makamın hakkını verebileceklerini Dede Korkut’a söyler. Diğer bir husus, Bayındır Han’ın ağzından Dede Korkut’a “*Siz ne beyzadesiniz, ne de hanzade. Gayem şu ki, sizin gibi bir yurt adamının da nasıl yükselebileceğini görsünler.*” cümlesiyle Türk devlet yönetiminde hükümdarlığın soya bağlı bir sistemle devamına dikkat çekilir. Zayıf da olsa ikinci bir ihtimal ise “*yurt adamının da nasıl yükselebileceğini*” söylemesidir. Yazarın okurların dikkatlerine sunarak bir farkındalık yaratmak istediği, “*Biliyorsunuz, onları hemen vazifeden kovabilirim. Bu çok kolay olur. Fakat devlet işinde vazifelileri yetiştirmek şarttır.*” iktidar sahiplerinin gücü ellerine alır almaz “devlet ebed müddet” fikrine halel gelebileceğini hesaplamadan yetişmiş devlet adamlarını, bürokrat ve memurlarını alaşağı etmelerine mesafe konulur.

Oyunun yazılmasına ilham olan asıl kaynakta Dirse Han’ın hanımı, ona birçok güzel hasleti yerine getir ve sonra da “*dilek dile, olur ki bir ağzı dualının hayır duası ile Tanrı bize bir topaç gibi çocuk verir*” sözleriyle “*Tanrı Tealâ’dan iste*”, der. Dede Korkut oyununda, Dirse Han’ın yaşadığı bu menfi olaya istinaden oluşturduğu metinde Dirse Han’ın hanımı Gülbike Hatun’la ikinci bir hanım arasında yaşanan diyaloglara şu ifadelerle yer verilir:

“1. HANIM – Ah, inşallah, inşallah. Ben de bugünkü gibi genç bir oğlum olmasını, Korkut Dedemizin ona ad vermesini o kadar arzularım ki... Bu halimle Dirse Handan da çok utanıyorum. Bana bir söz söylemese de üzüldüğü bellidir. Hanlar arasında bir handır. O da bir baba olmalı, gurur duymalıdır. Onu hiç değilse bir evlatla sevindiremedim.

2. HANIM –Bana bak, Hanımcığım. Bir sözüm var sana. Bizim komşular tecrübeli bir nine tanyolar. Dediklerine göre çok hanımı evlat sahibi etmiş. Hele onun tavsiyeleriyle oğlan isteyenin oğlu olurmuş, kız isteyenin kızı. Seni bir gün götürerim ona. Yahut onu buraya getiririz” (Dağlı, 1977, s.13).

Abay Dağlı, oyununda çocuğu olmayan Dirse Han'ın eşini koca karıyla muhatap etmek isteyen cümleler kurar. Bu kurgulama çabası ironi olsa gerektir. Çünkü asıl metinde Dirse Han ve hanımının ocuk sahibi olmak isteme Şekli, İslâm dairesi içinde makul bir usul ve tertip edilen izzet ikram sonrası dua iledir. Dirse Han'ın hanımın duruşu, Türk toplumundaki zirve “hatun” tiplmesiyle uyumlu bir hâl gösterir. Bilge kişi Dede Korkut'un kadınlarla ilgili tasnifte en müspet olanla münasip kişiliği örtüŐen de Dirse Han'ın hanımı Gülbike Hatun'dur.

“Dede Korkut dilinden ozan der: Karılar dört türlüdür. Birisi solduran soptur. Birisi dolduran toptur. Birisi evin dayağıdır. 1. Birisi ne kadar dersen bayağıdır. Ozan, evin dayağı odur ki kırdan yabandan eve bir misafir gelse, kocası evde olmasa, onu yedirir içirir, ağırlar azizler gönderir. O ÁyiŐe, Fâtıma soyundandır hanım. Onun bebekleri yetişsin. Ocağına bunun gibi kadın gelsin” (Ergin, 1969, s.22).

Dağlı, oyununda Dede Korkut'a asıl eserdeki misyonuna, vafına uygun saz eşliğinde sözler söyletir. Bu sözlerin muhatabı doğrudan Han Bayındır Han'dır. Bir bilge kişinin hükümdarla karşılıklı musahabesi, eleştirel de olsa aynı ortamı paylaŐması Türk tarihinden gelen bir kültürel zenginlik, toplumsal hoşgörü özelliğidir:

“DEDE KORKUT – (Onu sayđı ile süzüp eline aldığı sazı biraz çaldıktan sonra)

Bilge, Bumin gibi Atalardandır.

Hanlarımın Hanı Bayındır Handır.

BAYINDIR HAN – Yok. Yok. Ben övgü falan istemem. Siz meddah değilsiniz. Ben de dalkavuklar kralı değilim. İŞitmek istediğim o sizin ulvi sözlerinizdir. İsterseniz birini ben hatırlatayım, siz devam ettiriniz. Bakınız, her zaman ezberimde olan bir sözünüz:

Keyfine daldıkça başta hükümdar,

Millet zebun olur ferdine kadar.

Bu uyarıcı sözün başka bir Şeklini de söylemiŐtiniz. O da hatırımdadır. Şöyledir:

Yurdunu sevmezse büyük hükümdar,

Bilmem ki, nasıl bir büyüklüğü var.

DEDE KORKUT – (Onu yine sayđı ile süzüp sazını biraz çaldıktan sonra)

Kan bir hayat için dolmuş bedene.

Hep kan döküyorsun ey insan, bu ne?

BAYINDIR HAN – Aferin. Sonra?

DEDE KORKUT – (Saz çaldıktan sonra)

İnsan hayat için gelmiş dünyaya.

Yaşamak gerektir hep doya-doya.

BAYINDIR HAN – Aferin. Sonra?

DEDE KORKUT – (Saz çaldıktan sonra)

İnsanlar konuşup anlaşılırsa,

Ne savaş bulunur, ne dert, ne tasa.

BAYINDIR HAN – Aferin. Sonra?

DEDE KORKUT – (Saz çaldıktan sonra)

İşi eleştiren dinlenmiyorsa

Kişi hızla düşer, Han bile olsa.

BAYINDIR HAN – Aferin. Sonra?

DEDE KORKUT – (Saz çaldıktan sonra)

Başta olan kişi yol açmalıdır.

Etrafa her zaman nur saçmalıdır.

BAYINDIR HAN – Aferin. Sonra?

DEDE KORKUT – (Saz çaldıktan sonra)

Yerden kin saçarsa etraftakiler

Düşmeğe mahkûmdur yüksektekiler.

BAYINDIR HAN – (Ayağa kalkıp ileri gelir ve bir an düşünüp, son mısraları tekrarlar.)

Yerden kin saçarsa etraftakiler

Düşmeğe mahkûmdur yüksektekiler” (1977, s.19-20).

Dede Korkut oyunundaki bu beyitler, Türk edebiyatının en güzel siyasetnamelerinden olan *Kutadgu Bilig*'i andırır. Hükümdarın güneşe benzetilerek onun gibi adil ve mütevazı olması, etrafını aydınlatması ve ufku açık olup geleceği görebilmesi, her zaman herkesten daha uyanık kalması, adaletle birlikte en büyük hasletinin insan sevgisi olması gerekir. İnsan, dünyaya yaşamak ve yaşatmak için gelmiştir, bunun aksi insanın tabiatına aykırıdır. İnsanlar her zaman konuşmaktan, anlaşmaktan yana olmalıdır aksi takdirde savaşlar kaçınılmaz olur. Ve nihayetinde hükümdar her zaman barışçıl olmalı aksi takdirde kinle,

nefretle kimsenin baki kalamayacağı bilge Dede Korkut ve de Bayındır Han'a birlikte söylettirilerek didaktik üslupta veciz ifadeler kullanılır. Dağlı, eserinin birçok yerinde, hükümdarın Dede Korkut'tan kendisini uyarmasını talep ettirir ki hükümdar bu uyarılara alınganlık göstermeyip takdirle karşılar. Dede Korkut, bu rolüyle Türk tarihinde istisnaî konumda yer alan Bilge Tonyukuk, Nizâmülmülk gibi vezirleri, Ebussuud Efendi gibi kadıları hatırlatır.

Dağlı, basiretsiz, liyakatsiz, dalkavukluk peşinde olan devlet adamlarını da vezir kisvesi altında konuşturur. Hatta oyundaki türüklerin(entrikaların) çoğu, bu kişiler üzerinde kurgulanır. Bu zihniyetteki insanların en büyük düşmanlarının bilgi, liyakat ve kendine saygısı olan kişiler olduğunu biraz ironi biraz da mizahla tasavvur eder:

“1.VEZİR - Şu Dede Korkut (sağa doğru bir işaretle.) dış taraftan çıkmadı.

2.VEZİR - (Sola doğru bakarak.) Demek içeri aldılar.

3.Vezir - Artuk bir baş danışman olarak, Han sofrası başında oturacak.

1.VEZİR - Bu kadar iltifata göre işittiğimiz doğrudur, galiba.

2.VEZİR - Evet, Hanın kendisi söylemiş. Dede Korkut baş danışman oluyormuş. Hem de vezirlikten üstün bir makam adlanacakmış bu.

3.VEZİR – Böyle bir şey olamaz. Kabul etmem. Kim üstün olabilir benden. Başta Hanlar Hanı, Sonra ben. Tabii, sonra da sizler. Kim oluyormuş o Dede Korkut. O ne beyzadedir, ne de hanzade. Eli sazlı bir ozan. Bir halk ozanı. Halk ne anlar ki, onun ozanı da hanlara, vezirlere danışmanlık yapabilsin. Olur iş mi bu?” (1977, s.22-23)

Bu diyaloglarda, yazarın ustalıklı satırlar arasına yerleştirdiği bir diğer husus da yukarıdakilerin aşağıdakilere yani halka bakış açısıdır. Buna benzer diyaloglar eserin birkaç yerinde vardır; halkını, coğrafyasını, ülkesinin sınırları içindeki maddî ve manevî varlıklarını tanımayan devlet adamları...

Eserdeki dikkate değer kesitlerden biri de şüphesiz savaşa giderken şenliğe gider gibi yapılan hazırlıklardır. Göçebe Türk toplumunda en önemli eğlenceler av öncesi yapılır, av sonrası verilen ziyafet ve şölenlerle hitama erdirilirdi. Bu şölenlerin kültür hayatına yansımaları ise kopuz eşliğinde koşukların okunmasıdır. Dağlı, eserinde bu ayrıntıya da kısmen yer verir:

“DEDE KORKUT – Ah, şu düşmanlar, düşmanlar... Rahat durdukları yok.

DİRSE HAN – Düşmanların yine hafızaları zayıfladı galiba. Tarihten hiç ders alamıyorlar. Ne yapalım, bir daha ezilmek istiyorlarsa gelsinler. Elbette ezilecekler. Ben de yine sazımla beraber emrinizdeyim.

DİRSE HAN – Hepimiz yurdumuzun emrindeyiz. Yeni bir zafer müjdesi bütün yurdumuzu heyecanlandıracak. Sizin sazınız, bizim kılıçlarımız. Ne yapalım, bir daha ezilmek istiyorlarsa gelsinler.

DEDE KORKUT – Elbette ezilecekler. Ben de yine sazımla beraber emrinizdeyim” (1977, s.45).

Dağlı, *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde geçen topluluklardan olan Ermenilerden kaynaklı yaşanan tarihî olayları, güncel bilgilerle yeniden yorumlayarak eserinde yer verir. Ancak bu bilgiyi devlet adamlarının dâhilî ve haricî dostlarını, düşmanlarını tanınamaları üzerinden eleştirel bir tarzda kaleme alır:

“BAYINDIR HAN – Şimdiyse bir düşman iddiasına geldik. Yine işittim ki, doğuda bir düşmanımızın iddiasına göre Ararat'ın batılarına kadar her yer onlarınmış. Acaba neymiş bu Ararat? Nehir mi? Ova mı? Dağ mı?

1.VEZİR – (Düşünerek) Ararat... Ararat... Hatırlayamadım. Var mı böyle bir ad?

2.VEZİR – Yoktur galiba.

3.VEZİR – Böyle bir adı işitmedik hiçbir yerde.

DEDE KORKUT – (Bayındır Hana.) İzninizle.

BAYINDIR HAN – Buyurunuz, buyurunuz.

DEDE KORKUT – Böyle bir ad ne nehri bildiriyor ne de herhangi bir ovayı. Ararat bizim Ağrı dağımız demektir. Düşman kendi dilinde ve kendi isteğiyle konuşuyor.

BAYINDIR HAN – A! Baksanıza Ararat bizim Ağrı imiş. Demek düşmanın dilinden de anlamak gerek” (Dağlı, 1977, s.26).

Dede Korkut oyununda, düşmanın hiçbir zaman dost olmayacağı, şekil değiştireceği, yeni yöntemler bulacağı/bulabileceği bilhassa genç okuyucunun/izleyicinin zihnine kazınmaya çalışılır

3.2. Şahıs kadrosu

Dede Korkut oyununun şahıs kadrosu şu şekilde tanzim edilmiştir: Dede Korkut, Dirse Han, Bayındır Han, Âşık, Han kızı (Bulcan), Han oğlu (Boğaç), Vezirler, Oğlanlar, Beyler, Hanımlar, Kızlar, Ermeniler, Gürcüler, Rumlar, (Her millî gruptan üç kişi), Erler (10-12 Er.)

Abay Dağlı, *Dede Korkut* oyununda kişileri bilinenin dışında, derinliğine inerek tasvir etmez, onları sadece olayın akışında yer verir. Oyunun başkişisi Dede Korkut'tur ve olay akışının merkezinde yer alır. Oyundaki Dede Korkut, hikâyelerde, Türk kültür ve edebiyatındaki "alp" tipinden ziyade akil kişi konumundadır. "Alp tipinde Diyonizyak bir taraf vardır. O, ölçülü ve hesaplı değil, coşkundur. Onun bazen "deli" kelimesi ile tavsif olduğu görülür. Bu coşkunluk ve delilik yüzünden onun başı, sık sık belaya girer. Fakat o kahramanlıkla, ekseriya sıkışık durumlardan kurtulmasını bilir (Kaplan, 2007, s.45)". Tipleri, toplumun içinde yaşadığı reel kişi(tip)ler yaratır. *Dede Korkut* oyununda hem akil kişi hem alp tipi özelliklerini uhdesinde taşıyan Dede Korkut, yer yer ozan, baksı tarzı tavırlarla sözden çok sazıyla ortaya çıkar. Dede Korkut'un tek başına orduyu, askeri sazıyla-sözleriyle coşturduğu görülür. Onun, *Dede Korkut Hikâyeleri*'nden farklı olarak devlet yöneticileriyle yakın ilişkide olduğu da gözlerden kaçmaz.

Oyunda Dirse Han ile Bayındır Han, benzer kişisel özellikler sergiler. İnançlarından ziyade devlet adamlığı duruşuyla ön plana çıkarılır, küçük polemiklere, çevrelerindeki dalkavuk devlet adamlarına meydan vermeden kararlılıklarıyla idarî işlerine yönelirler:

"Onların Budist ve İslâm tasavvufunun idealize ettiği zahit ve veli tipleri ile hiçbir alakaları yoktur. Anasından doğar doğmaz çiğ et, çorba ve şarap isteyen Oğuz Han nasıl bu dünyaya sımsıkı bağlı, yaşama ihtiraslarıyla dolu ise, Dede Korkut kahramanları da öyledir. Yiğitlik kadar hayatın tadını çıkarmaktan da hoşlanırlar (Kaplan, 2007, s.45)".

Aynı zamanda maiyetindekilere karşı hoşgörülü, toleranslı ve alçak gönüllü davranırlar.

Han kızı Bulcan, Han oğlu Boğaç ve Dirse Han'ın eşi Gülbike Hatun oyunda ferdi olarak yer alan kişilerdir. Dirse Han'ın eşi Gülbike Hatun, Türk kültüründe önceleri "hatun" sonraları "valide sultan" olarak var olan, hükümdarın eşi, annesi, yardımcısı ve sırdaşı gibi birçok sorumluluğu ve güzel hasleti üstünde taşıyan tiptir. Tarihte meşhur olmuş birçok hanım sultan, valide sultan vardır. Gülbike Hatun, oyunda temsil ettiği tipe özgü tavır sergiler şekilde kurgulanmıştır. Kendi cemiyeti içinde zorda kalan, telkin ve tavsiyeye ihtiyacı olan eşi Dirse Han'ı akliselim bir şekilde sakinleştirip istikbaldeki istikametini çizmiş,

eşi de onun bu tavrından hoşnut olarak tavsiyelerini kalem kalem uygulamaya başlamıştır.

Âşık, Türk halk hikâyelerindeki benzer bir rolle oyunda yer alır. Verilen ziyafetlerde, yapılan eğlencelerde vazgeçilmez kişidir. Oyunda sözden ziyade sazıyla görülür.

Vezirler, çoğu Bayındır Han'ın yanında bulunan liyakatsiz, bilgisiz, kabiliyetsiz kişilerdir. Kendi konumlarını korumak için -başta Dede Korkut olmak üzere- yerlerine namzet olabilecek herkese komplo kurar, iftira atarlar. Abay Dağlı'nın muhtemelen devlet adamlarını ve bürokratları tenkit etmek için ironik bir şekilde kaleme aldığı tiplerdir. Asıl eserdeki menfi kişilerin yerine konumlandırılmış olması muhtemeldir.

Hanımlar, oyunda Türk kültüründeki ana, hatun rolünden bigane argoda "mahalle karısı" diye tanımlanan, aklı ve ilmî yaklaşımlardan uzak duyduklarıyla hareket eden karakterlerdir. Dedikodu, yaparlar, geleneksel usulde(çoğu yanlış) etrafındakilere akıl verip istikamet gösterirler. Asıl eser olan *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesi*'nde karşılıkları yoktur.

Ermeniler, Gürcüler ve Rumlar yazar tarafından malûm olan düşman gözüyle değerlendirilir. Bu toplulukları herhangi yönden tanım, tahlil denemesine girilmez. Coğrafyaya uygun olarak ve asıl kitaptaki düşman bilgisine göre verilir. Ancak yazarın oyununa temel oluşturan *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesi*'nde bu düşmanların isimleri tafsilatlı olarak verilmez.

3.3. Dekor veya Mekân

Dede Korkut oyununda bütün perde ve tablolar 4 dekor içinde geçer; 1. Dekor: Dirse Han'ın otağı(1. Perde, 1. Tablo, 2. ve 3. Perde, 2. Tablo), 2. Dekor: Bayındır Han'ın otağı(1. ve 2. Perde), 3. Dekor: Dağlar eteğinde bir bölge (2. Perde, 1 ve 2. Tablolar.), 4. Dekor: Geniş bir alan(3. Perde, 1. Tablo).

Dede Korkut Hikâyeleri'nde "otağ/çadır" merkezli göçebe kültüründen çok özel kesitler vardır. Oyunun önemli bir kısmı iki han otağında, diğer kesiti ise dağlık, ormanlık alanda geçer. Türkün kültür ve medeniyetinde "göçebelik" çok önemli bir yere sahiptir. Bu kültürün yazıya aktarılmış en önemli eseri de şüphesiz *Dede Korkut Hikâyeleri*'dir.

Oyunda sahne dekorunun dışında anlatı yoluyla verilen mekân adları; Kafkasya bölgesinden Azerbaycan, Gürcistan, Ermenistan;

Anadolu'dan Doğu ve Kuzey Doğu Anadolu, Kars, Bayburt ve o devirlerde Rum diyarı olan Trabzon ve çevresidir. Yine anlatı metinlerinde ismi zikredilen Diyarbakır (Amid), İran, Hakkâri, Erzurum gibi beldeler de vardır. Üzerinde yaşanan yerlerin sınırlarıysa net olmamakla birlikte Azerbaycan, Doğu ve Kuzey Doğu Anadolu'dur. Türklerin Anadolu'ya ilk akınları ve ilk yerleşim yerleri de buralardır.

3.4. Zaman

Dede Korkut oyunu, *Dede Korkut Hikâyeleri* kitabının ilk hikâyesi olan *Dirse Han Oğlu Boğaç Han*'dan esinlenerek kaleme alınmıştır. Oyunda zaman, Dirse Han'ın Bayındır Han tarafından verilecek olan ziyafete davet edilip "kara otağ"a oturtulmasından oğlu Boğaç Han'ı evlendirdiği süreci kapsar. Dirse Han'ın hanımıyla Tanrı'dan çocuk istemesi, çocuklarının doğup büyümesi arasında geçen yıllar anlatı metninde geçer ama olay kurgusunda yer almaz. Dış güçlerle yapılan savaşlar, vezirlerin Dede Korkut'u gözden düşürmek için çevirdikleri dolaplar ve Boğaç Han ile Bulcan Hatunun düğünü metinde yer verilen olaylardır. Yaşanılanlarla birlikte anlatı metninde bahsedilen olaylar göz önüne alındığında yaklaşık yirmi yıllık bir zaman dilimi vardır. Hikâyelerde yaşanan olayların, Türklerin Anadolu'ya hareketinin ilk yıllarına rastladığı tahmin edilmektedir. Oyunda bilineni destekleyen herhangi bir yıl, ay ve günleri belirten açık bir tarih yoktur. Kısacası zaman kavramıyla ilgili bilgiler reel değil, itibarîdir.

3.5. Olay Örgüsü

Dede Korkut oyununda olay yazıları formatına uygun bir plan vardır. *Dirse Han Oğlu Boğaç Han* hikâyesinin aslına uygun bir plandan ziyade küçük bir ad koyma merasimiyle serim bölümüne girilmiş olur. Yazarın buradaki maksadının oyununda kurguladığı plana okuyucuyu/izleyiciyi alıştırmaya çalışması olduğu düşünülebilir.

Birinci perde, birinci tablo, ilk sahne ve Dirse Han'ın çadırında başlayan merasimde ailesinin kim olduğundan bahsedilmeyen bir gencin av esnasında kurt öldürmesi, Dede Korkut'un Dirse Han'ın huzurunda bu gence şiir, nasihat, dua eşliğinde ad vermesi vardır. Evlat sahibi olamamanın onulmaz acısını yaşayan Dirse Han'ın eşi Gülbike Hatunun, beş altı hatta daha fazla çocuk sahibi diğer hanımlarla duygularını paylaşıp o hanımların da Gülbike Hatuna teselli etmeleridir. Yazar oyununu, kara habere menfi duruma izleyiciyi/okuyucuyu sezdirmeye çalışır tarzda kurgular. Burada Dirse Han da sahneye girer, Han Bayındır Han'ın davetinden bahseder. Hanlar Hanı Bayındır Han'ın hazırladığı rutin ziyafet ve eğlenceler için Oğuz beylerini çağıracağı, onlara sahibi oldukları çocuklara göre

çadırlar kurduracağı anlatı yoluyla söylenir. Bu yapı asıl hikâyeden farklı serimden önce serim şeklindedir. Çünkü asıl hikâyede serim bölümü bilindiği gibi; “Kamgan oğlu Han Bayındır Han, hayvanlarından deve, at, koyunlarının en iyilerinden keserek ve zengin sofralar kurdurarak her yıl gelenekselleştirdiği ziyafetini vermektedir. Ziyafete davet ettiği misafirler için ak, kara ve kıvıll renkli otağlar kurdurur. Ak renkli otağa erkek çocuk babası, kıvıll otağa kıvıll çocuk babası ve kara otağa da çocuğu olmayanlar oturacaktır. Diğer yandan kara otağa oturanların altına kara peçe serilecek, önüne kara koyun eti konulacak, yerse yiyecek yemezse çekip gidecek çünkü Tanrı, çocuğu olmayan bu adamları lanetlemiştir” şeklindedir.

Davete icabet için yola çıkan Dirse Han’ın eğlence yerine varmadan önce ilim, irfan, devlet, millet, insanlık gibi muhtelif konular üzerinde Dede Korkut ile Han Bayındır Han’ın sazlı sözlü sohbeti vardır. Burada yüceltilen, sözü dinlenen Dede Korkut’tur; Han Bayındır Han, soran, isteyen, dinleyen konumundadır. Oyunda Han Bayındır Han’ın Dede Korkut’un ilminden, irfanından, öngörülerinden, sözünün güç ve etkisinden ziyadesiyle milleti adına yararlanmak için ona özel ilgi gösterir. Hanlar Hanı Bayındır Han’ın Dede Korkut’u vezirlerin üstünde bir makamla terfi ettireceği söylentisi yayılır, bu da vezirleri tedirgin eder. Konumlarını kaybedecekleri endişesi vezirleri fitne fesat, alavere dalavere çevirme yoluna iter, ancak Dede Korkut kendisine sunulmak istenen rütbe ve makamı reddederek bürokraside yaşanabilecek kaosa son verir.

Eserin düğüm bölümünde, ilk olarak Han Bayındır Han’ın tüm Oğuz Beyleri için hazırladığı ziyafet ve eğlence şöleninde yaşananlar vardır. Önceden de belirtildiği üzere ağırlamalar misafirlerin çocuk sahipliğine göre yapılacaktır.

Yazar bu bölümde ziyafetin her türlü tefrişatını vezirler üzerinde kurgular. Asıl eserde vezirler yoktur. Bakan anlamındaki vezir sözcüğü Türkçeye Arapçadan geçmiştir. Davette vezirlerin beklemediği ve istemediği Dede Korkut da vardır. Vezirler onu bir şekilde saf dışı etmek ister ve Han Bayındır Han’a yıkılmış bir çadırı göstererek Dede Korkut’un verilen ziyafeti, renkli çadırı beğenmeyerek, her şeyi yerle bir ederek gittiğini söylerler. Gerçek bir devlet adamı duruşu sergileyen Han Bayındır Han, etrafında dalkavukluk yapan vezirlere inanmaz ve Dede Korkut’a övgü dolu sözler söyleyerek ona olan itimadını ikrar eder. Dağlı’nın eserindeki bu çatışma, ekseri Dede Korkut ile liyakatsiz devlet adamları konumundaki vezirler şahsında; bilgi ile cehalet, basiret ile ufuksuzluk, sevgi ile nefret, yiğitlik ile korkaklık, doğruluk ile fitne ve fesatlık, millete faydalı olma ile şahsî hırs ve menfaat, açık sözlülük

ile gammazlık gibi temalar üzerinde kurgulanmıştır. Yazarın asıl hikâyeden farklı şekilde kurguladığı bu küçük çatışma kısmı, çağdaş olan devlet erkânına, bürokratına bir mesaj niteliğinde yorumlanabilir.

Üçüncü sahne Han Bayındır Han ile Dirse Han'ın yolculuk hakkındaki kısa musahabesi üzeredir. Konuşulan ise Türk sınırlarının güvende olduğu, sınır dışındaki Ermeni, Gürcü ve Rumların kendilerine düşman oldukları kadar birbirleriyle de düşmanca münasebetleri üzerinedir.

Oyunun ikinci perdesinde davete katılan Dirse Han ve arkadaşları Han Bayındır Han'ın emriyle çocuğu olmayanlara yapılacak muamele gereği karşılaşılır, ağırlanır. Burada önceden sezdirilen çatışma kurgulanır. Durumdan haberdar olmayan Dirse Han, yapılanların anlamını öğrenince sinir, öfke ve kırılmış gururuyla evine döner. Çocukları olmamasının sebebini karısına sorar. Karısı, bunun bir Tanrı takdiri olduğunu söyler. Ve suçun, kusurun kendisinde olduğunu çünkü Dirse Han gibi bir beyde kusur olamayacağını belirtir. Akabindeyse Gülbike Hatun, Dirse Han'a tavsiyelerde bulunur; açları doyurması, borçluların borcunu ödemesi, açıkta olanları koruyup kollaması halinde Tanrının keremine erip çocuk sahibi olabileceğini söyler. Türk kültür ve medeniyetinde kadın her zaman sözü dinlenen, uygulanan bir yerdedir. Hanımının dediklerini fazlasıyla yerine getiren Dirse Han'ın yaptıkları Tanrı'nın hoşuna gider ve bir erkek evlat sahibi olur.

Dede Korkut Hikâyeleri'nde insan iradesi dışında gerçekleşen bir vaka olan çocuk sahibi olamama hadisesi, Han Bayındır Han'ın talimatıyla renkli otağlar uygulaması, nihayetinde Dirse Han ile eşi Gülbike Hatunun duruşuyla menfiden müspete dönüştürülür ve olası çatışmalar bertaraf edilir. Bu çadır olayı, eğer gerçekse ve devamlılık arz ediyorsa, Türk kültür ve medeniyeti içinde aile kurumunu zedeleyen en büyük yanlışlardan biridir. Dağlı'nın on iki Dede Korkut hikâyesi içinde bilhassa *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesi*'ni seçmesi tesadüfi değildir.

Yazar oyunun üçüncü perdesini, Oğuz Boylarıyla sınır dışındaki Ermeni, Gürcü ve Rumlarla savaş olasılıklarını artıran gerginliklerin yaşandığı sahnelerle kurgulamıştır. Önce birbirlerine karşı olan bu güçler, Dirse Han ile Bayındır Han'ın aralarının açık olduğunu sanıp, kendi aralarında birleşerek Türklere karşı taarruza geçmeyi planlarlar. İşin aslının öyle olmadığını anlayan Gürcü bir askerın ağzından şu sözcükler dökülür:

“1.RUM – Onların arası açılmamış mıydı?

GÜRCÜ – Bunu bilmiyor musunuz canım? Türkler barışta çekişirler, savaşta birleşirler. En iyisi onlara karşı biz de birleşelim (Dağlı, 1977, s.50). ”

Dirse Han, Beyler ve Dede Korkut, savaştan önce barış için yollar dener. Burada verilmek istenen mesaj insan hayatı her şeyin üstündedir ve “çözumsuzlüğü çözümlü savaştır” ilkesidir. Barış teklifine kendilerinin güçlü olduklarına inanan dış güçler, istihzaî hareketlerle olumsuz cevap verir. Nihayetinde savaş kaçınılmaz olur. Savaşta yardımcı kuvvet olarak kızları yanına katan hanımlar da katılır. Yazarın burada verdiği mesaj Türk kadınının iyi günde kötü günde beyinin yanında olduğu fikridir. Bilhassa mesele vatansa gerisi teferruatır, ideali ön plana çıkarılır.

Dede Korkut oyununun üçüncü perdesinde düğüm bölümünün zirve çatışmasına gitmeden anlatı yoluyla ve diyaloglarla Dirse Han’ın oğlunun olması, büyüüp belli bir yaşa gelmesi anlatılır. Ayrıca Dirse Han’ın oğlunun boğayı yenmesi, Dede Korkut’un ona Boğaç adını vermesi de anlatı yoluyla okuyucuya/izleyiciye duyurulur. Eserdeki düğüm bölümünün önemli kısımlarının bu şekilde kurgulanması bir kusur olarak değerlendirilebilir. Çünkü Boğaç Han’ın boğayı yenmesi seyirciye/okuyucuya heyecanlı anlar yaşatabilirdi.

Oyunun çözüm bölümü son derece sükûnet içerisinde gerçekleşir; üçüncü perdenin ikinci tablo ikinci sahnesinde Boğaç Han’ın belli bir yaşa gelmesiyle Bayındır Han’ın kızı Bulcan Hatunla düğün merasimleri, han kızı ve han oğluna yakışır tarzda yapılır. Dualar, koro ile âşıkların karşılıklı söyleyişleri, eğlence ve yeme içmelerle oyun biter. Oyunun son bölümü asıl hikâyeden bir hayli farklı olarak kurgulanmıştır. Nerdeyse hikâyenin yarısı atlanmıştır ki bu da yazarın kendi tercihidir.

3.6. Konuşma Örgüsü, Dil ve Üslup

Dede Korkut oyununun sahne üzerindeki aksiyonunu sağlayan ve sahne gerisindeki yaşanan olayları sahneye taşıyan konuşma örgüsü didaktik ve destanî tarzda oluşturulmuştur. Cümleler kısa, buyruk ve onlara verilen yanıt şeklinde kurgulanmıştır. Konuşmalar, eserin mahdut kısmıyla teşekkül ettirilen *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesi*’nden kesitlerden ziyade asıl eser olan *Dede Korkut Hikâyeleri*’nin tamamını kapsar mahiyettedir. Diyaloglar arasına bağımsız yapıda mısra, beyit ve dörtlük şeklinde atasözü, yiğitlik, nasihat içerikli şiirsel ifadeler yerleştirilmiştir. Bu ifadeler bazen asıl eserden ilham alınarak oluşturulmuş bazen de yazar tarafından orijinal şekilde kaleme alınmıştır. Abay Dağlı, eserin dilini Türkiye Türkçesi,

İstanbul ağzına(yazı dili) göre oluşturmuştur. Asıl eser olan *Dede Korkut Hikâyeleri*'nin dili dönem olarak Eski Anadolu Türkçesi, muhit yönüyle Azerbaycan ve Doğu Anadolu sahasının eseridir. *Dede Korkut* oyununda asıl eserle dil yönünden herhangi bir benzerlik yoktur.

Halk hikâyelerine münhasır bir yapı arz eden *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde düşünceler nesir, duygular nazımla söylenerek karışık tarzda bir metin tercih edilmiştir. Nazım kısımlarında kadim Türk kültürünün özünden mütevellit telaffuz edilen söz, ifade, deyim, atasözü, söylene, dua, beddua, argo gibi her türlü dil zenginlikleri mülhaza edilir. Oyundaysa bu tarz dil zenginlikleri sun'i bir yapıda bold ifadelerle ve kurmaca olduğu her halinde belli olan bir formatta verilir:

“İşte karşıdayım ben Dede Korkut.

Dedelerin gibi doğru yolu tut (Dağlı, 1977, s.7) .”

Anonim halk edebiyatı türlerinde maniye andıran birinci mısra hazırlık ikinci mısra mesaj yüklü bu beyitte vurgulanan kıymet “doğruluk” tur.

“İster fertler olsun, ister ordular,

Yerinde sayanlar mağlup olurlar (Dağlı, 1977, s.9) .”

Bir üstteki kurgu burada da vardır ve birinci mısra serbest söylenmiş ikinci mısra verilmek istenen mesaja uygun anlamla oluşturulmuştur. Beytin ikinci mısrasındaki ifade Hz. Muhammet (SAV)'in “iki günü müsavi olan ziyandadır” hadis-i şerifinden mülhem bir muhtevaya sahiptir.

“Geçmiş bir aynadır, hep ibret verir.

Geleceğe doğru bir kuvvet verir (Dağlı, 1977, s.12) .”

Yazar bu beyitte, edebî eserlerin oluşturulma gayelerinden biri olan hayata “ayna tutma” özelliğine misal verir. Didaktik unsur apaçık ortadadır. Oyunda yer verilen konuşmalardaki ifadeler, eseri hareketli, heyecanlı yapmamış okuma formatında kalmıştır.

Dede Korkut Hikâyeleri'nde duygulara coşkunluk katan nazım kısımlarıdır. Eserdeki nazımla birlikte nesirdeki şiirselliğin estetik olarak üst seviyede oluşu Türkçenin yüzyıllar önce edebî dil vasfına ulaştığının bir delilidir. Eserde muhteva olarak Türk destan geleneğine benzerlikler yüksek düzeydedir. Ancak şiirlerde kafiye ve vezin hususunda destanın yanı sıra sav, sagu, koşuk gibi sözlü gelenekten

gelen anonim halk şiiri nazım biçimlerinden azade serbest bir yapı görülür.

Her vakadan sonra Dedem Korkut'un benzer ifadelerle de olsa söz söylemesi esere ayrı bir ruh ve dinamizm katar. Eserin akışında her türlü güzel ve hayırlı işten sonra son noktayı koymak üzere gözler Dedem Korkut'u arar. Ancak oyunda Dede Korkut ağzıyla verilen mısralar, o günün dilinden ve edebî zevkinden uzaktır, onun çocuk ve anne arasındaki bağı anlatan bir beyit:

"Kucağım açıktır, bana gel çocuk.

Sensiz kim mutludur, ey güzel çocuk (Dağlı, 1977, s.17) ."

Aynı şekilde, Dede Korkut oyununda mani tipi dördlükler içine atasözlerinin yerleştirildiği nazım parçalarına da rastlanır:

"Dostun hoş gelmesi var.

Konuşup, gülmesi var.

Her yiğidin dünyada

Bir yoğurt yemesi var (Dağlı, 1977, s.10) ."

Ordu marşı mahiyetinde tertip edilip "Koro" diye adlandırılan şiir, kelimelerin uyak ve ölçüye uydurularak bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş havasındadır. Gönle hitap edip, kulağa hoş gelecek estetik yapıdan uzaktır:

"KORO

Bu dağda, bu derede

Bak beye de, ere de.

Düşmanlarım nerede?

Emir vardır erlere.

İleri, zaferlere!

Dağlarım yüce yüce.

Yol verir biz gelince

Yürüyüş gündüz, gece.

Emir vardır erlere.

İleri, zaferlere!

Elde kılıç tutanı

Cephelerde gel, tanı.

İşte bu er meydanı

Emir vardır erlere.

İleri, zaferlere! (Dağlı, 1977, s.51)”

Bu mısraların sun’i bir dil ve samimiyeti noksan bir gönülle söylendiği görülür. Eser, didaktik yönden güçlüyken edebî yönden daha zayıf kalır. Şiirde yarım kafiye ve mani tipi 7’li hece ölçüsü kullanılır. Nakaratlar, iki mısralıdır. Yapı olarak asıl şiirle aynıdır.

Türkçeye kaynaklık eden müstesna eserlerden olan *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde söz ve saz gücünü birbirinden alan ayrılmaz bir ikilidir.

“DEDE KORKUT: Nasıl söz, Hanlar Hanımız?

BAYINDIR HAN: Yani ruhları okşayan sözler. Sizin sözleriniz. Hani siz her konuşmadan önce saz çalmazsam söze başlayamam demiyor musunuz? Ben de sizin o güzel sözlerinizi dinlemeden iyi düşünemem. Yaratıcı bir ilhamı siz sazdan alıyorsunuz, ben sözden alıyorum. Şimdi sazınızı da çalınız, sözünüzü de söyleyiniz. Daha sonra benim de birkaç sözüm olacak (Dağlı 1977, s.18).”

Dirse Han, yaşadığı “kara otağ” felaketinden dolayı duygularını açtığı eşi Gülbike Hatunun meysus duruma düşmesine kayıtsız kalmaz ve ona olan duygularını samimi dille dile getirir:

“DİRSE HAN – (Sola doğru ayrılıp, bir hayli sükûttan sonra Hanımın gönlünü almak için ona doğru dönerek.) Ah, başışla. Han kızı. O kara çadırın karanlık düşünceleri içinde sinirlerim bozuldu. Kendime hâkim olamadım. Başışla, Gülbikem, başışla. (Elini onun omuzuna koyarak.) “Beri gelgil başım bahtı, evim tahtı...” Bu derdimiz ortaktır. İkimizin de kalbimizi yaktı. Bunun dermanını da ortaklaşa bulabiliriz. Bulmasak da hiç üzülme. Benim “Güz elmasına benzeyen al yanaklım...” Bütün dertleri unut benim “Kurulu yaya benzer çatma kaşlım...” Kalbinden her türlü şüpheyi at. Benim “Koşa badem sığmayan dar ağızlım...” Ne gözyaşını akıt, ne kanını karart. Tam bir sükûnetle konuşalım. Beraberce bir yol bulalım. Nihayet bu acı hasretten kurtulup, biz de bir evlat sahibi olalım. Ve inşallah olacağız (Dağlı, 1977, s.41).”

Eserde, Dirse Han’ın dilinde söylenen ifadelerdeki sanatlı teşbihler, karşıdakine verilen açık yürekli telkin ve tavsiyeler, birbirine olan güven ve neticeye gitmedeki kararlılıklar, Allah’a olan iman ve tevekküller tırnak içinde verilerek özellikle vurgulanmıştır. Burada dikkati çeken bir durum ise Türklerde çocuğa verilen önemin yanında şartlar ne olursa olsun çok eşliliğe meyil edilmemesidir. Dede Korkut

oyununda ana izlek olan didaktikliğin yanında nadiren mizah ve ironi de görülür:

“DEDE KORKUT – Evet kuzeyden, güneyden ortaya doğru bir hareket var.

DİRSE HAN – Çok hareketlidirler maşallah. Geçen savaşlarda geriye doğru çok hızlı hareketlerini de görmüştük (Dağlı, 1977, s.52). ”

Hem asıl eserde hem de oyunda ciddiye bir tavır gösteren Dirse Han, Dede Korkut’a ironik bir cevap verir. Buradaki ironiyle beraber Dedem Korkut’un dilinden veciz ifadelere de yer verilmiştir:

“İyi güne gelen ver diye gelir.

Kötü güne gelen sevgiyle gelir (Dağlı, 1977, s.52). ”

Dede Korkut oyunu muhteva itibarıyla modern tiyatronun epik türüne uygun bir tarzda kaleme alınır. Ancak Batı tarzı epope içeren bir oyun olmayıp Türk edebiyatında yazarların kendi inisiyatifinde şekil alan bir usulle değişiklikler gösterir. Özünde ise az da olsa benzerlikler bulunur. Abay Dağlı, klasik tiyatronun müzikli koro kısmını nazım biçiminden alarak diyaloglar arasına yerleştirip okuyucuya/izleyiciye bunu hissettirerek verir. Bu kısımda “koro” yerine “oyuncular” konulur:

“ÂŞIK – (Saz çaldıktan sonra.)Hey!

Bu meclise hanım gelir, han gelir.

OYUNCULAR: Han gelir.

ÂŞIK – Ülkemize şeref gelir, şan gelir.

OYUNCULAR – Şan gelir.

ÂŞIK – Kalbimize sevinç ve heyecan gelir.

OYUNCULAR: Heyecan gelir.

ÂŞIK – Öz sevgimiz gönlümüzde var olsun.

Bu sevgiyle sevilen bir yar olsun.

OYUNCULAR - Öz sevgimiz gönlümüzde var olsun.

Bu sevgiyle sevilen bir yar olsun.

(Bu nakaratı bir daha tekrar eder ve Âşık saz çalarken bir hayli oynarlar.)

ÂŞIK – (Saz çaldıktan sonra.) Hey!

Bu topraklar koç erlerin yuvası.

OYUNCULAR – Yuvası.

ÂŞIK – Ne güzeldir yurdumuzun havası.

OYUNCULAR – Havası.

ÂŞIK – Dağlarının, kırlarının safası.

OYUNCULAR - Safası.

ÂŞIK - Öz sevgimiz gönlümüzde var olsun.

Bu sevgiyle sevilen bir yâr olsun.

OYUNCULAR – (Nakaratı yine iki defa tekrarlayıp oynarlar.)

ÂŞIK - (Saz çaldıktan sonra.) Hey!

Sevgimizle bakıyoruz her güne

OYUNCULAR – Her güne.

ÂŞIK – Sevgi yoksa gaye nedir, ülkü ne.

OYUNCULAR – Ülkü ne.

ÂŞIK – Yollarınız âşıkların mülküne

OYUNCULAR – Mülküne.

ÂŞIK - Öz sevgimiz gönlümüzde var olsun.

Bu sevgiyle sevilen bir yar olsun (Dağlı, 1977, s.62) .”

“Âşık” ve “Oyuncular” ın diyalog tarzında söyledikleri koro, coşkunluk, samimiyet, sadelik gibi hususiyetleri içinde barındırması yönüyle eserin dil zenginliğinde en başarılı yeridir, denilebilir.

Türklerde önemli kültürel zenginliklerden biri olan “ad koyma” merasimini eserinde diyaloglar arasına koyan Dağlı, bu etkinliği Dirse Han ile Âşık arasında geçen şu sözlerle dile getirir:

“DİRSE HAN – (Âşık) Sen bugün merasime yetişemedin.

ÂŞIK – Kusura bakmayınız, Ulu Öz Hanımız. Uzak bir obanın düğününde idim. Vaktinde yetişemedim.

DİRSE HAN – Zararı yok. Şimdi dinle. Gündüz büyük merasimle Dede Korkut yiğit oğluma Boğaç adını verdi.

ÂŞIK – Boğaç mı?

DİRSE HAN – Evet, boğayı yendiği için Boğaç.

ÂŞIK – Kutlu olsun. Daima güçlü, kuvvetli olsun.

DİRSE HAN – Tabî, benim oğlum daima güçlü kuvvetlidir. Onun ad merasimini gündüz bitirdik. Şimdiyse akşam merasimini yapıyoruz (Dağlı, 1977, s.59). ”

Ad koyma merasiminde de dikkatlerden kaçmayan bir durum –her yerde olduğu gibi- Dede Korkut’un en başta olmasıdır. *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde cemiyet içinde yapılan mühim işlerin merkezinde Dede Korkut vardır; ad koyma, dua etme, saz çalma, söz söyleme, yol gösterme, haber verme, bilgilendirme, aracılık etme... gibi daha birçok şey. O, Türk toplumunun en büyük sanatkârı, kanaat önderi, bilge kişisi, devlet adamı kılavuzu gibi birçok vasfı bünyesinde taşır. Yazar eserinin hemen her yerinde Dede Korkut’a söz verir, rol verir. Dede Korkut’un buradaki varlığı asıl hikâyeye olan *Dirse Han Oğlu Boğan Han Hikâyesi*’ndekinden fazladır. Bu yüzden eserde destansı ifadelerden ziyade Dede Korkut’un bilge kişiliğine has bir dil ve üslup kullanılır.

Sonuç

Abay Dağlı, *Dede Korkut* oyununu tezli bir eser olarak kurgulamıştır. Yazar, “Ünlü Dedemiz” diye zikrettiği Dede Korkut’u(Korkut Ata), bir oyun sahnesinde okuyucunun/izleyicinin dikkatine sunmayı kendi öz benliğine, milletine karşı bir sorumluluk olarak addedip genç nesillerde tarihî ve millî bir benlik algısı oluşturmayı amaçlar. *Dede Korkut* oyunu, Oğuz Türkleri Hanlar Hanı Bayındır Han ile Dedem Korkut etrafında şekillenir. Oyunda çevrilen entrikaların merkezinde Bayındır Han vardır. Bu entrikalar, bazen bilinçli ve kurmaca bazen de olayların akışında cereyan eder. Hem kurmaca olan hem de hayatın(olayların) akışında cereyan eden entrikalardan çıkış yolunu bulmak için Dede Korkut’a başvurulur. Burada amaç sadece entrikalardan kurtulmak değil, çözüm için izlenen yolda Dede Korkut’un bilge kişiliği, feraseti, olaylar karşısında aldığı tavır ve vakur duruşudur. Abay Dağlı’nın oyununu kurgulamak amacıyla tercih ettiği “Dirse Han Oğlu Boğaç Han” hikâyesi çocuğu olmayan Dirse Han’ın “siyah otağ” a oturtulması cemiyet içerisinde ferdin düştüğü garabeti işleme, yakın arkadaş da olsa her insana güvenilmemesi gereğini duyurması yönüyle dikkate değer bir temadır. Yazar, oyununu asıl esere bağlı zeminde kurgularken Oğuz Boylarının(Türklerinin) yaşamındaki kültürel zenginliği, renkli hayat izlerini okuyucuya gösterme niyetinde olması muhtemeldir. Oyunda işlenen tema içerisinde; aile bağı, bilgi ve ferasetin önemi, fedakârlık, cömertlik, evlat sahibi olmanın toplum içerisinde saygınlığı, Türklerde(Oğuzlar) kadının konumu, devlet adamı yetiştirme pedagojik usulleri, hayvan sevgisi, kültürel unsurlar, destanî motifler, istişare gibi mefhumların varlığı ele alınır. *Dede Korkut* oyununda

düşman olarak gösterilen Ermeniler, Rumlar ve Gürcüler birbirleriyle hasım iken Türk'e karşı birleşmeleri tarihî bir realiteyi güncel bir zeminde ele alırken, okuyucu/izleyici Türk gencine her zaman uyanık ve teyakkuz halinde olması mesajı verilir. Türk siyasi tarihinde önemli bir yerde duran “devlet ebed müddet” felsefesince hemen her şeyin feda edilebileceği tezi ve uygulanışı gösterilir. Dağlı, Bayındır Han ve Dede Korkut arasındaki diyaloglarla dalkavuk devlet adamlarının vasıfları, zafiyetleri, ikiyüzlülükleri gözler önüne serilir, bu zevatın beyzade ve hanzade oluşlarından mütevellit onlardan vazgeçilemeyeceği, iyiyi ve doğruyu öğreterek makamlarında kalacağı vurgulanarak mazi-atî çatışmasıyla birlikte ironik bir yaklaşımda bulunur. Abay Dağlı'nın oyununu kaleme alış sürecinde timsal olan Azerbaycan Türklerinin çektiği Dede Korkut filmi, Türkiye Türkleri için önemli bir mesaj ve ince bir göndermedir. Türklüğün en büyük kültür merkezi olan İstanbul'un güzel olan her haslette öncü olması gerekliliği okura/izleyiciye sezdirilmiştir. Dede Korkut gibi bir şaheserin dil, edebiyat, tarih, halk bilimi, sosyoloji, coğrafya, folklor gibi bilimsel çalışmaların yanında bütün güzel sanatlarda; resim, müzik, sinema, tiyatro vb. ele alınarak gelecek nesillerin ruhuna ve beynine işleyecek tarzda yerleştirilmesi gereği oyunda asıl emel olarak verilir. *Dede Korkut* oyununda, *Dede Korkut Hikâyeleri*'nin başlı başına bir dünya olup keşfetmekle bitmeyecek cihetleri vardır, teması vurgulanmıştır. Niyet ve muhteva olarak başarılı olan *Dede Korkut* oyunu, sahneleme tekniği yönünden zafiyet içerisindedir. 1977'de kaleme alınan oyun, üzerinden yaklaşık yarım asır geçmiş, Türk sineması ve dizi sektörü dünya üzerinde saygın bir konuma yükselmiş ancak istenilen düzeyde bir Dede Korkut film veya dizisi beyaz perdeye aktarılmamıştır ki bu kabul edilemez bir ihmaldir.

KAYNAKÇA

- Azman, Y.(2019). *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası(Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Kutlu.
- Başgöz, İ.(1998). “Dede Korkut Destanında Epitetler”, *Milli Folklor*. Nebi Özdemir(çev), (37), 23-35.
- Bekki, Salahaddin(2012). *Dedem Korkut Kitabı Bibliyografyası Üzerine Deneme (Türkiye'deki Yayınlar 1916-2013)*. Ankara: Berikan.
- Dağcı, Ferruh(2023). https://www.ntv.com.tr/n-life/kultur-ve-sanat/dede-korkut-kitabi-bursa-yazmasinin-tipkibasimi-yayinlandi,_q9HXwCn1kOizx-jLWDSnw.
- Dağlı, A.(1977). *Dede Korkut Oyun*. İstanbul: Üçler.

- Develi, H.(2001). “Dede Korkut Oğuznâmeleri Tezcan ve Boeschoten Yayımı Üzerine Notlar”, *İlmî araştırmalar*. C(12), 83-94.
- Ekici, M.(2019). “13. Dede Korkut Destanı: “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” Boyunu Beyan Eder Hanım Hey!” *Millî Folklor*. (122), 5-13.
- Ekici, M.(2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası Soylamalar ve 13.Boy - Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. İstanbul: Ötüken.
- Ercilasun, A. B.(2019). “Dede Korkut’un Yeni Nüshası Üzerine/Konu-Bağlantılar-Yer-Zaman-Okuyuş”, *Dil Araştırmaları*. (24), 7-13.
- Ekiz, O. N.(1992). *Dede Korkut Hikâyeleri*, 2. Baskı. İstanbul: Engin.
- Ergin, M.(1958). *Dede Korkut Kitabı I(Giriş-Metin-Faksimile)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ergin, M.(1963). *Dede Korkut Kitabı II(İndeks-Gramer)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M.(1963). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: MEB.
- Ergin, M.(1999). *Dede Korkut Kitabı, Giriş-Metin-Faksimile*. 2.Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Gökyay, O. ř.(1976). *Dede Korkut Hikâyeleri*, Birinci Basılış. İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Gökyay, O. ř.(2006). *Dedem Korkudun Kitabı: Kitab-ı Dedem Korkut âlâ Lisan-ı Taife-i Oğuzan*. İstanbul: Kabalcı.
- Kaplan, M.(2007). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri*, 7.Baskı. İstanbul: Dergâh.
- Özçelik, S.(2016). *Dede Korkut –Dresden Nüshası-Giriş, Notlar(I. Cilt)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Özçelik, S.(2016). *Dede Korkut –Dresden Nüshası-Giriş, Notlar(II. Cilt)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Özçelik, S. (2016). “Dede Korkut Oğuznâmeleri Üzerine- Günbed Nüshası Işığında- Düzeltme Teklifleri”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*. (49), 7-20.
- Özçelik, S.(2021). *Dede Korkut –Günbed Yazması- Kazan Bey Oğuznâmesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Pehlivan, G.(2015). *Dede Korkut Kitabı’nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım- Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi*. İstanbul: Ötüken.
- Sepetçioğlu, M. N.(1998). *Dedem Korkut’un Kitabı*, 6.Baskı. İstanbul: İrfan.

- Sertkaya, O. F.(2020). *Dede Korkut'un Günbed Yazması  zerine*. İstanbul: Bilgi Kültür Sanat.
- Tataroğlu, A.(1968). *Dede Korkut Masalları*(Türkmence aslından hazırlanmıştır). İstanbul: Keloğlan.
- Tezcan, S.(2001). *Dede Korkut Oğuzn meleri  zerine Notlar*. İstanbul: Yapı Kredi.

DEDE KORKUT ANLATILARINDA ŞİDDET

-Sebepler ve İşlevler-

VIOLENCE IN DEDE KORKUT NARRATIVES

-Causes and Functions-

Adem BALKAYA*

ÖZ

Bir arada yaşayan hemen her canlı için ben ve öteki, dost ve düşman, zıtlık, iyi ve kötü kavramları da doğal olarak kendiliğinden oluşur. Hele hele ortak olan veya üzerinde hak iddia edilen şeyler için ise mücadele zorunluluk haline gelir. Mücadele de şiddeti ortaya çıkarır. İnsan çoğu zaman elindekini korumak veya olmayanı elde etmek için şiddeti bir vasıta olarak kullanır. Bu durumda kullanım alanı ile ilgili hemen olumsuz çağrışımlar yapan şiddetin bazı durumlar için meşru olup olmadığı tartışmaya açılabilir. Modern toplumlar kendilerini hukuk temelinde korumaya alarak şiddetten olabildiğince kaçınmaya çalışmışlardır. Bunun için töre, yasa, anayasa, gibi hukuki kurallarla birlikte bu kuralı toplum adına uygulayacak olan asker, polis, savcı, mahkeme vb. kurumlar yaratmışlardır. Aslında değişen şey şiddetin uygulayıcıları ve şiddetin uygulama biçimidir. Henüz modern toplum olamamış kültürlerde ise şiddet öncelenen, gerek duyulan bir vasıta olarak kullanılmıştır. Dışardan bakıldığında aslında şiddet modern öncesinde de modern toplumda da varlığını devam ettirmektedir. Arapça şedid kökünden gelen ve sert, katı vb. anlamları içeren şiddet eylemi, bir hareketin veya gücün derece bakımında fazla oluşu, aşırılığı şeklinde tanımlanır. Ancak tanımlarda daha çok yer verilen şiddet eylemi fiziksel olanından yola çıkılarak yapılmaktadır. Bunu dışında ekonomik ve duygusal/psikolojik şiddet de en az fiziksel şiddet kadar önemlidir. Fiziksel şiddette güç, ekonomik şiddette mal/eşya, psikolojik şiddette ise dil öncelenmektedir. Dede Korkut anlatılarında şiddetin farklı boyutlarıyla hemen her türünün örneğine denk gelinir. Ancak önemli olan bu şiddetin kaynağının ne olduğu, neden şiddete ihtiyaç duyulduğu veya şiddetin hangi işlevlere sahip olarak neye yaradığı da üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. Metinleri bağlamından ayrı düşünemeyiz. Bu çalışmada yapılacak olan tespitler Oğuz'u şiddetle ilişkilendirmek değil kan dökmekten, baş kesmeden isim alamamanın sebebini anlamaktır. Bugünün kabulleri ile metinleri değerlendirmeye kalkmak yanlış olacaktır. Bu nedenle Dede Korkut anlatılarında şiddetin neden var olduğu sebepleri veya işlevleri mutlaka hikâyelerin yaşanma veya yazıya aktarılma zamanlarını da dikkate alarak değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Şiddet, Güç, Dede Korkut, İşlev, Nedensellik

* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kars/ Türkiye, (adembalkaya81@hotmail.com)
<https://orcid.org/0000-0002-1309-6406>

ABSTRACT

For almost every living creature living together, the concepts of self and other, friend and foe, opposites, good and evil naturally emerge spontaneously. Especially for things that are common or claimed, struggle becomes a necessity. Struggle, in turn, leads to violence. People often use violence as a means to protect what they have or to obtain what they do not have. In this case, it can be questioned whether violence, which immediately has negative connotations regarding its use, is legitimate in some situations. Modern societies have tried to avoid violence as much as possible by protecting themselves on the basis of law. For this purpose, they have created legal rules such as customs, laws, constitutions, as well as institutions such as soldiers, police, prosecutors, courts, etc. to enforce these rules on behalf of society. What has actually changed is the perpetrators of violence and the way violence is practiced. In cultures that have not yet become modern societies, violence has been used as a prioritized and necessary means. When viewed from the outside, violence continues to exist both in pre-modern and modern society. The act of violence, which comes from the Arabic root *shadid* and has the meanings of harsh, strict, etc., is defined as the excessive degree of an action or power, its excessiveness. However, the act of violence, which is mostly included in the definitions, is based on the physical one. Apart from this, economic and emotional/psychological violence is at least as important as physical violence. Power is prioritized in physical violence, goods/items in economic violence, and language in psychological violence. In the Dede Korkut narratives, one can come across examples of almost every type of violence with different dimensions. However, it is important to consider what the source of this violence is, why violence is needed, or what functions violence serves. We cannot consider texts apart from their context. The determinations to be made in this study are not to associate Oguz with violence, but to understand the reason for not being able to take a name without shedding blood and slaughtering heads. It would be wrong to try to evaluate the texts with today's assumptions. For this reason, the reasons or functions of violence in Dede Korkut narratives must be evaluated by taking into account the times when the stories were lived or written.

Keywords: Violence, Power, Dede Korkut, Function, Causality

Giriş –Şiddet Kavramı-

Oldukça sorunlu (!) ve sıkıntılı bir kavram olarak karşımıza çıkan şiddet, aslında canlıların doğası gereği içine doğduğu veya kendi isteği ile girdiği bir alandır. Başka bir ifadeyle şiddet canlıların doğal, vazgeçemediği, varlığını sürdürmede, var olmada, kendisine alan açmada aslında işlevsel olarak kullandığı bir olgudur. Günümüz kabulleriyle değerlendirdiğimizde telaffuzu ile birlikte bir takım olumsuz çağrışımları da beraberinde getirmektedir. Zira günümüz dünyası artık hukuk, yasa ve adalet temelli toplumlardan oluştuğu için şiddet ötelenen, istenmeyen bir kavramdır. Artık insanlar şiddeti kendileri uygulamazlar. İlla şiddet uygulanacaksa bunu toplum/insan adına güvenlik için belirlenmiş kurumlar yapmaktadır. Sözgelimi herhangi bir şiddet eylemine maruz kaldıysanız sizin adınıza yasa ve yasanın emrindeki kolluk gücü karşı tarafa caydırıcı oranda bir şiddet

uygular. Bu durumda dahi fiziksel bir şiddetten, yaralamadan vb. bahsedilemez, hapisaneler bunu karşılamak için hazırdır. Dolayısıyla bugünün dünyasından bakıldığında geçmiş dönemde şiddetin çokluğunun, hatta yüceltilmesinin veya hafif ifadeyle hayatın bir parçasıymış gibi kabulünün anlaşılması zorlaşır. Bu nedenle metinlere bakılacaksa mutlaka metnin kendi bağlamına bakılarak değerlendirmelerde bulunulmalıdır.

Tebliğin amacı asla olumsuz bir kavram olan şiddeti Oğuz ile ilişkilendirip Oğuz’u şiddet yanlısı/meraklısı, şiddet sevicisi göstermek değildir. *Baş kesmeden kan dökmeyen isim verilmiyorsa, erkek çocuğu olan ağ otağa oturtuluyorsa*, hemen her anlatı küçük bir savaş tablosu şeklinde sunuluyorsa bunun nedenini anlamaktır. Zaten metinleri bağlamıyla düşündüğümüzde Oğuz’un şiddeti başlatan değil şiddete uğrayan olduğu, şiddet kavramının ihtiva ettiği olumsuzlukları asla karşı tarafa –kafir, düşman vb. de olsa- yansıtmayan taraf olduğu görülmektedir.

Şiddet kavramı çok farklı şekillerde tanımlanmaktadır. APA Psikoloji Sözlüğü’nde *Violence* için “Düşmanlık ifadesi, öfkeyle insanları yaralama ve zarar verme kastıyla yapılan öfke ifadesi; insanlara veya eşyalarına fiziksel güç kullanarak zarar verme; duygu ya da duygu yoğunluğunun bildirim/söylemi” (Vandenbos , 2015, s.1139) ifadeleri kullanılır. Sözlükte eylemin kasten yapılması ve bir öfkeyle gerçekleşmesi vurgulanmaktadır. Bu türden bir tanım zaten olumsuz anlam barındıran şiddet kavramını daha da kabullenilemez hale getirmektedir. TDK’da (2021) “bir hareketin, bir gücün derecesi, yeğinlik, sertlik; hız mec. (duygu ve davranış için) aşırılık ve karşıt görüşte olanlara, inandırma veya uzlaştırma yerine kaba kuvvet kullanma”; Kamus-ı Türki’de “sertlik, aşırılık, fazlalık” (Sami, 1989) olarak tanımlanır. TDK ve Kamus-ı Türki daha çok şiddet kavramının dilsel olarak ne olduğu üzerinde durur.

Yves Michaud (1994) şiddet tanımında; “Biri veya bir grup, bir diğerine veya gruba yönelik onların “bedensel veya törel bütünlüğüne veya mallarına veya simgesel ve sembolik kültürel değerlerine zarar verecek” şekilde davranırsa bu şiddettir” (s.9) der. Michaud tanımında fiziksel zararın ötesinde simgesel ve sembolik zararları da bu eylemin içine dâhil eder. John Dewey, “yanlış kullanımlı kuvvet, güç ya da enerji” (Akt. Yücel, 2011, s.5); Yurtcan Erdener (2002), “beden gücünün kötüye kullanılması, silahlı etkinlikler ve aşırı bir saldırganlık özelliği taşıyan ilişkilerle belirginleşen edimlerin tümü; kaba kuvvet ve ortalığa korku ve yıldırmak, çevredekileri sindirmek için yapılan her türlü silahlı eylem; tedhiş”(s. 304) şeklinde tanımlar.

Afşar Timuçin'in Felsefe Sözlüğü'nde, "aşırı korku yaratma, bir toplumun ya da bir topluluğun hatta bir kişinin direncini kırmak için bozgun yaratıcı maddi ve manevi yöntemler uygulama" (2004). olarak toplumsal olanına da dikkat çeker. Eylem Okumuş kavramı "bir kişinin bir başkasına fiziksel acı vermek veya yaralamak kastıyla yaptığı davranış" (Okumuş, 2014, s.11) diye tanımlayarak kasti ve kötü niyetli yapıldığında şiddet olacağını vurgular.

Dede Korkut anlatılarında karşımıza çıkan olayları şiddet ve saldırganlık arasında birbirine bağlı şekilde değerlendirebiliriz. Saldırganlık "hâkim olmak, yenmek, yönetmek amacı ile güçlü, şiddetli, etkili bir hareket, fiil, işlem; bir işi bozma, engelleme, boşa çıkarmaya karşı düşmanca, yaralayıcı, hırpalayıcı veya tahrip edici (yıkıcı, yok edici) amaç taşıyan bir davranış" şeklinde tanımlanırken, şiddet daha çok " insanlarda şiddet kullanma, kanuna uymamak, kişiye zarar vermek, hakaret etmek, onurunu kırmak, sukûnet ve huzuruna son vermek; birinin hakkını çiğnemek, hırpalamak, incitmek, canını acıtmak için zor kullanmak, yıkıcı aşırı davranışlarda bulunmak, aşırı derecede öfke ifade etmek şekillerinde kendisini gösteren davranışlar" (Erten ve Adalı, 1996, s. 143) olarak açıklanır. Başka bir ifadeyle şiddet saldırganlığın bir parçası veya derecesi olarak kabul edilir.

Her canlı varlığını korumak ve devam ettirmek için saldırgan olmak zorundadır. Ancak eylemi kurallar dışına taşıdığında bu şiddete girer. Örneğin bir canlının yaşamını devam ettirmesi başka canlıları besin olarak kullanmasından geçer. Bu saldırganlıktır. Toplular belli dönemlerde avcılıkla hayatlarını devam ettirmek mecburiyetinde iken yaptıkları saldırdır. Ancak bu keyfiliğe döndüğünde şiddet kavramının dahiline girer. Tam da burada Arendt'in (1996) şiddet için kullandığı *keyfilik*(s. 8) devreye girer. Doğal olarak canlı genelinde insan özeline dönülür ve insan şiddet eylemini en çok uygulayan varlık konumuna gelir.

Hukuk açısından bakıldığında şiddet kavramı tanımlanırken bu özellik daha da belirginleşir. Sulhi Dönmezer (1996), "şiddet, gücün kuvvetin hukuka aykırı olarak kullanılması demektir. O halde şiddet kuralla zıtlaşan insana özgü bir eylemdir. Şiddete başvuranda, toplumsal normlara, hukuk kurallarına saldırı niyeti, kasti vardır. Bu sebeple söz gelimi dikkatsizlikle trafik kurallarını ihlal ederek yaralanmalara, ölümlere sebebiyet veren kimsenin taksirli eylemi, şiddet sayılmaz" (s. 215) şeklinde tanımlarken eylemin kastının, amacının ve niyetinin duruma dahil edilmesini savunur.

Dede Korkut Anlatılarında Şiddetin Varlığı

1. Sebepler

Metni bağlamı ile birlikte düşünürsek Dede Korkut anlatılarının yaşanma zamanında elde etmenin veya elden kaçırmanın odak noktası güç ve mücadeledir. Dolayısıyla bu dönemde yaşayan insan her daim şiddet merkezli bir yaşamın doğal bireyi olmaktadır. Toplumlar da ancak bir mücadelenin sonunda yeni yerler elde edebilir veya elinde tuttuğunu ancak mücadele ile koruyabilir. Bu da şiddet eylemini yaşamın vazgeçil(e)mezi haline getirir. Dede Korkut'a göre *derin olsa batırır, kalabalık korkutur*. Korkutmanın referansı da doğal olarak şiddettir. Bu dönem insanı için bu mücadeleleri yapabilecek olan bireyleri yetiştirmek de zaruridir. *Baş kesmeden kan dökmekten isim alamamanın* temel referansı da buradaki gizlidir. "Hikâyelerde "ad alma" sürecinde de görüldüğü üzere; erkeğin küçük yaşına bakılmaksızın "kahramanlık yapma", "yiğitliğini ortaya koyma", "düşman ile mücadele etme" gibi "güç" temelli özelliklere sahip olması ve söz konusu özellikleri hayatının geri kalanında da koruyarak iktidarı elde etmesi toplumun erkekten temel beklentileri arasındadır." (Yılmaz, 2018, s.243) Bu yolla elde edilen isimler/epitetler¹⁴ de anlatılarda sıklıkla tekrar edilir. Beyler kendisine bağlı kişileri de bu kahramanlıkları üzerine görevlendirirler:

"O günde kimleri öncü süvari birliği başı yaptım; Adabasa yerinde, heybetiyle yer titreten, hasmına sert baktığında yürek yaran, aç aslanın ciğer, bağrını kara sac içinde kavurup yiyen, çaya girse çalmlı, kara kartal erdemli, avcı kuşun çeviği, Türkistan'ın direği, Hâlep hanı, iki yaylı hadeng oklu, Kara Göne yavrusu Kara Budak'ı öncü birliği başı yaptım. Sağdan kimi saldı; Bayındır Padişah için Biçen Padişahına elçi giden, vardığında Alay Han ile Bolay Hanı alt eden, Kıl Barağın başını kesen, geri dönerken kaplan yatağı geçidinde dayısı Konur Alp'in boynunu vuran, al aygırı, Padişah Bayındır'ın hediyesini kapandı, savaş meydanlarının çiçeği, avcı başı Han Afşar'ı sağdan saldı. Soldan kimi saldı; kızılca Tebriz'den dökülüp göçen, Aras ve Kür suyunu yarıp geçen, Demir Kapı Derbend'i tepip alan, teptiğinde mızrağı ucunda er böğürden, Kumuklu'nun ödünü yaran, Şah Dağı üstünde gölgeliğini geren,

¹⁴Epitetler için Bkz. Bekki, Selahaddin, "Türkiye'de Epitetler Üzerine Yapılan Çalışmalar ve Köroğlu'nun Bir Şiirinin Tahlili", Millî Folklor, Sayı 95, 2012, ss. 202-214 ve Başgöz, İlhan, "Dede Korkut Destanında Epitetler". Çev. Nebi Özdemir. Millî Folklor, Sayı 37, 1998, ss. 23-35.; Pehlivan, Gürol, Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi, Ötügen Yayınları, İstanbul 2015, s. 214-259.

Samur Suyu üstünde içki kuran, kara kış gününde Kabal'dan taze elma alıp gelen, Pamukçunun on dört köyünden haraç alan, Mangışlak'a talan salan, Tabasaran Sultanı yirmi dört bin yiğidin başı Kıyan Oğlu Deli Dünder'i soldan saldım (Ekici, 2019, s. 13)

Anlatılarda şiddet eylemlerinin çokluğunun temel nedenlerinin biri de bağlı oldukları toplumda bir statü elde etmek veya kabul görmektir. Dönemin şartları gereği fertler şiddet eylemlerinde ne kadar mahir olursa toplum nezdinde o kadar yüceltilirler. Salur Kazan'ın oğlu Uruz'a bakıp şiddet eylemleri içerisinde yer almadığı için ağlamasının temel nedeni budur. İlginç olanı bu sadece erkeklerden değil kızlardan da beklenen bir durumdur. Kan Turalı'nın babasına evlenmek istediği kızın özelliklerini sayarken şiddet eylemi her şeyin odak noktasıdır. Statü elde etmenin başka bir örneği Uşun Koca Oğlu Segrek anlatısında karşımıza çıkar. Ters Uzamış Egrek'i uyarırken buna dikkat çeker ve toplumda bir statü elde etmenin yolunun şiddet eylemlerinde/mücadelelerde gösterilen başarıyla mümkün olduğunu söyler. Hatta bu durumu düzen ihlali nedeniyle şiddet eyleminin sebebi olarak yorumlayabiliriz. Çünkü herkesin oturacağı yer aslında yazılı olmasa da muhayyilede bellidir. Ters Uzamış kuralı ihlal eden kahramana karşı şiddet içeren sözlerle bağırır.

Şiddetin sebepleri arasında elden alına mal için yapılan mücadeleler de gösterilebilir. Özellikle on ikinci anlatıda İç Oğuz ile Dış Oğuz'un mücadelesi kendilerine göre hakları olan malın bir başkası tarafından gasp edilmesi üzerinedir. Kazan evini yağmalattığında İç Oğuz Dış Oğuz'u beklemeden bütün malları alınca şiddet eylemi başlamıştır.

Şiddeti başlatan olaylardan bazıları da yanlış söz veya davranışlardır. Örneğin Begil Oğlu Emren hünerin kendisinden ziyade attı olduğunu duyunca beye karşı isyan eder. Yine Uşun Koca Oğlu Segrek anlatısında kavga eden çocukları daha özenli ve dikkatli hareket edip ayırmak yerine ikisine de vurur. Ancak *öksüzün dili acı olur* ve sözlü şiddete uğrar.

Şiddet eylemlerinin bir diğer nedeni olarak dini, nesepsel veya kültürel farklılıklar da gösterilebilir. "Kimlik farklılıklarının tanınması talebi ve bu talebi gerçekleştirebilmek için başvurulmuş şiddet eylemleri ile hâkim güçlerin meşru ya da gayrimeşru yollarla bu talebi bastırma, bu taleple karşısına dikilen bireylere ya da gruplara şiddet uygulama olgusu, insanlık tarihi için yeni bir şey değildir. İnsanlığın hemen hemen her dönemi, yeryüzünün hemen hemen her köşesi bu olaylar ve bunlara ilişkin anlatılarla doludur." (Bravo ve Bravo, 2009, s.77) Kafir

Oğuz'a her bakımdan farklılığı için saldırır, benzer şekilde *nice kafir öldürülse kimse kan davilemez*.

Anlatılarda görülen şiddet eylemlerinin bazılarının hareket noktası da kıskançlık olmuştur. Dirse Han'a karşı yalan söyleyip tuzak kuran beyler ile Beyrek'in kıyafetini kıskanan beyler şiddet eylemine başvururlar.

2. İşlevler

Aslında yukarıda sayılan sebeplerin sonuçları veya vasıta olarak şiddetin kullanılmasının doğurduğu durumlar bir bakıma şiddetin işlevleri sayılabilir. Sacide Çobanoğlu'nun Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri'nin Halk Felsefesi Ve Metaetiksel Çözümlemesi (2021) adlı çalışmasında yer verdiği “Düşmanın aşağılamalarına aynı şiddetle cevap verilir; Düşmanın aşağılamalarının altında kalınmaz; Düşmanın aşağılamalarından etkilenmemek esastır ve Düşmanın rakibinin psikolojisini bozmayı hedefleyerek yaptığı hareketlerin amacına ulaşmasına engel olmak gerekir” (s. 946) maddelerin gerçekleşmesi şiddeti referans almadan yapılamaz. Aslında Çoban'ın Kazan'ın koyunları korumaya çalıştığı sahnede kafir ile yaptığı sohbet tam da bu maddeleri karşılar niteliktedir. Aslında her ne kadar yenilmiş, bozguna uğratılmış da olsa Çoban şiddet eylemi ile düşmana karşı olan baskınlığını koruma gayretindedir. Bunun benzer örneği yine Begil Oğlu Emren anlatısında mevcuttur. Emren babasının kıyafetlerini giyip, babasının silahlarını kullanır ve onun atıyla düşmanın karşısına çıkar. Bu durumu aslında Begil düşmana karşı baskınlığını korumak için yaptığını anlatının kafirin bunları görünce korkmasından anlıyoruz. Böylece aslında şiddet eylemi ile mevcut statü korunmaya çalışılmış olmaktadır.

Kimi zaman şiddet eylemi işlevsel olarak beyleri savaşa veya mücadeleye hazır halde tutmaya yarar. *Yata yata yanları ağrıyan* beyler ava giderek vücutlarını zinde tutmaya çalışırlar. Hatta bu zindelik veya mücadeleye hazır bulunuşluk sayesinde kahramanlar yüceltilirler. Başka bir deyişle şiddet eylemi sayesinde Oğuz kahramanları fert veya toplum nezdinde daha çok kabul görürler. Buna en güzel örneklerden biri Banı Çiçek ile Bamsı Beyrek'in ilk karşılaşma ve birbirlerini tanıma sahneleridir. Banı Çiçek kendisi ile evlenebilecek kişiyi ciddi bir sınamadan geçirir. Kendisini alt edebilen bir yiğitle evlenmek ister. Yüceltme işlevinde sadece Oğuz değil düşman dahi şiddet eylemi merkeze alınarak yüceltilir. Düzmürd Kalesindeki Direk Tekür'ün tanıtıldığı cümleler yine şiddet eylemlerini hatırlatır. “*Altmış batman gürz salar-idi, katı möhkem yay çeker-idi*” (Ergin, 2016, s. 199).

“Şiddetin bireyde ortaya çıkardığı öncelikli duygu korkudur. Güvensizlik ortamına sebep olan fiziksel ya da psikolojik eylemler şiddetten kaynaklanır ya da korkan kişi koruma içgüdüsüyle şiddete başvurur. Korku ve şiddet birbirini besleyen temel kavramlardır.” (Balkaya, 2023, s.161) Koruma içgüdüsü ile bireylerin şiddet eylemlerine yönelmeleri çok doğaldır. “Kahramanlar daha çok kendilerini korumak, mallarını, yerine göre namuslarını muhafaza için mücadele ederler.” (Emeksiz, 2016,s. 44). Dolayısıyla şiddetin bir de koruma işlevinden bahsedebiliriz. En güzel örneklerden biri Tepegöz’ün içerisinde bulunduğu yığınakla karşılaşan Oğuz beylerinin bu duruma verdikleri tepkidir. Oğuz ne olduğunu anlamadığı bu yığınağa vurmaya başlar ancak vurdukça büyür ve sonunda yarılıp içinden Tepegöz çıkar. Bu hem korkuyla başlatılan bir şiddet eylemi olarak yorumlanabilir hem de şiddetin başka bir işlevi olan problem çözme olarak düşünülebilir. Ortada anlaşılması güç bir problem vardır ve Oğuz buna karşı şiddet eylemini tercih eder.

Problem çözme işlevi diğer anlatılarda da neredeyse anlatımın merkezini oluşturur. Genelde esir edilmiş bir kahraman, zorla elinden alınmış mal veya arzu edilen bir şeyi elde etmede şiddet eylemleri başrolü oynar.

Şiddet eylemi kimi zamanda işlenen bir suça veya kötü davranışa karşı kullanılarak cezalandırma işlevi görür. Yine Tepegöz’ün çocukların burunlarını veya kulaklarını yemesiyle başlayan kötü davranışları Aruz Koca tarafından şiddet yoluyla bastırılmaya çalışılır. Daha sonra da Oğuz’a verdiği zararları engellemek adına Oğuz toplu olarak saldırıya geçer. İşlenen bir suçun cezası olarak şiddetin kullanıldığı örneklerden biri de Kazan Bey’in dayısı Aruz Koca’yı öldürme sahnesidir. Aruz Beyrek’i hile ile öldürmüştür ve cezası yine aynı şekilde öldürülme olmalıdır ki Kazan’ın şiddet dışında bir seçeneği yok gibidir. Bu durumda şiddetin cezalandırma işlevi şeklinde yorumlanabilir.

Dede Korkut anlatılarında şiddetin eğitim işlevinin olduğu da görülmektedir. Kahramanlar yetiştirilirken şiddete dair bilgi ve eylemlerle karşılaşır. “Şiddetin tarihsel bir bilgi olması, daha farklı bir savı ileri sürmeye olanak tanır: Şiddet bir bilgi ise ve tarihsel olarak devredilebiliyorsa, şiddet öğrenilir. Şiddet bilgiye dayalı bir öğrenme etkinliğidir. Ancak burada öğrenmeyi eğitim aracılığı ile öğrenmenin formu ile sınırlı bir öğrenme değildir. Okul eğitimi formuna uygun bir tarzda şiddetin öğrenildiği tek ortam savaş personeli yetiştirme koşullarıdır. Buralarda öldürme mesleki bir bilgidir. Böylesi bir örnek dışında şiddet bilgisinin öğrenildiği yargısındaki “öğrenme”yi dar

anlamda tutmayı denemelidir; örneğin duyarak, görerek, yönlendirilerek, çıkarsayarak öğrenmek gibi. Tarih bilgisi ve kültür, şiddetin istem dışı öğrenilmesine yeterince malzeme sağlamaktadır. Toplumsal yapının kuruluş tarzı, tarihsel şiddet bilgisini işleyerek üyelerine aktarmayı sürdürmektedir.” (Delice, 2009, s. 71). Uruz babası Kazan’a biraz da kızgınlıkla “*Hüneri oğul atadan-mı görür öğrenür, yohsa atalar oğuldan-mı öğrenür, kaçan sen meni alup kâfir serhaddına çıkardun kılıç çalup baş kesdün, men senden ne gördüm ne öğrenem*” (Ergin, 2016, s. 156) der. Bunun üzerine Kazan Uruz’u alıp ava çıkar ve Uruz’un erginleme süreci tamamlanır.

Sonuç Yerine

Yukarıda verilen örnek ve tespitlerden sonra metni bağlamıyla beraber düşünmenin önemi daha da ön plana çıkmaktadır. Günümüz dünyası veya günümüz kabulleri ile metinlere bakıldığında kimi olguların yanlış yorumlanabileceği ortadadır. Dede Korkut anlatılarına daha dikkatli bakıldığında aslında yaşanan dönem içerisinde şiddetin hayatın bir parçası olduğu, günlük yaşamda bireylerin veya kolektifin her an bir şiddet eylemi ile karşı karşıya olduğu görülür. Bu durumda anlatılarda şiddetin neden çok sık yer aldığı veya şiddetin olumsuz çağrışımları yanı sıra bir takım işlevlere de sahip olduğu görülür. *Aniden yağının basabildiği* bir coğrafyada veya bir şeyler elde etmek ile bir şeyleri elde tutmanın şiddet merkezli eylemlerle mümkün olduğu zamanda hemen her birey kendini bu duruma hazır halde bulunduracak özelliklere sahip olmalıdır. İsim alabilmesi için kan dökebilmeli baş kesebilmelidir. Toplumda herhangi bir statü elde etmek için bir takım mücadelelerden başarı ile çıkabilmelidir.

Keyfi olanını bir tarafa bırakırsak –ki bu durum şiddetin asıl nefret edilen veya hoş karşılanmayan özelliğini ortaya çıkarır- belki meşru sayılabilecek bir takım mücadelelerde şiddet eylemini bir işlev olarak kullanmak doğaldır. Esir edilmiş bir yakınınız kurtarmak veya zorla gasp edilen mallarınızı geri almak, varlığınızı, malınızı veya kazanımlarınızı korumak için şiddetin zorunlu olduğu kimi durumlar Dede Korkut anlatılarında görülen şiddet eylemlerinin merkezidir. Başka bir ifadeyle Oğuz şiddete maruz kalan ve karşılık veren konumdadır. Yaşadığı dönem gereği bu zorunlu bir haldir. Bununla birlikte karşılaşılan bazı problemleri çözme, eğitime, cezalandırma, yüceltme gibi bir takım işlevlerde de şiddete başvurulmuştur. Ancak bu şiddet, kavramın barındırdığı olumsuz durumları değil ortadaki meseleyi halletme amaçlıdır.

KAYNAKLAR

- Arendt, H. (1996), Şiddet Üzerine. Bülent Peker, (Çev.). *Cogito Şiddet Özel Sayısı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 7-21.
- Balkaya, A. (2023). *Dede Korkut Hikayelerinde Şiddet İşlevsel Bir Okuma*. Ankara:Fenomen Yayınları.
- Başgöz, İ. (1998). Dede Korkut Destanında Epitetler. Nebi Özdemir (Çev.). *Millî Folklor*. (37). 23-35.
- Bekki, S. (2012). Türkiye’de Epitetler Üzerine Yapılan Çalışmalar ve Köroğlu’nun Bir Şiirinin Tahlili. *Millî Folklor*, (95). 202-214.
- Bravo, H. ve Bravo, I. B. (2009). Karşılıklı-Şiddetin Postmodern Gerekeçesi: Kimlik Farklılıkları. *Felsefelogos Şiddet Özel Sayısı*. (37). 77-84.
- Çobanoğlu, S. (2021). *Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri’nin Halk Felsefesi Ve Metaetiksel Çözümlemesi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Delice, E. (2009). Şiddetin Epistemolojisi Ya Da Bilincin Gerçeklik Restorasyonu. *Felsefelogos Şiddet Özel Sayısı*. (37). 61-76.
- Dönmezer, S. (1996). Çağdaş Toplumda Şiddet ve Mafia Suçları. *Cogito Şiddet Özel Sayısı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 6-7.
- Dursun, Y. (2011). Şiddetin İzini Sürmek: Şiddet Nedir?. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. (12) , 1-18.
- Ekici, M. (20199). 13. Dede Korkut Destanı: “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” Boyunu Beyan Eder Hanım Hey!. *Millî Folklor*. (122). 5-13.
- Emeksiz, A. (2016). *Dede Korkut’un Paltosu*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergin, M. (2016). Dede Korkut Kitabı 1-2, Ankara: TDK.
- Erten, Yavuz, Ardalı, Cem. Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psikososyal Yapıları. *Cogito Şiddet Özel Sayısı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (6-7). 143-163.
- Michaud, Y. (1994). *Şiddet*. Cem Muhtaroglu (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okumuş, E. (2014). *Doğamızdaki Şiddet*. İstanbul: Siyah Beyaz Kitap.
- Pehlivan, G. (2015). *Dede Korkut Kitabı’nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Sami, Ş. (1989). *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- TDK Türkçe Sözlük. (2021). (<https://sozluk.gov.tr/>) [Erişim Tarihi 14.10.2021]

- Timuçin, A. (2004). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayıncılık.
- Vandenbos, G.R. (Ed.) (2015), *APA Dictionary of Psychology*, Washington: American Psychological Association, Volume II.
- Yılmaz, A. E. (2018). Erkek-İktidar İlişisine Halk Bilimsel Bir Bakış: Dede Korkut'ta "EriI" in İktidar Çıkmazı. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. (24). 240-251.
- Yurtcan, E. (2002). *Ulusal ve Uluslar arası Boyutta Şiddet", Sporda Şiddet ve Fanatizm*. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Yayınları.

DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE SERBEST ZAMAN: KAHRAMANLARIN KİŞİSEL GELİŞİMİ, DİNLENME VE EĞLENME AKTİVİTELERİ

LEISURE TIME IN DEDE KORKUT STORIES: PERSONAL
DEVELOPMENT, REST AND ENTERTAINMENT ACTIVITIES
OF THE HEROES

Gökhan KARABUDAK*

ÖZ

Zaman tarih boyunca felsefe, fizik, astronomi, matematik, psikoloji, sosyoloji gibi birçok disiplinin çalışma alanlarından biri olmuştur. Bu kadar geniş bir alanda çalışılan zaman kavramının net bir tanımının yapılması oldukça güçtür. Fizikte zaman göreceli bir kavram olarak ele alınırken matematikte teorik bir araç olarak ele alınmıştır. Felsefede zamanın genel olarak insan ile anlam kazandığı vurgulanmıştır. Sosyolojide ise zaman, toplumun merkezinde ve insanların sosyal hayatlarında vazgeçilmez bir fenomen olarak incelenmiştir. Sosyolojide ele alınan zaman kavramının çeşitli başlıklar altında tanımlamaları yapılmıştır. Bunlardan biri de serbest zaman olarak adlandırılmaktadır. Serbest zaman bireylerin memnuniyet düzeyini ve kişisel doyumunu artıran, kendi isteğiyle seçip bundan hoşnut olduğu, bireylerin özel alanı, istedikleri gibi kullanabildikleri zaman dilimi, bireyin yaşamak için uğraştığı zorunlu ihtiyaçların dışında kalan kendi zevk ve isteklerine göre ayırdığı zaman dilimi olarak ifade edilmektedir. Geçmişe oranla günümüzde daha çok serbest zaman bulunan insanlar bu zaman diliminde fiziksel ve zihinsel gelişim, sosyalleşme, kendiyi baş başa kalma, eğlenme ihtiyacını giderme, günlük olaylardan uzaklaşma gibi aktiviteleri gerçekleştirmektedir. Bu bağlamda çalışmada Dede Korkut hikâyelerinde kahramanların serbest zamanlarında yaptıkları aktiviteler irdelenerek zamanlarının bir kısmını teşkil eden bu dilimi nasıl kullandıkları tespit edilmiştir. Sonuç olarak ise Dede Korkut hikâyelerinde kahramanların serbest zamanlarında sosyalleştiği, dinlendiği, eğlenceli ve geliştirici faaliyetler düzenlediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Zaman, Serbest Zaman, Aktivite, Eğitim

ABSTRACT

Throughout history, time has been a subject of study in many disciplines such as philosophy, physics, astronomy, mathematics, psychology, and sociology. It is very difficult to make a clear definition of the concept of time studied in such a wide area. While time is considered as a relative concept in physics, it is considered as a theoretical tool in mathematics. In philosophy, it has been emphasized that time generally gains meaning with human beings. In sociology, time has been studied as an indispensable phenomenon in the center of society and in people's social lives. The concept of time, which is discussed in

* Öncelikli Alan Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep-Türkiye (gkhnkrbdk@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-7509-5206>

sociology, has been defined under various headings. One of them is called leisure time. Leisure time is defined as the time period that increases the satisfaction level and personal satisfaction of individuals, that they can choose their own voluntarily and are satisfied with it, that individuals can use their private space as they wish, and the period of time that the individual spares according to his own pleasures and wishes, which are out of the obligatory needs that he struggles to live. Compared to the past, people who have more leisure time today perform activities such as physical and mental development, socialization, being alone with themselves, meeting the need for entertainment, and getting away from daily events. In this context, in this study, the activities of the heroes in Dede Korkut stories in their leisure time were examined and it was determined how they used this slice, which constitutes a part of their time. As a result, it has been determined that the heroes of Dede Korkut stories socialize, rest, and organize fun and developmental activities in their leisure time.

Keywords: Dede Korkut, Time, Leisure Time, Activities, Education

Giriş

Türk kültürünün en köklü ve zengin değerlerini sunan Dede Korkut hikâyeleri, Türk dünyasının büyük bir bölümünde kültürel bir hazine olarak görülmektedir. İletişimin sadece söze dayandığı “birincil sözlü kültür” (Ong, 2014, s. 15-23) içerisinde kuşaktan kuşağa aktarılan Dede Korkut hikâyelerinin Anadolu’dan Türkistan’a Türk dilinin konuşulduğu birçok bölgede farklı varyantları bulunmaktadır (Ergin, 1964, s. V). Asıl kökeni Türkistan’a dayanan hikâyeler, Türklerin Türkistan’dan göç etmeleri ve farklı coğrafyalara yerleşmeleri sürecinde şekillenmiştir. Bu hikâyeler Türk tarihinin, kültürünün, inançlarının ve değerlerinin izlenebildiği önemli bir araştırma kaynağı olmuştur (Gökyay, 2006, s. 14).

Oğuznamecilik geleneğinin merkezinde bulunan Dede Korkut kitabının 2019 yılının ortalarına kadar Dresden ve Vatikan nüshaları bulunurken 2019 yılının ortalarında Günbed/Türkmensahra nüshası ile 13. boy bilim dünyasına sunulmuştur (Karabudak, 2021, s. 267). Bu sunuş ile Dede Korkut nüshalarının kronolojik olarak sınıflandırma çalışmaları gündeme gelmiştir. Sadettin Özçelik Dresden ve Vatikan’dan sonra üçüncü olarak Ankara nüshasının geldiği, dördüncü olarak ise Günbed/Türkmensahra nüshasının geldiğini dile getirmiştir (2019, s. 52-53). 2022 yılında ise Bursa’da bulunduğu belirtilen yeni nüsha, Dede Korkut kitabına ait olan beşinci nüsha olarak tespit edilmiştir. Ancak yazmayı Osman Fikri Sertkaya Bursalı antikacı İbrahim Koca tarafından 2018’de Muradiye Kur’an ve El Yazmaları Müzesi’ne bağışladığından ötürü dördüncü nüsha olarak sıralanmaktadır (Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2022).

Bu nüshalardaki her bir hikâye Türk dilinin, edebiyatının, kültürünün ve tarihinin temel taşlarından biridir ve yüzyıllardır kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Türklerin kültürel kimliğini anlama açısından büyük bir öneme sahip olan Dede Korkut bir miras olarak UNESCO tarafından “İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi”ne 28 Kasım 2018 tarihinde “Dede Korkut-Korkut Ata Mirası: Kültürü, Efsaneleri ve Müziği” adıyla Türkiye, Azerbaycan ve Kazakistan’ın ortak çok uluslu dosyası olarak kaydedilmiştir (URL-1). Dede Korkut’un UNESCO tarafından temsili listeye alınması bu önemli kültürel mirasın korunmasına ve Türk kültürünün uluslararası alanda daha fazla tanınmasına olanak sağlamıştır.

Dede Korkut hikâyeleri ile ilgili ilk bilimsel yayım Heinrich Friedrich von Diez tarafından 1815 yılında yapılmış; bu yayımdan yüz yıl sonra 1916’da Kilisli Muallim Rifat Bilge tarafından Türkiye’de ilk kez “Kitâb-ı Dede Korkud alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân” adıyla neşredilmiştir. Bu tarihten itibaren eser için birçok araştırmacı bilimsel ölçütlere uygun kitaplar yayımlamış ve yüzlerce makale bu önemli esere adanmıştır (Bekki, 2015, s. 9). Tarihî seyir içerisinde kolektif belleğimizin temelini oluşturan bu hikâyeler etrafında özellikle Türkiye ve Türk dünyasında büyük bir külliyat oluşmuştur. Dede Korkut kitabı içerisinde başta motif, gelenek, örf, âdet, inanç, aile yapısı, dil, atasözü ve deyim, yemek, geçiş dönemleri, giyecek gibi unsurların çalışılması yanı sıra çeşitli kuramlara uygulanarak hikâyelerin değerlendirilmesi yapılmıştır. Zaman kavramı ise genel olarak çalışmalarda olayların geçtiği süre, dönem, devir ve hikâyelerin yaratım süreci açısından ele alınmıştır. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak disiplinlerdeki zaman kavramına değinilmiş ve serbest zaman kavramı üzerinde durulmuştur. Daha sonra metnin içerisindeki anlamların keşfedilmesini amaçlayan içerik analizi tekniğiyle Dede Korkut hikâyelerindeki kahramanların serbest zamanlarında yaptığı faaliyetler analiz edilmiştir.

1. Zaman Kavramı: Zamanın Pozitif ve Sosyal Boyutları

Zaman, insanlık tarihi boyunca ilgi çeken ve anlamının çözülmesi için birçok araştırmacının üzerinde durduğu geniş bir kavramdır. Hem pozitif hem de sosyal bilim dünyasında uzun bir geçmişi olan zaman kavramı her iki alanda da tartışmaları ve araştırmaları sürekli olarak beslemiştir. Farklı disiplinlerin farklı yaklaşımlar ile ele alması zaman kavramını giderek daha karmaşık bir forma dönüştürmüştür. Tarih boyunca zaman felsefe, fizik, astronomi, matematik, psikoloji, sosyoloji vb. birçok disiplinin çalışma alanlarından biri olmuştur.

Platon, Aristoteles, Augustinus, Bergson, Heidegger başta olmak üzere birçok filozof felsefi bakış açısıyla zamanı anlamlandırmaya çalışmıştır. Platon ve Aristoteles, zamanın doğasını anlamaya yönelik benzer bir kuram geliştirmiş ancak bu kuramları farklı temellere dayandırmışlardır. Platon, mitolojik bir perspektiften yaklaşarak zamanın yaratılmış bir varlık olduğunu, göksel cisimlerin hareketleri zamanı parçalara ayırıp ölçülebilir hale getirdiğini savunmuştur. Aristoteles ise zamanı sonsuzluk bağlamında ele almamaktadır. Ona göre zaman evrende meydana gelen değişim ve hareket bağlamında yorumlanmıştır. Diğer taraftan Augustinus zamanın kökenini ele alırken teolojik kaygılar taşımış ve onun Tanrı tarafından yaratıldığını vurgulamıştır. Ancak Augustinus, sadece zamanın yaratılmış bir varlık olduğunu ifade etmekle kalmamış aynı zamanda zamanın insan zihninde hafıza, algılama ve beklenti gibi öznel süreçlerle ilişkilendirildiğini ileri sürmüştür. Onun perspektifinde zaman, ruhun bir ölçümü olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşım, zamanın insan deneyimine ve bilincine nasıl entegre edildiğine dair vurgu yaptığı için Augustinus'un zamanı zihni bir gerçeklik olarak kavradığı şeklinde yorumlanabilir. Platon ve Aristoteles ise ontolojik anlamda zamanı nesnel ve mutlak bir gerçeklik olarak ele almışlardır. Yani, zamanın varlığı ve doğası konusunda daha objektif bir bakış açısını benimsemişlerdir (bkz. Karaköse, 2021; Köktürk, 2017, s. 77-110; Cevizci, 1999, s. 943; Topakkaya, 2012).

Günümüze daha yakın olan filozoflardan Bergson'a göre zaman, sadece bir ölçülebilirlik ya da birbirini takip eden anların toplamı değil; insan bilincinde ve ruhunda meydana gelen değişimlerdir. Bergson, zamanın özünü "süre" olarak adlandırmıştır. Süre, geçmişi şimdiki an ile bellek yoluyla birleştirilmesiyle oluşan bir kavramdır. Bergson'a göre süre, insanın içinde yaşadığı bir kavramdır ve kişinin kültürü, yaşadıkları gibi unsurlara bağlı olarak değişebilmektedir. Ayrıca zamanın kesintisiz bir değişim içinde olduğunu ve geçmişin hiçbir zaman yitip gitmediğini savunmuştur (Yılmaz, 2011, s. 62-67). Martin Heidegger'e göre, varlık zamandır ve insanın varoluşu yaşam ile ölüm arasında zamansal olarak var olmak anlamına gelmektedir. Ona göre varlık, zamanın içinde anlam kazanmakta ve insanın dünyayı anlama biçimi, zamanın içinde şekillenmektedir. Ölüm zamanını belirlemede bir başka deyişle zaman ölümle son bulmaktadır (Heidegger, 1996, s. 97-101).

Genel olarak felsefe alanındaki tartışmalar dış dünya gerçekliğine dayanan nesnel zaman ve bireyin algısıyla şekillenen öznel zaman olmak üzere iki görüşte toplanmaktadır (Avcı, 2021, s. 1009). İlk

görüŖte zaman, “nesnel, insan bilincinden tamamen bağımsız var olan doğal bir veri” olarak ele alınırken diğere görüşte “öznel bir karakter taşımakta, insan doğasında doğuştan yerleşmiş, öznel bir tasarım” olarak yorumlanmaktadır (Yılmaz, 2011, s. 65). Felsefeciler zamanı bu şekilde yorumlarken fizikçiler ise zamanı genellikle matematiksel ve ölçülebilir bir büyüklük olarak ele almakta, evrenin fiziksel işleyişini incelemek için kullanmaktadır. Fizikte genellikle “mutlak zaman” ve “görelî zaman” olmak üzere iki zaman kavramı bulunmaktadır. Isaac Newton, “Philosophiae Naturalis Principia Mathematica” adlı eserinde, kütleçekim yasalarını geliştirerek ve bunların Kepler yasaları ile uyumunu kanıtlayarak, evrensel bir doğa sabiti olarak kabul edilen kütleçekim katsayısını tanıtmıştır. Ayrıca Newton, cisimlerin hareketlerine dair temel yasaları açıklarken, “mutlak zaman” ve “mutlak uzay” kavramlarını kullanmıştır (Fritzsche, 2012, s. 27). Newton, mutlak zamanın evrende bağımsız ve akışı sabit bir zamanı temsil ettiğini; zamanın herkes için aynı şekilde işlediğini Ŗu şekilde ifade etmiştir:

“Saltık, gerçek ve matematiksel zaman, kendiliğinden ve kendi doğasından dışsal herhangi birey ile ilişki olmaksızın eşitlik içinde akar ve bir başka ad ile süre olarak adlandırılır: görelî, görünürde ve sıradan zaman ise, sürenin devim aracılığıyla duyulur ve dışsal (ister doğru ister biçimdeş-olmayan olsun) bir ölçüsüdür ki, genellikle gerçek zamanın yerine kullanılır; örneğın bir saat, bir gün, bir ay, bir yıl gibi” (1998, s. 72).

Zaman konusunda en önemli bilimsel kuramı fizik alanında Albert Einstein ortaya atmıştır. Einstein’ın özel ve genel görelilik teorileri, zamanın görelî olduğunu ve hızla hareket eden cisimlerin zaman algısının değışebileceğini göstermiştir. Bu teoriler, zamanın mutlak değıl, gözlemcinin hareketine göre değışebilen bir öge olduğunu ileri sürmektedir. Görelilik, gözlemcinin hızının artmasının, uzay ve zamanın nasıl algılandığını değıştirdiğini ortaya koymuştur. Özellikle, gözlemcinin hızı arttıkça zamanın yavaşladığını ve uzunlukların kıaldığını göstermektedir. Bu, özel göreliliğın etkileri olarak bilinir ve görecelik ilkesiyle uyumludur (Einstein, 2014, s. 192; Asimov, 2006, s. 448-449). Daha basit anlatımla özel görecelik kuramı: “Güzel bir kızla flört ederken bir saat, bir dakika gibi gelir. Sıcak, kırmızı korun üzerine oturduğunuzda, bir dakika bir saat gibi gelir. Bu göreceliktir” (Strathern, 1997, s. 85).

Albert Einstein’ın görelilik kuramı sadece fizik ve uzay bilimleri alanında değıl aynı zamanda sosyal bilimlerin birçok alanında da derinlemesine bir etkiye sahip olmuştur. Bu bağlamda psikoloji,

zamanın algılanması ve insanların zamanı nasıl deneyimlediği konularını incelemiştir. Zaman algısı, Zaman yönetimi, objektif, subjektif, biyolojik zaman gibi çeşitli gruplara ayrılarak zamanı ele almıştır. Psikoloji içerisinde yer alan zamanın psikolojik boyutu ya da psikolojik zaman, zamanın kişiden kişiye değiştiği ve nasıl algılandığının karmaşıklığı üzerinde durmaktadır. Psikolojik zaman Einstein'ın görelilik kuramı ile oldukça benzerdir. Psikolojik zaman kavramı, bir olayın geçen süresini bireyin duygusal durumuna göre nasıl algıladığına dair bir açıklama sunmakta; başka bir deyişle kişinin duygularının zaman algısını nasıl etkilediğini göstermektedir. Bakırcıoğlu bunu şu örnek ile açıklamaktadır: “Örneğin, belli bir işle yoğun bir biçimde uğraştığımız, eğlendiğimiz, sevdiğimiz bir kişiyle birlikte olduğumuz anlarda zaman çabuk geçiyor; buna karşılık sıkıldığımız, boş olduğumuz zamanlar da çok yavaş geçiyor” (2012, s. 2488).

Sosyal bilimlerin bir diğer dalı olan sosyolojide zaman, toplumsal hayatın merkezi olarak ele alınmıştır. Zaman, toplumsal hayatın bütün boyutlarını içine alan veya bütün boyutlarının içinde yer aldığı bir olgu olarak yorumlanmıştır. Toplumsal eylem, değişim, rutin, istikrar, gelenek, etkileşim ve sistem her biri zamanın etkisiyle oluşur ve zaman içinde evrilerek varlık kazanmaktadır (Okumuş, 2010, s. 170). Zaman kavramını ve tarihsel, toplumsal, kültürel olarak geçirdiği dönüşümü “gelişim sosyolojisi” açısından ele alan Norbert Elias, zamanı “olayların konumlarını, aralıkların sürelerini, değişimlerin hızını ve başka birçok şeyi, bu hareket seli içinde belirleyen insanların, kendi hareketlerini tayin etmeye çalışmalarının bir ifadesi” olarak tanımlamıştır (2000, s. 54-55).

Buraya kadar açıklanan zaman kavramı felsefe, fizik, psikoloji ve sosyoloji açısından ele alınmış; çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yararlanılmış birkaç kavram üzerinde durulmuştur. Sosyolojide toplumun merkezinde ve insanların sosyal hayatlarında vazgeçilmez bir fenomen olarak incelenen zaman kavramı çeşitli başlıklara ayrılarak tanımlanmıştır. Çalışmanın temelini oluşturacak serbest zaman kavramı da bunlardan biridir. Bu bağlamda çalışmada serbest zaman kavramı üzerine bilgiler verildikten sonra Dede Korkut hikâyelerindeki kahramanların serbest zamanlarında neler yaptıkları, serbest zamanlarını nasıl değerlendiği konusu irdelenmiştir.

2. Dede Korkut Hikâyelerindeki Kahramanların Serbest Zaman Analizi

Serbest zaman hayat sorumluluklarının ve zorluklarının bulunmadığı, bireyin arzularına göre geçirdiği bir zaman dilimini ifade etmektedir. Bu nedenle zaman, sadece fiziki bir gerçeklik değil aynı zamanda bireylerin eylemlerinin de bir göstergesidir (Karaküçük, 2005, s. 12). Daha geniş bir tanımla serbest zaman, bireylerin işten arta kalan zamanlarında genel ihtiyaçlarını karşılamak için kullanabileceği zaman aralığını ifade etmektedir. Serbest zaman, hem bireyin kendisi hem de başkaları için tüm zorunluluk ve bağlantılardan kurtulduğu, kendi isteklerine göre tercih ettiği aktivitelerle ilgilendiği bir zaman dilimi olarak tanımlanabilir. Bu dönemde bireyler, özgürce ve istedikleri şekilde zamanlarını değerlendirebilmektedir (Demir ve Demir, 2006, s. 36-38; Hacıoğlu vd., 2003, s.16). Bir aktivite, kendine ayrılan boş bir zaman veya zihinsel bir durum olan serbest zaman, sadece rahatlama, kişisel gelişim, kültürel ve ailevi istikrar, etkileşim için değil aynı zamanda kaçış, yenilik, karmaşıklık, heyecan ve hayal gücü için de çeşitli fırsatlar sunmaktadır (Parr ve Lashua, 2004, s. 5).

World Leisure and Recreation Association-WLRA (Dünya Serbest Zaman ve Rekreasyon Derneği) tarafından 1993 yılında kabul edilen “Uluslararası Serbest Zaman Eğitimi Sözleşmesi”ne göre serbest zamanın tanımı “Seçim özgürlüğü, yaratıcılık, tatmin, keyif ve artan zevk ve mutluluk gibi kendi faydaları olan insan deneyiminin belirli bir alanını ifade eder. Öğeleri ise genellikle fiziksel olduğu kadar entelektüel, sosyal, sanatsal veya ruhsal olan kapsamlı ifade veya etkinlik biçimlerini kapsar.” şeklinde yapılmıştır. Bir başka deyişle serbest zaman; kişisel gelişim için önemli bir kaynak, temel bir insan hakkı ve yaşam kalitesinin önemli bir yönünü temsil etmektedir. Bireylerin kişisel tercih ve deneyimlerini seçmeleri için fırsatlar sunmaktadır (Anonim, 1994; Er, 2023, s. 11-12). Serbest zaman ve boş zaman birbirlerinin yerine kullanılsa da aralarındaki farkı Metin Kılıç şöyle özetlemektedir:

“Türkçe alan yazında yaygın olarak serbest zaman kavramı yerine kullanılan boş zaman (free time) kavramı serbest zamanı da içerirken, çalışma zamanı dışında bireyin bedensel ve sosyal sağlığı için gerekli olan uyumak, beslenmek, dinlenmek gibi biyolojik temel ihtiyaçlarının yanında, aile ve çevresel yükümlülükler gibi zorunlulukları içinde barındıran zamandır. Serbest zaman (leisure) ise; bu zorunluluklardan ve rutinlerden kurtularak kişinin bilerek katıldığı, özgür, haz, mutluluk ve tatmin verici, doğal tutum içeren psiko-sosyal yönden duyguların ifade edilebileceği ve kişisel gelişime katkı sağlayan aktivitelerin tümünü kapsamaktadır” (2020, s. 2).

Kısaca boş zaman sadece zorunlu yükümlülüklerden kurtulan zaman olarak değil aynı zamanda biyolojik ihtiyaçların karşılanması, aile ve sosyal yükümlülükleri yerine getirmek gibi zorunlu aktiviteleri de içermektedir. Serbest zaman kavramı ise kişinin bilinçli olarak katıldığı, özgürce seçtiği ve kendisine tatmin ve mutluluk getiren aktiviteleri ifade etmektedir. Serbest zaman kavramı günümüzdeki teknolojik gelişmeler sayesinde insana daha fazla zaman kalmasıyla çeşitli etkinlik alanlarına ayrılmıştır. Bu etkinlik alanları fiziksel, sanatsal, pratik işler, entelektüel ve toplumsal olmak üzere beş etkinlik şeklinde gruplandırılmıştır. Fiziksel olarak spor, yürüyüş, seyahat; sanatsal olarak çeşitli bölgelerin manzaraları, müzeler, anıtlar ve diğer sanatsal faaliyetler; pratik işler olarak evde yapılan işler, el sanatları, el işleri; entelektüel olarak kitap ve dergi okuma, radyo dinleme, televizyon izleme; toplumsal olarak eğlenceler, ziyaretler yer almaktadır (Dumazedier, 1974, s. 99-104).

Serbest zaman, ilk olarak Tanrı'nın dünyayı yaratış öyküsünde yer almaktadır. Bu olay İncil'de "Gök ve yer bütün öğeleriyle tamamlandı. Yedinci güne gelindiğinde Tanrı yapmakta olduğu işi bitirdi. Yaptığı işten o gün dinlendi. Yedinci günü kutsalı. Onu kutsal bir gün olarak belirledi. Çünkü Tanrı o gün yaptığı, yarattığı bütün işi bitirip dinlendi" şeklinde geçerken (Aksu, 2020, s. 7-8) Altay Türklerinin yaratılış destanında ise şöyle anlatılmaktadır:

"Dünya yaratılınca, Tanrı rahatı seçti,
Oturmak için yine, Altın-Dağ'ına geçti.
Çok büyük bir dağ idi, Altın-Dağ dedikleri
Ayla Güneşe değer, gökтейdi delikleri
Bulunurdu Altın-Dağ, gökle yer arasında
Ülgen de otururdu, bu dağın ta başında!
Dağın etekleriyse, dünyaya değmez idi,
Bir adam boyu kadar, durur da düşmez idi
Dünya yaratılışı, altı günde olmuştu,
Yedinci günde ise, Bay-Ülgen uyumuştı" (Ögel, 2014, s. 467).

Sadece fiziksel dinlenme, eğlenme, kişisel gelişim anlamına gelmeyen serbest zaman yukarıdaki metinler bağlamında tanrısal bir miras olarak kabul edilerek ruhsal açıdan da değerlendirilebilir. Birçok din ve inanç, insanların serbest zamanlarında içsel huzur bulmak, Tanrı'yla daha yakın bir ilişki kurmak için belirli yollara

başvurmaktadır. Yukarıdaki örnekler dışında farklı din ve inançlarda serbest zamanın kutsal anlam taşıdığına dair birçok örnek bulunabilmektedir. Ancak bazı araştırmacılar serbest zamanın yüce eylemler ya da boş zaman için kullanılmadığını onun sadece ya çalışma sonrası dinlenmeye ya da eğlenmeye ayrıldığına dile getirmiştir (Han, 2020, s. 108).

Kişisel gelişime katkı sağlayan, psikolojik ve sosyal yönden duygusal ifade imkânı sunan serbest zamanın Dede Korkut hikâyelerinde sıklıkla yer aldığı görülmektedir. Dede Korkut hikâyelerinde kahramanlar kısıtlı olan serbest zamanlarını genel olarak eğlence, ziyafet, sohbet, avcılık, okçuluk, güreş, at binme, müzik aleti çalma, dinlenme gibi aktiviteler ile geçirmektedir. Dede Korkut hikâyelerinde kahramanların sık sık eğlence ya da ziyafet düzenlendiği görülmektedir. Eğlence ve ziyafet sosyal ilişkileri güçlendirmenin, savaş psikolojisinden uzaklaşmanın ve ödüllendirilmenin bir yolu olarak görülmektedir. Serbest zaman olarak eğlence ya da ziyafetlerin düzenlenmesi ise hanın ve beylerin bir araya gelerek yiyecek-ıçeceklerin tadını çıkarmasına, daha yakın ilişkiler kurmasına, günlük işlerden uzaklaşmasına olanak sağlamıştır. Serbest zaman bağlamında Dede Korkut hikâyelerinde eğlence ve ziyafet şu şekilde geçmektedir:

- “Hanlar Hanı Han Bayındır yılda bir kez toy edip Oğuz beylerini konuklardı. Yine toy edip attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdırmıştı. Bir yere ak otak, bir yere kızıl otak, bir yere kara otak kurdumuştu” (Gökyay, 2006, s. 32).
- “Dirse Han’ın hatunu, oğlancığının ilk avdır deyü attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdırdı. Kanlı Oğuz beylerini toylayayım, dedi” (Gökyay, 2006, s. 39).
- “Dirse Han’ın o namert kırk yiğidi hatuna karşı geldiler, - Oğlun sağdır, esendir, avdadır. Bugün yarın nerdeyse gelir, korkma, kayırma, bey sarhoştur, onun için cevap veremez, dediler” (Gökyay, 2006, s. 41).
- “Bir gün Ulaş Oğlu, o erenlerin arslanı, tülü kuşun yavrusu, yoksul kimsesizin umudu, Amıt suyunun arslanı, Karacuşun kaplanı, konur atın iyisi, Han Uruz’un ağası, Bayındır Han’ın güveyisi, soylu Oğuzun devleti kalmış yiğit arkası Salur Han Kazan yerinden doğrulmuştu. Doksan başlı ban evlerini kara yerin üzerine diktirmişti. Doksan yerde ala halı ipek seccade döşemişti. Seksen yerde badyalar kurulmuştu. Altın ayak sürahiler dizilmişti. Dokuz kara gözlü, güzel yüzlü, saçları ardına örülü, göğsü kızıl düğmeli, elleri bileğinden kınalı,

parmaklan niğarlı, sevimli kafir kızları soylu Oğuz beylerine sağrak sürüp içerlerdi” (Gökyay, 2006, s. 49).

- “Soylu Oğuz beylerini hep okudular, odalarına getirdiler, ağır konukluk eylediler. Geldiler, yediler, içtiler, söz açtılar, danıştılar” (Gökyay, 2006, s. 79).
- “Ansızın Parasar’ın Bayburt hisarına geldiler. Meğer o gün kafirlerin ağır günleri imiş, her biri yemekte, içmekte idi.” (Gökyay, 2006, s. 87).
- “Deli Dumrul kırk yiğitle yiyip içip otururken, ansızın Azrail çıkageldi. Azrail’i ne çavuş gördü, ne kapıcı” (Gökyay, 2006, s. 134).
- “İzzet, hürmet ettiler. Ak çadır dikip ala halı döşediler; akça koyun kırdılar; yedi yıllık al şarap içirdiler; alıp bunları teküre getirdiler” (Gökyay, 2006, s. 149).
- “Babası oğlancığını gördü , Allah’a şükürler eyledi. Oğluya, geliniyle Kanlı Koca Oğuz’a girdi. Gök ala görklü çemene çadır dikti. Attan aygır, deveden buğra , koyundan koç kırdırdı , düğün etti , soylu Oğuz beylerini ağırladı” (Gökyay, 2006, s. 163).
- “Kam Gan Oğlu Han Bayındır yerinden doğrulmuştu. Kara yerin üzerine ak ban evini diktirmişti. Ala sayvan gökyüzüne yükselmişti. Bin yerde ipek halı seccade döşenmişti. iç Oğuz, Dış Oğuz beyleri sohbe toplanmıştı, yeme , içme idi. Bir zamandan sonra Kazılık Koca derlerdi, bir kişi vardı, Bayındır Han’ın veziri idi. İçerek şarabın itisi başına çıktı. Kaba dizinin üzerine çöktü, oturdu . Bayındır Han’dan akın diledi. Bayındır Han da destur verdi, ‘nereye dilersen var,’ dedi”. (Gökyay, 2006, s. 165).
- “Aruz oğlanı alıp evine götürdü. Şadılık ettiler; yeme, içme oldu” (Gökyay, 2006, s. 174).
- “Ters Uzamış’ın sözü Egrek’e işledi. Kalktı, Kazan Bey’den akın diledi. Akın verdi. Çığırttı, akıncı derildi. Üçyüz parlak cıdalı yiğit bunun yanına toplandı, meyhanede beş gün yeme içme oldu... Korunun kapısını uvattılar. Sığın geyik, kaz, tavuk kırdılar, yediler, içtiler. Atlarının eğerlerini aldılar, giyimlerini kaldırdılar” (Gökyay, 2006, s. 201).
- “Eyegülü ulalır, kaburgalı büyür. Meğer hanım Uşun Koca’nın küçük oğlu Segrek, iyi, bahadır, alp, deli yiğit oldu. Bir gün yolu bir derneğe uğradı. Kondular, yemek içmek ettiler. Segrek mest oldu” (Gökyay, 2006, s. 202).

- “Uşun Koca’ya ulak geldi. Gümbür gümbür davullar çalındı. Burması altın tunç borular vuruldu. O gün ala, büyük ataklar dikildi. Attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırıldı” (Gökyay, 2006, s. 212).
- “Beyrek odasında yiğitleriyle yiyip, içip otururken Aruz’dan adam geldi, Beyrek’e selam verdi” (Gökyay, 2006, s. 231).
- “Yeme, içme sırasında övünürken, / Ben ben diyen iddiacı yiğit” (Ekici, 2019, s. 167).
- “İçip içip dağıtan yiğit, Bir gün olur, yumrukla ölür” (Ekici, 2019, s. 185).
- “Beylerimi götürmüştüm,
Alaçak’ın Çolpa Dağı’nın dibine gitmiş idim,
Buyruğum üzre ala gölgelik kurulmuştu,
Kızıl şaraplar süzölmüştü,
Körpe kuzular çevrilmişti,
Beylerimle içer idim” (Ekici, 2019, s. 190).
- “Kayser Salur ayası, dumanlı dağ börüsi, Salur igi, Eymür sevinci, Dulkadir delisi, Bayındır Padişah’ın vekili Kazan der: Beylerimle ala karlı, gök sümbüllü dağlara ava gitmiş, içer idim” (Ekici, 2019, s. 200)
- “İç Oğuz’u Dış Oğuz’u çağırıp, Kazan’ı karşıladılar. Kazan meydana varınca atından indi, yetmiş adım yürüdü, Bayındır Padişah’ın ayağına kapandı. Ejderha derisinden yapılmış gölgeliği dikti. Bayındır Padişah gölgeğin altında bağdaş kurup oturdu. Yedi gün, yedi gece burada Padişah’ı konuk etti” (Ekici, 2019, s. 204).

Eğlence ve ziyafetin Oğuzların serbest zamanlarını değerlendirmesindeki en önemli aktivite olduğu söylenebilir. Bu aktivite ortamdan alınan hazzın yanında ikili ilişkilerin, dostlukların güçlendirilmesine de vesile olmuştur. Bu sosyal değerleri pekiştiren ve insanların birbirlerine yakınlaşmasını sağlayan bir diğer aktivite sohbettir. Serbest zaman içerisinde yer alan sohbet, kişilerin günlük kaygılardan uzaklaşmasını sağlamakta ve ruh halini değiştirmektedir. Dede Korkut hikâyelerinde de sohbet bu işlev ile ön plana çıkmadığı. Serbest zamanda yapılan sohbetler Dede Korkut hikâyelerinde şöyle yer almaktadır:

- “İç Oğuz, Dış Oğuz beyleri Bayındır Han’ın sohbetine toplanmıştı. Bay Büre Bey de Bayındır Han’ın sohbetine

gelmişti. ... Böyle deyince, soylu Oğuz beyleri yüzlerini göğe tuttular, el kaldırıp dua eylediler. Allah-u Taala sana da bir oğul versin, dediler” (Gökyay, 2006, s. 70).

• “Doksan tümen genç Oğuz, Kazan’ın sohbetine derilmişti. Ağzı büyük şarap küpleri ortalığa salınmıştı. Dokuz yerde badyalar kurulmuştu; altın ayaklı sürahiler dizilmişti. Dokuz kara gözlü, güzel yüzlü, örme saçlı, elleri bileğinden kınalı, parmakları niğarlı, gerdanları birer karış kafir kızları al şarabı altın ayakla soylu Oğuz beylerine gezdirirlerdi” (Gökyay, 2006, s. 110).

Görüldüğü üzere Oğuz beyleri serbest zamanlarında sohbet için toplanmakta; bu sohbet esnasında güzel kafir kızların elinden şaraplar içmektedir. Ayrıca bu sohbetlerde sadece eğlenilmemekte derdi olanın da derdine çare aranmaktadır. Böylelikle hoşça vakit geçirmenin yanı sıra toplumsal dayanışmanın serbest zaman aktivitelerinden olan sohbetin işlevleri arasında yer aldığı görülmektedir.

Beden ve zihnin yeniden enerji toparlanması için gerekli olan dinlenme, Oğuzların serbest zamanlarını değerlendirdiği bir aktivite olarak görülmektedir. Oğuzlar gündelik işlerin, savaşların, avcı-toplayıcı faaliyetlerin verdiği yorgunluktan kurtulmak veya sadece kendileri istedikleri için dinlenme eylemini gerçekleştirmektedir. Bu dinlenme esnasında çeşitli faaliyetler de yapılmaktadır. “O kırk namert de bir yerde konmuşlardı. Al şarabın itisinden içiyorlardı. Boğaç Han at sürüp yetti” (Gökyay, 2006, s. 45) örneğinde olduğu gibi Dirse Han’ın kırk yiğidi (kırk namert) dinlenmek için bir yere konduklarında şarap içmektedir. “Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı Boyu” adlı hikâyede ise Salur Kazan beyleriyle dinlenirken şarap içmekte ve uzun süre dinlenmekten vücutları olumsuz etkilenmektedir. Bu durum hikâyede şöyle geçmektedir:

“İçip içip Ulaş Oğlu Salur Kazan’ın alına şarabın itisi çıktı, kaba dizi üzerine çöktü, - Ünüm anlayın beyler, sözümü dinleyin beyler. Yata yata yanımız ağrıdı, dura dura belimiz kurudu. Yürüyelim a beyler, av avlayalım, kuş kuşayalım, sığın geyik yıkalım, dönelim otağımıza düşelim, yiyelim, içelim, hoş vakit geçirelim!, dedi” (Gökyay, 2006, s. 49).

Salur Kazan beylerine yatmaktan yanlarının ağrıdığını, belinin kurduğunu dile getirerek avcılık faaliyetleri ile yeniden enerji toplamak istediğini, enerji topladıktan sonra tekrar otağa dönüp dinlenmek istediğini, bu dinlenme sırasında yiyip içip hoşça vakit geçirmek istediğini dile getirmiştir. Ayrıca burada savaş halinde olmasa bile savaş için sürekli hazır bulunmak için talim yapma isteğiyle savaş

eğitimine ve kişisel gelişime önem verildiği sonucuna ulaşılabilir. Salur Kazan'ın ortaya attığı av fikri beyler tarafından gönüllü olarak kabul edilerek dinlenme eyleminden avcılık aktivitesinin yapılmasına dönüşmüştür. Bu da Oğuz beylerinin serbest zamanlarında birçok aktiviteyi yaptıklarını göstermektedir.

Serbest zamanda yapılan bir diğer aktivite ise isteğe bağlı uykudur. Uyku da dinlenme gibi vücudun yeniden enerji topladığı ve kendini onardığı bir süreçtir. Sağlıklı bir uyku fiziksel ve zihinsel sağlık için kritik öneme sahiptir. Ancak aşırı uykunun çeşitli sağlık problemlerine yol açtığı bilinmektedir. Günümüzde 7-9 saat uykunun ideal uyku süresi olduğu tıp başta olmak üzere birçok bilim dalı tarafından dile getirilmektedir. Ancak Dede Korkut'taki "Salur Kazan'ın Tutsak Olup Oğlu Uruz'un Çıkarttığı Boyu" adlı hikâyede Kazan ve beyleri yedi günlük uykuya yatmakta ve Kazan 7-9 saat uyumuş gibi dinç bir şekilde kalkmaktadır (Gökyay, 2006, s. 213-214). Bu durum günümüz için "aşırı" bir anlam ifade etse de Einstein'ın "görelilik kuramı" bağlamında bakıldığında o dönem için normal gelebilir. Uyanık bir halde uzun gelen ancak uykuda hemen geçen bu zaman insanın dinlenme ihtiyacının yanı sıra yeniden doğmasını da vurgulamaktadır.

Dede Korkut hikâyelerindeki serbest zaman aktivitelerinde fiziki faaliyetlerin yapıldığı görölmektedir. Bunlar arasında avcılık, okçuluk, güreş, at binme, kılıç kullanma gibi faaliyetler yer almaktadır. Türk toplumunda tarih boyunca önemli bir aktivite olan avcılık, göçebe yaşam tarzlarından dolayı Türklerde hem yiyecek temini hem de savaş için eğitim olarak görölmüştür. Dede Korkut hikâyelerinde serbest zaman içerisinde yapılan avcılık kişisel isteğin bir sonucu olarak eğlenme, kişisel gelişim, zihinsel ve duygusal rahatlama, eğitim gibi birçok işlevi barındırmaktadır.

- "Alaca sabahta Dirse Han yerinden doğruldu, oğlancığını yanına alıp kırk yiğidini ardına taktı, ava çıktı. Av avladılar, kuş kuşladılar. O kırk namerdin birkaçı oğlanın yanına geldi,

-Baban, geyikleri kovsun, getirsin, benim önümde tepelesin. oğlumun at seğirdişini, kılıç çalışımı, ok atışını göreyim, sevineyim, kıvanayım, güveneyim diyor, dediler. Oğlandır, ne bilsin, bunların sözünü gerçek sandı! Geyiği kovardı, babasının önüne getirdi. Babasının önünde sınırlardı. Babam at seğirdişıme baksın kıvansm, ok alışıma baksın güvensin, kılıç çalışıma baksın, sevensin, derdi" (Gökyay, 2006, s. 39).

- "Oğlan ata biner, kılıç kuşanır oldu. Av avlar, kuş kuşlar oldu. Dirse Han'ın haberi yok, oğlancığını öldü bilir" (Gökyay, 2006, s. 44).

- “Bay Büre Bey’in oğlu atlandı, ava çıktı. Av avlarken babasının tavlası üzerine geldi. Emrehor başı karşıladı, attan indirip kondurdu, konukladı. Yiyip içip oturlardı” (Gökyay, 2006, s. 72).
- “Ala Dağa ala leşker ile Kazan ava çıktı”. (Gökyay, 2006, s. 50).
- “Bu şenliğe Oğuz beyleri hep ava bindiler. Boz aygırını çekti, Beyrek bindi. Ala Dağa ala asker ava çıktı”. (Gökyay, 2006, s. 75).
- “Yılda bir kez Bayındır Han’ın divanına varırdı. Yine Bayındır Han’dan adam geldi, tez gelsin deyü. Bunun üzerine Begil geldi, pişkeş çekti, Bayındır Han’ın elini öptü. Han da Begil’i konukladı. Yahşı at, yahşı kaftan, bol harçlık verdi. Üç gün tamam ağırladı. Üç gün de Begil’i av etiyle konuklayalım, beyler, dedi. Av çıkırttılar. Madem ki av hazırlığı oldu, kimi atını över, kimi çekip ok atmasını över” (Gökyay, 2006, s. 189).
- “Yiğidim, bey yiğidim, padişahlar Tanrı’nın gölgesidir. Padişahına asi olanın işi rast gelmez. Arı gönülde pas olsa şarap açar. Sen gideli hanım, arkuru yatan Ala Dağların avlanmamıştır, ava binsene, gönlün açılsın, dedi. Begil gördü, hatun kişinin aklı, sözü iyidir. Kazılık atını çektirip sıçradı bindi, ava gitti” (Gökyay, 2006, s. 191).
- “Meğer hanım, Tırabuzan tekürü, beyler beyi olan Kazan’a bir şahin göndermişti. Bir gece yiyip, içip otururken şahinci başına, -Bre sabah şahinleri al, biz bize ava çıkalım, dedi. Erkenden bindiler, av yerine vardılar” (Gökyay, 2006, s. 213).
- “Meğer o gün Tomanın Kalesinin tekürü ava binmişti” (Gökyay, 2006, s. 213).
- “Ulaş Oğlu Kazan; kara yazın en sıcak günlerinde ava çıkmış, tazısıyla av arıyordu. Ördekleri ürküttü, ala parsları kükretti, üç yüz yiğidi alıp, Ak Minkan’a ava gitti. Ak Minkan’da av avladı, kuş kuşladı, ikindi zamanı dedi ki: ‘Beylerim, kimse benimle gelmesin, hepiniz orduya geri dönün. Ben yalnız başıma bir av avlayıp gelirim.’” (Ekici, 2019, s. 201).

Dönemin avcılık faaliyetleri ok ile gerçekleştiği için kahramanların serbest zamanlarında okçuluk ile ilgili talim yaptığı ve kendilerini bu alanda geliştirdikleri de söylenebilir. Ok ve yay hem avda hem de savaşta önemli bir alet olduğundan dolayı kahramanlar sürekli olarak bunu geliştirmektedir. Burada sadece erkek olarak düşünülmemeli, kadınlar da okçuluk yeteneklerini geliştirmek için serbest zamanlarında

talim yapmaktadır. Bu duruma Dede Korkut hikâyelerinde örnek olarak şunlar verilebilir:

- “Kız, - O kız öyle adam değildir ki sana görünsün, dedi. Ama ben Banı Çiçek’in dadısıyım. Gel imdi bey yiğit, seninle ava çıkalım, eğer senin atın benim atımı geçerse, onun atını da geçersin. Hem seninle ok atalım, beni geçersen onu da geçersin. Hem de seninle güreşelim, beni basarsan, onu da basarsın, dedi” (Gökyay, 2006, s. 76).
- “Meğer Tırabuzan tekürünün bir çok görklü, sevimli kızı vardı. Sağına soluna iki koşa yay çekerdi. Attığı ok yere düşmezdi” (Gökyay, 2006, s. 145).
- “Sert yaylı, hadeng oklu / At koşursa çalımı” (Ekici, 2019, s. 176).

Dede Korkut’taki kahramanların serbest zamanlarını değerlendirmesinde güreş önemli bir yer tutmaktadır. Serbest zamanın kaliteli bir şekilde değerlendirilmesine katkı sağlamasının yanı sıra fiziksel sağlık, kişisel gelişim ve kabul görme gibi işlevleri de barındırmaktadır. Güreşin farklı türleri Dede Korkut’ta karşımıza çıkmaktadır. “Bir yazın, bir güzün bu boğa ile buğrayı savaştırırlardı. Bayındır Han soylu Oğuz beyleriyle temaşaya bakardı, eğlenirdi” (Gökyay, 2006, s. 35) örneğinde serbest zamanını değerlendirmek için güreş düzenleyen Bayındır Han’ın beyleri ile eğlendiği görülmektedir. Hikâyenin devamında boğa ile çocuğun güreşi “Meğer sultanım, Dirse Han’ın oğlancığı, üç de ordu uşağı meydanda aşık oynuyorlardı. Boğayı koyuverdiler, oğlancıklara “kaç!” dediler. O üç oğlan kaçtı. Dirse Han’ın oğlancığı kaçmadı, ak meydanın ortasında baktı, durdu. Boğa da oğlana sürdü, geldi, diledi ki oğlanı öldüreydi. Oğlan boğanın alnına yumruğunu kaya gibi çaldı. Öyle vurdu ki boğa götün götün gitti” şeklinde anlatılmaktadır (Gökyay, 2006, s. 36). Burada çocukların serbest zamanlarında oyun (bu örnekte aşık) oynadıkları ve Bayındır Han’ın serbest zamanını değerlendirmek için boğa güreşlerini sık sık yaptığı sonucuna varılmaktadır. İnsanlar arasında yapılan güreş de hikâyelerde bir aktive olarak sürekli karşılaşılmaktadır.

At binmek Türkler için hem günlük yaşamın bir parçası hem de serbest zaman aktivitesi olarak önemli roller üstlenmiştir. Türklerin savaş sırasında atlarına hakim olması hayati bir önem arz etmiştir. Bu nedenle serbest zamanlarında at binme, savaş becerilerini geliştirmenin ve askeri yeteneklerini sürdürmenin bir yolu olarak görülmüştür. Ayrıca at binme avcılık, ulaşım ve eğlence alanlarında da önemli işlevlere sahiptir. Bu açıklamalara örnek olarak hikâyelerde

kahramanlar serbest zamanlarında at ile ilgili olarak şunları gerçekleştirmiştir:

- “Kırk yiğidini yanına aldı. Yedi gün, yedi gece at sürdüler. Kafirin serhaddine erdiler, çadır diktiler. Yüğrük atını koşturup Kan Turalı güzünü göğe atar, inip yere düşmeden kavrar, tutar” (Gökyay, 2006, s. 148).
- “Meğer o sırada Bayındır Han, beyleriyle atlanıp gezmeye çıkmışlardı” (Gökyay, 2006, s. 175).
- “Meğer hanım, Kazan’ın bir oğlancığı vardı. Büyüdü, yiğiticik oldu. Bir gün ata binip divana gelirken bir kişi ... Böyle deyince oğlan ağladı, melül oldu, atını döndürdü, geri döndü, anasına geldi” (Gökyay, 2006, s. 220).
- “Sağa sola at koşursan düşmana yüğrük yeter” (Ekici, 2019, s. 160).
- “At mahmuzlayan yiğitlere hürmet eden, /At sürmeyen kavatlara kan yutturup ceza veren” (Ekici, 2019, s. 175).

Serbest zaman aktiviteleri arasında müzik aleti çalma yaşam biçimlerinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Müzik aleti çalmak; kültürü, kimliği ve duygusal ifadeleri ifade etmenin önemli bir yolu olarak görülmektedir. Bu bağlamda Eski Türk müziğinin temel enstrümanlarından biri olan kopuz, serbest zamanların değerlendirilmesinde önemli bir araç olduğunu metinler yansıtmaktadır. Dede Korkut hikâyeleri özelinde ise kopuz çalma, duygusal ifadenin bir aracı olarak da kullanılmaktadır. Bu durum Dede Korkut’un hikâyelerin genelinde “boy boylayıp soy soylaması”nda görülmekle birlikte kahramanlar arasında da görülmektedir.

- “Beyrek’i de getirip kopuz çaldırırıldardı” (Gökyay, 2006, s. 87).
- “Ozan, -Sesim kedilmeden, ünüm yoğalmadan, kopuzum kırılmadan, bir attır elime girdi, iletayım, saklayayım, dedi. Ozan kopuzu Beyrek’e verdi. Beyrek kopuzu aldı, babasının ordusuna yakın geldi” (Gökyay, 2006, s. 92).
- “Dokuz Tümen Gürcistan’ın haracı geldi: Bir at, bir kılıç, bir çomak getirdiler. Bayındır Han pek kızdı. Dedem Korkut geldi şadılık çaldı,” (Gökyay, 2006, s. 188).
- “Dolandı, başucuna geldi. Gördü ki belinde kopuzu var, çıkarıp eline aldı” (Gökyay, 2006, s. 209).

Kopuz veya herhangi bir müzik aleti çalmak, sıkı çalışma ve sürekli pratik gerektiren bir beceridir. Bu tür müzik aletlerini ustalıkla

çalabilmek için düzenli ve disiplinli bir şekilde çalışmak önemlidir. Dede Korkut hikâyelerindeki kahramanların da serbest zamanlarında kopuz çaldığı, pratik yaptığı ve sonunda usta bir şekilde kopuz çaldığı yorumu yapılabilir. Bu zaman dilimi bir zorunluluktan ziyade kişisel gelişimin, ifade özgürlüğünün ve tatminin sağlandığı bir süreç olarak değerlendirilebilir.

Serbest zaman sadece iyi aktiviteleri değil kötü aktiviteleri de içerisinde barındırmaktadır. Literatürde “sapkın serbest zaman” olarak geçen bu kavramda tahammül edilen ve tahammül edilemeyen sapkınlıklar yer almaktadır. Alkol alışkanlığı, kumar, zevk veren bazı reçeteli ilaçların ve maddelerin kullanımı, tüketim çılgınlığı gibi davranışlar tahammül edilen sapkın davranışlar olarak kabul edilmektedir. Hırsızlık; uyuşturucu alma; ensest, tecavüz vd. cinsel yönelimler; aşırı haz, tatmin, adrenalin veren aktiviteler ise “tahammül edilemez sapkın serbest zaman” içerisinde değerlendirilmektedir (Kılıç, 2020, s. 4, 6). “Basat’ın Tepegözü Öldürdüğü Boyu”nda “tahammül edilemez sapkın serbest zaman”a örnek olarak şu bölüm verilebilir:

“Oğuz bir gün yaylaya göçtü. Aruz’un bir çobanı vardı. Adına Konur Koca Sarı Çoban derlerdi. Oğuzun önünce bundan önce kimse geçmezdi Uzun pınar demekle ünlü bir pınar vardı. O pınara periler konmuşlardı. Birden koyun ürktü. Çoban erkekçe kızdı, ileri yürüdü. Gördü ki periler kanat kanada bağlamışlar, uçarlar. Çoban kepeneğini üzerlerine attı, peri kızının birini tuttu. Tamah edip onunla çiftleşti. Koyun ürkmeye başladı. Çoban koyunun üzerine seğirtti. Peri kızı kanat vurup uçtu, - Çoban, yıl tamam olunca bende emanetin var, gel al, dedi. Oğuzun başına ölüm getirdin, dedi” (Gökyay, 2006, s. 174-175).

Burada çoban serbest zamanında tahammül edilemez sapkın bir davranış olan tecavüzü gerçekleştirmiştir. Ancak bu durumun yapılmaması gereken bir davranış olduğu “Oğuzun başına ölüm getirdin” sözüyle vurgulanmıştır.

Sonuç

Tarih boyunca ilgi çeken ve anlamının çözülmesi için birçok araştırmacının üzerinde durduğu zaman kavramı ile ilgili çalışmalar hem pozitif hem de sosyal bilim dünyasında uzun bir geçmişe sahiptir. Farklı disiplinlerin farklı yaklaşımlar ile ele alması zaman kavramını giderek daha karmaşık bir forma dönüştürmüştür. Zaman felsefe, fizik, astronomi, matematik, psikoloji, sosyoloji vb. birçok disiplinin çalışma alanlarından biri olmuştur. Sosyal bilimlerde sıklıkla incelenen serbest zaman kavramı, zorunluluk olan iş ve uyku dışında bireylerin istedikleri şekilde kullanabilecekleri özel bir zaman dilimini ifade etmektedir.

Serbest zaman, modern yaşamın yoğun temposunda insan hayatı için önemli pek çok işlevi bünyesinde barındırmaktadır. İnsanların dünyayı algılama biçimlerinin ve teknolojik gelişmelerle birlikte yaşayış tarzlarının farklılaşması sonucunda serbest zaman da önemli değişimler geçirmiştir. Bu değişim insanların serbest zamanlarını değerlendirme yöntemleri, yaptıkları aktiviteler, psikolojik ve sosyal durumları üzerinde derin etkilere sahip olmuştur. Kişisel gelişim ile ilgili faaliyet, dinlenme ve sosyal etkileşim bu özel zaman içerisinde en çok tercih edilen aktiviteler arasındadır. Birçok işlevi bünyesinde barındıran serbest zaman genel olarak insanların stresini azaltma, zihinsel ve fiziksel rahatlama sağlama, genel yaşam kalitesini artırma gibi işlevlere sahiptir.

Modern çağa ait bir kavram olarak bilinen serbest zaman tarih boyunca da önemli bir role sahip olmuştur. Bunun ilk örneklerini Tanrı'nın dünyayı yaratma anlatılarında görmek mümkündür. Tanrı'nın dünyayı altı günde yaratması ve yedinci günde dinlenmesi veya uyuması serbest zamanın kutsallığını vurgulayan bir örnek olarak görülebilir. Birçok din ve inanç, insanların serbest zamanlarında içsel huzur bulmak, Tanrı'yla daha yakın bir ilişki kurmak için yönlendirme yapmaktadır. Sadece fiziksel dinlenme, eğlenme, kişisel gelişim anlamına gelmeyen serbest zaman bu bağlamda tanrısal bir miras olarak kabul edilerek ruhsal açıdan da değerlendirilebilir.

Kişisel gelişime katkı sağlayan, psikolojik ve sosyal yönden duygusal ifade imkânı sunan serbest zaman kavramının Dede Korkut hikâyelerinde sıklıkla yer aldığı görülmektedir. Dede Korkut hikâyelerindeki kahramanların serbest zamanlarını değerlendirme biçimleri, Oğuz Türklerinin hem bireysel hem de kolektif yapıdaki kültürel değerlerinin anlaşılması için fırsatlar sunmaktadır. Dede Korkut hikâyelerini incelemek ve kahramanların serbest zamanlarını değerlendirme biçimlerini anlamak, Türk kültürü ve tarihini daha iyi kavranmasına yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda hikâyelerde kahramanlar kısıtlı olan serbest zamanlarını genel olarak eğlence, ziyafet, sohbet, avcılık, okçuluk, güreş, at binme, kılıç kullanma, müzik aleti çalma, dinlenme gibi aktiviteler ile geçirmektedir. Zorunlu olarak yapılmayan yemekli ve içkili sohbet, ziyafet, eğlence gibi aktiviteler Oğuzların eğlence kültürü ile sosyal etkileşimlerinin anlaşılmasına; avcılık, okçuluk, güreş, at binme, kılıç kullanma gibi aktiviteler eğitim ve kişisel gelişimin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Sonuç olarak Dede Korkut hikâyelerindeki kahramanların serbest zamanlarında genel olarak eğlenme, dinlenme, sohbet düzenledikleri; kişisel gelişimlerini sağladıkları; savaş için fiziksel ve eğitimsel olarak

hazırladıkları; öğrenim gerçekleştikleri ve becerilerini geliştirdikleri tespit edilmiştir.

KAYNAKLAR

- Aksu, H. S. (2020). *İslamiyet Öncesi ve Sonrası Türk Destanlarında Rekreasyon Faaliyetleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara.
- Anonim. (1994). WLRA International Charter for Leisure Education. *World Leisure & Recreation*, 36 (2), 41-45.
- Asimov, I. (2006). *Bilim ve Buluşlar Tarihi-Güncelleştirilmiş ve Resimlendirilmiş*. Elif Topçugil (Çev.). Ankara: İmge Kitapevi.
- Avcı, C. (2021). Atasözlerinde Nesnel Zaman “Bir Sözlü Kültür Okuma Denemesi”. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 20 (2), 997-1011.
- Bakırcıoğlu, R. (2012). *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Bekki, S. (2015). *Dedem Korkut Kitabı Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme (Türkiye’deki Yayınlar 1916-2013)*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Bursa Büyükşehir Belediyesi. (2022). *Dede Korkut Kitabının Bursa Yazması Tıpkıbasım*. Bursa: Bursa Kültür A.Ş.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Paradigma Yayınları.
- Demir, N., Demir, C. (2006). Bireylerin Serbest Zaman Faaliyetlerine Katılmalarını Etkileyen Faktörler İle Cinsiyet arasındaki ilişki: Lisans Öğrencilerine Yönelik Bir Uygulama. *Ege Akademik Bakış Dergisi*, 6(1), 36-38.
- Dumazedier, J. (1974). *Sociology of Leisure*. Amsterdam: Elsevier Scientific Publishing Company.
- Einstein, A. (2014). *Göreliliğin Anlamı*. Ercüment Akat (Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Ekici, M. (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası/ Soylamalar ve 13. Boy/ Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Elias, N. (2000). *Zaman Üzerine*. Veysel Atayman (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Er, B. (2023). Dijital Serbest Zaman Etkinliklerine Katılımda Akış Deneyimi ve Serbest Zaman Doyumunun İncelenmesi. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Manisa Celal Bayar Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü

- Ergin, M. (1964). *Dede Korkut Kitabı Metin-Sözlük*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Fritzsck, H. (2012). *Yanıyorsunuz Einstein! Newton, Einstein, Heisenberg ve Feynman Kuantum Fizliğini Tartışıyor*. Ogün Duman (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. (2006). *Dede Korkut Hikâyeleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hacıoğlu, N., Gökdeniz, A. ve Dinç, Y. (2003). *Boş Zaman ve Rekreasyon Yönetimi: Örnek Animasyon Uygulamaları*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Han, Byung-Chul. (2018). *Zamanın Kokusu: Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*. Şeyda Öztürk (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Heidegger, M. (1996). Zaman Kavramı. *Aristoteles, Augustinus, Heidegger-Zaman Kavramı* (ss. 57-101). Saffet Babür (Çev.). Ankara: İmge Yayınları.
- Karabudak, G. (2021). Joseph Campbell'ın Kahramanın Sonsuz Yolculuğu Eseri Bağlamında Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Boyu. Ed. Lokman Tanrıku, Can Eyüp Çekiç, Barış Eriçok, Serkan Derici. *II. Uluslararası Kapadokya Sosyal Bilimler Öğrenci Kongresi 16-18 Aralık 2020* (ss. 265-274). Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi.
- Karaköse, Ö. F. (2021). Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı. *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 8 (1), 75-104.
- Karaküçük S. (2005). *Rekreasyon Boş Zamanları Değerlendirme*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Kılıç, M. (2020). Sapkın Serbest Zaman. *Modern Leisure Studies*, 2 (1), 1-10.
- Köktürk, M. (2017). *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Newton, I. (1998). *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)-Optik (Seçmeler)*. Aziz Yardımlı (Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Okumuş, E. (2010). Zaman Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (2), 121-174.
- Ong, J. W. (2014). *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Ögel, B. (2014). *Türk Mitolojisi I. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Özçelik, S. (2019). Dede Korkut Oğuznamelerinin Kaç(İnci) Nüshası Bulundu?. *Türk Dili*, CXVII (812), 48-56.
- Parr, M. G. ve Lashua, B. D. (2004). What is Leisure? The Perceptions of Recreation Practitioners and Others. *Leisure Sciences*, 26, 1-17.
- Strathern, P. (1997). *Einstein ve Görecelik Kuramı*. Handan Hazar (Çev.). İstanbul: Gendaş.

Topakkaya, A. (2012). Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, 219-231.

Yılmaz, H. (2011). Henri Bergson'un Zaman Kavramına Yaklaşımının Çağdaş Anlatı Sinemasına Etkisi. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (XIII), 61-78.

İnternet Kaynakları

URL-1: <https://www.unesco.org.tr/Home/AnnouncementDetail/67> E.T.: 26.08.2023.

**DEDE KORKUT KİTABI'NDA GEÇEN *arğap arğap*
İKİLEMESİ ÜZERİNE**
ON THE *arğap-arğap* REDUPLICATION IN THE BOOK OF
DEDE KORKUT

Ferdi GÜZEL*

ÖZ

Dede Korkut Kitabı üzerinde en çok çalışılan eserlerden biri olmasına rağmen halen çözülmeyi bekleyen pek çok sorunu bünyesinde taşımaktadır. Eserdeki önemli sorunlardan biri de Türk dili tarihinde tek örnek olarak yer alan bazı kelimelerin varlığıdır. Sadece Dede Korkut Kitabı'nda kayda geçmiş olan *arğap* bu tür kelimelerden biridir. Eserde ikilemeli biçimi yer alan bu kelimenin yapısı hakkında doyurucu bir açıklama bugüne kadar yapılamamış, yapısı çözülemediği için de kelimenin anlamı bağlama göre verilmeye çalışılmıştır. Kelimenin yer aldığı bağlam ve eserdeki paralel ifadeler, *arka-* fiilinden türemiş olabileceğini göstermektedir. Fakat *arka-* fiilinden sonra gelen -p unsurunu açıklamak kolay değildir. Kelime, yüksek ihtimalle *arka-* fiilinden -p fiilden isim yapım eki ile türemiştir. Yapısı kesin olarak çözülemeyen bazı Türkçe kelimelerde ve Türkiye Türkçesi ağızlarında yaşayan bazı kelimelerde bu yapım eki bulunmaktadır. -p yapım ekinin nadir de olsa bazı Türkçe kelimelerde yer alması, kelimenin *arka-p* şeklinde çözümlenebileceğini ortaya koymaktadır. **Anahtar Kelimeler:** Dede Korkut Kitabı, *arka-*, *arğap arğap*

ABSTRACT

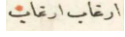
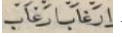
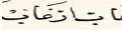
Although the Book of Dede Korkut is one of the most studied works, it still contains many problems waiting to be solved. One of the important problems in the work is the existence of some words that take place as the only example in the history of the Turkish language. *arğap*, which is recorded only in the Book of Dede Korkut, is one of such words. A satisfactory explanation has not been made so far about the structure of this word, which has a reduplicated form in the work, and since its structure cannot be deciphered, the meaning of the word has been tried to be given according to the context. The context in which the word takes place and the parallel expressions in the book show that it may have been derived from the verb *arka-*. However, it is not easy to explain the -p element that comes after the verb *arka-*. The word is most likely derived from the verb "arka-" with the noun suffix -p. This derivational suffix is found in some Turkish words whose structure cannot be deciphered precisely and in some words living in Turkey Turkish dialects. The fact that the -p suffix is included in some Turkish words, albeit rarely, reveals that the word can be resolved as *arka-p*.

Keywords: The Book of Dede Korkut, *arka-*, *arğap arğap*

*Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bayburt-Türkiye (guzelferdi@hotmail.com)
<https://orcid.org/0000-0002-5601-5661>

Giriş

Dede Korkut Kitabı üzerinde en çok çalışılan eserlerden biri olmasına rağmen, eserde halen çözüm bekleyen birçok sorun bulunmaktadır. Eserdeki önemli sorunlardan biri de Türk dili tarihinde tek örnek olarak yer alan bazı kelimelerin varlığıdır. Sadece Dede Korkut Kitabı'nda kayda geçmiş olan *arğap* bu kelimeler arasındadır. Eserde ikilemeli biçimi yer alan bu kelimenin yapısı hakkında doyurucu bir açıklama bugüne kadar yapılamamış, yapısı çözülemediği için de kelimenin anlamı bağlama göre verilmeye çalışılmıştır.

İkileme, Bamsı Beyrek Boyu'nun yer aldığı mevcut yazmaların hepsinde aynı cümle içinde geçer: *arğap arğap kara tağun yıhılmışıdı* (~ *yıkılmışıdı*), *yüceldi ahır* (~ *gène*). Dresden nüshasında ikileme harekesizdir  (D 60b.4), Vatikan'da tamamen harekelidir  ve açıkça *arğap arğap* okunacak şekilde harekelenmiştir (V 82a.11), Bursa nüshasında harekeleme karışiktir. İlk unsurda *re* ikinci unsurda *elif* harekelenmemiştir. İlk unsurun ilk harfinin esre ile harekelenmiş olması düşündürücüdür  (B 92.11). Müstensihin kelimeyi bilmediği için harekeleme konusunda tereddüt yaşadığı düşünülebilir.

Okuma ve Görüşler

Gökyay, *argab argab* şeklinde okuduğu ikilemeye “kıvrım kıvrım, bükülüp kıvrılarak” anlamını vermiştir (1973, s. 165).

Ergin kelimeyi *arğap* okumuş, anlamını “halka” (?) şeklinde tereddüt belirterek vermiştir (1997, s. 18).

Əlizadə, ikilemeyi Ergin gibi okuyup anlamlandırmıştır (2004, s. 75, 312). Fakat yazar sözlük bölümünde kelimeye “halka” anlamını vermesine rağmen Azerbaycan Türkçesine yaptığı aktarmada kelimeyi “sıra” şeklinde karşılamıştır: *sıra dağların yıkılmışıdı...* (2004, s. 222). Əlizadə'nin daha önce Zeynalov ile hazırlamış oldukları çalışmada da aynı okuma ve aktarma söz konusudur (1988, s. 66, 164).

Cəmişidov'da ikileme *ırğap ırğap* biçimindedir (1995, s. 65). Yazar sözlük bölümünde kelimeye yer vermemiştir. *ırğa*- “sallamak” ile ilgili gördüğü düşünülebilir.

Özçelik kelimeye “art arda, sıralı (?)” anlamını vermiştir (2016b, s. 779, 793). Fakat yazar bu anlamdan emin değildir, tereddüdünü “*arğap arğap* ikilemesi, arka arkaya sıralanmış şeklinde yorumlanıp cümle ‘arka arkaya sıralanmış dağların yıkılmışıdı, yüceldi ahır’ şeklinde anlaşılabilir mi?” cümlesiyle dile getirmiştir (2016a, s. 524).

Tezcan ve Boeschoten ikilemeyi *arğab arğab* okumuşlardır (2001, s. 92).

Tulum ve Tulum *arġap arġap* şeklinde okudukları ikileme için “sıra sıra” karşılığını vermişlerdir (2016, s. 270).

Kaçalin kelimeyi *arġap* okumuş ve “kıvrım, büküm” şeklinde anlamlandırmıştır (2006, s. 308, 2017, s. 451). Yazar, *arġap* maddesinde *çırġap*’a gönderme yapmış (2017, s. 794), *çırġap*’ı “(< *Fa. çâr-kab* < *Tü. çarkab* < *Fa. zar* ‘altın’ + *Ar. kabb* ‘eğindirik’) kıyısı altın işlemeli, altın kıyılı, kıyısı altınlı” şeklinde açıkladıktan sonra da *arġap*’a göndermede bulunmuştur (2017, s. 799). Yazarın iki kelimeyi niçin birbirine gönderdiği anlaşılmamaktadır.

Schmiede ise ikilemeyi *ırgab ırgab* biçiminde okumuştur (2000, s. 75). Yazar kelimeyi *ırga(n)*- “yerinde oynayıp durmak, kıvıldanmak, sallanmak” fiili ile ilgili görmüştür. Yazarın okuma ile ilgili açıklaması şöyledir: “*kara dağın yerinde sallanıp yıkılmıştı. ırga- = ırgalanmak (YTS). Çağdaş Türkmen Türkçesinde de kökü ünlü ile biten bağ-fiil, kök ile “(i)p” arasına “y” harfi almıyor. Mes’ela yalap yalap (yalayıp yalayıp).*” (2000, s. 185-186).

Eser üzerine çalışan bilim adamlarının okuma ve anlamlandırma önerileri aşağıdaki tabloda toplu olarak gösterilmiştir:

<i>Eser</i>	<i>Okuma</i>	<i>Anlamlandırma</i>
Ergin, 1997	<i>arġap arġap</i>	halka halka (?)
Gökay, 1973	<i>argab argab</i>	kıvrım kıvrım (?)
Əlizadə ve Zeynalov 1988	<i>arġab arġab</i>	sıra
Əlizadə, 2004	<i>arġab arġab</i>	sıra; halka
Cəmişidov, 1995	<i>ırġap ırġap</i>	-
Schmiede, 2000	<i>ırgab ırgab</i>	sallanıp sallanıp
Tezcan ve Boeschoten 2001	<i>arġab arġab</i>	-
Özçelik, 2016	<i>arġap arġap</i>	arka arkaya sıralanmış (?)
Tulum, 2016	<i>arġap arġap</i>	sıra sıra

Kaçalin, 2017	<i>arğap arğap</i>	büklüm büklüm
----------------------	--------------------	---------------

Tablo 1: *Dede Korkut Kitabı ile ilgili çalışmalarda arğap arğap ikilemesinin okuma ve anlamlandırılması.*

Görüşler incelediğinde ikilemenin *arğap arğap (arğap arğap)* ve *ırğap ırğap (ırğap ırğap)* olmak üzere temelde iki farklı biçimde okunduğu, “halka halka”, “kıvrım kıvrım, büklüm büklüm”, “sallanıp sallanıp” ve “sıra sıra” olmak üzere dört farklı biçimde anlamlandırıldığı görülmektedir.

Kelimenin yapısı çözülmeyen okuma ve anlamlandırma sorununu çözmek mümkün değildir. Kelimenin yapısı hakkında değerlendirmeye geçmeden önce Türkçede *arka-* fiili hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

Türkçede arka- Fiili

arğap kelimesinin gövdesi olduğunu düşündüğümüz “iplik atmak, arasından geçirmek, arka arkaya sıralamak, göndermek” anlamlarını taşıyan *arka-* fiili Eski Türkçede tespit edilememiştir. Eski Türkçede iki tane *arka-* fiili bulunur. Bu fiillerden konumuz ile ilgili olanı “aramak, araştırmak, izlemek, takip etmek” anlamını taşımaktadır ve günümüz Oğuz grubu Türk lehçelerine *ara-* biçiminde ulaşmıştır (ED, s. 217a). “İplik atmak, dokumak” anlamındaki *arka-* ile “aramak, araştırmak” anlamındaki *arka-* fiillerinin birbiriyle ilgili olmadığını düşünen birçok bilim adamı vardır (EDAL, s. 1151-1152; ED, s. 217a; ESTYa I, s. 170). Bu fiilleri aynı kabul eden bilim adamları da bulunmaktadır (OTWF, s. 268, 553; Güngördü, 2011, s. 12). Bizce “iplik atmak, dokumak”, ET *arka-* “aramak, araştırmak” fiilinin anlamlarından sadece bir tanesidir.

Şüphesiz *arkag* “dokuma tezgâhında enlemesine atılan ipler” (ED, s. 216a), *argaç* “dokuma tezgâhında enlemesine atılan ipler” (ED, s. 216a; TMEN II, s. 42), *arış* “dokuma tezgâhındaki uzunlamasına teller” (ED, s. 239a), *arkış* “kervan, elçi, tüccar” (ED, s. 216b-217a) gibi veriler **ar-* “arasından geçmek” şeklinde bir kökün var olduğunu göstermektedir. Eski Türkçede **ar-* fiiliyle ilişkili olma ihtimali yüksek olan daha birçok kelime bulunmaktadır: *arkuru* “yanlamasına, çapraz, ters, karşı” (ED, s. 219a), *arkuk*¹⁵ “1. söz dinlemez, dikbaşı. 2. iki duvar veya sütun arasına destek olarak konan ağaç” (ED, s. 216a), *arkuçi* “iki kişi

¹⁵ Anlam ilgisi için krş. TT (ağız) *çapraz (V)* “1. inatçı. 2. ortalığı karıştıran (kimse).” (DS, s. 1078a)

arasında aracı olan kişi, dünürler arasında gidip gelen kişi.” (ED, s. 218a), *argu* “iki vadi arasındaki yer”, *argula-* “iki kişinin arasından geçmek” (ED, s. 220a).¹⁶

Türkçedeki **ar-* kökünden *-ka-* eki (bk. Güngördü, 2011) ile türemiş *arkag*, *argaç*, *arkış* verileri *arka-* fiilinin varlığını doğrulamaktadır. *arka-* “dokumak, iplik atmak; izlemek; arka arkaya sıralamak; yollamak, göndermek” fiilinden türediği düşünülen başka kelimeler de vardır. Bazı çalışmalarda “halat, kement” anlamını taşıyan *arkan* (~*arğan*) da bu gövdeye bağlanmıştır (TMEN II, s. 42; VEWT, s. 26a; WOT, s. 74-75; KEWT, s. 63a). Röhrborn ve Erdal ET *arkaş*-¹⁷ “yardımlaşmak” fiilini de bu taban ile ilişkilendirmişlerdir (UWv, s. 75; OTWF, s. 553). Röhrborn, kelimeye “kolları kavuşturmak, çaprazlamak; kucaklamak, birine sarılmak” anlamını vermiştir (UWv, s. 75).

arka- fiili, üzerinde durduğumuz anlam ile Eski Türkçede tanıklanmamış olsa da sonraki tarihî lehçelerde karşımıza çıkmaktadır: Çağ. *arğa-* “sarmak, argaçlamak” (LÇ, s. 9b), Osm. *argaçla-* “argamak, Türkîde sarmak” (LO, s. 21b), Osm. *arğa-* “sarmak; eyer kayışını bağlamak, sıkıştırmak” (KT, s. 64a; OSTN I, s. 295).

Fiil, çağdaş Türk lehçelerinin bir kısmında da varlığını korumuştur: Bşk. *arka-* “fazla ip bırakmak, ip payı bırakmak” (BşkTS, s. 37b), Hak. *arğa-* “nakış işlemek” (HakTS, s. 49a), Hak. *arha-* “çapraz dikmek” (HakTS, s. 49b), Tuv. *argı-* “örmek, tutturmak, bağlamak; dokumak” (TuvTS, s. 6b), Tof. *argı-* “örmek, dokumak” (TofS, s. 16), TT (ağız) *arka*-¹⁸ “1. tutmak, sarmak. 2. arka çıkmak, yardım etmek” (SDD, s. 115b; DS, s. 326a).

Fiilin ve türevlerinin tarihî ve çağdaş lehçelerde daha çok /ğ/’li biçiminin bulunması /r/ sesinin etkisiyledir. Ötümlü /r/ sesinin yanında bulunan ötümsüz /k/ sesi bu sesin etkisiyle ötümlüleşmiştir. ET *arku* “vadi” ve *arkış* “kervan, elçi” ile ET’den sonra tanıklanan *arkan* “kement, halat” kelimelerinde de aynı değişim görülmektedir (ED, s. 216b-217a; Tezcan, 2001, s. 248; TMEN II, s. 43).

¹⁶ TT ağızlarında **ar-* fiilinden türediği düşünülen bazı kelimeler için bk. Güzel, 2021, s. 13-14.

¹⁷ Fiilin Türkiye Türkçesi ağızlarındaki durumu için bk. Güzel, 2021, s. 13.

¹⁸ DS’de fiil *arakmak* biçiminde yer almaktadır, madde *arkaluk* ile *arkan* maddeleri arasında yer aldığı için *arkamak* yerine bir baskı hatası olduğu muhakkaktır. Nitekim SDD’deki *arkamak* “sarmak” (SDD, s. 115b), DS’deki *arakmak* maddesinin hatalı olduğunun delilidir.

Değerlendirme

Kelimenin yapısı hakkında tek yorum, uzmanlık alanı Türk dili olmayan Schmiede (2000, s. 185-186) tarafından yapılmıştır. Schmiede fiili *ırğa-* “sallamak” olarak düşünmesine rağmen, yorumunu *ırğan-* “sallanmak” üzerine kurmuştur. Ayrıca kelime Vatikan nüshasında açıkça *arğap* okunacak şekilde harekelenmiştir. Schmiede’in okuma ve anlamlandırma ile ilgili görüşüne katılmak mümkün değildir. Dede Korkut Kitabı’ndan aşağıda göstereceğimiz paralel ifadeler de bu görüşün doğru olamayacağını ortaya koymaktadır.

Bazı çalışmalarda kelimenin anlamı için verilen “kıvrım kıvrım, büküm büküm” karşılığı kabul edilemez çünkü bunlar *dağ*’ın değil *yol*’un sıfatı olabilir.

“Halka halka”, dağı nitelemek için uygun bir sıfat olmadığından *arğap arğap* için bazı çalışmalarda önerilen “halka halka” karşılığı da kabul edilemez. Anadolu ağızlarında “köpeklerin boynuna takılan halka” anlamını taşıyan Niğde’den derlenmiş *arhap/ arkap* (DS, s. 312a; SDD, s. 113b) ve Antalya’dan derlenmiş *akrap*’ın (DS, s. 160b) üzerinde durduğumuz *arğap* ile aynı kelime olması zayıf bir ihtimaldir. Ergin ve Gökyay’ın *arğap*’ı anlamlandırmak için temel aldıkları bu kelime bizce *arğap* ile değil *akrep* ile ilgilidir. Köpeklerin boynuna takılan uç kısımları sivri halka, görünüş olarak ters dönmüş bir akrebin gövdesine ve ayaklarına benzediği için bu verilerin *akrep* ile ilgili olması daha yüksek bir ihtimaldir. Anadolu’da akrebin *ahrıp, arhap, arkap, akrap* vb. varyantları görülmektedir.

Dede Korkut’taki sorunların çözümündeki en büyük yardımcı yine Dede Korkut metninin kendisidir. Metindeki paralel ifadelerle bakmak, ilgili kelimeyi nasıl anlamlandırmak gerektiği hususunda önemli ipuçları sunmaktadır. Aşağıda metinden kahramanın ölümü dolayısıyla *dağların yıkıldığı* diğer örnekler sıralanmıştır, paralel ifadelerde *arğap arğap* yerine *karşu* kelimesinin kullanıldığı görülmektedir: *karşu yatan kara tağum yıkılıbdur ozan, senün haberün yok* (D 54a.11), *karşu yatan kara tağun yıkılmış idi, yüceldi âhur* (D 131a.4). *Karşu yatan kara tağ* ile paralel ifadelerde ise çoğunlukla *arkurı* zarfının kullanıldığı dikkat çekmektedir: *arkurı yatan ala tağdan teber aşı* (D 11b.7), *arkurı yatan ala tağdan haber geçe* (D 12a.6), *arkurı yatan kara tağları aşdum* (D 105a.12), *sen gèdeli hânım arkurı yatan ala tağlarun avlanmamışdur* (D 122a.5), *arkurı yatan ala tağı dünin aşğıl* (D 124a.12)...

Metindeki paralel ifadelerle göre *arğap*’ın *karşu* “karşı, zıt, ters” ve *arkurı* “çapraz, enlemesine, eğik” ile benzer anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zaten *arkuru*’nun *arka-* ile aynı kökten türemiş olduğu

birçok bilim adamı tarafından kabul edilmektedir. Metindeki*yatan kara/ala tağ* formel ifadesinde *karşu yatan*, *arkurı yatan* ve *argap*'ın aynı veya yakın anlamda kullanıldığı söylenebilir. Burada *arkurı yatan*, *karşu yatan* ve *argap*'ı, “birbirini kesen, arka arkaya sıralanan” şeklinde düşünmek mümkündür.¹⁹

argap, kanaatimize göre Eski Türkçe döneminde “atki atmak, dokumak, arasından geçirmek, arka arkaya sıralamak” anlamı tanımlanmamış olan *arka-* fiilinden türemiştir. Bu bağlamda *argap*, birbirini kesen, arka arkaya sıralanmış birçok tepesi olan yüce bir dağı nitelerek için kullanılmıştır. Kelimenin “sıra, sıralı” anlamı Türkiye Türkçesi ağızlarında tespit edilmiş başka türevlerde de yaşamaktadır: *arkaç* “1. sıra, düzen, kural. 2. koyun sürüsünün arka arkaya sıralanışı” (DS, s. 325b; DS, s. 4423b), *arkalı* “1. devamlı, sürekli: *Bu sürü arkalıdır*. 2. büyük, çok kalabalık: *O köy arkalıdır*. 3. çok meyvalı ağaç (DS, s. 325b). Çorum'dan derlenmiş olan *arkap* “eğitim, terbiye” (DS, s. 326b) düşündürücü bir veridir.

Kanaatimize göre çağdaş Türk lehçelerinde “bayır, tepe, sıradağ” anlamını taşıyan şu veriler de *argap* ile aynı ailedendir: Tuv. *arga* “orman” (TuvTS, s. 6a), Hak. *arğa* “1. arka, sırt. 2. sıradağ. *tağ arğazı* ‘sıradağlar’ 3. sırtla ilgili. 4. orman” (HakTS, s. 48b), Hak. *arğalığ* “1. sıradağlı, yüksek zirveli. 2. iki dikişli, çizgili” (HakTS, s. 49a), Kum. *arqa* “1. tepe. 2. sıradağ, dağ silsilesi” (KumTS, s. 40b), Kum. *arqalı* “yüksek, yüce, tepesi çok olan, tepelerle kaplı” (KumTS, s. 40b), Kaz. *arqalıq* “dağın tepeleri” (KazTS, s. 19b), Kklp. *arqaş* “yüksek yer, tepe, tepelik” (KklpTS, s. 29a), TT (ağız) *arqaç*, *argeç*, *arkaç*²⁰ “1. davarların açıkta toplu olarak yattıkları yer, düz dağ sırtları: *Davarların karnı doydu, argaca çekildi*. 2. Hafif meyilli yer, bayır: *Tarlanın arqaç yerinde su durmaz*. (DS, s. 309a), TT (ağız) *arqaç* “koyunun yaylımdan geldikten sonra yatırıldığı yer ki koyunlar sağılmak için buraya sıralanır” (ADD, s. 13b), TT (ağız) *arkaç* “1. koyunların yattıkları yer, kuytu yerler: *Goyun arkacına gidiyor*. 2. dağ sırtı (DS, s. 4423b).²¹

¹⁹ Ayrıca *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'ndeki paralel ifadeye de dikkat çekmek gerekiyor: *karşu yatan kalbi señri kara tağ*. Tezcan bu ibareyi “karşıda uzanan yüksek ulu kara dağ” şeklinde aktarmıştır (2020, s. 141). *señir*'in Türkçede taşıdığı “iki dağ arasındaki sırt, sıradağ” vb. anlamları da (Tezcan, 2020, s. 142; ED, s. 840b) *argap* hakkındaki görüşümüzü desteklemektedir.

²⁰ Osmanlı Türkçesinde de tanımlanmıştır. İki sözlükte *arqaç* “mekik ipliği, atki” maddesinin içinde yer almaktadır: *küme dağın argacı* “yassı tepesi ve kamburu” (LO, s. 21b), *dağ argacı* “dağın yassı tepesi” (KT, s. 64a).

²¹ Ayrıca krş. Krg. *arkay-* “yükselmek, göklere doğru çıkmak” (KrgS, s. 47a), Hak. *arhay-* aa. (HakTS, s. 50a).

Yukarıdaki verilere göre Doerfer'in Türkçe *arğa* (*arġu*) "vadi" ile Farsça *ab* "su" kelimelerinin birleşimi olarak çözümlediği Farsçadaki *argab* "dere, nehir" (TMEN II, s. 42) üzerinde durduğumuz kelime ile aynı olmalıdır. Doerfer, bu maddede Dede Korkut'ta geçen *argap* biçimini de göstermiş, fakat yapısının belirsiz olduğunu belirtmiştir. Doerfer'in bu maddede verdiği Çağ. *argav* "dere, çay" (DTO, s. 13; LÇ, s. 9b) düşündürücüdür. Bu biçim **arkağ* şeklinden gelebileceği gibi *argap*'a da bağlanabilir: *argap* > (*argab*) > *argav*?

arka- ile yakın anlamlı olan *tirke-* fiilinin (bk. Güzel, 2021, s. 99-103) Türkiye Türkçesi ağızlarındaki "doruk, dağ sırtı" anlamını taşıyan *dirkem* türevi de *argap* hakkındaki görüşümüzü doğrulayıcı bir veridir.

arğa- (<*arka-*) fiilinden türediği anlaşılan kelimenin yapısı hakkında ise kesin bir yorum yapmak güçtür. Mevcut verilere göre kelimenin yapısı hakkında şunlar söylenebilir.

Kelimenin *arka-* fiilinden -(X)p zarf-fiil eki ile türemiş olması mümkündür. Eski Türkçe döneminde ünlüden sonra hep -p şeklinde gelen bu zarf-fiil eki, Batı Türkçesine geçerken önündeki yardımcı ünlü, ekin bünyesine dahil zannedildiği için yardımcı ünsüz ile kullanılmıştır (Ergin, 2009, s. 540). Eski Anadolu Türkçesinde nadir de olsa ünlü ile biten kelimelere -p şeklinde bağlandığı da olur (Tiken, 2020, s. 172-173). Fakat zarf-fiil eki alan bu kelime bir ismi niteleyemez, dolayısıyla burada yazıcının yazmayı unuttuğu, atladığı bir fiilimsinin olduğu düşünülebilir. Yukarıda gösterdiğimiz paralel ifadelere göre yazılması unutilan fiilimsi "yatan" olabilir: *argap argap* (*yatan*) dağ. Dede Korkut Kitabı'nda ünlü ile biten kelimelere ekin hep yardımcı ünsüz ile -(y)Up biçiminde gelmesi bu ihtimali zayıflatsa da arkaik bir yapının donmuş, kalıplaşmış bir devamı olduğu düşünülebilir.

İkinci ihtimal kelime -p fiilden isim yapım eki ile türemiş olabilir. Türkçede böyle bir ekin var olduğunu düşünen bilim adamı çok azdır. Gabain bu ekin Eski Türkçe'de üç kelimeye görüldüğünü (*tolp* "bütün, hep"; *top* "hep, bütün"; *kop* "bütün") canlı bir ek olmadığını, eş sesli zarf-fiil eki ile aynı olabileceğini ifade etmiştir (2003, s. 54). Clauson da ek hakkındaki şüphesini dile getirmiş, Gabain'in verdiği örneklerle benzer iki heceli kelimelerin olmadığını vurgulamıştır (2007, s. 192). Anadolu ağızlarındaki bazı kelimeleri ihtiyatla ekin varlığını doğrulayan veriler olarak değerlendirmek mümkündür: *bağlapçı* "değirmen taşını bağlamaya yarayan ip" (DS, s. 483b) < bağla-p; *çalgap* "dalga (DS, s. 1051a), *çalğap* "anafor, yağma" (DS, s. 1053b) < çalka-p; *tölep* "yerinde, biçimli, uygun, doğru" (DS, s. 3980), *tölüp*

“kural, düzen, yol, usul” (DS, s. 3980) < *töle- “sakinleşmek, düzelmek” -p?²²; *uslup* “akıllı” (DS, s. 4043) < usla+ “akıllanmak, fikir yürütmek” -p?²³; *yalap* “1. ivedi. 2. parıltı. 3. ekmek pişirirken fırına atılan odun” (DS, s. 4140), *yalap yalap* “dalga dalga, bölük bölük” (DS, s. 4140b), *yalp yalp*²⁴ “ışıl ışııl” (DS, s. 4149b), *yılp yılp* “1. pırlı pırlı. 2. çabuk çabuk (görünüp yiten nesnelere için)” (DS, s. 4272b) *yelep* “dalgalı” (KGKA, s. 112), *yelep yelep* “arka arkaya, bağlam bağlam, dizi dizi, sürü sürü” (DS, s. 4233b; DS, s. 4818b) < yal-²⁵ “yanmak” - (a)p.

Sonuç

Türk dili tarihinde sadece Dede Korkut Kitabı’nda bir kez tanımlanmış olan *arğap* kelimesinin okuma ve anlamlandırılması ile ilgili farklı görüşler mevcuttur.

arka- fiilinin tarihi ve çağdaş lehçelerdeki anlamları, türevlerinin taşıdığı anlamlar ve Dede Korkut Kitabı’ndaki paralel ifadeler *arğap*’ın *arka-* “iplik atmak, arasından geçirmek, izlemek, arka arkaya sıralamak, göndermek” fiilinden türediğini göstermekte ve “birbirini kesen, sıra sıra, arka arkaya sıralanmış” şeklinde anlamlandırılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kelimenin yapısı hakkında ise kesin bir şey söylemek güçtür. İki ihtimalden güçlü olanı kelimenin -p fiilden isim yapma eki ile türemiş olduğu yönündedir. Kelimenin yapısının net bir biçimde aydınlatılabilmesi için daha fazla veriye ihtiyaç vardır.

Kısaltmalar

Bşk.: Başkurt Türkçesi

Çağ.: Çağatay Türkçesi

ET: Eski Türkçe

Hak.: Hakas Türkçesi

KKlp.: Karakalpak Türkçesi

²² krş. TT (ağız) *dölek* ‘uslu terbiyeli, ağırbaşlı’ (DS, s. 1577b), *döleş-* ‘1. düzelmek, yoluna girmek. 2. rahat etmek. 3. uyuşmak, anlaşmak’ (DS, s. 1578b), ET *tölek* ‘sessiz, sakin, uslu’ < **töle-* (ED, s. 498a).

²³ bk. ET *usla-* ‘iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak’ (ED, s. 248a), krş. OT *usluğ* ‘uslu, akıllı, zeki, anlayışlı’ (ED, s. 247b).

²⁴ bk. Atay, 2009, s. 17, 20.

²⁵ bk. ED: 918a.

Krg: Kırgız Türkçesi
Kum.: Kumuk Türkçesi
Kaz.: Kazak Türkçesi
Osm.: Osmanlı Türkçesi
OT: Orta Türkçe
TT: Türkiye Türkçesi
Tuv.: Tuva Türkçesi

KAYNAKLAR

- ADD:** Hamit Zübeyr & İshak Refet (1932). *Anadilden Derlemeler-1*. Ankara: Hâkimiyeti Milliye Matbaası.
- Atay, A. (2009). “Türkçede *ya- (Parlamak) Kökü ve Türevleri”. *TDAY-B* 2006-II, s.7-28.
- BşkTS:** Özşahin, M. (2017). *Başkurt Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Cəmsidov, Ş. A. (1995). *Kitabi-Dədəm Qorqud, əla lisane-tayifeyi-oğuzan*. Bakı: AE NPB Göytürk.
- Clauson, G. (2007). Türkçede Sekizinci Yüzyıldan Önce Kullanılan Ekler. Çeviren: Uluhan Özalan. *Dil Araştırmaları*, 1: 185-196.
- DS:** TDK (1963-1982). *Derleme Sözlüğü I-XII*. Ankara: TDK Yayınları.
- DTO:** Pavet de Courteille, A. (1870). *Dictionnaire Turc-Oriental*. Paris: Imprimerie Impériale.
- ED:** Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- EDAL:** Starostin, S. A., Dybo, A. V. & Mudrak, O. A. (2003). *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*. Leiden-Boston: Brill.
- Əlizadə, S. (2004). *Kitabi-Dədə Qorqud -əsil ve Sadələşdirilmiş Mətnlər-*. Bakı: Öndər Nəşriyyat.
- Əlizadə, S. & Zeynalov, F. (1988). *Kitab-ı Dede Korkut*. Bakü: Yazıcı Basımevi.
- Ergin, M. (1994). *Dede Korkut Kitabı I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (1997). *Dede Korkut Kitabı II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (2009). *Türk Dil Bilgisi*. Ankara: Bayrak Basım Yayın Tanıtım.

- ESTYa:** Sevortyan, E. V. (1974). *Etimologičeskiy slovar' tyurkskih yazıkov I*. Moskva: İzdatel'stvo Nauka.
- Gabain, A. (1988). *Eski Türkçenin Grameri*. Çeviren: Mehmet Akalın. Ankara: TDK Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Güngördü, E. (2011). "Türkçede -ka- Pekiştirme Eki". *TDAY-B 2009-II*, s.7-43.
- Güzel, F. (2021). *Türkiye Türkçesi Ağızlarında Eskicil (Arkaik) Kelimeler*. Ankara: Fenomen Yayıncılık.
- HakTS:** Arıkoğlu, E. (2005). *Örnekli Hakasça-Türkçe Sözlük*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaçalın, M. S. (2006). *Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuz-nâmesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kaçalın, M. S. (2017). *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*. Ankara: TDK Yayınları.
- KazTS:** Koç, K., Bayniyazov, A. & Başkapan, A. (2003). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KEWT:** Stachowski, M. (2019). *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch*. Krakow: Ksiğgarnia Akademicka
- KGKA:** Altındış, D. (2004), *Kayseri İli Gömürgen Kasabası Ağzı*, Erciyes Üniversitesi SBE, YL Tezi, Kayseri.
- KKlpTS:** Uygur, C. V. (2019). *Karakalpak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- KrgS:** Yudahin, K. K. (1988). *Kırgız Sözlüğü I-II*. Çeviren: Abdullah Taymas. Ankara: TDK Yayınları.
- KT:** Şemsettin Sami (2010). *Kâmûs-ı Türkî*. Hazırlayan: P. Yavuzarslan. Ankara: TDK Yayınları.
- KumTS:** Pekacar, Ç. (2011). *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- LÇ:** Şeyh Süleyman Efendi-yi Buhârî (H. 1298). *Luğat-i Çağatay ve Türkî-yi Osmanî*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- LO:** Ahmet Vefik Paşa (2000). *Lehce-i Osmanî*. Hazırlayan: R. Toparlı. Ankara: TDK Yayınları.
- Mehdiyeva, S. vd. (1999). *Kitabi-Dədə Qorqud Dilinin İzahlı Lügəti*. Redaktor: Ağamusa Axundov. Bakı: Elm Neşriyyatı.

- OSTN:** Radloff, W. (1893) Versuch eines Wörterbuches der Türk-dialecte (Opit slovarya tyurkskih nareçiy)I. St.-Petersburg.
- OTWF:** Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation I-II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Özçelik, S. (2016a). *Dede Korkut -Dresden Nüshası- Giriş, Notlar*. Ankara: TDK Yayınları.
- Özçelik, S. (2016b). *Dede Korkut -Dresden Nüshası- Metin, Dizin*. Ankara: TDK Yayınları.
- Schmiede, H. A. (2000). “*Kitab-ı Dedem Korkut*” *Destanlarının Dresden Nüshası*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- SDD:** TDK (1939). *Türkiyede Halk Ağzından Söz Derleme Dergisi I*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- Tavkul, U. (2000). *Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Tezcan, S. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tezcan, S. (2020). *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tezcan, S. & Boeschoten, H. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tiken, K. (2020). *Eski Türkiye Türkçesinde Edatlar, Bağlaçlar, Ünlemler ve Zarf-Filler*. Ankara: TDK Yayınları.
- TMEN:** Doerfer, G. (1965). Türkische und mongolische Elemente im neupersischen II. Wiesbaden.
- TofS:** Rassadin, V. İ. (1995). *Tofalarsko-russkiy i russko-tofalarskiy slovar*. İrkutsk: Vostoçno-Sibiraskoe knijnoe izdatel'stvo.
- Tulum, M. & Tulum M. M. (2016). *Dede Korkut Oğuznameler, Oğuz Beylerinin Hikâyeleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- TuvTS:** Arıkoğlu, E. & Kuular, K. (2003). *Tuva Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- UWv:** Röhrborn, K. (2010). *Uigurisches Wörterbuch Sprachmaterial der vorislamischen Texte aus Zentralasien I Verben, Band 1 ab-ezügle*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- VEWT:** Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki: Lexika Societatis Fenno-Ugricae XVII/ 1.

WOT: Róna-Tas, A. & Berta, Á. (2011). West Old Turkic, Turkic Loanwords in Hungarian. Wiesbaden: Harrassowitz.

DEDE KORKUT HİKAYELERİ KONULU TÜRK POSTA PULLARI

TURKISH POSTAGE STAMPS THEMED DEDE KORKUT STORIES

H. Nurgül BEĞİÇ*

ÖZ

Birbirinden uzak coğrafyalarda yaşayan insanların haberleşme ihtiyacı çok eski çağlara kadar uzanmaktadır. Bu amaçla insanoğlu geçmişten günümüze geliştirdikleri farklı yöntemlerle haberleşmeyi sağlamışlardır. Yazının bulunmasından sonra haberleşmede yeni bir döneme girilmiştir. Başlangıçta Sümerler'in kil üzerine çivi ile yazılmış tablet ile başlattıkları posta ve haberleşme sistemi zamanla geliştirilerek hayvan derileri, papirüs ve kâğıt üzerine yazılmıştır. Posta ile haberleşme hizmetinde alınması gereken ücretin görülmesi için posta pulları kullanılmaya başlanmıştır.

Posta pulu ön yüzünde dönemin önemli olayları ya da farklı görsellerle, arka yüzü yapışkanlı, genellikle kare ve dikdörtgen şekillerinde hazırlanmış değerli kâğıt etiketlerdir. İletişim aracı rolü üstlenen, posta gönderi ücretlerinin karşılığı olan ve para yerine de geçen pul aynı zamanda birçok farklı işlevi de üstlenmektedir. Yazılı iletişimde kullanılmaya başlayan posta pulları zamanla üzerinde barındırdığı simge, logo ve işaretlerle basıldığı ülkenin kültür taşıyıcılığını da yapma işlevini üstlenmiştir. Posta pulları üzerinde taşıdığı grafik unsurlar ile ülkesinin ve toplumunun kültürel yansıması ve tanıtım elçisi olmuştur. Pul tasarımı, görsel bir iletişim sanatıdır. Pul tasarımının birinci işlevi de bir mesaj iletmektir.

Bu çalışmada; Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan yazılı kaynaklardan Dede Korkut hikayelerinin Türk posta pullarına konu edilmesi araştırılacaktır. Posta pulları iletişimin aracı olmasının yanı sıra ait olduğu toplumların kültürel belleğini tanıtan ve aktaran değerlerdir. Bu belleğin içerisinde olan Dede Korkut hikayelerinin posta pullarında yer alması ile ilgili yazılı ve sanal kaynaklar taranacak, inceleme ve değerlendirme sonuçları ortaya konulacaktır. **Anahtar Kelimeler:** Dede Korkut, Oğuz Han Destanı, Deli Dumrul, Salur Kazan hikayesi, posta pulu, haberleşme

ABSTRACT

The need for communication of people living in distant geographies dates back to ancient times. For this purpose, human beings have been able to communicate with different methods they have developed from past to present. After the invention of writing, a new era in communication began. The postal and communication system, which the Sumerians initially started with a tablet written with nails on clay, was developed over time and was written on animal skins, papyrus and paper. Postage stamps began to be used to show the fee required for postal communication services.

*Doç. Dr., İzmir Demokrasi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, İzmir-Türkiye (begicnurgul@gmail.com)_<https://orcid.org/0002-5727-7516>

Postage stamps are valuable paper labels, usually in square and rectangular shapes, with important events of the period or different images on the front and adhesive on the back. The stamp, which acts as a means of communication, compensates for postal shipping fees and acts as money, also undertakes many different functions. Postage stamps, which began to be used in written communication, over time took on the function of carrying the culture of the country in which they were printed, with the symbols, logos and signs they contain. He became the cultural reflection and promotional ambassador of his country and society with the graphic elements he carried on his postage stamps. Stamp design is a visual communication art. The first function of the stamp design is to convey a message.

In this study; The use of Dede Korkut stories from written sources, which have an important place in Turkish culture, on Turkish postage stamps will be investigated. In addition to being a means of communication, postage stamps are values that introduce and convey the cultural memory of the societies to which they belong. Written and virtual sources regarding the inclusion of Dede Korkut stories in this memory on postage stamps will be scanned, and the results of examination and evaluation will be presented.

Keywords: Dede Korkut, Oguz Khan Epic, Deli Dumrul, Salur Kazan story, postage stamp, communication

GİRİŞ

Tarihsel süreçte bireyler ve toplumlar buldukları kendilerine has yöntemlerle haberleşmeyi sağlamışlardır. Haberleşmede en bilinenleri duman, posta güvercinleri ve ulaklardır. Yazının icadından sonra Sümerlerde kil üzerine çivi ile yazılmış tablet ile başlayan posta ve haberleşme sistemi Babil imparatorluğu zamanında Kral Hammurabi'nin diğer devletlere gönderdiği mektuplarla siyasi ve askeri alanda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Posta yoluyla haberleşmede kullanılan gönderiler üzerinde ilgili devletler tarafından bastırılan Posta pulları kullanılmıştır. Başlangıçta sadece posta hizmetinin bedelinin alındığını gösteren işlevi olan posta pulları zamanla ait olduğu ülkenin kültür taşıyıcısı ve koleksiyonerlerin ilgi duyduğu, üzerinde yazan değer çok üstünde değer biçilmesiyle birer yatırım aracı haline gelmiştir. Pullar alışılagelen kare veya dikdörtgen şekillerin dışında zamanla daire, üçgen, beşgen veya sekizgen şekillerde, kenarları düz ya da dantelli olarak basılmışlardır. İletişim aracı rolü üstlenen ve posta gönderi ücretlerinin karşılığı olan para yerine de geçen pul, aynı zamanda farklı işlevleri de üstlenmiştir. En önemlisi de ait olduğu toplumun önemli günleri, kutlamaları, gelenekleri, kültürel değerleri, önemli şahsiyetleri, tarihsel anıtlar ve sosyal meselelerin pullar aracılığıyla geleceğe aktarımıdır. Pullar aynı zamanda üzerlerindeki fotoğraf, resim ve grafik unsurları ile ait olduğu ülke ve toplumun değerlerinin tanıtım aracıdır.

Posta Pulları Tarihi

Haberleşmeye olan ihtiyacın insanlık tarihi ile birlikte başladığı söylenebilir. Aynı yaşayan insanların birbirlerine mesaj göndermeleri her dönemde geliştirdikleri ve çeşitlendirdikleri iletişim araçları ile olmuştur. Posta hizmetlerinin kesin olarak ne zaman başladığı ile ilgili bilgiler mevcut olmamakla birlikte; Romalılar, Persler, Venedikliler ve Osmanlılar'ın posta hizmetleri açısından kendi dönemlerinde hüküm süren çağdaşı diğer devletlerden daha ileri seviyede oldukları bilinmektedir (Düzenli ve Kavuran, 2004, s.190; Yazıcı, 2010, s.321). Önceleri kralların görevlendirdiği kişiler tarafından yapılan bu görevi dünyada ilk posta hizmetinin başlangıcı olarak değerlendirmek gerekir. “Tevrat’a göre; Postayı ilk olarak Asuri hükümdarları kullanmışlardır. Dünyada, en eski postacı olarak bilinen ise, Doğu Roma İmparatoru Flavie Valens’in postacısı olan Zenon’dur” (Akoba, 1963, s.11). Bu bilgiler ilk posta hizmetlerinin devletlerin resmî haberleşmelerini sağlama amacına yönelik olduğunu göstermektedir.

Pul tarihsel süreçte devletler tarafından haberleşme hizmeti görmek üzere çeşitli ebatlarda ve değerlerde çıkarılmıştır. 17. yüzyıldan itibaren toplumsal hayatın gelişmesine paralel olarak posta hizmetlerine duyulan ihtiyacın giderek artması ve yaşanan gelişmeler sonucu, İngiltere’den başlamak üzere posta hizmetlerinin devlet kontrolü altında gerçekleştirilmesi uygulamasına geçilmiştir. İngiliz Posta Ofisi, Hill’in önerilerinden yola çıkarak, günümüzde “Black Penny” ismiyle anılan ve üzerinde Kraliçe Victoria’nın portresinin bulunduğu dünyanın ilk posta pulunu, 06.05.1840 tarihinde dantelsiz olarak basmıştır (Kunze, 1943; Thompson, 1995; Frewer, 2002). Bu gelişmeler etkisini diğer ülkelerde de hissettirmiş, 1850’lerden özellikle de 1870’lerden sonra, Avrupa, Kuzey ve Güney Amerika’daki bütün ülkelerde, Mısır, İran ve Osmanlı imparatorluğunda, hükümet kontrolünde ulusal posta sistemleri kurulmuş ve devlet tekelinde posta pulları basılmaya başlanmıştır (Frewer, 2002; Yazıcı 2010, s.323).

“Pul, ön yüzeyi çeşitli renklerle basılmış resim, şekil ve motiflerden oluşan arka yüzeyi özel bir zamlı kaplı, etrafında dantel denilen tırnakları olan bazen dantelsiz de olabilen genellikle dikdörtgen, kare, yuvarlak az da olsa üçgen bazen de değişik şekillerde ve farklı ebatlarda olan postada para yerine sürümü bulunan değerli bir kağıttır” (Evren Pul Evi, 1984, s.6). Başka bir tanımda, “Pul, Posta İşletmeleri aracılığı ile gönderilen mektup, davetiye ve paketlerin üzerlerine yapıştırılan, posta hizmetlerinin karşılığında alınan ücrettir (Say, 1987, s.17-18). Her ne kadar bu tanımlarda gördüğü işlev ve görsel özellikleri ön plana çıkarılmışsa da bugün taşıdığı değer daha çoktur. Pul zaman

içerisindeki gelişmelerle ülkelerin sanat ve kültürlerini dünyaya tanıtmaya işlevini üstlenmiştir. Ulaştıkları ülke insanlarına basıldıkları ülkelerin yaşam, sanat ve kültürlerinden mesajlar veren özelliklerini kazanmışlardır.

Türkiye’de posta pulunun kullanılmasından önceki döneme prefilatelik dönem denir. Osmanlı imparatorluğunun kuruluşundan 1840 yılı sonuna kadar birinci dönem, 1840 yılı sonundan 13 Ocak 1863 tarihine kadar ikinci dönem ve ecnebi postaları, olmak üzere üçe ayrılarak incelenmektedir (Düzenli ve Kavuran, 2004, s.193). İlk Posta Teşkilatı Tanzimat Fermanı ile yaşanan gelişmelerin sonucu olarak Osmanlı Devletinin tüm halkının ve yabancıların posta ihtiyaçlarına cevap vermek amacıyla Nezaret olarak 23 Ekim 1840 tarihinde kurulmuştur. İlk Postahane ise İstanbul’da Yeni Camii avlusunda Postahane-i Amire adı ile açılmıştır (<http://www.ptt.gov.tr/>).



<https://pulhane.com/YilSayfaListeleri/oz2tamam%C4%B1.html>

Önceleri posta hizmetleri karşılığı mühür kullanılmıştır. “Ülkemizde ilk posta pulu 1 Ocak 1863 tarihinde tedavüle çıkarılmış ve 13 Ocak 1863’te Sultan Abdülaziz fermanıyla kullandırılmaya başlamıştır. İlk posta pulunun çıkarılışından sonraki dönem filatelik dönem adı ile anılır. Bu dönem tuğralı pullarla başlamıştır...1865’te bu pulların biçimi tuğra çıkarılarak değiştirilmiş, dikine bir oval zemin üzerine ay yıldız yerleştirilmiştir. Ayrıca pulun üzerinde ‘Posta-i Devlet-i Osmaniye’ yazısına yer verilmiştir. 1876’da yapılan bir değişiklik de bu yazı, ay formunun ortasına yerleştirilmiş ve ay formu kaldırılmıştır. 1892’de pulun çevresi Türk motifleriyle süslenmiş ve ortaya Osmanlı arması yerleştirilmiştir...1913’e kadar çıkarılan Türk pullarında resim kullanılmadığı saptanmaktadır. İslam dinine bağlı olarak resim yasağının olması pullarda kendini göstermiş olup pulların resimsiz olmasına neden olmuştur...1917 yılında Edirne’nin düşman işgalinden kurtuluşunun anısına Edirne’deki Selimiye camiiinin resmiyle süslenerek Londra’da bastırılan pul aynı zamanda ilk resimli

posta puludur” (Düzenli ve Kavuran, 2004, s.194-196). Türkiye Cumhuriyetinin kurulması ile diğer kurum ve hizmetlerde olduğu gibi posta kurumu ve hizmetlerinde de büyük gelişmeler olmuştur. Anadolu'nun en küçük yerleşim birimlerine kadar şubeler açılmış ve özel posta hizmetleri yaygınlaştırılmıştır. Bu bağlamda pulun kullanım alanları genişlemiş ve iletişim işlevi dışında başka özellikler kazanmıştır.

Pullar boyutları bakımından küçük, ancak taşıdığı değerler yönüyle zengin objelerdir. Pul haberleşmedeki işlevinin yanında tanıtım, hobi, propaganda, eğitim, kültür ve sanat taşıyıcısıdır. Dünyadaki sanat ve kültürleri birbirine yaklaştıran elçidir. Pul basıldığı dönem ve yere ait mesajlar içeren tarihsel bir kaynaktır. Kısacası pul sanattır, kültürdür. Pul basıldığı ülkenin sanat anlayışını, kültürel özelliklerini, sosyal yaşamını, üzerinde taşıyan bir grafik tasarım ürünüdür. Aynı zamanda bir mesajı, bir konuyu, bir şahsı, bir olay ya da hizmeti de tanıtır. Bunun için, pul, aynı zamanda adını taşıdığı ülkenin sembolü ve yansımasıdır. (Beğiç, Çelebilik, 2015, s.15)

Posta pulları, ait olduğu ülkenin önemli günleri, önemli kişileri, imgeleri ve sanat anlayışı ile kültürel değerlerini taşıyan resim ve grafik tasarım olarak hazırlanan basılı değerli kağıtlardır. Bu çalışmada Posta idaresi tarafından basılan 3 adet Dede Korkut hikayelerini anlatan posta pulları ve ilk gün zarflarının inceleme ve tanıtımı yapılacaktır. Dede Korkut tarihsel süreçte yaşayan tüm Türk boylarının ortak kültürüdür. Korkut Ata, Dede Korkut; Dedem Korkut, olarak bilinir.

Dede Korkut Hikayeleri

Türk edebiyatının şaheserlerinden ve Türk dili, edebiyatı, sanatı, tarihi konusunda en temel kaynaklardan biri olan Dede Korkut Kitabı'nın bilinen iki nüshasından biri 1815 yılında Almanya'nın Dresden şehrindeki Kraliyet Kütüphanesinde ve diğeri de 1952 yılında Vatikan Kütüphanesinde bulunmuştur. Bu iki yazma nüshadan Dresden'de bulunan yazma bir mukaddime ve on iki destanî anlatma, Vatikan'da bulunan nüsha ise bir mukaddime altı destanî anlatma içermektedir... (Ekici, 2019, s.8)

Bu iki eser bilim insanları tarafından çeşitli yönleriyle incelenerek birçok soruya cevap aranırken 2018 yılında Türkmenistan asıllı İranlı akademisyen Veli Muhammed Hoca tarafından üçüncü Dede Korkut nüshası el yazması “Türkistan/Türkmensahra” nüshası olarak adlandırılan yeni bir eser bulunmuştur. Bu eserde Dresden nüshasındaki 12 hikayeye ek “Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” adı verilen destanî anlatma 13. hikaye bulunmaktadır (Ekici, 2019, s. 8)

Dede Korkut hikâyelerinin Oğuzların eski yurtlarında geçen hayatlarıyla ilgili olduğu ve bu hikâyelerin oluşum evresi ile yazıya geçirilmesi arasında epeyce bir zaman olduğu ifade edilmektedir, Dede Korkut hikâyelerinin dil özellikleri göz önünde bulundurulduğunda bu hikâyelerin 15. yüzyılın ortalarında veya ikinci yarısında yazıya geçirildiği belirtilmektedir (Ergin, 1997, s.54-56).

Dede Korkut hikayeleri Türklerin askeri, siyasi, sosyal, dini ve ekonomik birçok unsuru hakkında bilgiler veren değerli bir kaynaktır.

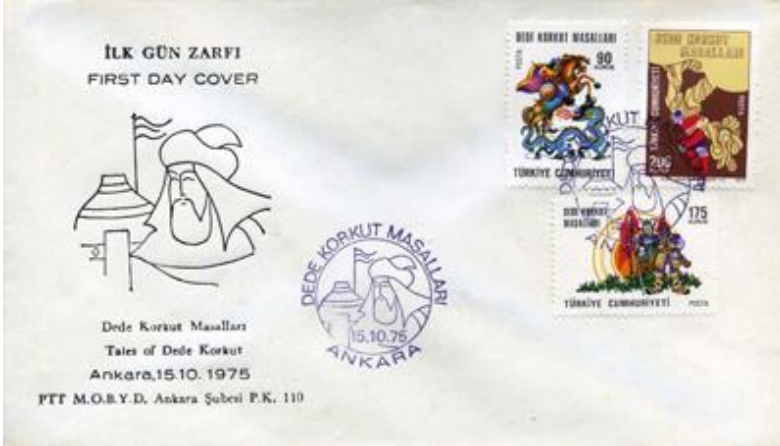
Dede Korkut Hikayeleri Konulu Posta Pulları

Yapılan araştırmada PTT tarafından 15.10.1975 tarihinde, 520 seri numarası verilerek Dede Korkut Masalları konulu; 90 Kuruş, 175 Kuruş, 200 Kuruş değerli olmak üzere üç adet Anma Pulu ile her üç pulun üzerinde bulunduğu toplam 465 Kuruş bedelli İlk Gün Zarfı İlk Gün Damgası (Özel Posta Damgası) kullanılarak 1,270 adet bastırılmış tüm PTT Merkez Müdürlüklerinde ve Ankara PTT Başmüdürlüğü Ulus PTT Merkez Müdürlüğü Filateli Gişesinde satışa sunulduğu tespit edilmiştir. Postada sürekli geçerli olmak üzere 50' lik tabakalar halinde 90 kuruşluk puldan 400.000 adet, 175 ve 200 kuruşluk pullardan 500.000 adet basılmıştır. Kenarları dantelli olan pulların boyutları; 26 X 36,5 mm. - 36,5 X 26 mm.dir. Grafik tasarımları Burhan Taştan, Levent Akaylı, Rita Antil tarafından yapılmıştır. Pullar üzerinde Burhan Taştan; Oğuz Han Destanı, Levent Akaylı; Duha Koca Oğlu Deli Dumrul ve Rita Antil; Salur Kazan'ın Evinin Yağmalanması hikayesindeki anlatılardan hareketle pul tasarımlarını yapmışlardır. (<https://pulhane.com/KatalogSayfalari/k197509.html>)

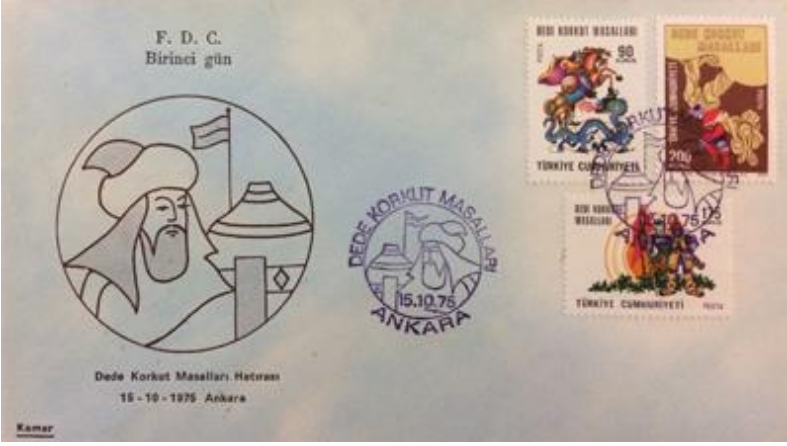




Dede Korkut Posta pulları.
(<https://pulhane.com/KatalogSayfalari/k197509.html>)



İlk Gün Damgalı İlk Gün Zarfi
(<https://pulhane.com/KatalogSayfalari/k197509.html>)



İlk Gün Damgalı İlk Gün Zarfı.
(<https://pulhane.com/KatalogSayfalari/k197509.html>)



İlk Gün Damgası. (<https://pulhane.com/KatalogSayfalari/k197509.html>)

SONUÇ

Haberleşme hizmetlerinde kullanılan posta pulları bu işlevleri dışında zamanla ait oldukları ülkenin önemli günlerini, değerli kişilerini, sanatını, toplumsal anlayışını, kültürünü ulusal ve uluslararası boyutta tanıtmaya işlevini üstlenmişlerdir. Bu bağlamda Türk Kültürünün başlıca eserlerinden olan Dede Korkut hikayeleri de posta pullarına konu edilmiştir. Yapılan araştırmada PTT teşkilatınca 15.10.1975 tarihinde, Dede Korkut Masalları konulu üç Anma Pulu farklı bedellerle basılmıştır. Ayrıca koleksiyonerler için bu pulların üzerinde bulunduğu damgalı İlk Gün Zarfı basıldığı tespit edilmiştir.

Dede Korkut hikayelerinin sadece bir kez Anma Pulu ve İlk Gün Zarfı olarak basılması Türk Kültürünün ve bu kültürü tanıtan eserin tanıtılması açısından yetersizdir. Diğer Dede Korkut hikayelerinin de

posta pulu olarak basılarak ulusal ve uluslararası boyutta tanıtılması ve bilinirliğinin artırılması Türk Kültürü için önemlidir. Türk Kültürünün ve bu kültürü anlatan eserin bir yandan yeni kuşaklara tanıtılması, diğer taraftan başka kültürlerle ilgi duyan yabancıların da posta pulları aracılığıyla Türk Kültürünün bilinirliğinin artırılması hedeflenmelidir.

KAYNAKLAR

- Akoba, M. Müfahham. (1963). *Türkiye’de Pul ve Pulculuk*, İstanbul: CeylanYayımları.
- Begiç, H. N. ve Çelebilik, G. (2015). Kültürel Zenginliklerimizin Posta Pullarıyla Tanıtılmasına Dair Bir Çalışma; Pul Sanatçısı Pınar Olgaç’ın “Türk Kadın Başlıkları, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (12), s.1-10.
- Düzenli, Ş. ve Kavuran, T. (2004).Görsel İletişim Aracı Olan Pul’un Tarihi Gelişimi ve Grafik Ürün Olarak Önemi,*C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* , Cilt:28, No:2, s.187-204.
- Ekici, M. (2019). “3. Dede Korkut Destanı: “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” Boyunu Beyan Eder Hanım Hey!” Millî Folklor 122 (Yaz 2019): 5-13
- Ergin, M. (1997). Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin-Faksimile, TDK Yayınları: 169, Ankara.
- Evren Pul Evi. (1984). *Pul Nedir?, Koleksiyon Nasıl Yapılır?, Tanımlar Deyimler Araçve Gereçler*, Ankara: Evren pul evi Yayını:1.
- Frewer, D. (2002), Japanese Postage Stamps as Social Agents: Some Anthropological Perspectives, *Japan Forum* 14(1), 1-19
- Kunze, A. (1943), "Latin American Postage Stamps and the Teaching of Spanish and Portuguese", *Hispania*, 26(1), pp. 68-72.
- Say, H. (1987). Pul Üzerine Söyleşi, *Grafik Sanatı, Plastik Sanatlar Dergisi*, Sayı:8.
- Thompson, S. (1995), “Stamps”, *Arts & Activities*, October, pp. 51-55.
- Yazıcı, K. (2010). Sosyal Bilgilerde Bir Eğitimsel Araç Olarak Posta Pullarının Kullanımı. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14 (1): 321- 346.

SANAL KAYNAKLAR

<http://www.ptt.gov.tr/> (Erişim tarihi: 12.09.2023)

<https://pulhane.com/KatalogSayfaları/k197509.html> (Erişim tarihi: 12.09.2023)

DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE PERİFRASTİK FİLLER

PERIPHRASTIC VERBS IN DEDE KORKUT STORIES

Özge EKER KAVALÇALAN*

ÖZ

Bu çalışmada Dede Korkut Hikâyelerinin Vatikan, Dresden ve Türkmen Sahra nüshalarındaki ol- fiiliyle kurulmuş perifrastik yapıların işlev, zaman, görünüş ve kiplik çözümlemesi yapılmıştır. Literatürde perifrastik fiiller; dolaylama, karmaşık fiiller, birleşik fiiller, ikincil ve dolaylı işaretleyiciler, analitik fiil yapıları ve birleşik çekim yapıları olarak da tanımlanmaktadır. Bir düşüncüyü birden fazla sözcükle anlatma olayı olan perifrasi gramerleşme süreciyle de ilgilidir. Kültürel açıdan ise perifrastik yapılar bir tür söylem ve üslup belirleyicisidir. Dresden nüshasında elli dokuz, Vatikan nüshasında otuz iki, Türkmen Sahra nüshasında altı tane ol- fiiliyle kurulmuş perifrastik yapı tespit edilmiştir. Bu yapılar nüshalarda -(X)r ol- sA; -(X)r ol- dI; -(X)r ol- A; -(X)r ol- mIş; -(X)r ol- (X)r; -(X)r ol- A- (y)dı; -m(X)z ol- sUn; -m(X)z ol- dI; -m(X)z ol- sA; -m(X)z ol- (X)r- (X)sA; -m(X)ş ol- A; -AcAk ol- (X)r- (X)sA; -sA ol- mAz; -d(X) ol- A; -m(X) ol- (X)r fiil+ fiil şeklinde görünmektedir. Bunlar içerisinde ol- fiili, geniş zaman (öğer olsam, gelür oldı, sorar olsam), olumsuz geniş zaman (kaçmaz olsun, yakmaz oldı, turmaz olsa); duyulan geçmiş zaman (turmuş ola); görülen geçmiş zaman (tutdı ola, getdi ola); gelecek zaman (varacak olurısam, kurtaracak olurısa), şart eki (tükense olmaz, kayursam olmaz), soru eki ve fiilimsilerle bağlantı kurmuştur. Ol- fiili her üç nüshada en çok geniş zaman eki almış fiillerle bağlantı kurmuştur. Görünüş açısından bakıldığında Dede Korkut hikâyelerinde gelecekte gerçekleşmesi muhtemel veya gerçekleşmesi istenen olaylardan çoğunlukla bahsedilmektedir. Bu olaylar olumlu ve olumsuz sonuçlarına göre muhakeme edilmiştir. Bu yapılar, kiplik açıdan ise düşünme, sorgulama gibi durumları içermektedir. Dolayısıyla beklenti, beklenti dışılık, çaresizlik, planlama, tartışma, istek, varsayım, ihtimal gibi kiplik anlamlara sahiplerdir. Bağlamların zenginliği ve ol- fiilinin bağlantı kurduğu fiillerin anlam alanları da perifrastik fiillerin anlam çizgisine zenginlik katmıştır.

Anahtar Kelimeler: Perifrastik Fiiller, Ol- Fiili, Dede Korkut Hikâyeleri, Dresden, Vatikan ve Türkmen Sahra Nüshaları.

ABSTRACT

In this paper, it has been analyses of function, time, aspect and modality the periphrastic verb structures established with the verb ol- in Vatican, Dresden and Türkmen Sahra copies of Dede Korkut Stories. Periphrastic verbs are also defined in the literature as periphrasis, complex verbs, auxiliary and undirect markers, analytic verb structures and compound verbs structures. Expressing the a thought in more than one word, periphrasis also related to the

*Dr., Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye (ozgeker@gmail.com)
<https://orcid.org/0000-0003-0977-8110>

grammaticalization process. From a cultural perspective, periphrastic structures are a kind of discourse and rhetoric marker. It has been identified periphrastic structures established with the verb ol- fifty nine in copy of Dresden, thirty two in copy of Vatikan and six in copy of Türkmen Sahra. This structures seems as verb + verb -(X)r ol- sA; -(X)r ol- dI; -(X)r ol- A; -(X)r ol- mIş; -(X)r ol- (X)r; -(X)r ol- A- (y)dı; -m(X)z ol-sUn; -m(X)z ol-dI; -m(X)z ol-sA; -m(X)z ol-(X)r- (X)sA; -m(X)ş ol-A; -AcAk ol- (X)r- (X)sA; -sA ol-mAz; -d(X) ol-A; -m(X) ol-(X)r. Among these, the verb ol- has been established connection with present tense (öger olsam, gelür oldı, sorar olsam), negative present tense (kaçmaz olsun, yakmaz oldı, turmaz olsa); past perfect tense (turmuş ola); past tense (tutdı ola, getdi ola); future tense (varacak olurısam, kurtaracak olurısa); condition (tükense olmaz, kayursam olmaz); interrogative particles and gerund. Verb of ol- mostly established with verbs take the present tense markers all three copies. From the perspective of aspect it has been mostly mentioned events that are likely or desired to occur in the future in stories of Dede Korkut. This events have been judged in accordance with positive and negative outcome. This structures contains as thinking and questioning in regard to modality. Consequently they have modality means as expectation, unexpected, helplessness, calculation, argument, request, assumption, possibility. Richness of contexts and also meaning area of the verbs established the verb of ol- have been enriched tp meaning line of periphrastic verbs.

Keywords: Periphrastic Verbs, Verb of Ol-, Dede Korkut Stories, Copies of Dresden, Vatikan, Türkmen Sahra

Giriş

Perifrastik fiil yapıları, dil evreninde yeni bir kavramı karşılamak veya fiil birleşmelerinin yapısını betimlemek için başvurulan yollardan biridir. Perifrastik yapıyı oluşturan her iki fiil de farklı biçim birimler olabilir. Fakat yalnız bir oluş anlatılır. (Gabain, 1953, s. 16). Tek bir anlamın görüldüğü, anlamı pekiştiren bu yapılar zaman, görünüş, kılınış ve kiplik açıdan özellikler barındırır. Perifrastik fiiller, karmaşık fiiller (Ercilasun, 2014, s. 69; Erdal, 2004, s. 256), birleşik fiiller (Korkmaz, 2009, s. 807), özel bileşik fiiller veya yardımcı fiiller (Gencan, 1979, s. 323), analitik fiil, analitik zaman veya analitik kip çekimleri (Ağca, 2007, s. 3), perifrastik (Bulut, 2014, s. 54; Tokay, 2019, s. 573- 574); ikincil veya dolaylı işaretleyiciler (Aslan, 2012, s. 11); bütünleşik ekler (Delice, 2009, s. 712- 713) olarak adlandırılmıştır. Gramerleşme süreçlerinin de takip edilebildiği bu yapıların amacı ek ve yardımcı fiillerin asıl işlevlerinden sıyrılıp bir arada kullanılarak analitik yapılar oluşturmak suretiyle yeni gramer kategorileri oluşturmaktır (Ağca, 2007, s. 4; Gökçe, 2007).

A. von Gabain, fiil birleşmelerini üç kısımda toplar. Bunlardan ilki, temel anlamı taşıyan bir fiil ile bir yardımcı fiilden; ikincisi bir temel fiil ile bir deskriptif fiilden ve üçüncüsü bir temel fiil ile modal bir yardımcı fiilden bir araya gelmektedir. Söz konusu ol- fiiliyle kurulan

perifrastik yapılar birinci kategoriye dahil edilmektedir. Bu yapılar, zaman ve kiplik açısından da değişkenliğe uğrayabilirler (1953, s. 16-18). Örneğin, “*i-” yerine kullanılabilen ol- (yaz-ar i-dim = yaz-ar ol-dum) yardımcı fiili kılınmış veya bir olayın başlangıcını; –mİş ol- ifadesi ise gerçekleşmiş bir olayı ifade eder (1953, s. 18). Gabain, Arat’ın düşüncelerinden hareketle bu yapıların fiil çeşitlerinin farklı derecelerini göstermeye imkân verdiklerini bildirmiştir. Gabain’e (1953) göre tarihsel çizgide bu fiil birleşmeleri gittikçe azalmaktadır (s. 16). Ağca’ya göre (2007) ise “Türk dilinin özellikle ayrışma dönemine girdiği ve dallanmaya başladığı Harezmi-Altın Ordu sahasında ve Kıpçak Türkçesiyle yazılmış metinlerde bu tür kullanımlar görülmektedir.” (s. 5).

Gabain’in perifrastik yapılar olarak kabul ettiği er-, bol- ve tur-yardımcı fiilleri zarf fiiller ve çekimli fiiller dışında bazı birleşik zamanlı fiil çekimleri içerisinde kullanılırlar (1988, s. 87- 89). Erdal’a göre (2004) karmaşık fiil durumundaki perifrastik yapılarda bol- fiili, şimdiki zaman veya gelecek zaman ekleriyle çekimlenmiş fiillerle kullanıldığında yeni durumlara geçişi, süreci sonlanmış bitmiş olan hareketleri, alışkanlık haline gelmiş veya sürekli tekrar edilen durumları ifade eder (2004, s. 256). Tarihî Türk dili alanında morfolojik ve söz dizimsel düzeyde pek çok biçim birimle bağlantı kuran ol-yardımcı fiilliyle oluşturulmuş yapılar, olaylara değişik perspektiflerden bakmayı sağlayan, konuşma, referans ve eylem zamanı çözümlemesine yönelik somut örneklerdir (Aslan, 2012, s. 26).

Ol- fiili Dede Korkut nüshalarında söz dizimsel açıdan fiil + fiil biçiminde görülmektedir. Bu yapı bir yönüyle ahenk ve anlamsal açıdan bir boşluğu doldurmakla birlikte nüshalardaki duygu ve psikolojik yoğunluğu da karşılamıştır. Ol- fiili işlevsel açıdan düzenli olarak fiillerle bağlantı kurarak birlikte koşaç (edat) işlevi görmüştür. Ol-fiilin Dede Korkut hikâyelerindeki bir diğer yaygın işlevi ise şart işlevidir. Başlangıç ve bitiş noktasına henüz ulaşılmamış bu yapılar en çok -(X)r ol- sA, -mAz ol-sA, -AcAk ol- (X)rsA yapılarında görülür. (bk. 1.1.1; 1.2.3; 1.4.1). Dresden ve Vatikan nüshalarında yaygın olan bu yapılar psikolojik iç konuşmaların, zihinsel muhakemelerin olduğu yerde geçmektedir. Türkistan varyantında ise çok fazla görülmemekle birlikte dört yerde geçmektedir (bk. 1.1.1.).

Bugün perifrastik yapılar olarak da adlandırılan bazı birleşik yapılı fiillerin veya birleşik çekimli yapıların tespitleri ilk olarak (Deny, 1941; Gabain, 1953; Gencan, 1979; Banguoğlu, 2019; Gülsevin, 1992, 1997; Ergin, 2009; Gabain, 1988; Turan, 1999; Erdal, 2004; Korkmaz, 2009; Ercilasun, 2014) yapılmakla birlikte tarihsel metinlerde veya günlük

dilde yapı, zaman, görünüş, kılınış ve kiplik açısından çözümlerinin yapıldığı modern çalışmalar bulunmaktadır²⁶. Konuşma, referans ve eylem zamanı açısından incelendiği çalışmalarda ol- fiilinin farklı zamanları karşılayabilme yetkinliği üzerinde durulmuştur. (Aslan, 2012). Bu çalışma da bildiri konumuza büyük ölçüde kaynaklık etmiştir. Ol- fiilinin zamansallık açıdan örneklendiği bir başka çalışma da Ersoy'a (2021) aittir. Ersoy (2021), ol- fiilini öncelik, sonralık ve eş zamanlılık açıdan incelemiştir. Bu incelemede ol- fiilinin zaman çizgisindeki yerinin belirlenmesinde bağlantı kurduğu fiillerin aldığı biçimbirimler (s. 214) ve aynı söz diziminde kullanıldığı diğer sözlüksel unsurlar da etken olmuştur (s. 416). Bulut (2014) ise ol- fiilini zamansallık ve görünüş konusuna ek olarak kiplik açıdan da ayrıntılı incelemiştir. Ol- fiilinin kurduğu birleşik çekimli veya perifrastik yapıların söz dizimsel düzeyde incelendiği çalışmalar da vardır. (Kadem, 2022). Doğan (2017) ise ol- fiilinin asıl ve yardımcı fiil olarak tarihsel süreçteki gelişimi ve i- fiiliyle bazı durumlarda karşılaşılan yerine kullanımları üzerinde durmuştur (s. 208, 213, 215). Perifrastik yapılar sadece fiil + fiil kuruluşları olarak görülmemekle birlikte isim+ fiil yapıları da perifrastik çiftler olarak değerlendirilmiştir. Semantik özellikleri üzerinde durulan perifrastik çiftleri oluşturan ol-, kıl-, et- gibi fiillerin işlevsel olarak yerine kullanımları üzerinde durulmuştur.

²⁶ Ay, Ö. (2011). Ol- Fiili ile Yapılan Birleşik Çekimler ve Türkiye Türkçesi Ağzlarındaki Kullanımı Üzerine. *Turkish Studies* 6/1: 659-671; Gülsevin, G. (1997). Türkiye Türkçesinde Zaman ve Kip Çekiminde Birleşik Yapılar Üzerine. *TDAY Belleteri*, 215-224. Özmen, M. (2000). Olmak Fiili ile Kurulan Birleşik Fiil Çekimleri Üzerine. *IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı*. C. 2, 1417-1426. Kadem, G. (2020). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Analitik Fiil Yapıları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara. Karabeyoğlu, A. (2010), Necati Beg Divanı'nda Perifrastik Birleşmeler Üzerine, *I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri*, Kocaeli. Acarlar, K. (1969). Olmak Fiilinin Özellikleri. *Türk Dili Dergisi*, XX/216, s. 714-718. Ceritoğlu, M. (2013). Er- ve Bol- Ana Yardımcı Fiilleriyle Oluşturulan Birleşik Eylemlerin Kılınışı Üzerine, *MTAD*, 10/4, s. 153-164. Uluhan, Ö. (2014). Türk Dilinin Çağdaş Diyalektlerinde Cevherî Ek Fiil Olarak (B)o(l)- Fiili, *Türük*, 3, 6-31. Karabacak, E. (2004). Olmak Fiili Üzerine, *Zeynep Korkmaz Armağanı*. Ankara, TDK, 235-248. Demir, İ. (2015). *Türkçede Perifrisis (Fiil Çekim Kategorisi)*. Ankara: Gazi Kitabevi. Karabeyoğlu, A. (2007). Orhon Yazıtlarında bol- ve er- Filleri Üzerine. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (22), 87-100. Musaoğlu, M., Kirişcioğlu, F., & Krainiuchenko, E. V. (2018). Türkiye Türkçesinde Analitik Fiil Şekilleri- I. *Dil Araştırmaları*, (23), 57-77. Ergönec, D. (2006). Nogay Türkçesinde Sifat-fiillerle Kullanılan Bol- Fiilinin İşlevleri. *Karadeniz Araştırmaları* 3/10: 148-156. Gülsevin, G. (1992). Eski Anadolu Türkçesinde Birleştirilmiş Özel Şekiller, *Türk Dili*, s. 489, s. 256-261. Korkmaz, Z. (2007), Türkçede Birleşik Fiiller ve Anlam Kaymaları, *Türk Dili Üzerine Araştırmalar III*, Ankara: TDK Yayınları. Demir, N. (2013). Kip Ekleriyle Kurulan Birleşik Fiiller. *Leyla Karahan Armağanı*, 1-10.

(Karabeyoğlu, 2009). Uçar Erdem (2016) ise isim+ fiil kuruluşu yanında fiil+ fiil kuruluşunda bulunan ol- fiilinin anlamsal çeşitlilikleri üzerinde durmuştur ve ol- fiilini söz dizimsel yapı içinde bağlantı kurduğu fiilin niteliğine göre anlamlandırmıştır (s. 144- 145). Ol-fiilinin bağlantı kurduğu fiillerin aldıkları biçim birimler de çalışma konusu olmuştur. Bazı çalışmalar bu biçim birimleri alan sözcükleri sıfat fiil kabul ederek bunların da duygu ve düşünceleri karşılama yetkin olduklarını bildirmiştir (Erdem, 2009). Karaca (2019) ise bu tür ana fiilleri sıfat- fiil ya da çekimli bir fiil olarak kabul etmekten ziyade ol- fiiline bağlı bağımlı yargılar ve birleşik fiiller olarak kabul eder (s. 96). Gülsevin (2016) ise fiil + fiil kuruluşundaki bu yapıların cümle içerisinde ol- fiilinin de çekimlenmesiyle yüklem olabileceği gibi isim fiil veya sıfat fiil ekiyle de isim veya sıfat fiil durumuna geçebileceğini ifade eder (s. 183). Tokay (2019) Kutadgu Bilig’de ol- fiilinin oluşturduğu perifrastik fiil yapılarını işlevsel açıdan incelemiştir. Tokay, söz konusu perifrastik yapının edat (koşaç) işlevi ve bunların sürekliliği üzerinde durmuştur (s. 580). Ol- fiilinin kurduğu söz dizimsel bağlantılar metinler arası çeviri çalışmalarında da konu olmuştur. Bu yapıların çevirisi yapılırken işlevi ve anlamlandırılması konularına da değinilmiştir. (Demir, 2018: 93- 94).

Eski Anadolu Türkçesinde de zaman bildiren haber/ bildirme ekleri geniş zaman, şimdiki zaman, gelecek zaman, duyulan ve görülen geçmiş zaman görevlerinde kullanılmış -(X)r, -DAÇI, -AcAk, -gAllr, -(y)IsAr, -dI, -mIş, -A, -AsI , -gAn gibi biçim birimler (Mansuroğlu, 1988, s. 265- 266; Şahin, 2009, s. 65- 68; Timurtaş, 2019, s. 253- 261) yardımcı fiillerle de bağlantı kurmuştur. Bunların yanında sıfat- fiil ve zarf fiil durumundaki eklerle de yardımcı fiiller bağlantı kurmaktadır (Gülsevin, 1997, s. 86).

Dede Korkut hikâyelerinde de ol- fiili söz konusu biçim birimleri alan fiillerle bağlantı kurmuştur. Bu sırada ol- fiili ise genellikle dilek- istek ve şart bildiren -sA ve -A eklerini almıştır. Fiil+ fiil şeklindeki bu yapılarda her iki fiil de farklı biçim birimler almaktadır. İlk fiilin aldığı biçim birimler zaman, görünüş veya söz dizimsel yapı içinde farklı işlevler bildirirken, genellikle ol-, er-, tur- fiilinin yer aldığı ikinci fiil kısmı ruhsal ve psikolojik durumların yansıtıcısı kiplik anlamları bildirmektedir (bkz. Bulut, 2014; Ağca, 2007). Dresden, Vatikan ve Türkmen Sahra nüshalarında karşımıza çıkan -(X)r ol- sA; -(X)r ol- dI; -(X)r ol- A; -(X)r ol- mIş; -(X)r ol- (X)r; -(X)r ol-; A- (y)dı; -m(X)z ol- sUn; -m(X)z ol- dI; -m(X)z ol- sA; -m(X)z ol- (X)r- (X)sA; -m(X)ş ol- A; -AcAk ol- (X)r- (X)sA; -sA ol- mAz; -d(X) ol- A; -m(X) ol- (X)r gibi perifrastik yapılar tek bir anlamı ifade etmekle birlikte zaman açısından

geniş zaman hakim olmakla birlikte, görünüş açısından gelecekte veya anlık gerçekleşmesi muhtemel veya gerçekleşmesi istenen olaylar yer almaktadır. Kiplik açıdan beklenti, beklenti dışılık, çaresizlik, planlama, tartışma, istek, varsayım, ihtimal anlamlarını da karşılamaktadır.

Bu bildiriye Semih Tezcan ve Hendrik Erik Boeschoten tarafından 2001 yılında yayımlanmış “Dede Korkut Oğuznameleri” ve Metin Ekici’nin “Dede Korkut Kitabı Türkistan/ Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy, Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” adlı yayımlarından yararlanılmıştır. Dede Korkut Dresden Nüshası için DK- D; Vatikan nüshası için DK- V; Türkmen Sahra nüshası için DK- TS kısaltmaları kullanılmıştır.

1. Dede Korkut Hikâyelerinde ol- Fiiliyle Kurulmuş Perifrastik Fiiller

1.1. Ol- Fiilinin Geniş Zaman Eki Almış Fiillerle Kurduğu Bağlantılar

1.1.1. -(X)r ol- sA:

Uygur, Karahanlı, Harezmi-Altın Ordu, Kıpçak, Çağatay ve Eski Anadolu Türkçelerinde geniş zaman eki olarak kullanılmış olan -(X)r eki, Dede Korkut hikâyelerinde ol- fiiliyle en çok bağlantı kuran morfolojik biçimbirimdir. Gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olayları karşılayan gelecek zaman eki görünüş açısından başlangıç aşaması belirlenmeyen fakat olumlu ve olumsuz bir sonucu ortaya çıkaracak olayları karşılamaktadır. Emirleri, yasakları, zamansız olayları ve alışkanlıkları ifade eden (Demir Aslan, 2008, s. 72) geniş zaman ekinin bağlantı kurduğu ol- fiili ise çoğunlukla şart eki -sA almıştır. Söz dizimsel düzeyde kurallı cümlelerde yüklem durumunda olan veya yan cümle oluşturan fiil+ bol- şeklindeki edat (koşaç) işlevi gören bu yapılar bir işin başlangıç zamanını ve gelecek zamanda beklenen bir olayı şarta bağlamakla birlikte istek, şart, varsayım kiplik anlamları da belirtilmektedir (DK- D, 31, 60, 71, 80, 84). Edat işlevi gören bu yapıya en çok Dresden nüshasında rastlanmaktadır. -sA ekini alan ol- fiiliyle kurulmuş bu perifrastik yapılar koşul cümlesiyle birlikte (DK-D, 71), yan cümle de oluşturmuştur (DK-D 31; DK-D, 84).

-(X) r ol- sA yapılarının zaman açısından genel- geçer bir durum bahsetmekle birlikte, görünüş açısından beklenmedik bir durum ve belirsiz olaylarda yer aldığı görülmektedir. İç konuşma bağlamında gelecekte gerçekleştirilmesi istenen bir olay hakkında zihinsel muhakemeler yapılmaktadır. Kiplik açıdan çaresizlik, arayış,

kararsızlık ve temelde istek bildirmekle birlikte bir varsayım ve planlama da vardır.

“Agız açub **öger olsam** üstümüzde Tanrı görkli.” (DK-D 31).

“Başuñ ala **bakar olsam** başsuz ağaç.” (DK-D, 60).

-(X) r ol- sA yapısının süreç bildiren bir fiille kullanımında zaman açısından gerçekleşmemiş bir durum varken, görünüş açısından bir davranışın meydana gelmesi söz konusudur. Kiplik açıdan ise temelde istek olmakla birlikte soru ve beklenti de vardır.

“Kalın Oguz içinde Ulaş oğlu Salur Kazanı **sorar olsam** sagmı argış.” (DK-D, 80).

“Kalın Oguz içinde Ulaş oğlu Salur Kazanı **sorar olsam** sagmı argış?” (DK- V).

“Mere kız karşı yatan kara tağı **sorar olsam** yaylak kimün?” (DK-V, 230).

“Karşı yatan kara tağı **sorar olsam** yavlak kimün?” (DK-D, 84).

“Karşı yatan kara tağı **sorar olsañ** agam Baryegün yaylasıdır.” (DK-V, 231).

“Sovuk sovuk suları **sorar olsañ** agam Beyregün içidiydi.” (DK-D, 84).

“Ag bürçeklü anañı **sorar olsañ** sagdur Bamsı.” (DK-V, 227).

-(X) r ol- sA yapısıyla gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olaydan bahsedilmekle birlikte anlık meydana gelecek bir olaya işaret etmektedir. Kiplik açıdan ise varsayım ve tahmin görülmektedir.

“Menüm canumı **alur olsañ** sen algıl.” (DK-D, 118).

Zaman açısından gerçekleşmemiş bir olaydan bahsedilmekle birlikte, görünüş açısından belirsizlik ve sonu belirli olmayan bir durum vardır. Kiplik açıdan ise temelde şart olmakla birlikte önerme, varsayım ve tahmin de vardır.

“Karşı yatan kara karlı taglardan **aşar olsa** Allahu te’ala senün oğluña aşut versün.” (DK-D, 71).

“Karşı yatan kara taglardan **aşar olsa.**” (DK- V, 218).

Gerçekleşmemiş bir olaydan bahsedilirken olay başlangıç sınırında veya bitiş sınırında değildir. Kiplik açıdan ise temel olarak bir istek varken ihtimal de vardır.

“Altun akçağ **harcar olsam** menüm kefenüm olsun.” (DK-D, 122).

“Kalarda koparda yerün **sorar olsam** ne yerdür?” (DK-D, 174).

“Menüm adum **sorar olsağ** Segrek.” (DK-D, 175).

Türkmen Sahra nüshasından derlenen örneklerde ise Gerçekleşmemiş bir olaydan bahsedilirken olay başlangıç sınırında veya bitiş sınırında değildir. Kiplik açıdan ise varsayım (DK- TS, 41); olağanüstülük, istek, varsayım söz konusudur (DK, TS, 49; 83); özlem (TS, 83).

“Burasara **çapar olsan**, düşmene yügürük yeter;” (DK- TS) (Ekici, 2019: 41).

“Oguzung vasfını **dér olsa**, tükenür mi, tükenmak yok” (DK- TS) (Ekici, 2019: 49).

“soy yetürüb, say Oguzung vasfın **kılar olsa**, başa yetürebilmez” (DK- TS) (Ekici, 2019: 83).

“Dedem Korkud sözi yalan olur; yahşı igidler **olur olsa**” (DK- TS) (Ekici, 2019: 95).

1.1.2. -(X)r ol- dI:

Geniş zaman ekiyle bağlantı kuran ol- fiili şart ekinden sonra ise en çok –dI biçim birimiyle bağlantı kurmuştur. Kurallı cümlelerde fiil görevinde yer alan bu yapılar, kazanımlar, alışkanlıklar ve kesinleşmiş olaylar için kullanılmıştır (DK- D, 38, 41, 45). Zaman açısından fiilin başlangıcının, şimdiki zamanın bildirilmesi durumu söz konusudur. Ol- fiili olayın anda vuku bulmasını sağlamaktadır. Görünüş açısından gerçekleşmiş bir olaydan bahsedilmektedir. Kiplik açıdan ise kesinlik söz konusudur.

“Çagırdılar, Dedem Korkut **gelür oldu**, oğlanı alub babasına vardı.” (DK-D, 38).

“Dirse Han atınun başını dönderüb ordusına **gelür oldu**.” (DK- V, 206).

“Atınun cılavısın dönderdi, ordusına **gelür oldu**.” (DK-D, 41).

Zaman açısından bu olay geçmişten itibaren gerçekleşmektedir ve halen de devam etmektedir. Görünüş açısından ise geniş zaman eki geçmişte edinilmiş bir alışkanlığı ve bu alışkanlığın sürekliliğini, kabul

görlmüş bir değişim ve dönüşümü yansıtmaktadır. Kiplik açıdan ise beğeni, takdir, alışkanlık ve hayranlık barındırmaktadır.

“Oğlan ata biner, kılıç **kuşanur oldu**, Av avlar, kuş **kuşlar oldu**.” (DK-D, 45).

“Ata binüb kılıç **kuşanur oldu**. Avlar **kuşlar oldu**.” (DK- V, 210).

“Beslediler, büyüdi **gezer oldu**.” (DK-D, 147).

“Kazan evin **yagmaladır oldu**.” (DK- V, 282).

Zaman açısından gerçekleşmeye yakın bir olaydan bahsedilmekle birlikte; görünüş açısından değişime yakın bir durumdan bahsedilmektedir. Kiplik açıdan ise başarı, beklenti, kararlılık ve kişinin kendinden emin olma durumu söz konusudur. Bu anlamlarda – dI biçim biriminin kesinlik açıdan daha güçlü olma durumu etkendir. Bu yapının kullanıldığı ifadelerde duygu ve düşünceler ayrıntılı bir şekilde yansıtılmaktadır.

“Tağrı mağa yol verdi **geder oldum** mere kafir.” (DK-D, 82).

“Tağrı bağa yol verdi, **geder oldum**, mere kafir.” (DK- V, 229).

Zaman açısından fiilin başlangıç sınırı gösterilmekle birlikte, görünüş açısından olay başlangıçtadır ve bir durum değerlendirmesi vardır. Kiplik açıdan ise bir beklenti dışılık vardır.

“Yalancı oğlı Yaltacuk derler (bir kişi) ölüsi haberin getürdi adahlusun ağa **verür oldılar**.” (DK-D, 83).

Zaman açısından gerçekleşmeye yakın bir olaydan bahsedilmektedir. Görünüş açısından olay gerçekleşme sınırındadır. Kiplik açıdan ise kesinliğe yakın bir tahmin vardır.

“Tatlu menüm cānumı **alur oldu**.” (DK-D, 121).

“Yalancı oğlı Yaltacuk kızı **alur oldu**.” (DK- V, 225).

1.1.3. -(X)r ol- A- (y)dİ:

Gerçekleşmemiş bir olaydan bahsedilirken görünüş açısından başlangıcı ve bitiş sınırı belirli olmayan bir olaydan bahsedilmektedir. Çıkarım, istek ve serzeniş anlamları vardır.

“Nolaydı bu er öleydi, birine dahı varaydum, umarımdan yahşı **umar olaydı** der.” (DK- V, 200).

1.1.4. -(X)r ol- A:

–A istek ekini alan ol- fiilinde ise gelecekte gerçekleşmesi kesine yakın bir olay anlatılmıştır. Buradaki soru eki de anlamı kesinliğe yaklaştırmıştır (DK- D, 53). Zaman açısından gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olay beklenirken, görünüş açısından farklı bir hal ve duruma geçileceği bildirilmektedir. Kiplik açıdan ise ihtimal, sorgulama ve varsayım vardır.

“Yarimasun yarçimasun bu çoban bizüm hepümüz **kırar olamı?** dediler dahı turmayub kaçdılar.” (DK-D, 53).

“Yarimasun yarçimasun bu çoban cümlemüzi **kırar olamı?** deyüb kaçdılar.” (DK-V).

1.1.5. -(X)r ol- mış:

Geniş zaman ekinin bağlantı kurduğu duyulan geçmiş zaman –miş ekini alan ol- fiilinde ise kesinliğin derecesi yüksektir. Bu durumda aynı söz diziminde kullanılan söylemeye dayalı fiillerin kullanımı da etken olmuştur (DK-D, 81; DK- V, 227). Zaman açısından fiil gerçekleşmiş olmakla birlikte, görünüş açısından ise bir davranışın meydana geldiği an, anlık bir durumdan bahsedilmektedir. Kiplik açıdan ise kesinliğe yakın bir ihtimal vardır.

“Yalan söylemiş, beni öldi demiş. Aña **vurur olmuş** dedi.” (DK-D, 81).

“Gönül verüb sevdiğüm Banı Çiçeği Yalancı oğlu Yaltacuk **alur olmuş.**” (DK- V, 227).

İlk Fiiller ve Aldığı Ek	Ol- Fiili ve Aldığı Ekler	Anlam
-(X)r: ög-, bak-, aş-, sor-	-sA	öger olsam: ögsem bakar olsam: baksam aşar olsa: aşsam
	-dI	sorar olsam: sorsam sorar olsa: sorsa
harca-, gel-, kuşan-, git-, ver-, al-, kop-, bak-, dök-, gez-, çap-, dé, kıl-, ol-	-(X)r	harcar olsam: harcasam çapar olsan: at koştursan
		der olsa: dese, derse
		kılar olsa: anlatsa
		olur olsa: olsa gelür oldı: geldi

		kuşanur oldu: kuşandı geder oldum: gitti verür oldılar: verdi alur oldu: aldı kopar olur: kopar bakar olur: bakar döker olur: döker gezer oldu: gezer
--	--	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Tablo. 1. ol- fiilinin geniş zaman eki almış fiillerden sonra kullanıldığı fiil+ fiil yapıları

1.1.6. -(X)r ol- (X)r:

İlk bakışta geniş zaman eki olarak görülen ol- fiilinin aldığı -(X)r eki olayın meydana geldiği anda anlatıldığını bildirmektedir. Bu nedenle şimdiki zaman eki -(X)r görevindedir. Gerçekleşen bir olayın olay ve referans zamanı verilmiştir. Olayda bir süreklilik söz konusudur. Bilgi kipliğine dayalı bir çıkarım söz konusudur. Bu da görünen tanık olunan bir olayın aktarıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla daha kesin bir ifadedir.

“Kardaşlu yiğitler kalkar **kopar olur.**” (DK-D, 170).

“Aglayuban dört yanına **bakar olur.**” (DK-D, 170).

“Ala gözden acı yaş **döker olur.**” (DK-D, 170).

1.2. Ol- Fiilinin Olumsuz Geniş Zaman Eki Almış Fiillerle Kurduğu Bağlantılar

1.2.1. -m(X)z ol-sUn:

Geniş zamanın olumsuz şekli -m(X)z ise görülen geçmiş zaman eki -d(X) ve -sA şart eki almış ol- fiiliyle bağlantı kurmuştur. Ayrıca T.3.Ş. emir çekimindeki ol- fiili de bunlar arasındadır. Geçmiş zaman -d(X) ekini alan ol- fiili sürekli yapılan bir işin veya alışkanlığın artık bırakıldığı anlamını vermektedir (DK- D, 39, 70). T.3.Ş. emir çekiminin kullanıldığı ol- fiili ise beddua bağlamında güçlü bir istek anlamını da karşılamaktadır (DK- D, 44). -sA biçimbirimini alan ol- fiili ise neden sonuç bağlamında fiilin gerçekleşmediğini bildirmiştir (DK- D, 81). Ol- fiilinden önceki fiillerin aldığı -mAz geniş zaman olumsuz eki geleceğe yönelik olayları işaretlerken, ol- fiilinin -dI biçim

birimini alması -m(X)z ol- dı yapısının anlam yönünü geçmişte olmuş bitmiş olaylara çevirmiştir.

“Kaçar senüñ geyiklerüñ Kazılık Tagı, kaçarıken **kaçmaz olsun** taşa dönsün.” (DK-D, 44).

“Akar senüñ sularuñ Kazılık Tagı, akariken **akmaz olsun.**” (DK- V, 209).

1.2.2. -m(X)z ol-dİ:

Geçmiş zamanda gerçekleşmiş bir olaydan bahsedilmekle birlikte görünüş açısından başlangıç sınırı geçilmiştir. Alışkanlıklarda, sıklıkta negatif yönde bir değişim ve olumsuzlukta bir süreklilik vardır. Çıkarıma dayalı bir şahitlik söz konusudur. DK- D116’da niteliklerin kaybına bağlı duygusal değişim daha çok ön plandadır.

“Oğlan tahta çıktı, babasınüñ kırk yiğidin **añmaz oldu.**” (DK-D, 39).

“Oğlan tahta çıkıcak babasınüñ kırk yiğidi **añılmaz oldu.**” (DK- V, 204).

“Bu gez oğlan şerab içeriken **içmez oldu.**” (DK-D, 70).

“Bu gez oğlan şerab **içmez oldu.**” (DK- V, 217).

“Kızı gelini kas kas **gölmez oldu**, kızıl kına ag eline yakmaz oldu.” (DK-D, 78).

“Kızı gelini kas kas **gölmez oldu**, kızıl kına ag eline **yakmaz oldu.**” (DK-V, 224).

“Menüm görür gözlerüm **görmez oldu.**” (DK-D, 116).

1.2.3. -m(X)z ol-sA; -m(X)z ol-(X)r- (X)sAñ

Yan cümle yapıları içerisinde görülen -m(X)z ol-sA yapısında gelecek zamanda gerçekleşmemiş bir olaydan bahsedilmekle birlikte görünüş açısından başlangıç ve bitiş sınırı belirli olmayan olumsuz sonuçlarının olabileceği olaylardan bahsedilmiştir. Varsayım ve ihtimal kiplik anlamlarına sahip olmakla birlikte bağlama göre çıkarım da olabilir. Çünkü, gelip gelmeyeceği hakkında sınırlı olsa bir bilgi edinilmiştir.

“**Gelmez olsañ** Bay Bican kızı Banı Çiçeği aldurduñ.” (DK-D, 81).

“**Demez olurısañ** yana göyne kargaram, Kazan saña.” (DK- V).

“**Demez olsañ** yana yana kargaram a Kazan saña.” (DK-D, 104).

“Eger **demez olsañ** kalkubanı yerümden dururam.” (DK-V, 258).

“**Demez olsañ** yana göyne kargaram Kazan saña.” (DK-V, 264).

Gelecek zamanda gerçekleşmesi muhtemel bir olay söz konusuyken, görünüş açısından edinilmesi ve başarılması gereken bir başlangıç sınırı vardır. Kiplik açıdan ise temelde şart olmakla birlikte varsayım ve tahmin vardır.

“Hānum, kalkubanı yerüñden **turmaz olsañ.**” (DK-D, 131).

İlk Aldığı Ekler	Fiiller ve Aldığı Ekler	Anlam
-m(X)z: kaç-, aq-, iç-, gül-, gör-, gel-, de-, tur-,	-sUn -dI -sA -(X)r IsAñ	kaçmaz olsun: kaçamasın
		añmaz oldı: anmadı
		içmez oldı: içmedi
		gülmez oldı: gülmedi
		görmez oldı: görmedi
		gelmez olsañ: gelmezsen
		demez olsañ: demezsen
		turmaz olsañ: durmazsan
		demez olurısañ: demezsen/ demeyeceksen

Tablo 2. Ol- fiilinin olumsuz geniş zaman eki almış fiillerden sonra kullanıldığı fiil+ fiil yapıları

1.3. Ol- Fiilinin Duyulan Geçmiş Zaman Eki Almış Fiillerle Kurduğu Bağlantılar

1.3.1. -m(X)ş ol-A

Uygur, Karahanlı, Harezmi-Altın Ordu, Kıpçak, Çağatay ve Eski Anadolu Türkçelerinde geçmiş zaman eklerinden biri olarak kullanılan –mış eki, Dede Korkut hikâyelerinde ol- fiiliyle bağlantı kurmuş biçim birimlerden biridir. –mış ekiyle bağlantı kuran ol- fiilleri ise –A istek ekini almıştır. Zaman açısından referans olay zamanından önce yapılmıştır. Gerçekleşmesi istenen bir durum söz konusudur. Görünüş açısından ise başlangıç ve bitiş noktası belirli olmayan bir durum ve

nitelik yansıtılmaktadır. Kiplik açıdan ise mantık süzgecinden geçirilmiş, sunulmuş istekler söz konusudur. Dolayısıyla istek temelinde bir çıkarım vardır.

“Mèn yèrümnden turmadın ol **turmuş ola**, men kızağuç atuma binmedin ol **binmiş ola**,

men kanlu kafir eline varmadın ol varmış, maña baş **getürmiş ola**” dedi (DK-D, 124).

İlk Fiiller ve Aldığı Ekler	Ol- Fiili ve Aldığı Ekler	Anlam
-m(X)ş ol-: tur-, getir-	-A	turmuş ola: dursun/ durmuştur binmiş ola: binsin/ binmiştir getürmüş ola: getirsin/ getirmiştir

Tablo 3. Ol- fiilinin duyulan geçmiş zaman eki almış fiillerden sonra kullanıldığı fiil+ fiil yapıları

1.4. Ol- Fiilinin Gelecek Zaman Eki Almış Fiillerle Kurduğu Bağlantılar

1.4.1. -AcAk ol- (X)r- (X)sA

Eski Anadolu Türkçesi gelecek zaman eklerinden biri de –AcAk ekidir. Dede Korkut hikâyelerinde –AcAk ekini alan ilk fiil düzenli olarak –(X)r geniş zaman eki ve –sA şart ekini alan ol- fiiliyle bağlantı kurmuştur. Bulut’a göre (2014) –AcAk ol- ur- (X)sa yapısındaki gelecek zaman eki başlangıç sınırını aşmamakla birlikte, geniş zaman eki eyleme genel geçer bağlamda bir anlam katmaktadır. -sA şart eki ise önermeyi bir koşula, varsayıma bağlamaktadır (s. 100). Aşağıda aynı zamanda yan cümle oluşturan örneklerde –AcAk ol- perifrastik yapısındaki fiiller gelecekte olması muhtemel olayları şarta bağlamaktadır. Örneklerde yer alan kakinç kah-, emir eyle-, ağaç tut-, tohınç et-, helalliğe al- gibi fiiller beddua, emir, istek bağlamındaki olayların gerçekleşmesi şarta bağlanmıştır.

Zaman açısından gerçekleşmemiş ve gerçekleşmesi muhtemel olaylardan bahsedilmekle birlikte, görünüş açısından ise başlangıç ve bitiş sınırları belirli değildir. Her ne kadar bu tür fiillerde görünüş aranmasa da fiillerin, olayların niteliğine göre olumlu ya da olumsuz

manada meydana gelebilecek olaylardan bahsedebiliriz. Kiplik açıdan ise varsayım, tahmin, beklenti ve beklenti dışılık vardır.

“Eger çobanıla **varacak olurısam** kalın Oguz begleri benüm başuma kakınç kahaırlar.” (DK-D, 57).

“Allah menüm evümi **kurtaracak olurısa** seni emir – ahur eyleyeyin dedi.” (DK-D, 58).

“**Götürecek olurısañ** yigitligüm seni tutsun ağaç.” (DK-D, 60).

“Eger bunları **getürecek olursañ** kız kardaşımı verürem. **Getürmeyecek olursañ** gözüme gözükmek.” (DK- V, 222).

“Bu kıza **basılacak olurısam** kalın Oguz içinde başuma kahnıç yüzüme tohınç ederler dedi.” (DK-D, 73).

“Eger seni hisardan aşaga urganıla **salınduracak olurısam**, babaña anaña saglıgıla **varacak olurısañ** beni bunda gelüb helallıga alurmısın dedi.” (DK-D, 81- 82).

“Baryek, seni hisardan urganıla **salınduracak olursam**, Babaña anaña **varacak olursañ** beni bundan gelüb helallıga kabul edüb alur mısın? dedi.” (DK-V, 228).

“**Varacak olurısam** Oguza gelüb seni helallıga almazısam dedi.” (DK-D, 82).

“Eger Oguza **varacak olursam** gelüb seni alayım dedi.” (DK-V, 228).

“Mere, men bu devenüñ burnına **yapışacak olurısam**.” (DK-D, 132).

“Kadir Tanrı baña kız **verecek olursa**, begler siz tanık oluñ.” (DK-V, 215).

İlk Fiiller ve Aldığı Ekler	Ol- Fiili ve Aldığı Ekler	Anlam
-AcAk: var- , basıl- , salındur- , götür- , yapış- ,	-IsAm -IsAñ	varacak olurısam: varacaksam/ varırsam
		basılacak olurısam: basılacaksam/ basılırsam
		salınduracak olurısam: salınduracaksam/ salındurursam
		götürecek olurısañ: götürecekseñ/ götürürseñ
		varacak olurısañ: varacaksañ/ varırsañ

Tablo 4. Ol- fiilinin olumsuz gelecek zaman eki almış fiillerden sonra kullanıldığı fiil+ fiil yapıları

1.5. Ol- Fiilinin Şart Eki Almış Fiillerle Kurduğu Bağlantılar

1.5.1. -sA ol-mAz

Dede Korkut hikayelerinde –sA şart ekini almış ilk fiilden sonra gelen ol- yardımcı fiilinin olumsuz geniş zaman –m(X)z ekini almış şekli kesinlik bildirmektedir (DK- D, 51, 65). Bu yapının anlam yönünün kesinliğe dönmesinin bir nedeni de söz dizimindeki diğer –d(X) geçmiş zaman ekidir. -sA biçimbirimi eylemin şu anda yapıldığını göstermekle birlikte gelecekte yapılacağını ve şart anlamını da vermektedir (DK- D, 80). Örneklerde beklenti anlamı da görülmektedir.

“Saya varsam **dükense olmaz** kalın Oguz begleri bindi, Ala Taga ala leşker ava çıktı.” (DK-D, 51).

“Sayılmağıla Oguz begleri **tükense olmaz** heb yetdiler.” (DK-D, 65).

“Saymagıla Oguz begleri **tükense olmaz.**” (DK- V, 272, 277).

“Sayılmağıla Oğuz erenleri **dükense olmaz.**” (DK-D, 141).

“Menüm hoş kardaşum varımış, **kayursam olmaz.**” (DK-D, 169).

“Kardaşsuz Oguzda **tursam olmaz.**” (DK-D, 169).

İlk Fiil ve Aldığı Ekler	Ol- Fiili ve Aldığı Ekler	Anlam
-sA: düken-/ tüken-, kayur-, tur-	-mAz	dükense/ tükense olmaz: tükenmez kayursam olmaz: kayurmam tursam olmaz: turmam

Tablo 5. Ol- fiilinin şart eki almış fiillerden sonra kullanıldığı fiil+ fiil yapıları

1.6. Ol- Fiilinin Görülen Geçmiş Zaman Eki Almış Fiillerle Kurduğu Bağlantılar

1.6.1. -d(X) ol-A

Dede Korkut hikâyelerinde –d(X) görülen geçmiş zaman ekini almış ilk fiilden sonra gelen ol- yardımcı fiilinin –A istek ekini almış şeklinde referans noktası olaydan sonra verilmektedir. Görünüş açısından ise bitiş sınırı verilmektedir. –dI yüksek oranda bilgisellik içermesi nedeniyle çıkarım anlamı taşımaktadır. Fakat bu durum tahmin neticesinde ve görme algısına dayalı bir çıkarımdır (“O zalim”).

Eski Anadolu Türkçesinde –A eki, istek, varsayım ve emir gibi işlevlerde kullanılmıştır. Bulut’a göre (2014) –A ekini almış perifrastik yapılar ihtimal, varsayım, emir, çıkarım anlamlarını yansıtmaktadır (s. 114- 118). Fakat, burada ol- fiilinden önceki fiilin –dı biçim birimini alması yapının anlam yönünü kesinliğe yaklaştırmıştır. Çünkü –dI geçmiş zaman eki bilgi kipliği açısından güçlü bir işaretleyicidir. Bu yapı kiplik açıdan ihtimal ve çıkarım bildirmektedir.

“Kırk yerde tikilmiş otağların/ o zalim **yıkduardı ola**, kardaş.” (DK-D, 149).

“Şölenünđe kırduğuş koyunuñ/ O zalim **kırdı ola**, kardaş.” (DK-D, 150).

“Güvencile getürdügüş gelicügüş/ o zalim senden **ayırdı ola**, kadaş.” (DK-D, 150).

Geçmiş zamanda meydana gelmiş olaylardan kaynaklı olmakla birlikte görünüş açısından başlangıç sınırı aşılmış bir olaydan

bahsedilmektedir. Zihinsel muhakemelerden ve algıya dayalı kararlardan meydana gelmiş bir çıkarım söz konusudur. Kesinlik ve tercih bildirmektedir

“Ag sakalı karışı **tutdı ola** gözüm seni.” (DK-D, 154).

“Gözi yaşı **tutdı ola** gözüm seni.” (DK-D, 154).

Burada soru bağlamında –dı ki, -dı diye- -e diye anlamları vardır. Gerçekleşmiş bir olaydan bahsedilmekle birlikte başlangıç sınırı kesin bir durumdan söz edilmektedir.

“Kankı dereye **getdi ola?** deyü iziñ izler.” (DK- V).

“A begler, oglancugum kancarı **getdi ola?** Dedi.” (DK-V, 262).

İlk Fiiller ve Aldığı Ekler	Ol- Fiili ve Aldığı Ekler	Anlam
-dİ: yık-, ayır-, tut-	-A	yıkduardı ola: yıktırmıştır kırdı ola: kırmıştır ayırdı ola: ayırmıştır tutdı ola: tutmuştur

Tablo 6. Ol- fiilinin görülen geçmiş zaman eki almış fiillerden sonra kullanıldığı fiil+ fiil yapıları

1.7. –mAk ol-

Dresden ve Vatikan nüshalarında rastlanmamakla birlikte Türkmen Sahra nüshasında bir yerde ol- fiilinin –mAk isim fiil eki almış fiille bağlantı kurduğu görülmektedir. Zaman açısından olayın konuşma anında gerçekleşemeyeceğine karar verilmiştir. Kiplik açıdan ise algısal muhakemeye dayalı olarak kesinlik söz konusudur.

“Ol kal’anung sağında, solunda uçurumu var, varmak olmaz.” (Ekici, 2019: 73).

1.8. –mAlı ol-

Dresden ve Vatikan nüshalarda rastlanmamakla birlikte Türkmen Sahra nüshasında bir yerde ol- fiilinin –mAlı ekiyle bağlantı kurduğu görülmüştür. +e doğru şeklinde anlamlandırılan ekle birlikte söz konusu perifrastik yapı konuşma zamanı açısından geçmiş zamanda kalmakla birlikte görünüş açısından başlangıç sınırındaki bir olaydan bahsedilmektedir. Kiplik açıdan ise algısal delile bağlı olarak bilgi kipliği hakimdir.

“Gazan ejdahanuñ boğazına **gétmeli oldı..**” (Ekici, 2019: 139).

“Kazan ejderhanın ağzına doğru **sürüklenmeye başladı.**” (Ekici, 2019: 202).

1.9. Ol- Fiilinin Soru Eki Almış Fiillerle Kurduğu Bağlantılar

1.9.1. -m(X) ol-(X)r

Dresden ve Vatikan nüshalarında ise ol- fiili bir söz eylem veya edimsöz unsuru da olan soru ekiyle bağlantı kurmuştur. Soru ekleri kiplik açıdan gerçeklik gerçek dışılık, bildirme ve istek arasında yer alan karşıtlıkları kapsama alanındadır (Nuyts, 2005’den akt. Gener, Kamacı, 2018: 50). Bilgisel kipliğin hakim olduğu bu yapıda sorgulama olmakla birlikte ol- fiilinin geniş zaman ekini almasıyla da sorgulamanın sonucu kesinliğe yakın bir ihtimale dayanmaktadır.

“Hey ana ‘Arabi atlar olan yerde, bir kulunu **olmazmı olur?**” (DK-D, 60).

“Baş esen bolsa börk **bulunmazmı olur?**” (DK-D, 134).

“Alp yiğitler görklüsine **kıyarmı olur?**” (DK-D, 136).

“Toñuz tamında **yaturmı olur ?**” (DK-D, 173).

“Agladuban **bozladurmı olur?**”(DK-D, 173).

“Hey ana ‘Arabi atlar olan yerde, bir kulunu **olmazmı olur ?**” (DK-V, 251).

“Sen sag ol, babam sag olsun, benüm gibi ogul **bulunmazmı olur ?**” (DK-V).

Değerlendirme ve Sonuç

Bu bildiriye Dresden, Vatikan ve Türkmen Sahra nüshaları Dede Korkut hikâyelerinde ol- fiiliyle kurulmuş perifrastik fiiller söz dizimsel düzeydeki görünüm ve işlevleriyle birlikte, zaman, görünüş ve kiplik açısından da incelenmiştir.

Dresden nüshasında elli dokuz, Vatikan nüshasında otuz iki, Türkmen Sahra nüshasında altı ol- fiiliyle kurulmuş perifrastik yapı tespit edilmiştir. Bunlar içerisinde ol- fiili, geniş zaman (öger olsam, gelür oldı, sorar olsam), olumsuz geniş zaman (kaçmaz olsun, yakmaz oldı, turmaz olsa); duyulan geçmiş zaman (turmuş ola); görülen geçmiş zaman (tutdı ola, getdi ola); gelecek zaman (varacak olurısam, kurtaracak olurısa); şart eki almış fiillerle (tükense olmaz, kayursam olmaz) ve soru ekleriyle bağlantı kurmuştur.

Söz dizimsel açıdan ol- fiili bağlantı kurduğu ana fiil ile tek bir yüklem görevindeyken bazı örneklerde yan cümle durumundadır. Ol-fiili her üç nüshada en çok geniş zaman eki almış fiillerle bağlantı kurmuştur. Daha sonrasında ise geniş zaman eki olumsuz ve gelecek zaman ekleri gelmektedir. Ol- fiili Dresden ve Vatikan nüshasında 34 yerde şart eki –sA; 23 yerde görülen geçmiş zaman eki –dI; 13 yerde istek –A eki; 6 yerde geniş zaman olumsuz eki, 2 yerde duyulan geçmiş zaman eki almıştır. Türkmen Sahra nüshasında ise ol- fiili en fazla geniş zaman eki almış fiillerle bağlantı kurmuştur. Ol- fiili ise dört yerde şart eki almıştır.

Görünüş açısından bakıldığında Dede Korkut hikâyelerinde gelecekte gerçekleşmesi muhtemel veya gerçekleşmesi istenen olaylardan çoğunlukla bahsedilmektedir. Bu olaylar sonucunda olumlu ve olumsuz bir sonuç da ortaya çıkacaktır.

-(X)r ol- sA; -(X)r ol- dI; -(X)r ol- A; -(X)r ol- mIş; -(X)r ol- (X)r; -(X)r ol- A- (y)dı; -m(X)z ol-sUn; -m(X)z ol-dI; -m(X)z ol-sA; -m(X)z ol-(X)r- (X)sA; -m(X)ş ol-A; -AcAk ol- (X)r- (X)sA; -sA ol-mAz; -d(X) ol-A; -m(X) ol-(X)r gibi perifrastik fiil yapıları Kiplik açıdan ise, düşünme, sorgulama gibi durumlarda ol fiilinin de aldığı biçim birimler aracılığı ile beklenti, beklenti dışılık, çaresizlik, planlama, tartışma, istek, varsayım, ihtimaller yer almaktadır. Ol- fiili sor-, bak-, an-, um-, de- gibi idrak fiilleri; öv-, gül- kayır- gibi duygu fiilleri; gel-, yağmala-, kır-, aş-, vur-, al-, git-, harca-, kop-, dök-, iç-, tur-, var- gibi hareket fiilleriyle bir arada kullanılmıştır.

Geniş zaman -(X)r eki almış fiilden sonra gelen ol- fiili genellikle şart eki –sA, görülen geçmiş zaman eki –dI, istek eki –A, duyulan geçmiş zaman eki –mIş eklerini almıştır. Söz konusu bu perifrastik yapılar istek, şart, varsayım, kazanımlar, alışkanlıklar ve kesinleşmiş olayları karşılamaktadır. Bu açıdan bakıldığında Dede Korkut hikâyelerinde gelecekte gerçekleşmesi muhtemel veya gerçekleşmesi istenen olaylardan çoğunlukla bahsedilmektedir. Bu olaylar sonucunda olumlu ve olumsuz bir sonuç da ortaya çıkacaktır. Fakat bunun üzerine düşünme, sorgulama gibi durumlar da gözlemlenmektedir. Dolayısıyla beklenti, beklenti dışılık, çaresizlik, planlama, tartışma, istek, varsayım, ihtimaller yer almaktadır. (bk.1.1).

Geniş zaman ekinin olumsuz –m(X)z ekini almış ilk fiilden sonra gelen ol- yardımcı fiilinin –dI, –sA, -(X)r eklerini almış şekli bir işin veya alışkanlığın artık bırakıldığı anlamını ve beddua bağlamında güçlü bir istek bildirmektedir (bk. 1.2). -mAz ol- dı yapılarıyla birlikte ise sorgulama ve tahminler dışında şahit olunan olaylar sonucu

alışkanlıklarda bir değişim, kargış bağlamı ve duygu yoğunluğu yüksek olan ifadeler gündeme gelmektedir. (bk. 1.2.2).

Duyulan geçmiş zaman -mİş ekini almış ilk fiilden sonra gelen ol-yardımcı fiilinin -A istek ekini almış şekli, tamamlanmış bir olay bildirmekle birlikte güçlü bir varsayım ve emire yakın istek bildirmektedir (bk. 1.3).

Gelecek zaman eki almış ilk fiilden sonra gelen ol- fiili ise -IsAr gelecek zaman ekini düzenli olarak almıştır (bk. 1.4). Bu perifrastik yapı aracılığıyla beddua, emir, istek bağlamındaki olayların gerçekleşmesi şarta bağlanmıştır. -AcAk ol-sA yapısıyla da gerçekleşmesi muhtemel olaylar yanında varsayım, ihtimal, tahmin kiplik anlamları yaygındır.

-sA şart ekini almış ilk fiilden sonra gelen ol- yardımcı fiilinin -mAz geniş zaman olumsuz ekini almış şekli ise beklenti bildirmektedir (bk. 1.5).

Görülen geçmiş zaman -dİ ekini almış ilk fiilden sonra gelen ol-yardımcı fiilinin -A istek ekini almış şekli ise ihtimal ve çıkarım anlamlarını yansıtmaktadır (bk. 1.6).

Dresden ve Vatikan nüshalarında ise ol- fiili bir söz eylem veya edimsöz unsuru da olan soru ekiyle bağlantı kurmuştur. Bu yapıda sorgulama olmakla birlikte ol- fiilinin geniş zaman ekini almasıyla da sorgulamanın sonucu kesinliğe yakın bir ihtimale dayanmaktadır. (bk. 1.9.1).

Tarihi Türk dili metinlerinde bazı düşüncelerin gerek ahenk gerekse pekiştirme amacıyla birden fazla biçim birimle karşılandığı bazı durumlarda bu birden fazla biçim birimler ekleşmeye uğramıştır. Bu durum aynı zamanda bir gramerleşme sürecini de beraberinde getirmiştir. Örneğin, Dresden nüshasında geniş zaman -(X)r eki almış fiilden sonra gelen ol- fiili şart eki -sA almış durumdayken, sonrasındaki bir örnekte ise şart eki -sA geniş zaman eki almış tek çekimli fiil üzerine doğrudan gelmiştir. Burada aynı zamanda i- fiilinin varlığından da bahsedebiliriz.

“Kıyan Selçuk oğlu Deli Tundarı **sorarısañ** sagdur Bamsı.” (DK- D, 80).

“Kara Göne oğlu Budagı **sorar olsañ** sagdur Bamsı.” (DK- D, 80).

Kültürel açıdan bakıldığında perifrastik yapılar söylem veya üslup belirleyicilerinden biridir. Çünkü temelinde insanoglunun duygularını, düşüncelerini, olaylara dair izlenimlerini, betimlemelerini ayrıntılı

şekilde aktarma çabası vardır. İki farklı biçim birim alan yapının ayrıntılı bir anlatım için bir araya getirilmesi de bu ayrıntılı anlatımda etken bir unsurdur. Bu durum insanın olaylara karşı tavır ve tutumunu da belirlemektedir.

KAYNAKLAR

- Ağca, F. (2007). Maniheizt ve Budist Türkçe Metinlerde Fiil + -mAk + İyEk bol- Yapısı
Üzerine. *Türkbilig*, (14), 3-21.
- Aslan, S. (2012). Türkiye Türkçesinde Ol- Yardımcı Fiilli Yapıların Görünüş-Zaman Bildirimindeki İşlevleri. *Bilig*, (63), 11-30.
- Banguoğlu, Tahsin (2019). *Türkçenin Grameri*. Ankara: TDK.
- Bulut, G. (2014). *Tarihî Türkiye Türkçesindeki Perifrastik Fiil Yapıları (olmak Yardımcı Fiiliyle Kurulan Birleşik Çekim Yapıları)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Delice, H. İbrahim (2009), “Türkçenin Öncül Ekliliği ve Türkçede Öncül Ek Taşıyan yapılar”, *Turkish Studies*, 4(3), 703- 716.
- Demir Aslan, S. (2008). *Türkçede İsteme Kipliği: Semantik-Pragmatik Bir İnceleme*. Ankara: Grafiker.
- Demir, C. (2018). *Yeni Uygurca Gramerleşmiş Fiillerin Türkiye Türkçesine Çevirisi Üzerine Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Deny, Jean (1941). *Türk Dil Bilgisi*. Ali Ulvi Elöve (Çev.). Ankara: TDK.
- Doğan, A. T. (2017). Türkiye Türkçesinde Yardımcı Fiiller Üzerine Değerlendirmeler. *International Journal Of Language Academy*, 5(7), 192-221.
- Ekici, Metin (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/ Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. İstanbul: Ötüken.
- Ercilasun, A. B. (2014). *Kutadgu Bilig Grameri: Fiil*. Ankara: Akçağ.
- Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden-Boston: Brill.
- Erdem, M. (2009). Türkmen Türkçesinde Sıfat- Fiillerin Perifrastik Kullanımları. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, (3), 7-17.
- Ersoy, G. (2021). *Eski Uygur Türkçesinde Öz (Core)-Dış (Peripheral) Katmanlı Birleşik Yapılarda Zamansallık*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Osmangazi Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Ergin, Muharrem (2009). *Türkçe Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak.

- Gabain, A. V. (1953). Türkçede Fiil Birleşmeleri. *Belleten*, (1), 16- 28.
- Gabain, A. V. (1988). Eski Türkçenin Grameri. Mehmet Akalın (Çev.). Ankara: TTK.
- Gencan, T. N. (1979). *Dil Bilgisi*. Ankara: TDK.
- Gencer, Kamacı, D. (2018). *Anlamsal Bir Fenomen Olarak Kiplik: Dede Korkut Örneği*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Osmangazi Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Gökçe, F. (2007). *Oğuz Türkçesinde Fiil Birleşmeleri, Tarihsel Karşılaştırmalı Bir İnceleme Denemesi*. Hacettepe Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gülsevin, G. (1997). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: TDK.
- Gülsevin S. (2016). -(Y)AcAk Sıfat-Fiil Ekinin Birleşik Yapılardaki Özel Bir İşlevi Üzerine. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*. 5(1), 178-188.
- Hirik, S. (2014). *Türkiye Türkçesinde Bilgi Kiplikleri*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Kırıkkale Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- Kadem, G. (2022). Türkiye Türkçesinde Analitik Fiil Yapılarının Özellikleri ve İşlevleri. *International Journal of Language Academy*, (3), 52- 63.
- Karabeyoğlu, A. (2009). Perifrastik Çiftlerde Anlam Ayırıcı Hususlar ve Semantik Hiyerarşi Üzerine. *Electronic Turkish Studies*, (3), 1311- 1325.
- Karaca, H. (2019). Ol-Yardımcı Fiiliyle Kurulan Birleşik Fillerde Ana Fiilde Yer Alan -Acak,-miş, -r, -Ar/ -mAz, -Dı,-mAktA ve -yor Ekleri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 89-97.
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: TDK.
- Mansuroğlu, M. (1988). Eski Osmanlıca, *Tarihî Türk Şiveleri*. Mehmet Akalın (Çev.). Ankara: TKAE.
- Şahin, H. (2009). *Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Akçağ.
- Tezcan, S. & Boeschoten, H. E. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: YKY.
- Timurtaş, F. K. (2019). *Eski Türkiye Türkçesi, XV. Yüzyıl, Gramer- Metin-Sözlük*. Kapı Yayınları.
- Tokay, Y. (2019). Kutadgu Bilig’de Perifrastik Bir Unsur Olarak bol- Fiilinin Kullanımları. İçinde M. F. Kirişçioğlu (Ed.), *Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig ve Türk Dünyası Sempozyumu*, (3 - 5 Eylül 2019) (ss. 572-585). Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi.

- Tokyürek, H. (2005). *Eski Türkçede (VIII. yy. – XII. yy.) Yardımcı Fiiller*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Turan, Z. (1999). Eski Anadolu Türkçesinde ol- Cevherî Fiili. *TDAY Belleten*, (44), 265-289.
- Uçar, Erdem, F. M. (2016). Çağatay Türkçesinde Bol- “Olmak” Fiilinin Çok Anlamlı Yapısı. *Dil Araştırmaları*, (19), 125-151.
- Üzüm, M. (2017). *Eski Anadolu Türkçesinde Epistemik Kiplik: Kısas-I Enbiya Örneği*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

'KORKUT' SÖZCÜĞÜNÜN ANLAMI HAKKINDA TÜRK KAMLIĞI VE SATIR ALTI TÜRKÇE KUR'AN TERCÜMELERİ MERKEZLİ BİR DEĞERLENDİRME

AN ASSESSMENT CENTERED ON TURK SHAMANISM AND
INTERLINEAR TURKISH QURAN TRANSLATIONS ON THE
MEANING OF THE WORD 'KORKUT'

Ahmet AKPINAR*

ÖZ

Dede Korkut Kitabı, çeşitli vesilelerle Orta Asya, Kafkaslar ve Anadolu'da bulunmuş olan Oğuz Türklerinin başlarından geçen olayları anlatan destanî halk hikâyeleridir. Bu hikâyelerde, hem eski Türk anane ve inanışlarına hem de müslüman Oğuz Türkmenlerinin İslam dini karşısındaki tavır ve yaşayışlarına dair önemli bilgilere tesadüf edilmektedir. Hikâyelerin merkezinde yer alan Dedem Korkut yahut Korkut Ata, çeşitli vasıfları dolayısıyla Oğuz Türkleri tarafından sevilen, sayılan ve kendisine hürmet edilen bir 'Türkmen Koca'sı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Satır altı Türkçe ilk Kur'an tercümeleleri, İslam medeniyeti dairesine henüz girmiş bulunan Türk topluluklarının şekil değiştiren eski inanç ve pratiklerinin tespiti bakımından içerisinde önemli söz varlığını barındırmaktadır. Bu bildiride, Dede Korkut Kitabı'ndaki 'korkut' antroponimi eski Türk inancında 'Kam' ve müslümanlıkta 'Peygamber' sıfatıyla karşımıza çıkan 'din adamı' işlevi bakımından ele alınacak ve satır altı ilk Türkçe Kur'an tercümelerinde tanıklanan verilerden hareketle sözcüğün anlamına dair bazı düşüncelere yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Korkut Ata, Kam, kökenbilim, anlambilim, etnonim

ABSTRACT

The Book of Dede Korkut is an epic folk tale that tells the events of the Oghuz Turks who lived in Central Asia, the Caucasus and Anatolia on various occasions. In these stories, important information can be found about both old Turkish traditions and beliefs, as well as the attitudes and lifestyles of Muslim Oghuz Turkmens towards Islam. My Dedem Korkut or Korkut Ata, who is at the centre of the stories, appears as a 'Turkmen Husband' who is loved, respected and respected by the Oghuz Turks due to his various qualities.

The first translations of the Quran into Turkish below the line contain an essential vocabulary identifying the changing old beliefs and practices of the Turkish communities that have just entered the circle of Islamic civilization. In this paper, the anthroponym "korkut" in the Book of Dede Korkut is discussed in terms of its function as "priest", which appears as "Kam" in the ancient Turkish belief and "Prophet" in Islam. Some thoughts about the meaning of the

*Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (aakpinar@bayburt.edu.tr) orcid.org/0000-0003-2965-1627

word will be given based on the data witnessed in the first Turkish Quran translations below the line.

Keywords: Korkut Ata, Kam, etymology, semantics, ethnonym

Giriş

Orta Asya, Kafkaslar ve Anadolu'da çeşitli vesilelerle bulunmuş olan Oğuz Türklerinin başlarından geçen olayları anlatan Dede Korkut Kitabı, hem eski Türk anane ve inanışlarından hem de müslüman Oğuz Türkmenlerinin İslam dini karşısındaki tavır ve yaşayışları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Hikâyelerin merkezindeki Dede Korkut, Oğuz Türkleri tarafından çeşitli vasıfları dolayısıyla sayılan ve kendisine hürmet edilen bir 'Türkmen Koca'sıdır. Oğuzlar arasında genellikle Korkut Ata adıyla şöhret bulmuş olan bu tarihî şahsiyetin adının önündeki *korkut* sözcüğünün kökeni ve anlamı hakkında bugüne kadar çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Korkut adının kökenine dair ileri sürülen görüşlere baktığımızda;

1. Rásonyi, fiil kök ve gövdelerinden emir kipinde Türkçe adların teşekkül ettiğini ispatladığı yazısında **Korkut** antroponimini *kork-* fiilinin emir kipindeki ettirgen yapıdan teşekkül etmiş bir ad olduğunu iddia etmektedir (Zeren, 2015).

2. **Louis Bazin**, "Özel Kişi Adı 'Korkut': Etimolojik Tartışma"²⁷ adlı makalesinde Özbek Türkçesindeki **kor-kut** ikilemesini Türk dini açısından önem taşıyan **kor** "ateş közü" ve **kut** "göksel ilahi güç" sözcükleri açısından ele alarak incelemiştir. Bazin'e göre, L. Rásonyi tarafından öne sürülen görüşte ettirgen fiilin (*qorq-ut-*) emir kipi olan tek bir özel ad (Korkut/Korkud) olduğu tezi doğru olmakla birlikte, Türklerin İslamiyeti kabulüyle bu sözcükte meydana gelen bazı gramer değişiklikleri sonucunda "korkutmak" anlamı kaybolmuş ve emir kipinden türetilen özel ad öne çıkmıştır. Dolayısıyla her iki teklif de makul ve geçerli olmakla birlikte bu görüşlerin farklı dönemlere tekabül ettiğinin de unutulmaması gerektiğini kaydetmiştir (Zeren, 2015).

3. **Mirali Seyidov**, **Korkut** antroponiminin yapısında **kor** (ateş) unsurunun bulunduğunu varsayarak Dede Korkut'un eski Türk mitinden izler taşıdığını söylemiştir (Amanoğlu, 1999, s. 54).

4. **Ebulfez Kulu Amanoğlu**, "Kişi Adlarında Eski İnançların Etkisi (Dede Korkut)" (1999) adlı makalesinde Kazakistan bilim adamlarının Korkut'un ölümden korkması ve kaçması epizotunu gerekçe göstererek

²⁷ Louis Bazin (1964) Le Nom Propre d'Homme "Qorqut": Discussion Étymologique, *Ural-Altäische Jahrbücher*(36), Fasc. 3-4, s. 278-283.

Korkut adının *korkmak* fiiliyle ilgili olabileceğini düşündüklerinden ve V. M. Jirmunski'nin bu görüşü bir halk etimolojisi olarak karşıladığından bahsetmektedir. Bununla birlikte Seyidov'un "Korkut adı içerisinde **kor** (ateş) unsuru bulunmakta" görüşüne katılmakla birlikte gerekçelerinin yeteri kadar açık olmadığını düşünmektedir.

5. **A. K. Borovkov**, "Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı" (2002) adlı çalışmasında, Anonim Kur'an Tercümesi'nde tanıklanan *kork-* fiilinin mecazi kullanımlarıyla **Korkut** sözcüğü arasında bir ilişki olabileceğini düşünmüştür. Borovkov'a göre Anonim Kur'an tercümesinde Ar. *nezîr* sözcüğüne karşılık olarak kullanılan *korkutgan* ve *korkutguçı* sözcükleri "haber getiren, elçi, resul, vaiz ve peygamber" anlamlarını işaretlemektedir (Usta ve Amanoğlu, 2002, s. 20).

6. **Mustafa Kaçalın**, "Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuznamesi" (2006, s. 10) adlı kitabında Korkut adıyla "ölümsüzlük" arasında bir ilişkinin olabileceğini ihtiyatla kaydetmiştir.

7. **Mehmet Vefa Nalbant**, "Dede Korkut Alp Eren Midir? Korkut Adı Üzerine Yeni Bir Etimoloji Denemesi" (2016) adlı makalesinde Korkut antroponimini *kür+kut* şeklindeki bir yapı olarak değerlendirmekte, yapıcı ve anlamca *alp eren* ibaresiyle eş olduğunu düşünmektedir. Nalbant'a göre, sözcüğün ilk kısmını oluşturan *kür* ilk Türkçe yazılı metinlerde "gür, sık" anlamında birincil anlamıyla tanımlanırken, sonradan metaforlaşarak Karahanlı Türkçesinde "cesur, yiğit, gözü pek" anlamını kazanmış ve *Kür Şad*, *kür alp*, *kür alp er* gibi unvan yapılarında Kür sözcüğü "cesur, yiğit, alp, korkusuz" anlamını işaretlemiştir. Nalbant, destan ve hikâyelerin varyantlaşması ve bazı motiflerin değişmesinin destan kahramanlarının adını da değiştirebileceğine (söz gelimi *Koroğlu* ~ *Goroğlu*) inanmakta, böylelikle *Kürkut* unvanının zamanla içvaryantlaşmadan kaynaklanan bazı farklar nedenlerle *kor* şeklini almış olabileceğini düşünmektedir.

Nalbant, ilgili çalışmasında Dede Korkut'un yaşadığı çağa dair verilen bilgilerden hareketle onun Köktürkler döneminde yaşamış olabileceğini ve bir devlet adamı olarak *kür* ve insanüstü özellikleriyle de *kut*'lu olabileceğini düşünmektedir. Bu unvanın İslamî dönemdeki "alp eren"le de eşdeğer olabileceğini belirtir. Ona göre, Dede ve Ata sözcükleri bu unvan grubunu nitelemesi bakımından *kür kut* biçiminde kalıplaşarak **korkut** adını ortaya çıkarmıştır. Ayrıca, "Korkut" adındaki "kor" ibaresi tıpkı Sü başı > su başı örneğindeki gibi bazı seslik olaylar neticesinde *Kür* unvanından *Kor* unvanına dönüşmüş olabileceği, *Kür* unvanındaki kalınlaşmada kendinden sonra gelen *kut* sözcüğündeki sert

ünsüz ve kalın ünlülerin etkisinin olabileceğini düşünür. Ayrıca ikinci parçanın *kut* sözcüğü olduğu yönünde de bir uzlaşma olduğunu eklemektedir.

Sonuç olarak, Nalbant ilgili makelesinde, Korkut adının **kür** ve **kut** olmak üzere iki parçadan oluştuğunu, bu unvan yapısındaki **kür** unvan niteleyicisi olup “alp, yiğit, kahraman” anlamlarına geldiğini Kut parçasının ise “kutlu, kut sahibi, mistik varlık, seçkin kişi” anlamlarını taşıdığını düşünmekte, **kür kut** unvan grubuna “alp eren” anlamını vermektedir.

Yukarıda özetlenen görüşler özetlendiğinde **Korkut** antroponimini oluşturan kor+kut yapısındaki **kut** sözcüğü konusunda araştırmacıların aynı görüşte olduğu, ancak **kür** sözcüğünün anlamına dair üç ayrı görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Bu görüşler şu şekilde sıralanabilir:

1. görüş: Korkut adı, *kork-* “korkmak” fiilinden *kork-ut-* şeklinde ortaya çıkmış ettirgen yapılı bir emir kipidir.

2. görüş: Korkut adı, *kor+kut* yapısında *kor* “ateş” ve *kut* “göksel ilahi güç” anlamında bir ibaredir.

3. görüş: Korkut adı, *kür+kut* şeklinde *kür* “cesur, yiğit, alp” ve *kut* “kutlu, kut sahibi, mistik varlık, seçkin kişi” anlamında olup yapıca ve anlamca *alp eren* ile eştir.

Bu bildiride, Korkut antroponimi ilk olarak Türk kamlılığındaki işlevi yönünden ele alınacaktır. Daha sonra Tarihî Türkçe Kur’an tercümelerinde “peygamber” kavram alanı içerisinde Ar. NZR köküne karşılık olarak kullanılan **korkutğan** ve **korkutğuçı** ibarelerinin anlamı ile Korkut adı arasındaki ilişki Rásonyi ve Borovkov’un görüşleri temelinde değerlendirilecektir.

Sözlerime öncelikle Dede Korkut’un kim olduğu sorusuyla başlayıp tarihi kayıtlardaki bilgilerde onun bize hangi sıfatlarla tanıtıldığına yer vermek istiyorum.

1. Dede Korkut Kimdir?

Mir’ât-ı Cihân adlı Osmanlı tarihi kroniğinde *Bahr el-Ensâb* adlı bir başka eserden yararlanarak şu bilgilere yer verilmektedir: Esere göre, Dede Korkut, Hz. Peygamber zamanında yaşamış bir Oğuz büyüğü, İç Oğuz ile Dış Oğuz beylerinin şeyhidir. Esere göre Bayındır Han, gördüğü bir rüya sonucu Kazan Han, Dünder Beg ve Emen Beg’i Hz. Peygambere göndererek İslamiyeti seçmiştir. Hz. Peygamber Selmân-ı Fârisî’yi gelen heyetle göndererek onları iman ve İslamın şartları

konusunda bilgilendirmesini istemiştir. *Bahr el-Ensâb* adlı eserden nakledilen bilgiye göre Selmân-ı Fârisi gittiği yerde İslâmın şartlarını anlatmış ve aralarından Dede Korkut'u şeyh olarak seçmiştir:

Oğuz tâyifesi derlerdi. Kazan Han derlerdi, Bayundur Han'ın vezîri idi ve hem dâmâdı idi. Aralarında Taş Oğuz, İç Oğuz begleri anılırdı. İç Oğuz beglerine Kazan Han, Budak Beg, Yigen Beg, Şemse'ddîn Beg, Beyrek Beg, Kara Konuk Beg derlerdi. Taş Oğuz beglerine Dunder Beg, Emen Beg, Avşar Beg, Döger Beg, Rüstem Beg, bunlara Taş Oğuz begleri derlerdi. Cümle toksan bin asker idi. Dede Korkud şeyhleri idi (Atsız, 2018, s. 33).

Bayundur Han (s.a.v.) efendimizi vâkı'asında görüp imân getirdi. Kazan Han'ı, Dünder Beg'i, Emen Beg'i Ka'be-i şerîfde resûl 'aleyhi'sselâma göndürüp ümmet olduğunu bildirdi. Ezîn cānib çünkü Kazan Han bu beglerle Ka'be'ye gelüp resûle buluşdılar, resûlu'l-lah mescidde otururdu. Bunları gördi. (...) Pes Resûlu'l-lah anlara imân 'arz eyledi. İmân getürdiler. Selmân-i Fârisî raziya'llâhu ta'âlâ anhu anlara koşdı. Demürkapu'ya gelüp anlara imân ve islâm ve salât ve savm ta'lîm etdi. Dede Korkud'ı içlerinde şeyh dikdi (Atsız, 2018, s. 35).

Dede Korkut Kitabı'nın girişinde Korkut Ata'nın Hz. Peygamber zamanına yakın bir zamanda yaşadığı, Oğuzlar arasında kerameti herkesçe tasdik edilmiş bir zat olduğu ve gayibden türlü türlü haberler verdiği bilgisine yer verilmektedir:

"Hazreti Resul aleyhisselam zamanına yakın Bayat boyundan Korkut Ata derler bir er kopdu, Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi, Oğuzun içinde tamam velayeti zahir olmuşıdı, ne derse olurdu, gayibden türlü haber söylerdi. Hak Taâlâ anuñ gönlüne ilham ederdi. Korkut Ata ayıtdı: Âhır zamanda hanlık gerü Kayıya dege, kimsene ellerinden almaya, âhır zaman olup kıyamet kopunca." (Gökyay, 2007, s. 19).

Dede Korkut anlatılarında Korkut Ata çeşitli vasıflarıyla karşımıza çıkmaktadır. Kız isteme, ara buluculuk yapma, bürokratik meselelere çözüm bulma, ad koyma gibi türlü işler yanında törenin uygulanmasından sorumlu, aynı zamanda müşkil durumlarda yol gösterici bir bilgedir. Öyle görünüyor ki Dede Korkut kendi toplumu içerisinde ara buluculuk yapan bir *yalawaç ya da elçi*, İslama davet eden bir *okıgçı*, kavmine yol gösteren bir *yolçı ya da kılavuz*, bilgi ve bilgeliğiyle kavminin önünde bir *başçı*, kız isteme merasimlerinde bir tür *sawçıl*, gayipten türlü haberler veren bir Kam/Şaman/Bahsı/Veli, boy boylayan soy soylayan bir töre muhafızı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dede Korkut Kitabı Oğuz Türklerinin başından geçen olayların zamanla katmanlaşıp biriktiği, soy içinde soy boy içinde boy hâline geldiği bir epepe kültürüdür. Korkut, esasında tek bir kişi olmayıp yüzyıllar içerisinde Türk muhayyilesinden ve yaşama kültüründen beslenmiş kişi ya da kişileri temsil etmektedir. Bu sebeple Korkut adı Türk mitolojisi, inancı/inançları, töresi ve yaşama biçimi bakımından ele alınmalı ve bir bütün olarak yorumlanmalıdır. Bu bildiride ben **Korkut** adını Tarihî Türkçe Kur'an tercümelerinde tanıklanan *korkutğan* ve *korkutğuçı* sıfatları özelinde değerlendireceğim.

İnceleme

korkutğan ve *korkutğuçı* sıfatları “peygamber” kavram alanında tanıklanmakla birlikte Tarihî Türkçe Kur'an tercümelerinde Ar. NZR kökünden türeyen sözcüklere karşılık olarak kullanılmıştır. Esasında Kur'an'da **Nebî** ve **Resûl** sözcükleri “peygamber” kavram alanını işaretlemektedir.

2. Kur'an'da Peygamber Sözcüğünün Kavram Alanı

Kur'an-ı Kerim'de *peygamber* sözcüğü Ar. *nebî* ve *resûl* sözcükleri ile anlatılır.

Nebî: ‘nebbâ’e, yünebbî’u’ fiilinden “haber vermek, bildirmek”, “haber, vakıa, hadise”, “bildirmesini istemek, haber vermesini talep etmek” anlamları ile “nebiyy”, “peygamber” ve “nübüvvet, peygamberlik” anlamlarını türetir (Çanga, 1999, s. 495).

Resûl: RSL kökünden *resûl* “gönderilen” anlamındadır. Bu kelime “bir sözün ya da mesajın taşıyıcısı” yani “elçi” anlamında kullanılır. “Allah’ın Resûlleri” tabiri genellikle peygamberler için kullanılırken bazen melekler de kastedilir. “göndermek” anlamı insanlar yanında “rüzgâr ve yağmurun gönderilmesi” gibi şeyler için de kullanılır (İsfahanî, 2012, s. 426-427).

3. Tarihî Kur'an Tercümelerinde Peygamber Sözcüğünün Kavram Alanı

Kur'an-ı Kerim'deki “peygamber” kavram alanını işaretleyen Ar. *nebî* ve *resûl* sözcüklerine Tarihî Kur'an tercümelerinde Tr. *yalavaç*, *sawçı* ve *yumuşçı* sözcükleri karşılık olarak verilmiştir:

	NEBÎ	RESÛL
Rylands KT	yalavaç 3/146, yalavaç 19/41	yalavaç 3/144, yalavaç 19/54, resûl 58/9

TİEM73 KT	yalavaç 2/61 ~ yalawaç 8/64, sawçı 9/113	yalavaç 2/87 ~ yalawaç 2/279, yumuşçı 17/15
Özbekistan KT	peygamberlık 3/79	yalawaç 2/87 ~ yalafaç 2/87
Hekimoğlu KT	peygambar 2/246	yalavaç 2/285 ~ yalawaç 2/87, resûl 8/46
TİEM40 KT	peygambar 2/246,	yalavaç 2/87

Tablo 1. Tarihî Kur'an Tercümelerinde "Peygamber" Kavram Alanı

Bu karşılıkların yanı sıra Tarihî Türkçe Kur'an tercümelerinde "peygamber" kavram alanı içerisinde "*ağır sawçı, başçı, ıdılmış, korkutğuçı, köni yolçı, müjde bērgüçi, okıçı, okıtçı, sawçılık, sewüg sawçı, üdründi, yaruğ çerāg*" (Güzelderen, 2020, s. 208) gibi söz/sözcük grupları da tanıklanmıştır.

Tarihî Türkçe Kur'an tercümelerinde **kork-** fiili türevleriyle birlikte "korkmak, ürkmek; korkutmak, uyarmak; korkutan, uyarıcı; peygamber" anlamlarını tanıklamaktadır: 1. "korkmak", 2. "sakınmak, çekinmek", 3. "endişe etmek", 4. "korku veren, korkulmuş = takva", 5. "tehdit, tehdit mevzusu" gibi anlamlarıyla tanıklanır. Ayrıca **kork-** fiilinin türevleri; *korkğu ~ korkıg ~ korkı ~ korkıgu* "korku", *korkak* "korkak", *korkıdıl-* "korkutulmak", *korkıdınıl-* "korkutulmak", *korkıl-* "korkmak", *korkınç* "korku, korkunç", *korkınçlıg* "korkunçluk", *korkınçsız* "korkusuz", *korkınçsızlık* "korkusuzluk", korkınçu "korku, korkulacak yer"; **korkut-** 1. "korkutmak, uyarmak", 2. "Allah'ın emirlerini insanlara bildirerek onları uyarmak, korkutmak, inzar etmek", 3. "çok korkutmak, dehşete düşürmek" ~ **korkut-** 1. "korkutmak, uyarmak", 2. "korkutmak", 3. "incitmek", 4. "korkutmak, telaşa düşürmek, yıldırımak" = *korkutgan* "korkutan, uyarıcı", *korkudıcı* "korkutan", *korkuttaçı* 1. "korkutucu, kötü sonuca karşı uyarıcı, uyarıcı, peygamber", 2. "uyarıcı, korkutucu, peygamber" = *korkutuğlı, korkutgulu* (Ünlü, 2012, s. 446-447).

Tarihî Türkçe Kur'an tercümelerinde tanıklanan **kork-** fiili ve bu fiilin sıfat-fiil şekilleri (*korkutğlı, korkutgulu, korkutgan* ve *korkutğuçı*) Kur'an'da Ar. NZR نذر kökünden türeyen *enzara, yunzıru* "uyarmak", *en-nuzru* "uyarma, sakındırma", *en-nezîr* "uyarma, uyarıcı (=uyarıcılar, peygamberler), sakındıran, kendisiyle uyarma yapılan (azab, musibet vs.)" (Çanga, 1999, s. 502) sözcüklerinin türevleri için kullanılmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de, NZR kökünün türevleri şu anlamlarda tanıklanır (İsfahanî, 2012, s. 1044-1045):

inzâr “içinde korku bulunan haber vermedir.” = 92/14'te, “*ben sizi köpürdükçe köpüren bir ateşe karşı uyardım.*” 41/13'te, “... *ben sizi Ad ve Semud'un başına gelen yıldırıma benzer bir yıldırıma karşı uyardım.*” 46/21'de, “*Âd kavminin kardeşi Hûd'u hatırla. Hani O, Ahkâf denilen yerde kavmini uyarıyordu. O'ndan önce ve sonra da nice uyarıcılar gelip geçmiştir.*” 42/7'de, “... *hakkında hiç şüphe olmayan kıyamet gününün dehşetine karşı onları uyarasın.*” 36/6'da, “*Babaları uyarılmamış ve kendileri de gafil olan bir kavmi, çok güçlü ve çok merhametli olan Allah'ın indirdiği (Kur'ân) ile uyarasın.*”

nezîr “Uyaran kişidir. Bu kavram, insan olsun başka bir şey olsun, uyarma niteliği taşıyan her şey için kullanılır.” = 71/2'de, “*Dedi ki, Ey kavimim! Gerçekten ben size açık bir uyarıcıyım.*” 15/89'da, “*Şüphesiz ben apaçık bir uyarıcıyım.*” 46/9'da, “*Size düşünecek olanın düşüneceği kadar bir ömür vermedik mi? Hem size uyarıcı da gelmişti.*” 74/36'da, “*İnsanlar için bir uyarıcı olarak...*”

nuzur “uyarıcılar” anlamındadır. = 53/56'da, “*Bu da ilk uyarıcılardan bir uyarıcıdır.*” Yani daha önce gelmiş olan peygamberlerden biridir. 54/23'te, “*Semûd da o uyarıları yalanladılar.*” 54/41'de, “*Firavun Ailesine de kesinlikle uyarıcılar gelmiştir.*” 54/18'de, “*Âd (kavmi) da yalanladı, azabım ve uyarılarım nasıl oldu?*”

Tarihî Türkçe Kur'an tercümelerinde Ar. NZR kökünün türevlerine verilen Türkçe karşılıklar şu ise şekildedir:

Rylands KT 46/29' da, Ar. *münzir* “uyarıcı” = *kaçan hüküm kılındı erse yandılar boğunlarına korkutuğlular* “Hüküm kılındığında (Kur'ân'ın okunması tamamlanınca) uyarıcılar (olarak) kavimlerine döndüler.”

Meş.293 KT 46/29' da, Ar. *münzir* “uyarıcı” = *ewrıldiler kavmları tapa korkutganlar (~ korkutuğlular) bolup* “uyarıcılar olarak kavimlerine doğru döndüler.”

Rylands KT 35/42' de, Ar. *nezîr* “uyarıcı” = *eger kelse anlarka bir korkutuğlı, bolurlar ok köni yol bulmuşrak* “Eğer onlara (Müşriklere) bir uyarıcı gelirse, (herhangi bir millettten) daha çok doğru yolda olurlar.”

Rylands KT 15/89'da, Ar. *nezîr* “uyarıcı” = *her-âyine men korkuttaçı men belgülig* “Gerçekten ben, apaçık bir **uyarıcıyım**” (hasenat.net, 2023).

TİEM73 KT 15/89'da, Ar. *nezîr* “uyarıcı” = *aygıl mân ol mân korkutuğlı bälgülig* “Ben sadece apaçık bir **uyarıcıyım**” (hasenat.net, 2023).

TİEM73 KT 17/105'te, Ar. *nezîran* “uyarıcı” = *ıdmadımız seni mägâr säwinç berigli korkutuğlı* “Seni de ancak müjdecî ve **uyarıcı** olarak gönderdik” (hasenat.net, 2023).

TİEM73 KT 35/37'de, Ar. *nezîr* “uyarıcı” = *kâldi silärkä korkut(t)açı* “Size **uyarıcı** da gelmişti” (hasenat.net, 2023).

TİEM73 KT 46/9'da, Ar. *nezîr* “uyarıcı” = *mân mägâr korkut(t)açı bälgülig* “Ben sadece apaçık bir **uyarıcıyım**” (hasenat.net, 2023).

TİEM73 KT 48/8'de, Ar. *nezîrâ* “uyarıcı” = *biz ıdtımız seni tanuk säwünç berigli korkutuğlı* “Biz seni bir şâhit, bir müjdecî ve bir uyarıcı olarak gönderdik” (hasenat.net, 2023).

TİEM73 KT 51/50'de, Ar. *nezîr* “uyarıcı” = *mân silärkä andın korkut(t)açı turur mân bälgülig* “Ben, size O'nun katından gönderilmiş açık bir **uyarıcıyım**” (hasenat.net, 2023).

AKT 51/50'de, Ar. *nezîr* “uyarıcı” = *men sizge andın korkutğan-men açuk* “Ben, size O'nun katından gönderilmiş açık bir **uyarıcıyım**” (hasenat.net, 2023).

AKT 51/51'de, Ar. *nezîr* “uyarıcı” = *kılmanlar Teñri birle özge teñriler; men sizge andın korkutğuçı-men, âşkäre* “Allah ile beraber başka bir ilâh edinmeyin. Gerçekten ben, size, Allah tarafından gönderilmiş açık bir **uyarıcıyım**.” (hasenat.net, 2023).

Hekimoğlu KT 51/50'de, Ar. *nezîr* “uyarıcı” = *men sizge andın korkutğan açuk* “Ben, size O'nun katından gönderilmiş açık bir **uyarıcıyım**” (hasenat.net, 2023).

Manisa KT 51/50'de, Ar. *nezîr* “uyarıcı” = *men korkuducu-men Tañrı ta'âlânun 'azâbından aşikäre* “Ben, size O'nun katından gönderilmiş açık bir **uyarıcıyım**” (hasenat.net, 2023).

AKT 37b/12'de, = *yā Muḥammed kıyāmat bolğusun sen ne bilür-sen. korkutuğlı yalawaç-sen* “Ya Muhammed! Kıyametin (ne zaman) olacağını sen nereden bileceksin. Sen **uyarıcı** (bir) **peygambersin.**”²⁸

Meş.293 KT 79b/3-4'te, = *sen uluğ kündin bilmes sen. sen bir yalawaç turur sen korkutğuçı* “Sen kıyametden (kıyametin ne zaman kopacağını) bilmezsin. Sen (sadece) **uyarıcı bir peygambersin.**”

AKT 19/39'da, Ar. *enzir* “uyarmak” = **korkutğil anlarını öküngü kün** “Onları, ... pişmanlık günüyle **uyar**” (hasenat.net, 2023).

AKT 21/45'te, Ar. *ünzir* “uyarmak” = *men korkutur-men sizlerni vahy birle* “Ben sizi ancak vahy ile **uyarıyorum**” (hasenat.net, 2023).

Meş.1007 KT 6/48'de, Ar. *münzir* “uyarıcı” = *takı ıdmas miz ıymışlarını meger müjde birigliler takı korkutğulular* “Biz peygamberleri ancak müjdeleyiciler ve **uyarıcılar** olarak göndeririz” (hasenat.net, 2023).

Meş.1007 KT 2/213'te, Ar. *münzir* “uyarıcı” = *ıddı Tanrı peygāmbarlarını müjde birigliler korkutuğlular* “Allah, müjdeciler ve **uyarıcılar** olarak peygamberler gönderdi” (hasenat.net, 2023).

Cev. 46/29'da, Ar. *münzîr* “uyarıcı” = *döndiler kavmlerine korkuducular olup* “...Uyarıcılar olarak kavimlerine döndüler”

Kur'an'da peygamber kavram alanı içerisinde *nebi* ve *resûl* sözcüklerinin kullanıldığını yukarıda söylemiştik. Nebi'ler “Allah'ın; dinî kurallarını, emir ve yasaklarını, öğüt ve tavsiyelerini insanlara bildirmesi için görevlendirdiği insanlar” (Karagöz, 2010, s. 520) olarak görev yapmaktadırlar. Resûl'ler ise Allah ile insanlar arasında “sözün/kelamın/yarlığın” elçiliğini yapan görevlilerdir. İlk Kur'an tercümesinin müellifleri ve müstensihleri **kork-** fiilinden türettikleri karşılıkları peygamber kavram alanında kullanırken peygamberlerin sıfatları ile eski Türk dininde din adamı işlevini yerine getiren Kam/Şaman/Bahşı'lar arasında bir ilişki kurmuşlardır. Zira Kam/Şaman/Bahşı'lar seçilmiş, seçkin (üdrüdi)/gönderilmiş (ıdılmış)/topluma yol gösteren (başçı) kişiler oldukları için geçmişten ve gelecekte haber verme (kehanet işlevi), yerin ve göğün ruhlarıyla iletişime geçme (haber işlevi), yağmur yağdırma, rüzgâr estirme (mucize işlevi) gibi pek çok işlevi yerine getirmekteydiler.

²⁸ “Sana kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar. (...) Sanki senin ondan haberin varmış gibi sana soruyorlar.” (Araf/187) (hasenat.net, 2023).

Türkler İslamiyeti kabul ettiklerinde Türk dilinde evvelden beri var olan *elçi*, *yumuşçı*, *yalavaç*, *tildem* gibi sözcükleri yan anlamda peygamber kavram alanında kullanmayı ihmal etmemişlerdir. Böylece, tarihî Kur'an tercümleri başta olmak üzere Karahanlılar döneminde yazılan İslamî Türkçe ilk eserlerde eski Türk dilinin dinî söz varlığı yeni kavram alanlarında tanıklanmıştır.

Aşağıdaki bölümde Köktürkçe, Uygurca ve Karahanlı Türkçesinde “elçi, haberci, kılavuz; peygamber” anlamında tanıklanan sözcüklerin tespit edebildiğim bir listesini sıralayacağım.

4. Eski Türkçede “elçi, haberci, kılavuz; peygamber” Anlamında Tanıklanan Sözcükler

Köktürkçede; *yalabaç*, *elçi*, *yêrçi*, *yolagçı* ve *yumuş* sözcükleri “elçi, haberci; rehber, kılavuz” anlamında tanıklanır (Şirin, 2016; Aydın, 2019; Tekin, 2020):

- *yalabaç* “elçi” (Ye 29/7), (BK D39)
- *elçi* “diplomatik elçi” (Ye 13/1)
- *yêrçi* “kılavuz, rehber” (T 23)
- *yolagçı* “kılavuz, rehber; öncü?” (BK GD)
- *yumuş* “elçi, haberci” (Ye 152/1)

Uygurcada; *yalavaç*, *elçi*, *savçı*, *tıñçı*, *okıgçı* ve *tirkış* sözcükleri “elçi, haberci; davetçi, tebligçi” anlamında tanıklanır:

yalavaç: Uyg.’da, *yalavaç* ~ *yalabaç* (= *yalavaç ür* “elçi”) biçiminde “haberci, ulak, kurye, elçi; peygamber” anlamıyla tanıklanır (Wilkens, 2021, s. 856). Maniheist metinlerde ikili kullanım biçiminde *yalavaç burhan*²⁹ “ışıkla gönderilmiş mehdî” şekliyle de bulunur (Gabain, 2000, s. 308). Uyg.’daki diğer tanıklar şu şekildedir:

elçi: Uyg.’da, *elçi* “diplomatik elçi” anlamında “bakan, devlet memuru; elçi” şeklinde tanıklanır = *elçi bāglār* “devlet memurları”, *elçi bilgä* “bakan”, *elçi yalavaç* “elçi” (Wilkens, 2021, s. 255).

savcı: Uyg.’da, *sabçı* ~ *savçı* biçiminde “laf taşıyıcı, dedikoducu; ulak, haberci; koruyucu” (Wilkens, 2021, s. 591) “sözcü, haberci, dilmaç” (Gabain, 2000, s. 292), “haberci, geveze, zevzek, boşuboşuna konuşan” TT IV. 10, 21 (Caferoğlu, 2010, s. 199), “sözcü, haberci” Irk. §16 (Tekin, 2013, s. 33) anlamıyla tanıklanır.

²⁹ Bir diğer benzer ikili şekil *burhan pıgambar* “peygamber” biçiminde tanıklanır (Wilkens, 2021, s. 201).

tıñçı: *tıñçı* ~ *tıñçı* biçiminde “haberci” TT IV. 10, 21 (Caferoğlu, 2010, s. 237), “taşıyıcı, dedikoducu” (Wilkens, 2021, s. 715), “muhibir, casus?” (Gabain, 2000, s. 299) anlamıyla tanıklanır. Ayrıca *tıñçı* (~ *bakıgıç* ‘casus, ajan’) “taşıyıcı ve casus”, *tıñçı savçı* “taşıyıcı, dedikoducu” biçimindeki türevleri de bulunmaktadır (Wilkens, 2021, s. 715).

okıgçı: *okıg* “davet” (= *okıg y(a)rılıg* “davet fermanı”) sözcüğünden gelişen *okıgçı* Uyg.’da “davetçi, tebliğçi” anlamında tanıklanır (Wilkens, 2021, s. 505).

tirkış: *tirkış* biçiminde “haber getiren adam; büyükelçi” (Gabain, 2000, s. 300), “haberci, kervan” = *arkış tirkış kiçürmätin* (U III. 29, 11) (Caferoğlu, 2010, s. 240) anlamıyla tanıklanır.

Karahanlı Türkçesinde,

yalavaç ~ yalawaç: DLT’de de hem düz anlamıyla (“elçi”) hem de “peygamber” anlamıyla tanıklanır: *yalavaç* “elçi”, ~ *yalawaç* “Allah’ın elçisi”, “peygamber (Ar. *rasûl*)” = *teñri yalavaç ıdıtı*

KB’de *yalvaç* ve *yalawaç* formunda hem düz anlamı (“elçi”) hem de “peygamber” anlamıyla tanıklanır:

kalı basguka bulmasa sen yarı

yalvaç ıdıp sen bar illeş yorı (2362)

“Eğer kazanmak için imkan bulamazsan, elçi göndererek barış yapmaya çalış.”

Muhammed yalawaç halayık başı

kamuğ barçalarğa ol ol köz kaşı (B 8)

“Muhammed Peygamber yaratılmışın ekmeli, o bütün bu (yaratılmışı) (tıpkı) göz üstündeki kaş (gibidir).”

elçi: DLT’de, *elçi* tanıklanmamakta. KB’de, *elçi* tıpkı Uyg.’daki gibi “diplomatik elçi” anlamında “devlet adamı; hükümdar, bey; elçi” şeklinde sadece tanıklanır (Arat, 2008, s. 1157).

sawçı: DLT’de “kız ve oğlan evi arasında gidip gelen, elçilik yapan kişi”, (Oğuz lehçesinde) “elçi, aracı (hısımlar ve dünürler arasında mektupla gidip gelen kişi); “peygamber (Ar. *nebi*)”; “yüce Allah’ın gönderdiği peygamberlerden her biri (Ar. *resûl*)” anlamıyla tanıklanır (Kaçalın, 2023, s. 794). KB’de sadece “peygamber” anlamıyla tanıklanır:

sewüg sawçı ıdtı bağırsak ıdı

buğunda talusı kişide keği (34)

“Esirgeyen rabbim halkın en seçkini ve kişilerin en iyisi olan sevgili haberciyi gönderdi” (Arat, 2008, s. 96).

kulavuz: DLT’de *kulabuz* ~ *kulavuz* formuyla (Ar. *dalil*) temel anlamında tanıklanır: = *kalın kâz kulavuzsuz bolmas* “Kaz sürüsü kılavuz ile uçar” (Kaçalın, 2023, s. 215). KB’de hem düz anlamı “kılavuz” hem de yan anlamıyla “peygamber” tanıklanır:

bu kökteki yulduz bir ança bezek

bir ança kulavuz bir ança yezek (128)

“Bu gökteki yıldızların bir kısmı süs, bir kısmı kılavuz, bir kısmı da öncüdür” (Arat, 2008, s. 111).

öküş miñ selamın sewüg sawçıka

ol edgü kulavuz köni yolçıka (3730)

“Sevgili Resûle, o doğru rehber ve iyi kılavuza binlerce selam” (Arat, 2008, s. 655).

yumuşçı: DLT’de *yumuş* formuyla “iki kişi vb. arasında elçilik (Ar. *risâla*). Buradan alınarak meleğe de **yumuşçı** denebilir. Çünkü *melek* Arapçada “elçilik” (*risâla*) anlamına gelen *alûk* kelimesinden alınmıştır. KB’de *yumuşçı* Kök.’deki “haberci” düz anlamıyla tanıklanır:

ölümdin yumuşçı ig ol aşnısı

kişi igledi mü ölüm koşnısı (4618)

“ Hastalık ölümün habercisidir; insan hastalandı mı ölüm yanı başındadır” (Arat, 2008, s. 790).

başçı: DLT’de tanıklanmamakta. KB’de, düz anlamında “başkan, baş, şef” anlamında tanıklanır: *buğun başçı begke bu himmet kerek* “Halka baş olan beye himmet gerekir” (Arat, 2008, s. 425). KB’de tek yerde Hz. Muhammed’in “bütün peygamberlerin başı (ekmeli)” anlamında tanıklanır:

başı erdi öñdün kamuğ başçıka

kiğin boldı tamğa kamuğ sawçıka (45)

“O bütün rehberlerin önünde baştı; sonra da bütün habercilerin sonuncusu oldu” (Arat, 2008, s. 99).

okıcı: DLT’de *okut* formuyla “yemeğe ya da beyin yanına çağırma, davet (Ar. *dawa*) formuyla sadece tanıklanır (Kaçalın, 2023, s. 59). KB’de *okıcı* ~ *okıgçı* ~ *okıtçı* formuyla “davet eden, davetçi; (İslam’a davet eden) davetçi, elçi; (can alıcı) Azrail” anlamlarıyla tanıklanır.

okıtçı mini ıdtı emdi saña

mini yalnız ıdma ay ersig toña (3470)

“Şimdi sana davetçi olarak beni gönderdi; ey mert yiğit, yalnız dönmeeyim” (Arat, 2008, s. 615).

okıçı ol erdi bayattın saña

sen ötrü köni yolka kirdiñ toña (36)

“O sana Tanrı tarafından gönderilen davetçiydi; sen bu sayede doğru yola girdin, ey yiğit!” (Arat, 2008, s. 96)

okıgçı kelürke anungu kerek

uzun yol yorırka itingü kerek (1473)

“Davetçinin (Azrail) gelmesine hazırlanmak gerek; uzun yol yürümek için hazırlık yapmak gerek” (Arat, 2008, s. 325).

neçe sawçı toğdı okıtçı amul

bayat hükmi birle ayu birdi yol (6395)

“Kaç peygamber, kemal sahibi kaç elçi geldi ve Tanrı hükmüyle bize yol gösterdi” (Arat, 2008, s. 1055).

yolçı: DLT’de tanıklanmamakta. KB’de *yolçı* “yol gösteren, kılavuz, rehber; peygamber” anlamıyla tanıklanır:

negü tir eşitgil büğü ilçi beg

bu beglik işini bilir yolçı beg (5250)

“Memleket idare eden hakim bey ve bu idare işinde yol gösteren bey ne der, dinle” (Arat, 2008, s. 883).

Hz. Muhammed’in dindeki “yol gösterici, kılavuz, rehber” olma özelliği anlamında tıpkı ET’deki *yerçi* “kılavuz, rehber” anlamında tanıklanır:

öküş miñ selamım sewüg sawçıka

ol edgü kulavuz köni yolçıka (3730)

“Sevgili Resûl’e, o doğru rehber ve iyi kılavuza binlerce selam (olsun)”

tümen miñ selamım sewüg sawçıka

tegürsün bayatım köni yolçıka (3905)

“Tanrım sevgili Resûl’e, doğru yolu gösteren rehberle yüzbinlerce selamımı ulaştırısın.”

tümen miñ selamım tegür sawçıka

ol edgü kulavuz köni yolçıka (6519)

“(Ey Tanrım!) Sevgili Resûl’e, o iyi kılavuz ve doğru yolu göstericiye yüzbinlerce selamımı ulaştır.”

yula: Kök.’de *yolagçı* “kılavuz, rehber; öncü?” (BK GD), Uyg.’da *yula* “meşale, lamba, fener” (= yula yaruk “lamba”), (= *yula yalını* “lamba ışığı”), (= *ylular eligi* - Skt. Pradīparāja = *Buddhaname* “fenerler kralı”- Skt. *Pradīparāja* = bir Buda’nın adı) (Wilkens, 2021, s. 918) formlarıyla tanımlanan bu sözcük KB’de *yula* formuyla “kandil, ışık kaynağı” şeklinde hem düz anlamıyla hem de *yula* sözcüğü Hz. Muhammed’in “din yolunu aydınlatan kandil; rehber” olma vasfı dolayısıyla PEYGAMBER KANDİLDİR metaforu şeklinde tanımlanır:

ukuş ol yula teg karañku tüni

bilig ol yarukluk yaruttı sini (288)

“Akıl karanlık gecede bir meşale gibidir; bilgi seni aydınlatan bir ışıktır.”

yula erdi halkka karañku tüni

yaruklukı yağtı yaruttı sini (35)

“O (tıpkı) karanlıkta kalmış halka (bir) meşaleydi; etrafa ışık saçtı ve seni aydınlattı.”

yorigçı: DLT’de “(Oğuzlarda) hısımlar ve dünürler arasında aracılık eden kişi, elçi (Ar. *şafir*) anlamıyla tanımlanır (Kaçalın, 2023, s. 957). KB’de tanımlanmamaktadır.

Bulgular

Tarihî Türkçe Kur’an tercümelelerinde Tr. *korkut-* fiili ile peygamberlerin sıfatları olan “korkutmak, uyarmak; haber vermek; elçilik etmek, tebliğ etmek” gibi işler arasında bir anlam ilişkisi kurulduğunu Ar. NZR kökünün anlam alanı içerisinde *korkutğan/korkutğılı/korkutğuçı* gibi karşılıklara verilen ikincil anlamlardan görebiliyoruz:

AKT 67/8'de, Ar. *nezîr* “uyarıcı” = *kelmedü mü sizge korkutğan ya'nî ilçi, habar bergen ol kündin. Ayturlar: keldi bizge korkutğan* “Size uyarıcı (kıyameti) haber verici bir peygamber gelmedi mi? Bize uyarıcı geldi, dediler.”

Konya KT 51/50'de, Ar. *enzîr* “uyarmak” = *ben size andan bellü idici peygamberin* “Ben, size O'nun katından gönderilmiş bir tebliğci/açıklayıcıyım.”

Rylands KT 15/89'da, Ar. *nezîr* “uyarıcı” = *her-âyine men korkuttaçı men belgülig* “Gerçekten ben, apaçık bir uyarıcıyım.” (hasenat.net, 2023).

TİEM73 KT 15/89'da, Ar. *nezîr* “uyarıcı” = *aygıl mæn ol mæn korkutuğlı bälgülig* “Ben sadece apaçık bir uyarıcıyım” Diyanet Kur'an Meali, “Ben, (evet) ben (üstünüze incek azâb-ı ilâhîyi) açıkça haber verenim” H.B.Çantay Meali, “Ben, şüphesiz ben (sizi azab-ı ilâhî ile) apaçık korkutucuyum” Ö.N.Bilmen Kur'an Meali (hasenat.net, 2023).

Sonuç

Tarihî Türkçe Kur'an tercümeleleri İslamlaşmış Türk topluluklarının İslam dini karşısındaki tavrı, İslamlaşmanın derecesi ve özellikle Türk dilinin tarihî ve çağdaş meselelerinin çözümü bakımından bugün için önemli referans kaynakları arasındadır. Söz gelimi, eski Türk inanç sistemini temsil eden “Kam/Şaman/Bahşı/Ozan” yanında özellikle İslamî dönemde “Ata/Koca/Baba/Hoca/Veli” gibi adlarla anılan şahsiyetlerin; bilgi/bilgelik, görgü, sezgi, eski/yeni inanç ve âdetlerin temsili bakımından Türk toplulukları arasında önemli bir yere sahip olduğu tarihî Türk dili alanındaki eserlerden takip edilebilmektedir.

Eski Türklerin gündelik hayatında yer edinen özel anlamlı sözcükler ya da Kam/Şaman/Bahşı'larla temsil edilen inanç ve pratikleri (din adamı, kâhin, şifacı, büyücü vd.) anlatan pek çok sözcük İslamiyetle birlikte yeni bir kavram alanına girerek bunlardan bazısı şekil değiştirip Türkçe ilk Kur'an tercümelerinde dinî anlamlı özel sözcüklere dönüşmüştür. Türk inanç sisteminin dönüşümündeki bu metaforik taraf, Tarihî Türkçe ilk Kur'an tercümelerinde “peygamber” sözcüğünün kavram alanı içerisinde Ar. *nebî*, *resûl* ve *nezîr* sözcüklerine verilen karşılıklarda da açıkça görülmektedir.

Türklerin gündelik yaşamlarındaki bazı dinî/özel anlamlı sözcüklerin satır altı Türkçe ilk Kur'an tercümelerinde de tanıklandığı yukarıdaki sayfalarda gösterilmiştir. Eski Türk inanç sisteminde din adamı işleviyle “(geçmiş/gelecekte) haber verici/getirici (kâhin)”,

“ürkütücü/korkutucu/uyarıcı” ve “(yerin ve göğün ruhlarıyla iletişim kuran) elçi” vasıflarını yerine getiren Kam/Şaman/Bahşı'lara atfedilen bazı nitelikler Türkçe ilk Kur'an tercümelerinde “peygamber” kavram alanı içerisinde Ar. NZR köküne karşılık olarak kullanılmıştır. Tarihi Türkçe Kur'an tercümelerinde **korkut-** fiilinden türeyen **korkutğuçı/korkutğan** sıfatları “peygamber” kavram alanı içerisinde “haber getiren, elçi, tebliğci, resûl, peygamber” anlamlarını işaretlemektedir.

Bizce Korkut adının kökenini ve anlamını Dede Korkut/Dede Korkut'ların yaşadığı çağda ve üstlendikleri misyonda aramak gerekmektedir. Korkut, İslam öncesi dönemde “din adamı” işlevinde “gaibden haber veren, yol gösteren; danışman” vasfıyla Kam/Şaman/Bahşı'ları temsil ederken, İslam sonrasında **kork-** fiilinin kök anlamından türeyen “korkutan, ürperten; uyarıcı; nezir = **korkutğan/korkutğuçı**” işleviyle ilk Türkçe Kur'an tercümelerinde “peygamber” kavramını daha sonra da “korkutmak” anlamını kaybederek ve sözcüğün sonundaki kapantılı sert ünsüzün yumuşamasıyla -L. Rásonyi ve L. Bazin'in doğru tespitiyle-Korkud/Qorqud şeklinde ettirgen fiilin (qorq-ut-) emir kipi olarak tek bir özel ad (Korkud) şeklini almıştır. Bizce, Dede Korkut Kitabı'ndaki Korkut adı İslamlaşmış bir kimlik altında eski Türk inancındaki Kam/Şaman/Bahşı'ların temsil ettiği eski Türk inancının izlerini taşımaktadır.

Eser/Yazma Eser Adı Kısaltması

AKT	Anonim Kur'an Tefsiri (H.İ.Usta)
Ar.	Arapça
BK	Bilge Kağan Yazıtı
Cev.	Cevāhirü'l Asdāf (S.Ahundova)
DLT	Divānu Lugāti't-Türk (M.S.Kaçalin)
Hek.KT	İstanbul/Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa Kitaplığı 2 No'lu Kur'an Tercümesi (G.Sağol)
İrk.	İrk Bitig (T.Tekin)
KB	Kutadgu Bilig (R.R.Arat)
Kon.KT	Konya Kur'an Tercümesi (M.Toker)
Kök.	Köktürkçe
Meş.1007 KT	İran/Meşhed Kütüphanesi 1007 No'lu Kur'an Tercümesi (G.Ersoy)
Meş.293 KT	İran/Meşhed Kütüphanesi 293 No'lu Kur'an Tercümesi (Y.Şimşek)

Özb.KT	Özbekistan İlimler Akademisi 2008 No'lu Kur'an Tercümesi (E.Üşenmez)
Ryl.KT	İngiltere/John Rylands Kütüphanesi Arabic MSS.25-38 Nol'lu Kur'an Tercümesi (A.Ata)
Skt.	Sanskritçe
T	Tonyukuk Yazıtı
TİEM40 KT	Türk ve İslam Eserleri Müzesi 40 No'lu Kur'an Tercümesi (A.Topaloğlu)
TİEM73 KT	Türk ve İslam Eserleri Müzesi 73 No'lu Kur'an Tercümesi (A.Kök, S.Ünlü)
TT	Türkische Turfan-Texte
U	Uigurica (Uigurische Avadana-Bruchstücke)
Uyg.	Uygurca
Ye.	Yenisey Yazıtları

KAYNAKÇA

- Ahundova, S. (2012). *Eski Anadolu Türkçesi Alanında Yapılmış Olan Kur'an Tercümesi Cevāhirü'l Asdāf Üzerine Dil İncelemesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi .
- Amanoğlu, E. K. (1999). Kişi Adlarında Eski İnançların Etkisi (Dede Korkut. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*(11), 53-59.
- Arat, R. R. (2008). *Kutadgu Bilig (Yusuf Has Hacib)*. Ankara: Kabaııı.
- Ata, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi: Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası): Giriş-Metin-Notlar-Dizin*. Ankara: TDK.
- Atsız. (2018). *Tevārīh-i Cedīd-i Mir'ât-ı Cihân*. İstanbul: Ötüken.
- Aydın, E. (2019a). *Sibirya'da Türk İzleri*. İstanbul: Kronik.
- Bazin, L. (2015, Spring). Özel Kişi Adı 'Korkut': Etimolojik Tartışma. (M. E. Zeren, Çev) *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-Turkish Studies*, 8(10), 2363-2372.
- Borovkov, A. (2002). *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII.-XIII. Yüzyıllar)*. (H. İ. Usta, ve E. Amanoğlu, Çev.) Ankara: TDK.
- Caferoğlu, A. (2011). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara : TDK.
- Çanga, M. (1999). *Kur'an-ı Kerim Lugatı*. İstanbul: Timaş.
- Ersoy, G. (2017). *İran Asitan-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi 1007 Numaralı Saur Altı Kur'an Çevirisi: I-X. Cüzler (İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin)*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.

- Gabain, A. V. (2000). *Eski Türkçenin Grameri*. Ankara: TDK.
- Gökyay, O. Ş. (2007). *Dede Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı.
- Güzelderen, B. (2020). *VIII.-XIII. Yüzyıl Metinlerinde Türkçe Dini Söz Varlığı*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı. Doktora Tezi.
- hasenat.net. (2023). 9 9, 2023 tarihinde Hasenat Kur'an Araştırma Uygulaması: <http://www.hasenat.net/> adresinden alındı
- Kaçalın, M. S. (2006). *Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuznamesi*. İstanbul: Kitabevi.
- Karabacak, E. (1994). *An Inter-Linear Translation Of The Qur'an Into Old Anatolian Turkish* (Cilt Part I: Introduction and text). Harvard University The Department Of Near Eastern Languages and Civilizations.
- Karagöz, İ. (2010). "Nebî" . *Dini Kavramlar Sözlüğü* (s. 520). Ankara: DİB.
- Kök, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-arası Kur'an Tercümesi (TİEM 73 1v-235v/2), Giriş-İnceleme-Metin-Dizin* . Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Mahmud, K. (2023). *Divânu Lugâti 't-Türk - Türk Dilinin İlk Sözlüğü*. (M. S. Kaçalın, Çev.) İstanbul: Vakıfbank Kültür.
- Muhammed Bin Hamza. (1976). *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış 'Satır-Arası' Kur'an Tercümesi (Giriş ve Metin)* (Cilt I). (A. Topaloğlu, Haz.) İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Nalbant, M. V. (2016, Bahar). Dede Korkut Alp Eren Midir? Korkut Adı Üzerine Yeni Bir Etimoloji Denemesi. *Dil Araştırmaları*,(18), 125-133.
- Rağıb el-İsfahani. (2012). *Müfredat- Kur'an Kavramları Sözlüğü*. (A. Güneş, ve M. Yolcu, Çev.) İstanbul: Çıra.
- Sağol, G. (1993). *Harezmi Türkçesi Satır arası Kur'an tercümesi. Giriş-Metin-Sözlük*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Şimşek, Y. (2019). *Harezmi Türkçesi Kur'an Tercümesi (Meşhed Nüshası -293 No.-) Giriş, Metin, Dizin* (Cilt 1). Ankara: Akçağ.
- Şirin, H. (2016). *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: TDK.
- Tekin, T. (2013). *İrk Bitig - Eski Uygurca Fal Kitabı*. Ankara: TDK.
- Tekin, T. (2020). *Orhon Yazıtları*. Ankara: TDK.
- Toker, M. (2011). *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım Örnekleri) I*. Konya: Selçuk Üniversitesi.

- Usta, H. İ. (1989). *XIII. Yüzyıl Doğu Türkçesiyle Yazılmış Anonim Kur'an Tefsirinin Söz ve Şekil Varlığı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi.
- Ünlü, S. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TIEM 73, 235v/3-450r/7)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Ünlü, S. (2012). *Doğu ve Batı Türkçesi Kur'an Tercümeleeri Sözlüğü*. Konya: Eğitim.
- Üşenmez, E. (2013). *Türkçe İlk Kur'an Tercümelerinden Özbekistan Nüshası. Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Ekler Dizini-Tıpkıbasım*. İstanbul: Akademik Kitaplar.
- Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen (Altuigurisch - Deutsch – Türkisch), Eski Uygurcanın El Sözlüğü (Eski Uygurca – Almanca – Türkçe)*. Deutschland: Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

DEDE KORKUT DESTANLARINDA AKRABALIK İLİŞKİLERİ

THE KINSHIP RELATIONSHIPS WITHIN THE DEDE KORKUT EPICS

Gürol PEHLİVAN*

Öz

Dede Korkut Destanları, Oğuzların İç ve Dış olarak iki tireye ayrıldığı bir toplum modeli resmetmektedir. Tüm Oğuzların lideri olan Bayındır yanında İç Oğuz beyi Kazan –ki aynı zamanda beylerbeyi ve Oğuzların ikinci önemli yöneticisidir- ve Dış Oğuzların beyi olan Aruz Koca önemli iktidar odaklarıdır. Kitaptaki son metin olan “Dış Oğuz’un İç Oğuz’a Âsi Olması” destanından da açıkça anlaşılacağı üzere oldukça hassas bir dengede olan ilişkiler çeşitli akrabalıklarla desteklenmektedir. Destanın seçkin tercihleri doğrultusunda sadece yönetici zümrenin akrabalık ilişkileri hakkında bilgi sahibiyiz. Bu bağlamda başta Kazan’ın babası Ulaş olmak üzere, belli başlı beylerin karşı tireden bir kız ile evlendikleri görülmektedir. Hatta bu ilişkileri “dıştan evlenme” kuralına bağlayarak bu durumu Türklerde Totemizmin izleri olarak yorumlayan araştırmacılar da mevcuttur. Açıkçası yukarıdaki genelleme, metnin sunduğu tire içi evlilikler –Kazan ve Burla örneği- göz önüne alındığında sorunludur. Bu bildiri de Dede Korkut destanlarındaki akrabalık ilişkileri özellikle sosyal antropoloji alanında geliştirilen akrabalık modelleri çerçevesinde ele alınarak, literatürde görülen bazı yorumlar değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut destanları, akrabalık, dıştan evlilik (ekzogami), içten evlilik (endogami), paralel kuzen evliliği.

Abstract

The Dede Korkut Epics provide a societal model in which the Oghuz people are categorized into two distinct groups, the "Inner" and "Outer." Alongside Bayındır, the paramount leader of all Oghuzes, two pivotal figures, Kazan, the leader of the Inner Oghuz, who also holds the position of chief and second-in-command among the Oghuzes, and Aruz Koca, the leader of the Outer Oghuz, play prominent roles in the power dynamics. It is evident, particularly in the concluding passage of the epic titled "Outer Oghuz's Rebellion against Inner Oghuz," that these intricate relationships are underpinned by various kinship ties. In keeping with the epic's inclination toward elitism, the text exclusively furnishes information about kinship connections within the ruling class. Notably, certain tribal leaders, most notably Ulaş, Kazan's father, engage in marriages with individuals from the opposing faction. Some scholars have posited these unions as indicative of a practice resembling "exogamous marriage" and have interpreted this as a potential manifestation of Totemism within the Turkish cultural context. However, such a sweeping generalization proves problematic, particularly when considering intra-tribal marriages, as exemplified by the union between Kazan and Burla. This paper undertakes an

* Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Manisa, Türkiye (gurolpehlivan@hotmail.com)
<https://orcid.org/0000-0002-2984-574X>

analysis of the kinship relationships within the Dede Korkut epics, employing the framework of kinship models advanced in the field of social anthropology, and also critically evaluates certain interpretations presented in the existing literature to shed light on this complex facet of the epics' social structure.

Keywords: Dede Korkut epics, kinship, exogamy, endogamy, parallel cousin marriage.

Bilindiği gibi evlilik tipleri farklı şekillerde tasnif edilmiş olup bunlardan en bilinenlerinden biri de endogami (İçten evlilik) ve ekzogami (dıştan evlilik) adlarını alır. Kadın veya erkeğin, üyesi olduğu sosyal gruptan biriyle evlenmesinin zorunlu olması durumuna “içten evlilik”, evlenecek kimsenin evleneceği kimseyi mensup olduğu sosyal grubun dışından seçmesine ise “dıştan evlilik” adı verilmektedir. Sosyal gruptan anlaşılan ise akrabalık grupları, sosyal sınıflar, yerleşim grupları gibi toplumca kabul görmüş toplumsal örgütlerdir. Fakat bu gruplardan hangisinin içten hangisinin dıştan kabul edildiği toplumdan topluma değişmektedir (Altuntek, 1993, 15-16). Türkler tarihî kaynakların açıkça gösterdiği gibi dıştan evliliği tercih etmişlerdir. Ancak bu tip evliliğin de kültürden kültüre değişen biçimleri vardır. Bu çeşitlilik sadece 1. derece akrabalıkları kapsayabildiği gibi üç, beş göbeğe kadar çıkabilmektedir. Nitekim muhtelif Türk boylarında akraba evliliği yedi veya beş göbeğe kadar yasaktır (İnan, 1987, 344). Bu tespit, tarihî devirlerde de durumun böyle olup olmadığı sorusunu akıllara getirmektedir. Bu bağlamda Dede Korkut destanlarındaki evliliklerin bir bölümünün “tire dışı”ndan olması, dikkat çekmiş ve tire dışı evliliğin eskiden beri mevcut olduğuna yönelik bazı yorumların kaynağını oluşturmuştur. Bu ilişkileri “kabile dışından evlenme” kuralına bağlayarak durumu Türklerde Totemizmin izleri olarak yorumlayan araştırmacılar¹ da mevcuttur. Bu sebeple özelde Oğuzlarda genelde de Türklerde dış evliliğin mahiyeti ve sınırlarının çizilmesi son derece önemlidir. Konuya sosyal antropolojinin akrabalık çalışmalarında elde ettiği veriler açısından bakıldığında, muhtelif Türk boylarında akraba evliliğinin yedi veya beş göbeğe kadar yasak olmasıyla “tire içi” evliliğin tabuya konu olması aynı şeyler değildir. Totemizmde klan içi evlilik, kaç soydan akraba olunursa olsun kesinlikle yasaktır (Örnek, 1988, 41). Bu açıklamalar ışığında Dede Korkut destanlarıyla ilgili yukarıdaki genelleme, metnin sunduğu tire içi evlilikler –Kazan ve Burla örneği- göz önüne alındığında, sorunludur. Bu bildiride Dede Korkut destanlarındaki akrabalık ilişkileri özellikle sosyal antropoloji

¹ Ziya Gökalp, 2017, 43, 58, 149-150; ayrıca Abdulla (2012, 137-140) Totemizm terimini kullanmasa da konuyu çok önemser. Türklerde Totemizm meselesi hakkında bk. Kafesoğlu, 1992, 284-286.

alanında geliştirilen akrabalık modelleri çerçevesinde ele alınarak, literatürde görülen bazı yorumlar değerlendirilecektir.

Dede Korkut Kitabı'nda akrabalık sistemiyle ilgili yapılan çalışmalar daha çok tasvirî nitelikte olup konuyla ilgili terimlerin eserde nasıl geçtiğini tespit etmeye yöneliktir.² Bu tarz çalışmaların dışında Robert Dankoff (2021), 1982 yılında yayımlanmış bir makalesinde ilk kez Dede Korkut Kitabı'ndaki akrabalık ilişkilerini "Kim kiminle evlenir?" sorusu ile bir problematik olarak ele almıştır. Araştırmacı, İç Oğuz'un erkeklerinin Dış Oğuz'un kadınlarıyla evlendiklerini, bunun ikili dış evlilik sisteminin izlerini mahafaza ettiğini ifade ettikten sonra bu durumun kanıtı olarak Salur Kazan'ın babası Ulaş'ın, Bamsı Beyrek ve Yegenek'in babası Kazılık Koca'nın evliliklerini göstermiştir (348-349). Ayrıca kendi savına aykırı duran Salur Kazan'ın Burla Hatun'la, Kara Budak'ın Salur Kazan'ın kızıyla evlenmesini ve son olarak Kanturalı'nın İç ve Dış Oğuz'da kendine uygun bir eş aramasını bazı akıl yürütmelerle elemiştir. Oysa bu karşı vakalar öyle kolayca elenebilecek nitelikte olmadığı gibi kendi savını desteklediğini ileri sürdüğü üç evlilikten birinin –Kazılık Koca'nınki- Dış Oğuz'dan bir kadınla evlendiği kesinlik taşımamakta olup diğer iki evlilik de dış evliliğin kanıtı olma niteliğine haiz değildir. Şimdi bu verileri teker teker gözden geçirmek istiyorum.

Dankoff (2021), Yegenek'in babası Kazılık Koca'nın Dış Oğuz'dan bir kadınla evlendiğini şüphelenmeden ve metne atıf yapmadan kaydetmiştir (348). Dankoff, sanırım Faruk Sümer'i takiben Yegenek Destanı'nda Yegenek'in dayısı olarak tanıtılan ve sadece "Emen" olarak anılan kişiyi "Bügdüz Emen" olarak kabul edip onu Dış Oğuz'la ilişkilendirmiştir. Bu kabul edilebilir bir çıkarımsa da Dankoff'un bu ayrıntıyı atlayıp "Emen"ın "Bügdüz Emen" olduğunu kesin bir bilgi gibi sunması hatalıdır.

Konumuz açısından araştırmacının makalesinin en önemli kısmı, "dış evlilik" varsayımını çürüten üç örneği boşa çıkarmak için yaptığı akıl yürütmeler oluşturmaktadır. Dankoff (2021), Salur Kazan'ın Bayındır Han'ın –ki tartışmasız İç Oğuz'dandır- kızı Burla ile evlenmesi bilgisini, Jirmunskiy'e dayanarak metne sonradan yapılmış bir ekleme olarak kabul edip eler (348-349). Takdir edileceği üzere, bir kere metne "şu sonradan bu sonradan eklenmiştir" mantığıyla bakılacak olursa, bu yol hemen her veri için kullanılabilir bir maymuncuğa dönüşür. Kaldı ki on iki destanda ana kahraman olan

² Akalın, 1969, 139-143; Gökyay, 2000, CCCXIII-CCCXXVIII; Kuktaş, 2019, 1-16; Demirbilek, 2020, 260-271.

Kazan'ın konumu, metnin tamamında evliliğinden mülhem “beylerbeyi” olmanın getirdiği iktidar imkânıyla yakından ilişkili olup destanların anlatı mantığının esaslarından birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Kazan'ın Burla ile olan evliliği öyle “sonradan ekleme” denilerek kestirilip atılacak bir nitelikte değildir.

Dankoff'un üzerinde durduğu ikinci veri, Kara Budak'ın amcası kızıyla evlenmesi bilgisini içeren epiteti üzerine olup bahse konu olan metin şudur:

Dresden Nüshası	Bursa Nüshası	Vatikan Nüshası
Hamidilen Mardin kalesin depüp yıkan, Demür yaylı Kıpçak Melike kan kusduran, Gelüben Kazanun kızın erliğile alan, Oguzun ak sakallu kocaları görende Ol yigidi tahsinleyen, Al mahmudî şalvarlı, Atı bahri hotazlı Kara Göne oğlu Kara Budak (32a/5-11)	Hamidilen Mardin kalesin depüp yıkan, Demür yaylı Kıpçak Melike kan kusduran, Gelüben Kazan kızın erliğile alan, Oguzun ak sakallu kocaları görende Ol yigidi tahsinleyen, Al mahmudî şalvarlı, Atı bahri hotazlı Kara Göne oğlu Kara Budak (Tıpkıbasım, 2022, 50)	Hamid ilen Mardin kalasın yıkan, Kapçak Melike kan kusduran, Kara Göne oğlu Kara Budak (90a/7-8)

Araştırmacı bu veriyi de “*Amca çocukları arasında yapılması tercih edilen İslamî evliliğin Oğuz boylarının dış evlilik sisteminin yerini alma eğiliminde olduğunu farz edersek bu durum da makul bir şekilde açıklanabilir*” demek suretiyle eler (Dankoff 2021: 349). İslamiyet'te amca çocukları arasında evliliğin tercih edildiğine dair hiçbir bilgi yoktur, bu kişiler arasındaki evlilik tercih veya tavsiye edilmemiş, sadece caiz görülmüştür (İbn Rüşd 1991: 452 vd.). Ben burada Dankoff'un işaret etmediği başka bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Epitetin içeriğine dikkat edildiğinde, Kara Budak'ın Kazan'ın kızıyla alışılmış şartların dışında evlendiği ihsas ettirilmektedir. Nitekim Vatikan müstensihisi de epitetin bu kısmını metnine almamıştır, bu müstensihin aile değerleri ve Kazan'ın karizmasına oldukça dikkat ettiği (Pehlivan 2019: 455-459, 477) göz önüne alındığında, onun da bu kısmı pek uygun görmediği söylenebilir. Durum eğer böyleyse bunun sebebi, pek çok kültürde amcakızıyla evlenilmesinin hoş karşılanmamasıdır. Paralel kuzen evliliği denen bu evlilik tipinin çapraz kuzen evliliğiyle biyolojik veya genetik açıdan bir farkı yoktur. Ancak sosyo-kültürel açıdan fark büyüktür. Bu durumu Bozkurt Güvenç (1994) şöyle açıklamaktadır:

“Ana soyu sisteminde, dıştan gelen babalar soydan sayılmadığına ve dışarıya verilen erkek kardeşler de soyu sürdürmeyeceğine göre soyu, anneler, teyzeler veya kız kardeşler devam ettirecek demektir. Baba soyu sisteminde dıştan gelen gelinler soya döl verdiği halde, soya katılmadığından; kız kardeşler ise dışarıya gelin gittiklerinden, kendi soylarını sürdürmeyeceklerine göre; soyu, babalarla amcalar ya da erkek kardeşler devam ettireceklerdir. **Öyleyse kız kardeşlerin yakınlığı ana soyu sisteminden; erkek kardeşlerin yakınlığı ise, geleneksel olarak, baba soyu ailesinin işlevinden gelmektedir.** Baba soyu sistemlerinde, erkek kardeşlerin çocukları arasındaki evliliğin “iç evlilik” ya da “yakın” sayılması bundandır... Baba soyunda, amca kızı ile evlenilmez, zira sistemin mantığı gereği, amca, oğluna dışarıdan gelin alacak, kendi kızını ise dışarıya verecektir. Kızını dışarı versin ki, oğluna gelin bulabilsin. Ana soyu sistemi de böyle çalışır, teyze oğlu ya da kızı ile evlenilemez. Çünkü, teyzenin kocası dışardan geldiğine göre, teyzenin oğlu dışarıya gidecektir. Oysa, baba soyu sisteminde dışarıya gelin verilen halaların ve ana soyu sisteminde dışarıya damat verilen dayıların çocukları, sistemlerin soy tanımları gereğince, başka soydan sayılacakları için, dayı ve hala çocuklarıyla evlilik yani “çapraz kuzen evliliği” “dış evlilik” kuralına uygundur. “Çapraz kuzen evliliği”nin “paralel kuzen evliliği”ne üstün tutulmasının yapısal ve işlevsel açıklaması budur.” (258-260)

İster hoşnutsuzlukla isterse hoşnutsuzlukla karşılanmış olsun sonuç itibarıyla Kara Budak, Kazan’ın kızıyla evlenmiştir. Bu durum, araştırmacıların iddia ettiği üzere tire dışı evlilik kuralının olmadığına açık bir göstergesidir.

Dankoff’un üzerinde durduğu üçüncü örnek Kanturalı’nın önce İç Oğuz, sonra Dış Oğuz’da kız aramasıdır. Araştırmacı eğer Kanturalı Dış Oğuz’dansa bu sorun da ortadan kalkar, demektir (Dankoff 2021: 349). Çünkü sistem gereği zaten İç Oğuz’dan kız bakması gerekiyordur. Oysa tire dışı evlilik sistemi gereği Kanturalı, İç Oğuz’da kız bulamayınca Dış Oğuz’a bakmadan Oğuz İli dışında kendine eş aramalıydı.

Dankoff konuyu “yad kızı” (yabancı) kelimesi bağlamında da irdeleyerek bu kullanımın dış evliliği işaret ettiğini, kendinden önce konuya dikkat çeken Abdülkadir İnan’a (1987: 342) da atıf yaparak belirtir. Öncelikle İnan’ın (1987) Anadolu türkülerine atfen yaptığı yorumlarda “yad” kelimesini “... *exogamie devrinin hatıraları, bir boydan yabancı bir boya, yad ellere giden kızların bıraktıkları akisler olduğuna şüphe yoktur.*” (343) şeklindeki değerlendirmesinin

“şüphesiz” olduğu fikrine katılmak imkânsızdır. İnan’ın örnek verdiği metinde geçen “el oğlu” sözcüğünü türkünün yakıldığı bağlamda ele aldığımızda kastedilen anlamın İnan’a delil teşkil etmesi uzak ihtimaldir. Çünkü Anadolu’da hem bu türkünün yakıldığı zamanda hem de bugün “el oğlu, el kızı” kelimeleri “aile” veya “sülale” dışından kimseler için kullanılmakta olup kalıplaşmıştır.

Bir diğer Oğuz kahramanı olan Bamsı Beyrek’in Dış Oğuz’dan evlendiği kesindir. Ancak burada akrabalık ilişkileri içinde ele almak istediğim bir ayrıntı onunla ilgili bir iddiadır. Dankoff’a göre (2021) Bamsı Beyrek, Aruz’un –Dankoff, Uruz imlasını tercih eder- kızıyla evlenmiştir yani onun damadıdır (350). Hatta araştırmacıya göre son anlatı Beyrek’in kendi tiresi İç Oğuz’a mı yoksa kayınpederinin tiresi Dış Oğuz’a mı sadakat göstermesi gerektiğiyle ilgili yaşadığı ikileme ilgilidir. Beyrek’in Aruz’un damadı olduğu iddiası Seyfi Karabaş (1999) tarafından da dillendirilmiştir. Araştırmacıya göre burada siyasal-askerî bağların hısımlık bağlarından daha önde olduğu anıştırılmaktadır (219). İlk bakışta çok ilginç ve kışkırtıcı olan bu iddiaların dayandığı ifade şöyledir:

Dresden Nüshası	Bursa Nüshası	Vatikan Nüshası
Aruz cümle begleri hil’atladı, döndi eydür: Begler, Beyrek bizden kız almışdur, güyegümüzdür. (149b/7)	Aruz begleri cümle hil’atladı, Aruz eydür: Beyrek bizden kız almışdur, güyegümüzdür (Tıpkıbasım 2022: 233)	Aruz heb begleri hil’atladı, eydür: Begler, Baryik dahı bizden kız alupdur, güyegümüzdür. (105a/7-8)

Dankoff ve Karabaş’ı böyle düşünmeye sevk eden Aruz’un “bizden kız almıştır, güveyimizdir” ifadesidir. Ancak bu ifade Dankoff ve Karabaş’ın düşündüğü gibi Aruz’un kendi ailesine işaret eden bir yapı olmayıp Beyrek’in Dış Oğuz’dan kız aldığını, dolayısıyla tüm Dış Oğuz’un damadı/eniştesi olduğunu belirtmektedir. Nitekim Anadolu’da bugün bile köye dışarıdan gelen damatlar için “Bizim köyün damadıdır” denebildiği gibi köy içerisinde de bu kişilere herkes tarafından “enişte” diye hitap edilmektedir. Nitekim bu bildiriye sunan bendeniz de Oğuz/Yörük tabanına dayalı bir köyün eniştesiyim ve herkes köy sokaklarında karşılaşip hâl-hatır sorarken bana “enişte” diye hitap etmektedir. Kaldı ki Bamsı Beyrek, Aruz’un kızıyla evli olsaydı bu Dede Korkut Kitabı’nda belirgin bir şekilde ifade edilirdi. Özellikle Beyrek’in kayınpederine Kazan’ı tercih etmesi vurgulanırdı diye düşünüyorum. Nitekim Deveci (2017) de Karabaş’ın bu fikrini kabul etmemiştir (91-93). Ayrıca Dankoff’un da özel bir

önem verip vurguladığı, Beyrek'in vasiyeti üzerine olan şu yorumunu da eleştirmek istiyorum:

“Ağca yüzli görklümi Uruz oğlu Basat gelüp almadın...

Kazan mana yetişsün...

Ağca yüzli görklümi oğlına alı versün...

Buradaki korku; kadının, İç Oğuz'a mensup bir koca tarafından eş edinilmek yerine, Dış Oğuz'a mensup olan babası ve erkek kardeşine dönecek olması gibi görünüyor.” (Dankoff 2021: 349)

Öncelikle metni tüm bağlamı içinde alıntılanmak gerekiyor:

Dresden Nüshası	Bursa Nüshası	Vatikan Nüshası
Yigitlerüm, Aruz oğlu Basat gelmedin, elüm günüm çapılmadın (...) Ağca yüzli kızum gelinüm enşeşmedin, Ağca yüzli görklümi Aruz Oğlu Basat gülüp almadın, Elüm günüm çapmadın (...) Ağca yüzli görklümi oğlına alı versün (151b/1-6)	Yigitlerüm, Aruz oğlu Basat gelmedin, elüm günüm çapılmadın (...) Ağca yüzli kızum gelinüm enşeşmedin, Ağca yüzli görklümi Aruz Oğlu Basat gülüp almadın, Elüm günüm çapmadın (...) Ağca yüzli görklümi beg oğlına alı versün (Tıpkıbasım 2022: 236- 237)	Destanın bu kısmı eksiktir.

Metnin bütününe bakıldığında burada açıkça bir yağma korkusu vardır. “Çapmak (yağmalamak), enşeşmek (hazin hazin, içini çekerek ağlamak) fiileri bu korkuyu belirgin bir biçimde göstermektedir. Böyle dehşetli bir sahnede Beyrek'in eşinin erkek kardeşi tarafından “baba evi”ne geri götürülmesi değil, esir edilip zorla sahiplenilmesi endişesi olduğu, metnin bağlamına daha iyi oturmaktadır. Dolayısıyla bu sahneyi de tire dışı evlilik meselesiyle ilişkilendirmek mümkün değildir.

Sonuç

Tarihsel veriler Türklerde dış evliliğin en geçerli sistem olduğunu gösterirken özellikle İslamiyet'e geçişle birlikte iç evliliğin de giderek artan bir oranda topluma girdiği görülmektedir. Ancak burada dış evliliğin sınırlarının çok geniş olduğu, aileden soya, boydan tireye uzanan farklı uygulamaları bünyesinde barındırdığı unutulmamalıdır. Yukarıda ele alınan Dede Korkut destanları örneğinde “Oğuzlarda tire dışından evlenme zorunlu muydu?” sorusuna eldeki veriler ışığında

“evet” cevabı vermek imkânsızdır. Çünkü Dede Korkut Kitabı, tire içi evliliklere de yer vermektedir. Açıkçası kültür tarihinin diğer bulguları da bu konuda kesinlik göstermekten uzaktır. Dolayısıyla bu vasatta Türklerde totemizmin varlığının izlerini göstermek için tire dışı evlilik kuralının var olduğunu söylemek mümkün değildir.

Kaynakça

- Abdulla, Kamal (2012). *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut*. Ali Duymaz (Akt.). İstanbul: Ötüken.
- Akalın, L. Sami (1969). *Dede Korkut Hikâyelerinin Folklor Bakımından Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Altuntek, N. Serpil (1993). *Van Yöresinde Akraba Evliliği*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Dankoff, Robert (2021). Dede Korkut’a “İç” ve “Dış” Oğuz. Gürol Pehlivan (Çev.). içinde Fikret Türkmen, Gürol Pehlivan (Ed.). *Korkut Bitig – Dünya’da Dede Korkut Araştırmaları-* (ss. 343-350). İstanbul: Ötüken.
- Dede Korkut –Dresden Nüshası- Metin, Dizin* (2016). Sadettin Özçelik (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Dede Korkut Kitabı Bursa Yazması Tıpkıbasım* (2022). Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi. (**Tıpkıbasım 2022**)
- Dede Korkut Oğuznameleri* (2001). Semih Tezcan, Hendrik Boeschoten (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Demirbilek, Salih (2020). Dede Korkut Oğuznamelerinde Aile. *Kesit Akademi Dergisi*, 6/24, 256-273.
- Deveci, Ümral (2017). *Dede Korkut Anlatılarında Doğa ve Kültür – Karşılıklar Kuramına Göre Okuma Denemesi-*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Dilçin, Cem (1983). *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Gökyay, Orhan Şaik (2000). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Güvenç, Bozkurt (1994). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İbn Rüşd (1991). *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, II. Ahmed Mevlânî (Çev.), Vecdi Akyüz (Red.). İstanbul: Beyan.
- İnan, Abdülkadir (1987). Türk Düğünlerinde Exogamie İzleri. içinde *Makaleler ve İncelemeler* (ss, 341-349). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kafesoğlu, İbrahim (1992). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi.

- Karabaş, Seyfi (1999). *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Kuktaş, Melih (2019). Dede Korkut Kitabında Akralalık Adlarının Sıklıkları. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8/20, 1-16.
- Örnek, Sedat Veyis (1988). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek.
- Pehlivan, Gürol (2019). *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım – Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli İncelemesi-*. İstanbul: Ötüken.

BOĞAÇ HAN BOYU HAKKINDA PSİKOMİTOLOJİK İRDELEME

A PSYCHOMYTHOLOGICAL STUDY ON THE EPOS OF BOGAC KHAN

M. Bilgin Saydam*

Özet

Dede Korkud Kitabı'nın ilk boyunun kahramanı 'Dirse-Han Oğlu Boğaç-Han'ın öyküsü, Antik Yunan miti, 'Laios Oğlu Oidipus' ve Firdevsi'nin *Şehnâme*'de hikâye ettiği 'Rüstem Oğlu Sohrab'ın serencamına atıflarla gözden geçirildiğinde, temel çakışmaların farklı gelişmelere yol açtığı dikkati çekmektedir. Her üç soylu kahramanın 'gerçek' babayla onaylanma temelli yakın ilişkisi kusurludur. Üçü de ergenlikten erişkinliğe erişme ritüelini başarıyla geçmiştir; ancak babanın şehadeti eksiktir. Bebek Oidipus'u babası ölüme göndermiş, Rüstem Sohrab'ı cenk meydanında karşılaşıp dek görmemiştir. Ergen-baba Dirse-Han, Boğaç'ı öldürmeye teşebbüs etmiştir. Baba-oğul ilişkisinde rekabet havası hâkimdir. Anneye ilişkiler de ikircikli gözükmektedir. Oidipus babasını 'bilmeden' öldürmüş, cürmünü öğrendiğinde gözlerini kör etmiş; Sohrab ise 'yüceltmek' için aradığı, ama henüz tanımadığı babası tarafından kandırılarak öldürülmüştür. Dirse-Han öldürüleceği 'telkiniyle' Boğaç'ı oklamış, ikinci aşamada Boğaç tarafından aşağılanma ve ölümden kurtarılmıştır. Oidipus ve Sohrab'ın trajik sonu, Boğaç'ta tekrarlanmaz. İsmiyle anılmayan tek anne olan Han-kızı annesinin, kriz ânındaki müdahale ve yönlendirmesi, süreci dönüştürmüştür. Oğlunu kanlı sütüyle yaşama döndüren anne, Boğaç ile babasının barışmasına vesile olmuş, nesillerarası 'anlaşılabilir' güç geçişinin yolunu açmıştır: Erken psikososyal gelişim sürecindeki anne-baba ihmalleri bir ölçüde telâfi edilmiş, biriken sorunlar çözüme ulaştırılmıştır. Oğuz Han ile Boğaç Han mitolojik kimliklerinin örtüştüğünü göz önünde tuttuğumuzda, 'anne-baba-oğul üçgeni'nde oluşan kişilik yapısının, Türk-Ruhu'nun tarihsel serüveninin psikososyokültürel köklerine dair dinamikleri bu minvalde irdeleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Boğaç Han, Oidipus Kompleksi, Sohrab, Psikomitoloji, Triangülasyon, Baba-Oğul İlişkisi

Abstract

When the story of Bogac-Khan, son of Dirse-Khan, the hero of the first chapter of the *Book of Dede Korkud*, is reviewed with references to the ancient *Greek myth*, Oedipus, son of Laios and Sohrab, son of Rostem, which Firdevsi narrated in the *Shahnameh*, it attracts attention that basic conflicts lead to different developments. The approval-based close relationship of all three noble heroes with the 'real' father is flawed. All three have successfully passed the ritual of reaching adulthood from adolescence; however, the father's approval is missing. The baby Oedipus was sent to death by his father, Rustem did not see Sohrab until they met on the battlefield. The immature-father Dirse-Khan attempted to kill Bogac. An atmosphere of competition prevails in the father-

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İstanbul Tıp Fakültesi – Psikiyatri Anabilim Dalı
saydam@istanbul.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-2793-413X>

son relationship. Relationships with the mother also seem ambiguous. Oedipus killed his father 'unknowingly', blinded himself when he found out about his crime; Sohrab, on the other hand, was deceived and killed by his father, whom he sought to 'glorify', but whom he did not yet recognize. Dirse-Khan shot Bogac with the 'suggestion' that he would be killed by his son, but in the second stage it was Bogac, who saved him from humiliation and death. The tragic end of Oedipus and Sohrab is not repeated in the Bogac. The intervention and guidance of the khan-daughter mother, -the only mother not mentioned by name- at the moment of crisis transformed the process. The mother who brought her son back to life with her bloody milk was instrumental in the reconciliation of Bogac and his father, paving the way for the 'negotiated' contractual power transition between generations. Parental negligence in early psychosocial development was compensated to some extent and the accumulated problems were solved. Considering that the mythological identities of Oguz-Khan and Bogac-Khan overlap, we can examine the dynamics of the personality structure formed in the 'mother-father-son triangle' and the psychosociocultural roots of the historical adventure of the *Turkish Spirit* in this context.

Keywords: Bogac Khan, Oidipus Complex, Sohrab, Psychomythology, Triangulation, Father-Son Relationship

Yenidoğan hâliyle maddenin/doğanın şefkatinden çok, zorba şiddetine en açık canlı, insan yavrusudur. Doğanın onu ittiğini bile söyleyebiliriz. O, evrimsel serüveninin müzipliğiyle *çok-erken* ve *çok-eksik* olarak dünyaya fırlatılmıştır; artık doğa tarafından taşınmamaktadır.¹ İnsan beyni oldukça uzun bir tamamlanmamışlık, dolayısıyla *tamamlanabilirlik* sürecine açıktır. Bu armağan, yani hemen büyümeme -çocuk kalma (*neoteni*)- insanın ve kültürün maddeye ve doğaya aşkınlaşmasını mümkün kılan öğedir (Byrmit, 2006).

Doğa, insanı *özgür* bırakmıştır: Biyolojinin bıraktığı *eksikğin katmadeğeri* [sic] 'bilinç' olarak tezahür eder; doğa/madde, 'kültür'de/'mânâ'da aşılır, ki kültür/mânâ, doğaya/maddeye nazaran çok daha karmaşık bir örgütlenmeyi hâizdir. *Bireysel bilinç* ve *kolektif sosyokültürel kurgu/matris*, doğayı/maddeyi aşar; madde -artık- mânâ

¹ . Evrimleşme serüveninde bu kadar öne çekilen doğumun, elbette artan beyin-beyincik/kafatası büyüklüğü, iki ayak üzerinde (*bipedal*) yürüme, pelvik kemik yapısındaki değişiklikler sonucu doğum kanalı daralması gibi fizyo-anatomik nedensellikleri ve bunların çevre koşullarının değişmesiyle bağlantısı mevcut. Ama, sonuç olan bir olguyu, insanı, -başlangıçta doğayı taklit üzerinden yürüse de- gitgide doğaya *yabancılaştırın* sosyokültürel inkişâfi, zorunluluk değil, *amaç* olarak tanımlarsak, iddia edebiliriz ki, insanı *insan* yapan faktör bu 'kaçış'tır:

üzerinden tanımlanacaktır. Mânâ ve kültür² dediğimiz şey hikâyelerde arşivlenir ve aktarılır. Binyıllardır edebiyattan mimariye, dinden, felsefeden bilim ve teknolojiye tüm kültürel kazanımlar öykülerimizde anlam kazanır (Bruner, 1991; Niles, 1999; Randall, 1999; Saydam, 2017). Bu makalede farklı kültürlerden üç kolektif öyküyü *psikomitolojik* ayrıntılarında irdeleyeceğiz.

Çıplak insan yavrusunun hayatta kalması, *hayatta-kalma-ve-büyüme bilgisine -ve bu bilgiyi çoğaltıp/dönüştürüp çeşitlendirerek aktarma yetisine- sahip sosyal çevrenin doğayı ikamesi* ile mümkün olacaktır. Ana rahminde geçirilen biyolojik şekillenmenin ardından çok daha uzun sürecek bir *biyo-sosyo-kültürel rahim* döneminde, hem – erken doğumla eksik bırakılmış- biyolojik gelişim, korunaklı ortamda mümkün olur, hem de insanı *insan* yapan *İnsan-Öteki'nin-Bilgisi* ve *Öteki'nin-Yasası* özümseilir. İnsanın kim/ne/nasıl olduğu bilgisi de bizi yaşama tutunduran *ötekilerden* gelir. Söylenebilir ki, *insanlar(la)* ol(un)madan *insan* olunamaz *Doğa-dünya'nın* esirgediğini, *sosyokültürel-dünya* üstlenmiş; daha da fazlasını yapmış, insanı doğanın tahakkümünden kaçırmıştır. Bilincin serpilmesiyle, yani ayrışmayla, *kendiliğindenliği* geri dönüşsüz yitirilmiş olsa da, gerçekliğin bilgisini, insan yavrusuna 'İnsan-Öteki' sunar.

Psikodinamik yorumlama gösterir ki, en basitinden karmaşığına, ne kadar soyut kavramlarla çalışıyorlarsa çalışsınlar, tüm *mitolojik-felsefi-bilimsel* insan ve dünya tasarımlarında, ikili (*diadik*) ve –üçgen (*triangular*) ilişki şemalarının yansması belirleyicidir. Hiç kimse, 1) anne (doğa-dünya) ile önce *içiçe-bütünleşik*, 2) ardından *ikili* ve 3) *anne* (doğa-dünya), *baba* (yasa-dünya) ve *çocuk* arasındaki *üçlü* ilişkiden münezzehe değildir; yaşamı ötesiyle-berisiyle şekillendiren bu ilk(s)el ilişkilerdir.

Bireyoluş (*ontogenez*), *tarihsel* bir süreçtir; açıklayıcı kuramsal çerçeve, soyoluş'a (*filogenez*) –mecaî anlamda– uyarlanabilir. Psikanaliz okulu, nevrozu gelişimsel anlamda bireysel ve kolektif düzlemlerde çakıştırır:

“Eğer ciddiye alınacak olursa, evrensel insanlık nevrozu doktrini ...bizi tarihin yapılanışının bu zamana kadar tarihçilerin kabul ettiği bir diyalektik değil, nevrozun diyalektiğini sergilediği

² İnsanın bir doğa varlığı olarak, ama doğadan farklılaşarak ürettiği her şey 'kültür' başlığı altında değerlendirilebilir. Dil, din, büyü, sanat, bilim/teknoloji, ahlâk, felsefe, tarih ... insanın soyutlama ve simgeselleştirme yetisinin tezahür biçimleridir.

hipotezini kabul etmeye zorlar. İnsan tarihinin yeniden yorumlanması psikanalize bir eklenti değil, onun bütünüyle bir parçasıdır. Freud'u insan tarihinin bütününe psikanaliz çerçevesinde kavramaya zorlayan ampirik olgu, nevrotik semptomlarda ve rüyalarda insanlığın dinsel tarihindeki büyük temalarla –hem ritüelistik hem de mitik– esas olarak özdeş temaların ortaya çıkmasıdır... Freud yalnızca insan tarihinin ancak bir nevroz olarak anlaşılabilirliğini savunmaz, aynı zamanda bireylerin nevrozlarının ancak bir bütün olarak insan tarihi bağlamında anlaşılabilirliğini de savunur... insanoğlu geçmişin esiridir. Dolayısıyla bütün kültürlerin kendi kültürel miraslarına köleliği nevrotik bir büzülmedir... Freud bireylerin nevrozlarının özünün aynı 'arkaik miras'ta, 'yalnızca filogenetik olarak anlaşılabilir' olan 'eski kuşakların yaşantılarından zihinde kalan izler'de yattığını fark etmeye başlamıştı. Nevrozu doğuran bastırılmış bilinçdışı bireysel bir bilinçdışı değil, kolektif bir bilinçdışıdır. Freud, Jung'un terimini kullanmaktan kaçınır ama şunu söylemekten de geri durmaz: 'Bilinçdışının muhtevası her halükârda kolektiftir.' Ontojeni filojeniye özetler (her birey ırkın tarihini özetler): Çocuklukta geçen birkaç yıl içinde 'Taş Devrinin ilkel insanından günümüzün uygar insanına uzanan muazzam gelişme aşamalarını katetmek zorunda kalırız'. Buradan çıkan sonuç, nevroz teorisi tarih teorisini kucaklamalıdır; ve tersinden söylediğimizde de doğru olmak üzere, bir tarih teorisi bir nevroz teorisini *kucaklamalıdır*" (Brown, 1996, s. 22-23).

Biyolojik doğum sonrası bizi karşılayan sosyal çevrenin baş aktörü, annedir; hayatta kalmamızı mümkün kılan ve bebeğin yaşantısal kargaşasını düzenleyerek yansılayan odur:

"Yeterince iyi 'anne' ... bebeğin ihtiyaçlarına aktif olarak uyum gösteren kişidir ... ; işin aslı, çocuk bakımının başarılı olması zekâyaya ya da düşünsel aydınlanışlığa değil kendini adamaya bağlıdır... Annenin bebeğin ihtiyaçlarına uyum göstermesi, yeterince iyi olduğunda, bebeğe onun kendi yaratma kapasitesine tekabül eden bir dış gerçeklik olduğu yanılması verir. Bir başka deyişle, annenin sunduğu şeyle çocuğun kurabildiği şey arasında bir örtüşme söz konusudur" (Winnicott, 1998, s. 29-31).

Babanın ve diğerlerinin anne-gibi işlevleri birincil bakım veren anneye katkı sunar. Babanın 'üçüncü' vasfıyla bir diğer görevi daha vardır: Çocuğun anneden ayrışmasına örnek ve destek olmak. Bu *preoidipal* üçlü/üçgen şemanın içinde temellenen sağlıklı narsisistik yapılanma, sonraki *oidipal* üçgenin olumlu/üretken/sosyalizan çözümünün de önkoşuludur.

İnsana ait her yaşantı 'üçgen' ilişki şemalarına indirgenebilir. Bireyoluş sürecindeki üç referans odağını açımlayalım:

1- 'Anne': Bir ilk(s)el ilişki nesnesi olarak anne, -'mutlak' haliyle- içinde birlik(te) olunan, akabinde kapsama alanından çıkılan [*sic*] ve - içinde iken- bilinçli yaşantılamanın henüz olmadığı arkaik Bütün'e tekabül eder. Rahminde taşıyan, doğurarak dışarıya atan, memesiyle besleyen, kucağında kuşatan, ısıtan, esirgeyen, dışarıya hamleye izin ve destek veren, ama aynı zamanda bırakmayabilen, boğabilen, gerisin geriye yutabilen, eritip parçalayabilen 'Büyük-Dişil' temsilcisi *anne*, insan yaşamının en güçlü, yoğun ve karmaşık arketipidir. Sembolbilimde bilinçdişi da dişil vasıflıdır (Jung, 2003; Saydam, 2013).

2- 'Baba': Anneden -azdan çoğa- ayrıışmış ve kendi-başmalık/özerklik *iddia* ve/veya *gayretinde* olan 'eril'dir. Ortak bilincin, 'Yasa'nın ve dış gerçekliğin olağan temsilcisidir. 'Babanın Adı'nın (Lacan) sembolik taşıyıcısıdır (Saydam, 2013; Zizek, 2004).

3- 'Çocuk': Anne-Meme-Kucak (*doğal-birliktelik/bilinçsiz-ayrışmamışlık*) ile Baba-Kürsü (*doğadan-ayrışmışlık/Yasa'ya-tâbi-olmak*) ara alanında ve bu *aradalık* gerilimini, aşkınlaşarak - *transoidipal-* çözme peşinde, yaratıcı-oyuncu bilinçlenme deviminin taşıyıcısıdır. *Aşkın'a eylemi* bireyselliğin kuluçkasıdır. İnsan, -gerçek ve/veya sembolik düzeyde- anne ve/veya baba kimliği ile özdeşleştiği hâller dışında, *belirsizlik aradalığındaki çocuk* olarak devinir; ilerlemeyi *sonsuz* yapan budur (Saydam, 2013).

Kültür ve inanç sistemlerinin gelişim dinamikleri de, ikili-birlik (*dual-union*) ve üçgenleşme modelleri (*triangulasyon*) çerçevesinde ele alınabilir. *Bireyoluş* üçgenine koşut örneksemeyi, *soyoluş* üçgenine uyarlayabiliriz:

- 1) 'Dişil-İlke': Doğa/Madde
- 2) 'Eril-İlke': Ruh/Mânâ/Yasa
- 3) 'Bilincin oyuncu-yaratıcı şekille(n)mesi'

Dişil-ilke birincil olandır, *asil* olandır: Başlangıçta her şey, ayrıştıran ve ayrıştırdığının farkındalığını taşıyacak bir bilinçliliği henüz içermeyen doğadır, -canlı- maddedir. *Eril ilke*, anası dişil-ilke'nin -büyümüş/serpilmiş- çocuğudur [*sic*]. *Karşı(t)* kutup oluşturacak kadar palazlanır; büyü, din, sanat, bilim ve teknolojiyle onu kontrol altına almaya çalışır; '*babalık*' *taslar*. En uç gelişiminde, doğaya karşı birincilliğini ve/veya tekliğini *iddia* edecek kadar ayrıışmış ve güçlenmiş

‘Mutlak-Tin’in taşıyıcısıdır. Esası, -tektanrılı dinlerin soyut Tanrı mefhumunda vücüd bulduğu gibi- ‘Ruh’u (*majüskül*) ve bu mutlak güçten sadır olan tekil insan ‘ruh’unu (*minüskül*), Madde’nin (doğanın/bedenin) önüne ve öncesine koyan hiyerarşik kurgudur: Varoluşu kendine tâbi tutan, ‘Kürsü’nün sahibi ‘Yasa’dır.

Doğa-Yasa kutuplarının arası, ‘insanın *aradalık* hâli’dir. Çocuk-insan yaratıcı hamleleriyle zaman zaman bu aradılığı aşar. Devingenliğiyle bir üçüncü odak teşkil eder. Ama yaratıcılığın bir durum değil eylem olduğunu hatırlarsak, sıçrayanın boşlukta kalamayacağını bilmeliyiz. Dişil’e –geri– düşmek gibi, eril’e tutunmak da mümkündür. Yaratıcı kazanımlar, insanlığın kültürel varlığına, ‘Yasa’nın gelişmesine katkı sağlar. *Doğa* hep vardır, *Yasa* gelişir: İnsan, bu iki güç alanı gerilimindeki aradlığın sakini, *doğanın ve yasanın – isyankâr- çocuğudur*.

Psikososyal gelişim sürecinde anne ve çocuğun oluşturduğu ‘ikili-birlik’ dönemini takip eden iki triangülyasyondan ilki, 1.-3. yıllar arasında ‘erken/*pre-oidipal* üçgen’, diğeri 3-6 yaşlarında gözlemlenen ‘*oidipal* üçgen’dir. Bu iki üçgen-ilişki modeli belirtilen yaşlarda tezahür etse de, yaşam boyunca değişen görünüm ve uyarlamalarla sürecek, nesnelere dünyası ile ilişkilerimizi belirleyecektir.

Anne, birincil nesnedir; ancak erken bebeklik döneminde ‘ayrı(k)-nesne’ olarak algılan(a)maz. Winnicott’un (1998) tâbiriyle, çocuk yoktur, ‘anne&çocuk’ ikili birliği (*dual-union*) vardır. Ayrışma, anneye ilişkide yaşanan frustrasyonlar üzerinden ‘nahoş/kötü’nün reddine ek, bir ‘dışarı’nın olduğunun keşfiyle başlar. Olağan zeminde dışarıda, -yani anne-çocuk birliğinin haricinde- ilk keşfedilen ‘üçüncü’, baba’dır. Yoğun anne bağımlılığı nedeniyle, çocuğun kendisini ilksel nesnesinden ayırtırmayı başarması, ‘birlikte *ama* farklı üçüncü’ niteliğiyle babanın (veya muadilinin) yardımı olmadan zordur. Baba kendini anneye *birlikte-ve-bağlantılı*, yine de *ayrı* bir bütün-birim olarak takdim eder. Babanın, çocukla ilk karşılaştığı, orijinal şekliyle anne-çocuk ikilisine ait olan ilişki alanında, anneye birlikte ‘annelik’ işlevlerini üstlenmesi, babanın anne-çocuk ikili sistemine dahil olması anlamına gelir. Bu ilk(sel) ‘anne-*msi* baba’ ilişkisi, erken-üçgenleşme süreci içinde babanın ayrı/farklı ‘üçüncü’ niteliğiyle algılanmasıyla değişime uğrar. Baba, *anne değildir*, onunla *hep* birlikte, benzer veya bağlantılı da değildir; ayrı(k)dır. *Erken (pre-oidipal) üçgen ilişki* hem anne-baba arasındaki ilişkinin içselleştirilmesi, hem de anne dışında bir üçüncü nesne olarak baba ile özdeşim olanağının sunulması nedeniyle önemlidir (Abelin, 1975; Ermann, 1985). Baba, çocuk için, anneden ayrışma cesaretiyle ‘birey’ olabilmiş, ve kendi başına gücü/çekiciliği

olan bir özdeşim nesnesidir; genel anlamıyla ‘birey olabilme’ imgesini sunacak, *dışarıya* eylemliliğin yolunu açacaktır. Cinsiyet ve rol kalıplarının farkedildiği *oidipal* dönem, yerleşmiş *preoidipal* yaşantıların üzerinde şekillenir: Hemcinsin rakip ve engel, karşı cinsin arzu nesnesi olarak görüldüğü oidipal dönem çatışmalarının çözümlenmesi, temel referans nesnelere güvenirlilik ve yeterliğine bağlıdır.

Oidipus Karmaşası

Psikanalizin kurucu babası Sigmund Freud hemen tüm psikopatolojiyi Oidipus’a bağlar (Nasio, 2012; Sterren, 1974). Oidipus’un *bilmeden* –ama ‘bilinçdışı *bilerek*’- yaşadığının, bilinçdışındaki arzu, inkâr/kaçınma, dönüştürerek gizleme ve/veya sergileme ikircikliği şeklinde tezâhür eden karşılığı ‘Oidipus karmaşası’dır. *Bilinçdışı* dinamik ve içeriklerin doğrudan doğruya gerçekleştirilmesi sapkınlık (*perversion*) başlığı altında ele alınabilir. ‘Normal-nevrotik’ insan, bilinçdışı magmanın çekirdeğini oluşturan altben-lik (*id*) kaynaklı dayatmaları birebir uygulamaz: Ben-lik (*ego*), üstben-lik (*süperego*) ve dış gerçekliğin (*realite*) talep, beklenti ve yasaklarını dikkate alan uzlaşma sonucu ortaya, içinde bulunulan ortak gerçekliği az ya da çok tasvip ettiği bir yaşam biçimi çıkar.

Ruhsallığın sahnesi *anne-çocuk-baba* üçgenidir. Freud, oto-analizinde ve hastalarından edindiği materyalde Oidipus karmaşasının ‘gerçek’liğine, belirleyiciliğine (ve *evrenselliğine*) ikna olmuş, 1910 sonrası yazılarında konuyu ayrıntılamaya başlamıştır.

“[O]rijinal versiyonunda Oidipal karmaşa, çocuğun ebeveynleri için hissettiği bir dizi bilinçdışı aşk ve saldırganlık arzusuna gönderme yapmaktadır. ‘Oidipal dönemin’ devasa karmaşıklığı yerine, kavramsallaştırması zıt kutupların siyah-ile-beyaz hikâyesi olarak sunulmuştur; çocuk ebeveynlerinden biri üzerinde özel bir mülkiyete sahip olmak ister ve dolayısıyla, rakip olarak algılanan diğer cinsiyetten ebeveyne karşı rekabet geliştirir. Karmaşanın ‘pozitif’ biçiminde, arzulanan ebeveyn çocuğun zıt cinsiyetinden olanken, aynı cinsiyetteki ebeveyn rakip olarak tanımlanır. Fakat bu katmanın altında zıt, ‘negatif’ bir durum bulunur; oğlan çocuğunun açısından bakıldığında arzu, tıpkı bir kadının (anne) bir erkek ile birleşmesi gibi, baba ile birleşmektir –ki buna paralel olarak, kendisini anneye olan bağımlılığından kurtarma çabası ile, anne ile çatışma ihtiyacı ortaya çıkar– ve böyle yaparak kendisinin anneden farklı olarak (erkeksi) kimliğini tesis eder. ‘İdeal’ Oidipal çözüme, oğul baba figürünü içselleştirdiğinde ve onunla özdeşim kurup aşk-nefret çatışmasını çözdüğünde ulaşılır. Gelecekte üremeye imkân

vermeye yönelik heteroseksüel-genital cinsiyet kimliğinin oluşumunun temeli böyle atılmaktadır” (Triest, 2023, s.55).

Oidipus karmaşasının evrenselliği yani kültür-aşkınlığı konusu tartışmalıdır; değişik bilim alanlarında lehte-aleyhte çok sayıda araştırma ve makale mevcuttur. Psikiyatri ve psikanaliz dışında, antropoloji, folklor, tarih, din-felsefe, sanat-edebiyat çevrelerinde de konu ilgi uyandırmış, doğrudan verilerden çok duygusal/ideolojik pozisyonların belirlediği sıcak polemikler yaşanmıştır. Yirminci yüzyılın ikinci dekadında kültürel antropolog Malinowski, Trobriand adalarında yaptığı saha çalışmasının ışığında, Oidipus karmaşasının evrensel olmadığını savunmuş, çelişen görüşler bilâhare *evrensel Oidipus*’u tartışmayı sürdürmüşlerdi (bkz. Akhtar, 2009; Edmunds & Dundes, 1995; Gu, 2006; Johnson & Price-Williams, 1996; Lebovici, 1982; Obeyesekere, 2011; Smadja, 2018; Wax, 1990).

Freud’un Oidipus karmaşasının evrenselliği konusundaki iddiası âfâki sayılamaz; bazı temel veri ve varsayımlara dayanmaktadır. Elbette sosyokültürel farklara rastlanacaktır. Ancak eğer *Oidipus gibi* her çocuk bir anneden doğuyor, ilk-ve-tek *bütünlük* yaşantısını anne&çocuk bir(likte)liğinde yaşıyorsa, doğması/büyümesi, ayrılmak ve kopmak fiillerini içeriyorsa, *anne*, insan ve kadın olarak diğer özellikleriyle de varsa ve farklı ilişkilerde de yaşıyorsa, zaten hiçbir şekilde mümkün olmayacak, geriye/ayırışma-öncesi o ilk(sel) bütünlüğe dönüşü, babanın (dayının, vb.) şahsında olsun olmasın, sembolik veya somut-dolaysız olsun, yasa(k)larla veya ayartmalarla engelleniyorsa, çocuğun önünde ‘erişmek’ten, ilk(sel) bütünsel yaşantıya ve ilk(sel) arzu nesnesine, kültürün maskeleri altında saklanmış ikameler bulmaktan başka çıkar yol kalmıyorsa, diyebiliriz ki herkes insanlığında, –oğlan veya kız [*sic*]– Oidipus’tur.³ Bu *ontogenetik* süreci, nesillerarası geçişleri ve sosyal hiyerarşik düzenlemeleri anlamak için mecaz olarak kullanabiliriz. ‘Anne-çocuk-baba’ üçgeni temel şemamızdır.

Freud öncesi de (Sezar, Seneca, Hegel, Nietzsche ...) Oidipus’u biliyordu ve onun kader yoluyla ilgiliydi. Ancak mitin Sophokles/Freud yorumunun, konuyu farklı bir boyuta getirdiği söylenebilir. Freud sonrası dönemde de psikanalitik, sosyokültürel, politik, dinbilimsel, antropolojik, felsefi vb. mecralarda Oidipus karmaşası hakkında onbinlerce makale ve özgün katkı yapılmıştır; eşeledikçe her

³ Freud’un kız çocuklarda oidipaliteyle ilintili kuramsal açılımı daha kısıtlı –ve ‘erkek-bakışlı’- olsa da mevcuttur; bu makalede konu gereği ayrıntılandırılmayacaktır.

katmanında yeni keşiflerle karşılaştığımız bir hermenötik kazı alanındayız.

Üç Mit – Üç Kahraman

Dede Korkud Kitabı'nın ilk boyunun kahramanı 'Dirse-Han Oğlu Boğaç-Han'ın öyküsü, *antik Yunan miti*, 'Laios-Oğlu-Oidipus' ve Firdevsî'nin *Şehnâme*'de hikâye ettiği 'Rüstem-Oğlu-Sohrab'ın serencâmına atıflarla gözden geçirildiğinde, temel çakışmaların farklı gelişmelere yol açtığı dikkati çekmektedir. Farklı kültürlerle ait bu öykülerde, 'anne-çocuk-baba' *preoidipal* ve *oidipal* üçgenlerindeki tarafların hâl ve eylemleri, gelişme ve sonucu doğrudan etkilemektedir.

Elinizdeki metin, psikomitolojik literatürde –tartışmalı da olsa- evrenselliği kabul gören Oidipus Karmaşası ışığında bu Antik Yunan mitini, Farsî ve Türkî mitolojilerden iki oğul-kahramanın öyküsüne uyarlıyor: 'Sohrab' ve 'Boğaç'. Aşağıda sırasıyla bu üç öyküyü özetleyeceğim:

Oidipus

Sophokles&Freud (2002) yorumuyla Oidipus [*Oidipous Tyrannos*] tragedyası, Batı kültürünün çekirdek karmaşası ve temel dinamiğini yansıtır. Oidipus hakkında felsefenin, sosyal bilimlerin, sanatın her alanında çok şey yazıldı, çizildi. Dinamik psikolojinin hemen tüm kuramları, kabûl-red ya da uyarılama üzerinden Oidipus miti ve karmaşası ile bağlantı kurar. Oidipus'un yaşamı açısından *Tiran Oidipus* ve *Oidipus Kolonos'ta* tragedyaları devamlılık arzederler (Sophokles, 1941, 2002). Anlam bütünlüğü için bu iki eser birlikte değerlendirilmelidir.

Oidipus, -babası Thebai Kralı Laios'un bir cürmünün⁴ lânetiyle- 'babasını öldüreceği, annesi ile evleneceği' kehanetine tepki olarak, *olması istenmeyen* çocuktur. Laios'un kaçınmasına rağmen Kraliçe İokaste bir sarhoşluk ânında eşinden hamile kalır. Doğumunu takiben ayaklarından şişlenen (*oid+pous*= 'şiş-ayak'; gr.) oğul-prens kırsalda ölüme gönderilir. Bu cinâi eylemi üstlenemeyen saray görevlisi, bebeği Korinth'li bir çobana verir; o da Oidipus'u, çocuksuz Korinth kraliyet çifti Polybos ve Merobe'ye teslim eder: Oidipus 'arzulanan' oğuldur; Korinth'de prens olarak büyür. Delikanlı yaşında, ana-babasına benzemediği, evlâtlık olduğu söylentisini sorgulamak amacıyla Apollon'un hâmesi olduğu Delphi tapınağına gider. Sorusu

⁴ Laios geçmişte, konuğu olduğu Kral Pelops'un güvenine ihanet etmiş, oğlu Khryssippos'u kaçırmış, tecavüz etmiştir. Hera ve Apollo Laios'u lânetler; oğlunca katledileceği kehaneti bu suçla ilişkilidir.

yanıtlanmaz; yerine bambaşka bir bilgi verilir: Lânetlidir; *babasını öldürecek ve annesi ile evlenecektir*. Dehşete kapılan Oidipus kehanetten kaçmak için, Korinth'ten uzağa yönelir. Üçyol ağzında, bir yaşlı adam ve yardımcıları ile karşılaşır; 'yol senin, yol benim' kavgasında Oidipus ihtiyarı ve kaçan biri hariç adamlarını öldürür. Yol onu, öldürdüklerinin geldiği Thebai'ye götürecektir. Yaklaştığında, sorularını bilemeyen yutan Sfenks yolunu keser; sorar: "Sabah dört, öğle iki, akşam üç ayaklı; doğa kanunlarına aykırı, ayakları en fazlayken en zayıf, en azken en güçlü" yaratık kimdir? Oidipus 'insan', -yani, *ben-* ('oida'~*bilmek/görmek*+ 'dipous'~*iki-ayak*; gr.) yanıtını verir; bilmiştir. İkinci soru, "İki kız kardeşler; biri ötekini doğurur, ikincisi birincisinden doğmadır" bilgisini talep eder. Oidipus 'gün ve gece', der; bilmiştir. Sfenks doğru yanıtları alınca uçuruma atlar. Şehre bir lânetin sonucu musallat olan Sfenks ortadan kalkınca, Oidipus halk tarafından coşkuyla karşılanır ve dul kraliçe İokaste ile evlendirilir. Dirayetli, basiretli bir *tiran* olur; kenti huzur ve refah içinde yönetir. İokaste'den dört çocuğu doğar. Yıllar sonra, yine bir lânetle karşılaşır Thebai: Bir salgın kenti çaresizliğe düşürür. Lânetin ardındaki sırrı çözmek, bilgeliği ve öngörüsü ile tanınan Oidipus'un sorumluluğundadır: Selefi maktul kralın katili kimdir? Sır ifşa olacak, Oidipus sırrın -Sfenks'in bilmecesinde olduğu gibi-, bizzat kendisi, yani *insan* olduğunu anlayacaktır. Aslında sırrı bilen veya sezenler vardır; Oidipus'tan saklamışlardır. Ayrıntılar çeşitli tanıklıklarla kademe kademe açığa çıkar: Oidipus, Thebai Kralı Laios'un oğludur. 'İyi-baba' Polybos'u öldürmemek için Korinth'ten kaçarken geçitte öldürdüğü, yolunu kesen 'öz-baba'sıdır. Oidipus kehanetten/kaderinden kaçmak isterken, içine düşmüştür. 'Gerçek' açığa çıkınca, *anne-ve-eş* İokaste kendini asar. Babasını öldürmüş, annesiyle evlenmiş Oidipus gözlerini *gerçeğe* kör eder, kızı Antigone'nin eşliğinde gönüllü/zorunlu sürgüne gider. Son durağı Kolonos olacaktır. Zeus'un kutsamasıyla artık makbul insandır. Ana-ata yurdu Thebai'yi ve birbirine düşen oğullarını lânetler; kendisine kucak açan Atina'nın hâmesi olur. İyicil Eumenidler'in davetiyle yerin altına doğru kaybolur.

Tiran Oidipus'tan bahseden *Oidipodeia* ve Homeros'un *Odyseia* Destanının köklerinin İ.Ö. 8. yüzyıldan da öncelere gittiği varsayılır. Yaşam öyküsü hep aynı anlatılmaz. İsmimin geçtiği, İ.Ö. 7. yüzyıla ait *Odyseia*'nın *Nekyia* bölümünde, cinayet ve ensestin açığa çıkmasının ardından krallığını devam ettirdiği söylenir (Homeros, 2005): Odysseus ölümler dünyasında Oidipus'un annesi Epikaste ile karşılaşmıştır. Baba katli, ensest ve Epikaste'nin intiharı, Sophokles tragedyasıyla uyumludur, ancak tanrıların Oidipus'a 'gerçek' öyküsünü

duyurmasının ardından baba-katili tiran/kral⁵ gözlerini kör etmez ve hükümdarlığını sürdürür.

Sohrab

Rüstem ve Sohrab'ın hikayesi Şehname'de geçer. Şehname, *Ebu'l-Kasım Firdevsi*'nin (940-1020) eski İran efsaneleri üzerine kurulu manzum destanıdır. İran edebiyatının en büyük eserlerinden biri kabul edilir; ~60.000 beyitlik hacme sahiptir.

Büyük İran kahramanı yenilmez Zaloğlu Rüstem sadık atı ve can yoldaşı Rakş'la ava çıkar. Farketmeksizin sınırı geçer, Turan ülkesine girer. Gecelediği yerde atı çalınır. Uyandığında atını aramaya başlayan Rüstem en yakın şehir olan Samangan'a ulaşır. Ünü Turan ülkesinde bilinmektedir; kentte coşkuyla karşılanır, onuruna düzenlenen şölenin ardından odasına çekilen Rüstem'i geceyarısı Samangan Şahının kızı Tahmine ziyaret eder: Rüstem'i beğenmektedir ve ondan çocuk doğurmak ister. Beğeni karşılıklıdır, birlikte olurlar. Rüstem -bulunmuş olan- atı Rakş'la ertesi sabah yola çıkar. Vedalaşırken Tahmine'ye doğacak çocuğa takması için pazubandını bırakır. Anne, doğan oğluna Sohrab adını verir; babasına çok benziyordur, küçüklüğünden itibaren gücüyle nam salar. Tahmine baba-oğulun birbirinden haberdar olmasını engeller. Delikanlı yaşında babasını soran Sohrab'a nihayet Rüstem'den bahseder ve bıraktığı pazubandı verir. Sohrab babasını aramak için İran'a gitmeye kalkışır. Şah dedesinden ordu talep eder. Amacı, İran Şahı Keykâvus'u devirerek Rüstem'i Şah yapmaktır. Gizli planı ise, Rüstem'i İran tahtına oturtuktan sonra, geri gelip Turan Şahı Efrasyab'ı (Alp Er Tunga) devirerek yerine geçmektir. Baba-oğul İran ve Turan'a, yani *tekmil cihana* hükmedeceklerdir. Sohrab'ın ordusuyla İran'a girdiğini öğrenen Efrasyab şeytanî planını uygular: Bir orduyla Sohrab'a yardıma gönderdiği komutanı Baruman'ı, oğulun babasını

⁵ Tercümelerde sıkça 'kral' olarak tanımlanan Oidipus, orijinal metinlerde 'tiran'dır (Knox 1954). Antik Yunan'da ayırım nettir: 'Basileus'un (gr.) karşılığı olan 'kral' kavramı, iktidarın neseb üzerinden babadan oğula geçtiği 'doğal' dizgeye işaret eder. 'Tiran' (*tyrannos*, gr.), iktidarı zorla/hileyle veya diğer 'doğal-olmayan' yollarla ele geçiren dışarıdan gelen 'yabancı'yı (*xenos*, gr.) tanımlar. Tiran, kraliyet silsilesini bozan, gurur/keyfilik ve zorbalık sıfatlarıyla müterafık yabancısıdır. Oidipus da kendini 'xenos' olarak tanımlar. Doğal seyirinde zaten *kral* olacak olan –ancak dışlanan ve dışarıdan geriye dönen– Oidipus'un, *tiran* kavramını taşımaması, onun, sistemin parçası – ve güvencesi– olmasına rağmen, 'doğal-olmayan' bir zorlamayla alışlageldik sistemi bozduğunu ima eder. Oidipus'un trajik öyküsü, *tiran değil kral* olduğunu farketmesiyle gün yüzüne çıkacaktır. Yani kendini (tiranlığını) kendisi yaratmamıştır; dolambaçlı yoldan da olsa, kraliyet soyunun takipçisidir; babasının oğludur. 'Bilen' kişi olarak, liyakatin kendisini dışarıdan yöneticiliğe getirmesindeki *farklılık*, aristokratik soyağacını süren *devamlılığa* ve *aynılığa* dönüşür.

tanınmasını engellemekle görevlendirir. Rüstem ve Sohrab birbirini kıracak, Efrasyab da bu güçlü ikiliden kurtulmuş olacaktır.

Yola koyulan Sohrab İran sınır boyunda bir kaleyi ele geçirir ve Keykâvus'un adamı Hodşir'i yakalar. Keykâvus'un yardıma çağırdığı Rüstem, ordusuyla Sohrab'ın üzerine yürür. Hodşir, Sohrab'a İran ordusunu kimin yönettiği konusunda yanıltıcı bilgi verir. Muharebe alanında baba-oğul iki kahraman karşılaşır. Hiç yenilgi görmemiş Rüstem, rakibinin gücüne şaşırır. Rüstem'in gücü karşısında, onun babası olduğundan kuşkulanan Sohrab, ismini sorduğunda yanıt alamaz. Sohrab Rüstem'den güçlü ve diridir, onu yere devirir ve öldürecekken, gürz darbesiyle yığılan Rüstem, genç rakibini aldatır: Hançerlenmenin eşiğinde Sohrab'a, gerçek kahramanın rakibine bir şans daha veren olduğunu söyler. Sohrab, dürüst kahramanlığı ve –yaşlı kurdu küçümseten– delikanlı güvenci ile ikna olur; Rüstem'i bağışlar. Ertesi günün mücadelesinde üstün gelen Rüstem, Sohrab'a anlattığı – kendisini kurtaran– öyküyü hiç anımsamaz, tanımadığı oğlunu göğsünden hançerler. Ölüm ânında Sohrab pazubandını göstererek Rüstem'in oğlu olduğunu, babasının intikamını alacağını söyler. Rüstem ağlar ve kendinden geçer. Sohrab'ın katili tanışmadığı/aradığı babasıdır. Ona, suçu olmadığını, dünyaya babası tarafından öldürülmek üzere geldiğini anlattığını söyler. Arzusu, iki orduyu da geri çekerek barışı sağlamasıdır. Keykâvus, Rüstem'e, Sohrab'ı kurtaracak iksiri göndermeyi geciktirir; çünkü baba-oğulun ittifakıyla gücünü kaybetmekten korkar. Oğlunun ölümünü takiben Rüstem savaşı sonlandırır; ama İran'a dönmez, oğlunun yasını tutmak üzere kendini çöle vurur (Firdausi, 1832).

Boğaç

Dede Korkut Kitabı'nın ilk öyküsüdür (Gökyay, 2006). Hanlar hanı Bayındır'ın toyunda, çocuğu, hele ki oğlu olmadığı için horlanan, Tanrı katında da makbul olmadığı açıkça bildirilen Dirse-Han'ın, han-kızı eşinin yönlendirmesiyle bir oğlu olur. Oğlan büyüdüğünde, Bayındır Han'ın, bağlarından kurtulan boğasına direnir ve onu akıyla -boğanın vahşi şiddetini ona karşı kullanarak- alt eder, öldürür: 'Boğaç' (*küçük-boğa*) ismini alır. Dirse-Han'ın kırk yiğidi, aşırı özgüveni ve hadsizliği nedeniyle kıskandıkları Boğaç'ı babasına kötüler, canına kastettiğini söylerler ve avda oklatırlar. Boğaç ağır yaralanır, öldü zannedilir. Hızır'ın yardımıyla, annesinin sütü ve kır çiçekleri oğlanın yarasına derman olur. Yine annenin teşvikiyle Boğaç kırk yiğit/namert tarafından kaçırılan babasını esaretten kurtarır, bağışlar; baba-oğul helâlleşirler. Bayındır, Boğaç'a hak ettiği beyliği verir.

YAŞAM ÜÇGENLERİNİN FAİLLERİ

A) İokaste-Oidipus-Laios

Üç anneden Oidipus ve Sohrab'ın annelerinin ismini biliyoruz. İokaste ve Tahmine Boğaç'ın adı zikredilmeyen han-kızı annesine göre daha ayrılmıştır. İkisi de kendi çizdikleri hedeflerine örtük ya da açık yatırım yaparlar. Müesses nizamın gerekleriyle uyumlu gözükse de, tercihlerinin sonucu sarsıcıdır; sanki gizli ajandaları vardır. Han-kızı ataerkil sistemin içkin taşıyıcısı olarak, babadan→oğula, yeniden→eskiye geçiş krizlerini yumuşatırken, İokaste ve Tahmine'nin tutumu, bu geçişlerdeki kırılmaların mayasıdır..

Oidipus, babasının üzerinde asılı lânetin potansiyel infazcısı olarak anne-babasının zihnin(d)e doğar önce. 'Kral öldü; yaşasın kral' avâzesini takip ederek 'kral' yani babası olacaktır; ayrıyeten kraliçesini de eş alacaktır: Delphi kehaneti böyle söyler. Yeni (oğul) eski'yi (baba'yı) tüm kimlik ve işlevsellik donanımından dışarı atacak, yerine –tazelenmiş de olsa- *aynısı* vasfıyla kendisi geçecektir. Bu olasılık eski'nin, yani baba'nın ölümüyle mümkündür ve hayatta ve muktedir kalmada ısrarcı baba, eski'nin yeni'de devam edeceğini görse bile, yerinden/kimliğinden vazgeçmeye razı değildir. Laios varisinin -ve olası katilinin- hiç doğmaması için eşiyle cinsel ilişkiye girmekten kaçınır. Ancak Kraliçe İokaste, eşinin korkusuna aldırılmaz; Laios'un sarhoşluğundan yararlanarak gebe kalır. Burada anne-baba ilişkisinde bir ayrışma görüyoruz; *erkek/eş/kral* Laios varlığının ve iktidarının devamını hedeflerken, kadın/eş/anne İokaste, dişil ilkenin temsilcisidir: Ana Tanrıça motiflerinde gördüğümüz üzere, kendi içinde döllenenek 'yeni(lenmiş) hayat'ı doğurmayı gözetir; bireysel özgünlüğü umursamaz. Kendi içinde döllenenin anlamı, kendisinden ayrılmamış 'eril', yani bizzat oğlu tarafından döllenesidir.⁶ Kehanetin gerçekleşmesi, yani -üretkenlikten kaçınan- babanın katli ve -üretken-ana-oğul birleşmesi, İokaste'nin işbirliğiyle mümkün olacaktır. Oğulun doğumu, sürecin başlaması için yeterlidir.

İokaste kendi mitini Laios'a ve Oidipus'a giydirir. Oğulun annenin dahliyle babayı –bilmeden- katletmesine yolu açacak

⁶ Doğa hep *aynı* kalır; *yaşlı-eril* (baba) yerini *genç-eril*'e (oğula) bırakır. Her şey doğanın *içinde* yaşanır: İokaste eştir ve/veya annedir, ama.hep vardır/oradadır/aynıdır...

yabancılaşmayı sağlayan çobanların ve Korinth kraliyet ailesinin katkısıyla döngü başlar. Bu bağlamda, İokaste eril söylemi sabote etmektedir. ‘Eril’in *babalanmasına*, kral-babanın *bireysel-ölümsüzlük* tınılı güç ısrarına, yani yeni’ye yerini bırakmaya direnmesine karşı gizlice gereğini yapar. Eril güç el değiştirecek, ama İokaste’nin kapsama alanında kalacak, oğul→eş’e dönüşecektir.⁷ ‘Eski-ve-yeni’ *hep* annede kalacaktır. Ölümsüzlük bu meyanda İokaste’nin vafıdır; kendi kendini dölediği söylenebilir. Bir ‘dişil-ilke komplosu’ ile karşı karşıyayız: Kendisi ataerkil düzende geri planda kalmış gibi gözükse de, her şeyi belirleyen odur; gidenin de gelenin de kraliçesidir/eşidir/annesidir. İokaste, Oidipus’u değil, kendi bekasını gözetir, oğul isterken...

İokaste, Oidipus’u ölüme gönderiyormuş gibi yaparken, dört şeyi mümkün kılar:

a) Oğlunu babasının hışmından, dolayısıyla ölümden kurtarır. b) Babayı korku ve öfkesinde yatıştırır, onun müttefikiymiş gibi davranır. c) Oğulu köklerine yabancılaştırarak bilinçli baba katlinden kurtarır ve vazgeçmesi olasılığını engeller: Laios, Oidipus için *artık* bir yabancıdır. İokaste, Laios’un dizgesinin kodlarını Oidipus’a tanıtmaz. d) Olağan gelişiminde ayrışması mukadder oğlunun kendisinde kalmasını sağlar, anne yerine eş olarak...

Baba ve oğul, her ikisi de kaderlerine, iradelerinin kusurlu-kısıtlı olmasına, ölümlülüklerine körleştirilmiştir; dişil söylemin güçlü iradesini farkedemezler. Her şey olup bittikten sonra Oidipus’un gözlerini annesinin elbise iğnesiyle kör etmesi, ‘eril’in selef-halef temsilcileri baba-oğul için mâlûmun ilânından başka şey değildir: Eril –*dişil’in oyununa*- kördür: *Çıplak dişil*’i görmesi mümkün değildir.⁸ Ya da *çıplak dişil*’i–

⁷ Sonucu başlangıcın hedefi addeden *teleolojik* bakış bu *nedensellik* yorumuna izin verir.

⁸ “Ana Tanrıça, dünyevi oğluna, ‘kimse benim peçemi açamamıştır’, der” (Campbell, 1992, s. 75).

kendi aslinca- görmek onu körleştirecektir.⁹ Baba-oğul *farkında olmadan* döngüsel dizgeye hizmet eder.

İokaste –babayı *kullanan* ve ona *kıyan*, oğulu *arzulayan* ve *kayıran* ‘gizli ajanda’sıyla– doğanın önsüz ve sonsuz bilgeliğini taşıyan *dişi* rolünde oğul-eşinin erki eline geçirmesine destek olur. Ancak ayırışmamayı, –hangi rolde olunursa olunsun– *ana(-eş)* ve *oğul(-eş)*, hep bir arada kalmayı vâ’zederken benlik-bilinci’nin her türlü farklılaşma hareketini engellemekte, yeni’yi boğmaktadır. Oğlunun ayırışmasına izin vermez; *oğul* olarak rahminden çıkanı, *eş-ve-baba* olarak rahmine bağlar.

Kral–baba Laios’un, bireysel bilincin –ölümle- çözünmesini engelleyici tutumu kaba aşırılığın karikatürizasyonu ile malûldür. Mottosu, “ölmek için öldür”dür. Dolayısıyla babanın ölümünü gerektirdiğinden, oğulun iktidarı, Laios için kabul edilemez bir tehdittir. Oğul olmazsa/öldürülürse, iktidarını ve selâmetini muhafaza edebilecektir¹⁰. Fiziksel varlığının ölümlülüğünü inkârla, mevcût düzenin devamlılığını sağlamaya soyunur. Oysa ki köhneyen eski’nin çözünerek yenilenmesi, işlevsizliğin aşılmasını mümkün kılacak yegâne olasılıktır. Oğul’un baba’yla özdeşimi ise eril dizgenin devamlılığını taşır. Sistemin (kültürün) devamlılığının kendi *somut/gerçek* bireysel varlığını değil, –Lacanian bağlamda- *soyut/simgesel* Büyük-Öteki’nin varlığını gereksindiğini göremez.¹¹

⁹ Bu bağlamda iddia edilebilir ki, Oidipus, İokaste’nin elbise iğnesini gözlerini kör etmek amacıyla çıkarmamıştır. Annesini ve karısını tüm çıplaklığıyla –yeni bilgisi ışığında- görmek istemiştir. Çıplak gerçeği görmeye dayanamamış, iğneyi gözlerine saplamıştır. Doğa’nın bilgisini reddeden Oidipus’un, *kör-kâhin* Theresias misali doğaya gizli kalan gerçeğe ‘mânâ gözü’nü açmak istediği de düşünülebilir. Doğanın gösterdiğine takılmasın ki, gâibi görebilsin.

¹⁰ Laios’un, kendisini sona götürecek kaderinden kaçma çabası, Oidipus’un –bilinç düzeyindeki- çabasının öncülüdür. Baba-oğul ikisi de aynı amacı güderler: *Baba katlinin engellenmesi*. Yani oğul, bir anlamda babadan yanadır, onu sakınmak istemektedir.

¹¹ Bundan böyle, ‘<Öteki’ ve ‘Büyük-Öteki’ kavramlarını eşanlamlı kullanacağız. ‘<’ (= ‘küçüktür’), –sola, yön gösteren ok olarak– <Öteki’nin, işaret eden, tanımlayan *hâkim* pozisyonda olduğunu, tanımladığı ‘küçük’ten *daha büyük* olduğunu vurgular. ‘Küçük-öteki’yi ise, özne’ye *benzerliği*, yaklaşık *eşitliği* nedeniyle ‘~öteki’ şeklinde görselleştireceğiz. ‘<Öteki (*majüskül*) ile ‘~öteki’ (*minüskül*) arasındaki fark Lacanian kuramda vurgulanan farktır:

“öteki/Öteki (F. Autre/grand Autre, İ. Other/big Other) Lacan’a göre öznenin oluşumu daima ‘öteki’yi varsayar. Ben’in ortaya çıkabilmesi için, çocuğun kendisini ‘öteki’ olarak görebileceği bir ayna evresi zorunludur. Aynada görülen (ve bedensel bir

Büyük-Öteki'nin vâ'zettiği kültür kendi bireysel sonluluğunu aşacaktır; yani devamlılığın garantisi olarak çerçeveyi belirleyecektir. Her yeni doğum gibi, oğlunun doğumu da mevcut kültürün içinden 'yeni(lenecek) kültür'e açılım olasılığını barındırır. Bu bağlamda Laios'un, 'eski' kültürün muhafızlığını üstlendiği, *yenilenmeye karşı* kısıtlayıcı ve daraltıcı bir işlev üstlendiği söylenebilir.

Yukarıda 'eski-yeni' rekabeti ve devamlılığı bağlamında imâ ettiğimiz "kim başlattı?" sorusunun yanıtını, mitolojinin en eskiye ait anlatılarında arayabiliriz (Bonney, 2000; Grimal 1997): Yer-Ana Gaia'nın, çocuklarını yerin yedi kat derininde Tartarus'ta mahpus tutan Gök-Baba Uranos'a karşı oğullarını azmettirip, kendi imalâtı tırpanla hadım edilmesine neden olduğu, baba kastratörü oğul Kronos'un, tezahür edip Zaman'ı başlattığı o meşûm üçgene dek geriye gidebiliriz. Devam edelim: Kendisini devireceklerinden korktuğu için çocuklarını yutan, yani *yine* yeniye izin vermeyen Zaman-Baba Kronos'u, yine annesinin –Rhea'nın– himmetiyle kurtulan oğul Zeus'un bertaraf etmesi de klasik üçgene işaret ediyor: Ana-çocuk-baba. Olympos panteonunun yücesi Zeus da aynı endişeden muzdariptir: İlk karısı hikmet tanrıçası Metis'in hamile olduğunu öğrenince, erkini tehdit edecek ve tahtını ele geçirecek bir çocuk doğuracağı korkusuyla Metis'i yutar. Hep tekrarlayan baba-devrilmesi ve/veya katlinin kışkırtıcısı ve kolaylaştırıcısı anneyi, konumuzla ilgili olarak İokaste'de teşhis edebiliyoruz.

Tekrarlayan baba-devrilmesi veya katlinin bir yerde farklı boyuta geçmesi, ancak Oidipus'un postoidipal (~'trans-oidipal') üstbenliğinin

bütünlük, tamlık yanılıması yaratan) öteki, ben'in temelidir. Bu ilk 'öteki', Lacan'a göre 'küçük' öteki'dir (küçük 'a' ile yazılan autre). Zamanla çocuk başka küçük ötekiler de algılar; bu algılar bedensel tamlık yanılımasını bozduğu için de parçalanmaya, eksik'e saldırganlık tepkisiyle karşılık verir. Ancak tüm bu öteki'ler imgesel düzeyde varolurlar. Büyük 'A' ile yazılan Öteki (Autre) ise, simgesel düzenin ta kendisidir. Bir muhatap değil, hitap edenin içinde varolduğu simgesel sistemin belirleyicilerinin toplamıdır. Özne küçük öteki ile imgesel düzende karşılaşır bir ben inşa etmeye başladıktan sonra, kelimenin psikik ve gramatik anlamında bir 'özne' olabilmesi için, simgesel düzende de büyük Öteki ile karşılaşmak zorundadır. Büyük Öteki, oradan kendimize bakarak, kendimizi olmak istediğimiz gibi gördüğümüz konumdur. Büyük Öteki, bir eksik'i olmadığı varsayılarak (eksik'i gizli tutularak), tüm arzunun mekânı olarak kurulur; bu mekânı Babanın-Adı, devlet, tanrı, yasa, kısacası özne için simgesel düzenin bütünlüğünü temsil eden herhangi bir şey doldurabilir" (Zizek 2004: 231).

'<Öteki' özneye meta konumdur, soyut '<Öteki' olarak, temsilcilerinde ifşa olur; yasa koyucu ve zorlayıcıdır. '~öteki' ise bir insan hatta herhangi bir canlı olabilir; özne ile eşit düzlemde eylemektedir. '<Öteki' tamdır; '~öteki', –özne gibi– eksiktir.

kurumlaşmasında mümkün olacaktır. Oidipus kimliği ve miti bu nedenle önemlidir. ‘Sağlıklı-normal’de oğul, Oidipus karmaşasından çıkarken, bu trajik kahramanın öyküsünü uygulamaya dökmez. Kendini –sembolik anlamda- kastre eder, ‘yıkıcı’ gücünden vazgeçer ve düzeni, –Lacan’la konuşacak olursak– <Öteki’yi/Baba’nın-Adı’nı kutsar. Kendi oğullarının da kendisini alaşağı etmesinden korkması gerekmecektir. Zira gerçek muktedir <Öteki, artık ulaşılamayacak kadar Öte’dedir: *Beri*’deki üçü/üçgeni dörtleyen/tamamlayan, *Öte*’de Baba’nın Adı’dır. Üçün gerginliğinin Aşkın’da, dörtlemeyle dinginliğe kavuşacağı ümidi doğar. ‘Dört’ sembol dilinde mükemmelliğin, tamlığın sayısızdır (Johnson, 1992; Schimmel, 1997). Anne-Çocuk-Baba geriliminden Oidipus, ancak yaşamının son deminde Kolonos’ta (Sofokles, 1941) çıkacaktır. O artık manevî varlığıyla Atina’nın koruyucu azizidir: *üçgeni dörtleyen* <Öteki’ye katılmak için ölüm, yani *dünyevî’den çıkmak* önkoşuldur.

Her hâlükârda söyleyebileceğimiz şudur: Yaşlandıkça güçsüzleşen ve kendini taze gençliğin karşısında tehdit altında hisseden –kendisi de bir zamanlar *oğul* ve *kardeş* olan, yani *oğul* olmanın ne olduğunu bilen-babanın başlattığı süreç, sonunda yenilerek zafer kazandığı, *simgesel varlığını* ‘Baba’nın Adı’ olarak ulaşılmaz bir kurguda kurumsallaştırdığı bir süreçtir. Sigmund Freud’un psikomitolojik çözümlemenin öncü eseri olarak tanımlanabilecek ‘Totem ve Tabu’da anlattığı gibi, baba kendini yok ederek/ettirerek ölümsüzleşmiştir (Freud, 2012). Oğul’a, kazanmak için ‘*Babanın Adı’nın temsilcisi baba* olmaktan başka çare kalmamıştır; *baba* → *oğul* → *baba*...: Devran döner; çerçeveyi ve dinamikleri *Baba’nın Adı* belirler. Her dâim aynı ve bâki olan Doğa (dişil-ilke) ‘*Beri*’de, sürekli genişleyerek kendine ayrı mâkam oluşturan devinimiyle Mânâ (eril-ilke) ‘*Öte*’de, aradaki gerilimin nesnesi -ve *öznesi*- oğuldur. ‘Çocuk’ değil de –eril işaretle– ‘oğul’ sözcüğünün kullanılması, ‘madde-doğa-dişil-ana-beden’ beşlisinden ‘mânâ~tin~eril-baba~ruh’a doğru uzaklaşmanın, tanımına atfen ‘oğul’ olması gereklindedir. Kadın olsun erkek olsun, her *insan*, bir anneden, tek-anneden, doğadan *oğul* vermiştir. Sembol dilidir.

Laios hakkında vurgulanması gereken bir diğer nokta, ölüme doğru eksileyazan babanın yaşadığı –regresif- narsistik zedelenmedir ki, muhtemelen geçmiş –preoidipal- yaralarının kabuklarını açmaktadır. Oğlunun kendisine tâbi olmayacağını, saygı göstermeyeceğini öğrenir; daha da kötüsü varolma hakkına kastedilecektir. Preoidipal aynalanma gereksiniminin, dolayısıyla hayranlıkla yüceltilme arzusunun oğlu tarafından da karşılanmaması demektir bu; regresyonu koyulaştırır:

Benlik-işlevleri bozulur, sağlıklı karar veremez. Oğlundan kaynaklandığını farzettığı, ancak kökü kendisinde olan agresif kıyıcılığı Oidipus'a yönelir. Doğumunun engellenmesine, doğduğunda katledilmesine neden olacak korku/kaygı ve öfkesine haset de eklenecektir: Oğluyla 'anne-eş' İokaste'nin ilgisini ve şefkatini paylaşmak, hem de -oğlu kendi yokluğunda İokaste'ye yakın olacağından dolayı- kendisinden esirgenenin oğluna bahşedileceğini kurgulamak, Laios'u -ataerkil düzende annenin sahibi- baba pozisyonundan, -anneyi paylaşan- kardeş pozisyonuna getirir. Ek olarak kendi eksikliğinde kıvranan ve tamamlanma imkânı giderek daralan yaşlı neslin Laios'u, geleceğe doğacak taze Oidipus'un tamamlanma olasılıklarını kıskanır. Oidipus'un varlığı/tamlığı, kendi yokluğu/eksikliğidir. Laios, çözümü Oidipus'a-doğum öncesi/sonrası-yaşam hakkı tanımamakta bulur. Onu yok etmenin, kendi eksik ve çaresiz yanını yok edeceğini ummaktadır (Güç, 2012).

Maktul ve katil Oidipus'un babası, katil ve maktul *Laios*, şahsî bekasını önceler; zira -kehanet icabı- çocuk sahibi olmak, kendi ölümüdür. Yaşlandığını/eskidiğini, 'yeni ve taze' ile yerini değiştirmesini dayatan doğanın dışıl ilkesine direnir; eril ilkenin doğaya karşı(t) söyleminin hayatın devamlılığı için yeterli olduğu fikrindedir. Söylemi şudur: "Biyolojik ölüme gerek yok! Oğlumda yenilerek düzenin devamına rıza gösteremem; güvensiz, zira ölüme kendini bırakmak, oğlumda yeniden doğduğumda aynı düzenin garantisini içermiyor. Oğlum, annesinin (dışıl-ilke'nin) oğlu olarak doğacak çünkü..."

Ne annesi, ne babası Oidipus'u olasılıklarında görmezler; ona kendi korku ve arzularını giydirirler. Kendisini 'yok'layan meşûm ve tekinsiz Thebai'den farklı olarak Korinth kenti Oidipus için güvenli 'ev' işlevi görür. Soylu ebeveyn, Polybos ve Merobe *ayrışmamış bütün* olarak birlikte zikredilirler ki, ilk kıyıcı reddi takip eden ikinci preoidipal dönemde anne-babanın bakım verici -dışıl- bütünlüğüne işaret eder. Yanlış [*sic*] olduğu sonradan anlaşılacak anne-baba, Oidipus'u kabul ederler, -bağışlanan- asâletinde onaylarlar. Polybos ve Merobe ebeveyn çifti, Oidipus'un Delphi kehanetine vâkıf olmasıyla, anne ve babaya, dışıl ve erile ayrışacaktır ve Korinth çifti ile *henüz tanınmayan*, rekabet ve arzunun hedefi Thebai çifti örtüşecektir. Ayrışma iki odaklıdır: 1- Anne ile baba ayrışır. 2- Oidipus birey olarak ilksel bağlarından ayrışır. Öykünün seyrinde bu ayrışmanın serencâmı 'ev-Korinthos'tan uzakta, 'yabancı [*sic*] Thebai'de şekillenecektir.

B) Tahmine-Sohrab-Rüstem

Tahmine Sohrab'ın mı annesidir, Rüstem'in oğlunun mu? İki şık bir-ve-aynı gibi gözüktüyor olsa da, değildir. Tahmine âşık olduğu kahramandan döl alır (Hassan, 2000; İnan, 1948).¹² Rüstem'in oğul versiyonu olarak Sohrab, kendi biricikliğinde ve olasılıklarında görülmez. Tahmine doğurduğu 'sanki-Rüstem'e babasını, Rüstem'i giydirir: *Rüstem-gibi-Sohrab*, babasını takip edecek, ancak Rüstem'in mağrur 'tek'liğinde kırılacaktır. İokaste'den farklı olarak çocukluk ve ergenliğinde oğlu yanındadır, hatta onu, Rüstem'e doğru ayrışmasını önlemek için babasının kim olduğu bilgisinden mahrum bırakır. Rüstem'in de Sohrab'tan haberdar olmasını istemez. Bu, oğlunun – *üçüncü* olarak baba ilişkisi üzerinden- ayrışmasını engelleyen aşırı sahiplenici annenin tutumudur. İokaste gibi o da oğlunu 'tutar/bırakmaz', ama farklı şekilde... Delikanlılık, yani erişkinliğe geçiş döneminde, muhtemelen Sohrab'a yeni 'erkek' kimliğinde yetemeyeceğini farkettiğinden, oğluna babasının bilgisini verir. Sohrab Türk-İran melezidir ve iki-yönlü kanbağına uyumlu bir hedefi vardır: İran ve Türk milletlerini baba-oğul üzerinden birleştirmek. Ancak karşılaşacağı, gerçekliğini yaşayamadığı, fantezisinde görkemiyle yücelttiği babanın, kahhar yüzü olacaktır.

Rastlantısal-baba Rüstem'in oğul derdi yok gibi gözüktüyor; o kendi görkemine tutkundur. 'Narsisitik şişinme'si dış gerçeklik tarafından doğrulanır: Doğumundan başlayan bir olağanüstülük hâlesi içindedir. Canavar tâbir edebileceğimiz yaratıkları, yenilmez denilen düşmanları alt eder. Başına buyruktur; düzenin içinde ve hizmetinde görünmesine rağmen, hiçbir şeye zorlanamaz. Güzel Şah kızının kendisinden döl

¹² "Eski avcı ve göçebe Orta Asya kavimlerinin bazı aşağı zümrelerinde bu 'döl alma' âdetinin bulunduğunu etnografyacılar tarafından toplanan materyallerden anlıyoruz. Daha XIX. yüzyılın ortalarında Kara-Kırgızlar'da bu âdetin bulunduğu hakkında Kazak-Kırgız rivayeti vardır. Bu rivayete göre Abılay Han'ın torunu Kenesarı'yı esir alan Kırgızlar güzel kızları vasıtasıyla asıl prensin dölünü almak istediler. Fakat Kenesarı dölünü vermektan imtina etti ve öldürüldü. Yakutlar'ın zevcelerinin başka biriyle münasebetten doğan çocuğu öz evlât olarak kabul etmesi, kocası uzun müddet evinden ayrılan kadınların "gayrimeşru., çocuklarını kendi evlâdı sayması 'döl alma' âdetinin 'meşru' sayıldığı bir devirden kalma geleneklere dayanır.

Bu âdet hakkında eski Oğuzlar'da da bir hatıra bulunduğu Dede Korkut'un bir hikâyesinden anlaşılmaktadır. Salur Kazan'la beraber Abhazlar'a esir düşen Oğuz çobanı, Abhaz melikine şöyle diyor: 'mere kâfir, Kazan'ın anası ihtiyarlamıştır, oğul vermez; döl almak istersen kara gözlü kızın varsa götür, Kazan'a ver!' Oğuz ozanı 'döl alma' âdetini biliyor, fakat, asıl insanların iğrendiği bu âdeti, Abhaz kâfirlerine atfediyor." (İnan, 1948, s. 136)

istememesi, görkemli kahramanın gururunu okşamış olsa gerek. Tahmine'nin Rüstem'i ikna için önerisi de ilginçtir: Çalınan atını bulmayı vaad eder. Burada –düş düzleminde- akla gelebilecek şey, atı çalan ve saklayanın bizzat Tahmine olduğu, Rüstem'i çekmek için Rakş'ı kullandığıdır. Yani iki 'yok'lüğün değiş tokuşu vardır; *kayıp* 'Rakş' karşılığı *henüz olmayan* 'Sohrab': 'Al Rakş'ı(nı), ver Sohrab'ı(mı)': 'At senin, oğul benim'... Rüstem o gece Tahmine'yi hamile bırakır ve kendi şanlı yoluna devam eder; *baba-luk* bilinci ve sorumluluğundan yoksundur. Oğlu, öldürdüğü âna kadar yaşamında yoktur; doğumundan ölümüne yanında değildir. Belki *imge* olarak Sohrab'ın zihninde mevcuttur, ama baba-oğul etkileşiminde doğrudan yanıt verecek 'gerçek' bir 'iyi(cil)-üçüncü' vasfıyla sahnede değildir. Erken/*preoidipal* dönemde çocuğun annesinden ayrışmasına destek ve örnek olamamış, *oidipal* dönemde kimlik oluşumunda ve oidipal çatışmanın sulhle çözümlenmesinde oğluna –ancak fantezisiyle/yansıtmalarıyla doldurabileceği- bir 'boşluk'tan fazlasını sunamamıştır. Sohrab onu ister, arar; bulamaz. Savaş meydanında kıyııcı/zâlim ve hilekâr 'kötü(cül)' baba, can vermeyecek, can alacaktır. Görkemli Rüstem, zayıflığını hilekârlığıyla örter, naif/saf geleceğini söndürür. *Oğul –köhneyen- dünyayı yenileyemeyecektir.*

Batı çocuğu [*sic*] *Oedipus*, babanın yerine geçmenin güç sarhoşluğu ve suçluluk duygusuyla hem ötekini hem kendini bastıran, kendi negatifini ötekiye yansıtan tahakküm zorunluğu duyar. Tahakküm olmazsa kendini güvensiz hissedecektir. Doğu çocuğu [*sic*] *Sohrab* babaya boyun eğer ve hayatta kalmasının babanın/düzenin başışı olduğuna ikna olur; kendini öldür(t)ür, –müesses nizamın bekası için– babayı yaşatır. Zira –*eril*– düzen sorgulanırsa/sarsılırsa, –*dişil*– kargaşa [*sic*], kurtarılmış-kazanılmış olanı gerisin geriye yutacaktır. *Eski* baba ölmeyi bilmez [*sic*]; oğulun *yeni*'ye hamlesi boğulur. Fars kökenli, Batı eğitilmiş psikanalist Homayounpour diyor ki:

“Fırdevsi'nin *Şehname*'sinde geçen 'Rüstem ile Sohrab' adlı efsanemizin Oedipus Rex'e çok benzeyen bir kurgusu vardır. Başlıca fark ise hikâyenin sonunda bilmeden oğlunu öldürenin baba olmasıdır. Yunan mitolojisi babaları öldürmek üzerine mitlerle doluyken, İran mitolojisinde erkek evlatları öldürmek etrafında şekillenen yaygın bir şablondan kaçmak olanaksız gibidir. Oedipus kompleksinin, ve içinde barındırdığı evrensel kastrasyon korkusunun yanı sıra, temsil ettiği iktidar ve kontrol mücadelesinin evrenselliğine de inanıyorum. Ancak kültürel anlamda ayrışan öge bu korkuya verilen tepki gibi duruyor. Benim önermem İran kolektif imgelemine temelinde mutlak itaat arzulayan bir itaatsizlik endişesinin olduğudur. Erkek evlatlar, bir yandan isyan etmek

isterlerken, bilirler ki, şayet bunu yaparlarsa öldürülebilirler. Dolayısıyla bir bakıma isyan etmek yerine kastrasyon korkusunu kabullenirler. Ben bunun geleneksel kültürlerin karakteristik özelliği olduğunu düşünüyorum.

Kanunların bir tepki olarak, toplumda baş gösteren bazı sorunları çözmek amacıyla yapıldığını biliyoruz. Dolayısıyla kültürün (bu durumda erkek evlatların) potansiyel isyankârlığından duyulan endişeye karşı tepkisel bir oluşum olarak mutlak itaat talebini İran tarihinde görebiliyoruz. İronik bir şekilde, yüzeyde mutlak itaate dayanan bu kültür, aslında içinde isyankârdır.

... Firdevsi'nin söylemi çok fazla acı, trajedi ve yas içerir. Oğullarımızı öldürdük, ya- bencilastık ve böylelikle bir yas kültürüne dönüştük. Çünkü kendimizin en iyi parçasını öldürdük. Geleceğimizi yakıp yıktık ve kendimizi geçmişe hapsedtik. Hapsoldüğümüz yerde acıyı ve ıstırabı erotize ediyoruz. Geçip gitmemiş hiçbir şeyi kutlamıyoruz...

Bu sürekli tekrarlayan yas süreciyle, kim olduğumuza dair algımızı birdenbire kaybetmenin yarattığı ani travmayla başa çıkmaya çalışıyoruz” (Homayounpour, 2015, s. 56-58).

C) Hankızı-Boğaç-Dirse

Dirse-Han'ın çocuksuzluğu nedeniyle yukarıdan gelen horlanma, ayıplanma ve dışlanmayı kolayca, çok doğalmış gibi kabullenışı ilginçtir. Çocuksuzluğu (üretken olmayışı), bu yüzleştirme öncesi dert edinmemiş, belki de hiç üzerinde düşünmemiştir. 'Baba' ol(a)mayışı, onun için sorun değildir; böyle bir olasılığın, -ki bu olasılık 'sorumluluk/yazgı/yükümlülük' şeklinde tercüme edilebilir- farkında değildir; bu yönde istek ve iradesi yoktur. Yeni'ye 'baba' olmak gibi üretken erişkinliğinin farkında olmayışı kadar, -tersine- bunun gerekliliğini sorgulamasız kabul edişi de, zihinsel yeterliliği/olgunluğu konusunda soru işaretleri doğurmaktadır. Gelişimsel yazgısı, özgün bir süreci takip etmez: Babalık Dirse-Han'a emredilir; doğacak çocuğunun -kurgusal- babası, çocuk fikriyle onu dölleyen Bayındır-Han'dır. Çocuğu, hele ki oğulu, Bayındır istemektedir; irade Tanrı'dandır. Boğaç'ın olağanüstü bir çocuk olacağı ortadadır. Bu meyanda *Oğuz* (Öküz) *Han* ile Boğaç'ın bir ve aynı olduklarını imleyen varsayımları da zikretmek gerekir. Boğaç *tanrısal-oğul'*dur. Dirse-Han Tanrı'nın ve Bayındır'ın iradesinin tecellisi için sadece bir araçtır. Böyle bir araç-babanın nahif ve edilgen olması, olması gereken bir durumdur; 'güç-ve-iktidar' başkasınıdır.

Dirse, belki de kendini çocuk sahibi olabilecek kadar 'erkek' hissedememektedir. Eğer *baba* olacaksa, gerekli erk(ekliği) Bayındır'dan menkûldür. Bayındır Han'ın oğulsuz, hele ki çocuksuz Dirse'yi horlama ve değersizleştirilmesi, apaçık bir hiçleyici şiddet

eylemidir. Dirse-Han, kendi başına her hangi bir değer değildir; ancak 'Bayındır'ın-oğlu'nu mümkün kıldığı oranda anlam taşır. Boğaç'ın, babasında olmayan kendinden emin özerkliği, ileride değineceğimiz *kıskançlık* ve *haset* sorunsalının da kaynağı olacaktır.

Dirse'nin çocuk, hele ki oğul sahibi olmamasını, isteksizlik, hatta korku üzerinden de okuyabiliriz. Çocuksuzluk bir kaçınma davranışı mıdır? Dirse'nin 'çocuk-erkek' olması ve öyle kalmak istemesi mi, onun 'baba-erkek' olmasını engellemektedir? Gereksinimi/arzusu *çocuk/oğul* değildir; arzusu, Han-Baba Bayındır'ın onayı ve taltifidir. Bayındır, Dirse'nin iktidarsızlığını yüzüne vurur. Dirse fallus'suzdur; fallusu(nu) doğacak oğlu taşıyacaktır. Onurunu ve oğlunu, eşinin (anne sıfatıyla) kendisinden esirgediğini düşünmesi, oğul yokluğunda kendisinin de yok/eksik olması, *hakkı verilmemiş*, neyin *eksik* olduğunu da kendisine ancak dışarıdan söylendiğinde fark eden çocuğun duruşudur. Baba olmak, artık çocuk ol(a)mamaktır. Oğlunun olması, eşinin biricigi (~oğlu) konumunu kaybetmek, eşini 'anne' olarak kaybetmektir

Dirse-Han'ın çocuk (oğul) konusundaki isteksizliğini, Laios'un isteksizliği üzerinden de ele alabiliriz. Laios, kehanet gereği doğacak oğlunun kendisini öldüreceğini bilmektedir ve karısı İokaste'nin bu konudaki taleplerine direnir. Tüm değerlerin ötesinde, bireyselliğinin ayırıcılığı olan ve kendisini sürükleyen güçlerin oyununa karşı çıkan Laios, Bayındır'ın değerlendirmesine teslim olan, değerini/önemini Öteki'nin insafına bırakan Dirse-Han'dan farklıdır. Oğlu için döl vermesi, benlik bilincini bulandıracak derecede sarhoş edilmesiyle mümkün olacaktır. Bireysel iradesi, kendisine vâ'zedilene direnirken, Dirse-Han kendi bireysel iradesini Bayındır'ın (<Öteki'nin) iradesine teslim eder; kendinden emin olmayan, ürkek ve kendisini suçlamaya mütemayil çocuk misali 'Baba'nın arzusunu emir telâkki eder.

Laios gibi Dirse-Han da oğluna (gelecek nesle) olan güvensizliğini ve kıyıcı şiddetini, mitlerin merkez olayında, yani babanın oğulların yoluna/canına kastetmesinde kanıtlamış oluyorlar. Her iki baba da köhnemiştir hikâyenin bu aşamasında. Laios, Sfenks'in kıyıcı şiddetine –kendi başına- çâre bulamaz; Dirse-Han ise kolaylıkla kandırılan, zayıf iradeli bir 'eski' niteliğindedir. İki baba da tıkanmışlığa 'çözüm' oluşturamazlar.

Dirse, dünyevî oğluna, müşfik özdeşim nesnesi olarak kendini sunamaz; ulaşamaz ve özdeşilemeyecek kadar farklı olan Büyük-Öteki'yi işaret eder; *özdeşim eylemi* olarak kendi itaatini gösterir. Dünyevî-ve-gerçek varlığıyla yetersizdir. Ancak idealize edilen

muhteşem Baba'nın arzusunu üstlendiğinde, onun yanılmazlığını da üstlenmiş olur: Çocuk sahibi olamamanın müsebbibi de dolayısıyla Dirse (~Bayındır) olamaz; -ismi zikredilmeyen- karısı sorumludur. Suç onun omuzlarına yıkılır. Kusur(luluğ)un, Bayındır Han tarafından üzerine yıkılmasından ve hissedilen yetersizlik/eksiklikten kurtuluşu, sorunu eşine nakletmede bulan Dirse-Han'ın söylemindeki tutarsızlık âşikârdır. Aşağılanmasının acısını, horlanmanın hiddetini eşinden çıkarmaya yönelmiştir. Onu öldürmeye varabilecek kadar sınırsız bir şiddetle tehdit eder.

Burada Dirse-Han'ın kişilik yapılanmasına ayrı paragraf açabiliriz: Dirse-Han'ın şahsında henüz ruhsal-zihinsel bütünlüğünü ve kararlılığını sağlayamamış bir 'ergen-erkek', 'ergen-baba'yı teşhis edebiliyoruz. 'En'-erkek, 'en'-baba Bayındır, Tanrı'nın buyruğunu içselleştirmiş ve kural olarak zorlayan asıl erk sahibidir. Dirse kendini sorgulamaz, erk sahibinin tanımlamasını kabul eder; iradesi bütünüyle Bayındır'ın iradesinin işgalindedir; onun uygulayıcısıdır. "Hâl"i ile ilgili sorumluluk da Dirse'ye yabancıdır. Durumunun açıklaması nasıl dışarıdansa, nedenselliğini de dışarıda, yani eşinde arar.

Dirse-Han karısını suçlarken, çok da kendisinden emin değildir. Onu hem tehdit etmekte, hem de 'han-kızı' olarak selâmlarken, onurunu kurtaracak bir yol göstermesi için yalvarmaktadır. Eşinin imgelemi, ak-kara arasında, zıt kutuplara savrulur. Belki çocuk sahibi olabilecektir; ama neyin nasıl yapılacağı bilgisi eşindedir, 'dişil'dedir. Asıl sorumlunun 'dişil' olarak vurgulanması, 'eril'in o'nsuz zayıflığına, çaresizliğine işaret ediyor. Nedeni bilen o'dur; çözüm de o'ndan gelecektir

Altay yaratılış destanında, Ülgen'in, erkiyle ne yapacağını bilemez şaşkınlığını çözen, ona (oğluna [*sic*]) yaratma inisiyatifini öğreten ilksel anne, 'Ak-İne'nin bilgeliğinin izlerini sürüyoruz (Ögel 1989). Öykünün ileri aşamalarında, yaşamın doğması gibi, bozulduğunda sağaltımını, karıştığında düzenlenmesini sağlayanın da yine, -onsuz ne yaratmanın ne de yaratılanı korumanın mümkün olduğu- arketipsel 'dişil'in etkinliğine şahit oluyoruz. Han-kızı hem Dirse'nin şahsında 'eril'i yönlendiren/destekleyendir, hem anadır, Boğaç'ı doğurur, doğanın bizâtihi kendisi olarak sütü ve kanıyla, bozulan yaşamı sağaltır.

Anonimitesi, kadını doğayla özdeşim içinde görmemizi kolaylaştırır. Kadın 'birey' değildir; doğadır. Üretkenliğiyle, şefkati ve sağaltıcılığıyla, sâkin ve kendinden emin bilgisi/bigeliği, dengeleyici özeni ve yönlendirme hikmetiyle 'dişil-ilke', *kadın-ana* olarak, Dirse'nin ve Boğaç'ın eylemlerinin içinden geçen kırmızı takip

şerididir. Babanın ve oğulun tüm eylemlerinin güdüleyicisi, kolaylaştırıcısı ve tamircisidir. Boğaç'ın annesi, bu vasıfları ve iradesiyle Büyük-Öteki (Bayındır/Tanrı) ile babayı (Dirse), baba ile oğulu (Boğaç) birbirine bağ(lantı)lar; eskiyi, geçmişini yeniye, geleceğe açar ve tüm yenilenmeleri/dönüşümleri ile hayatın devamlılığını sağlar.

Arkaik dizge içinde her erkek/baba, öykündüğü, dolayısıyla temsil vazifesini üstlendiği Büyük-Baba'nın yansımasını taşır. Elbette ki 'O' olamaz, erkekliğin orijini Büyük-Baba'dadır. Tâbi erkek, muktedir Baba tarafından hadım edilmiştir. Fallusa sahip olduğu yanılısaması, fallusa sahipmiş gibi davranma sorumluluğuyla çatışır. Bu minvalde 'erkek-baba' olmak, Dirse için, Baba'yı kaybetmek anlamına gelecektir. Baba -gibi- olmak, Bayındır'ın makamına göz koymuş olmak demektir ve olası cezayı çağırarak bir kalkışma şeklinde yorumlanmaya açıktır.

Başlangıçta hor görülen Dirse, öykünün devamında oğlu sayesinde taltif edilir. Buyruk Bayındır Han'dan gelirken, amaç 'anonim' bir çoğalma, dolayısıyla güç artışıdır. Dirse'nin oğlu, özgün/bireysel değil, bütünün bir parçası olarak önemlidir ve her ne kadar ataerkil dizge hakim olsa da 'anacıl' toplumsal yapıya işaret eder.

Boğaç'ın erken çocukluk, hele ki süt çocukluğu dönemini annesiyle geçirmedeğini biliyoruz. Onu sütanneleri büyütüştür: "Bir nice müddetten sonra bir oğlan doğurdu. Oğlancığını dadılara verdi, baktırdı". Anne, bu dönemde oğlunu ve sütünü kendisinden mahrum bırakmıştır. Ağır yaralı Boğaç'ı yaşama döndürürken, sütünün kanlı gelmesini Güç (2012), emzirmekten imtina etmiş olması nedeniyle annenin oğluna borçlu kaldığı ve bu 'suç'un diyetini/cezasını kaniyle ödediği şeklinde yorumluyor.

Boğaç'ın 'geç' bir çocuk olduğu, türlü zahmet ve adakla doğumunun mümkün olduğu göz önünde tutulursa, annenin, bu değerli oğlunu elkızı dadılara teslim etmesi mânidardır. Soylu/varsıl ailelerde tüm kültürler için benzer geleneklerden söz edilebilse de, bu bizim için ikinci derecede anlamlı ve niye böyle bir geleneğin yerleşmiş olduğunu araştırmayı gerektiriyor.

İki olasılık söz konusu olabilir:

a- Han-kızı/han-eşi annenin sütü (besleyiciliği) yetersizdir. Ataerkil <Öteki'nin kelâm ve nizamına uyum sağlamış, eğitim görmüş üst sosyokültürel tabaka kadınlarında, -doğaya/toprağa daha yakın çiftçi/hayvancı hemcinslerine göre- fizyolojik annelik işlevleri zayıflamış olabilir. Yani erilleşen kadın, dişillikinden eksilmiştir.

b- Anne süt vermek istemiyordur; yani çocuğunu bir anlamda reddediyordur. Bu tutum, çocuğun, hele ki oğulun müesses nizâma verilmiş bir hediye olduğunu bilmenin, aslında hiç de doğurarak ataerkil düzenin devamına katkıda bulunmak istemediğinin göstergesi olabilir. Doğurganlık, kadının varoluş nedeni olarak kendisine dayatılmıştır. Görevini yerine getirir, ama isteksizce yapar bunu. Bir başka açıdan, kendisini kendisi (kadın) olarak görmeyen, ‘anne’ kimliğini talep eden topluluğa öfkenin göstergesidir. Varlığının onanması için muhtaç olduğu oğulun, annesini nesne konumuna iterek onu özne makamından onaylamasına kızgınlığın göstergesidir.

Süt çocuğu Boğaç, annesinden mahrum büyür. Ergenliğe giren Boğaç ise -aynı cinsiyetten bir rol modele en çok muhtaç olduğu yaşta- babasının yakın/gerçek varlığından yoksundur: Boğaç büyüyüp serpilirken Dirse-Han, Bayındır’ın yanındadır, oğlundan uzaktadır. Oğul, babanın güç ve yeterliğine yaklaşmaya başladığı, onu hem birlikte üretmek için ortak, hem benzeşlik arayışında özdeşim-nesnesi/rol-model, hem de uzlaşması/aşması gereken rakip olarak gereksindiği çağda (Abelin, 1975), Dirse kendisini Boğaç’tan mahrum bırakmıştır. Boğaç gerçi onbeş yaşında artık annesinin yanında değildir, Bayındır’ın yamacındadır, ama Dirse gerçek kişi olarak yine buharlaşmıştır. Erişkinliğe geçerken, onu ‘kolektif’in içinde yalnız bırakır. Boğaç, erişme törenine tekabül eden boğa-yengisinde, babasının gözündeki gururlu ışıltıya şahit olamaz. Baba oğulun erkeklğine şahadet etmez; başkalarından duyar. Dirse’nin kendi erkeklğiyle ilgili çelişkili algısından, kendi yetersizliğinden ve oğluna duyması olası kıskançlığından bahsetmiştik.

Genellikle erkek çocukların yetişkinler dünyasına adım atmasına eşlik eden sembol-yoğun erişme (*inisiyasyon*) ritleri geçmiş kahramanların/ataların/tanrıların serüvenlerini anlatan mitlerden damıtılmıştır.

“İnsan bir mitosla özdeşleşerek, gerçekten fiziksel olarak ritlerin sağladığı gözle görülür rol ve biçimlerle mitolojik formların ifadelerine katılarak ve bu ritlerin toplumun formunu da desteklemesiyle, yetişkin rolüne bağlanır” (Campbell, 1992, s. 131).

Sembolik ölümle sınanma, ataerkil toplumlarda, delikanlıların, ‘erkek’ olabilmek için gerekli ‘inisiyasyon ritleri’nde (*erişme-kabul töreni*) geçmek zorunda oldukları bir aşamadır (Bonnetoy, 2000; Jung, 1971; Jung vd., 1981; Neumann, 1974; Örnek, 1988). Çocuğun tâbi

olduğu *Madde~Doğa~Ana-Tanrıça~Dişil-İlke*'nin yerini alacak olan *Mânâ~Tin~Baba-Tanrı~Eril-İlke*, gençleri 'erkeklik'leri konusunda sınava tutar..

Tüm kültürlerde ve inanç sistemlerinde 'bir üst yaşama geçiş'i sağlayan kapı, 'ölüm' sembolizmini taşır. Kapı hem geçittir, hem sınırdır: Buradan oraya geçirir, oradan burayı ayırır. *Ancak eskinin ölümü*, yeninin doğmasına imkân verir (Campbell, 1978; Jung, 1971; Neumann, 1974). Erilin tahakkümü, dişilin edilgenliği erişme mit ve ritlerinde en derine kazınmıştır. Erkek çocuk, o ana dek içinde yetiştiği kadınlar topluluğundan, erkekler topluluğuna kabul edilecek, kadınlar topluluğundan gizli tutulan, *eril-ilke*'nin gizemiyle tanıştırılacaktır. Bunun için çocuk/ergen kimliğinin ölmesi, erişkin erkek kimliğinin doğması gerekmektedir. Bu doğum, 'bedensel doğum'u geçersiz –ve değersiz– kılacak olan 'ruhsal doğum'dur (Campbell, 1992; Eliade, 1991; Örnek, 1988). 'Erkekliğe kabul' (erişme) töreni, geçmiş çocukluğa, yani *anne-bağına yabancılaştırılmanın* da öyküsüdür. Yaşamın yenilenmesi için *eski ilişkiler* 'kurban' edilir. Eskinin ölmesine izin vermek acı bir karardır. Alışılmıştan kopmak da kolay değildir. Kurban'ın, yaratıcılığın önünü açan bir 'vazgeçiş' olduğunu; daha yüksek bir bilinç düzeyine varmak için gerekliliğini bu vesileyle vurgulamak gerekir

Erişme mitinde kahraman ve kurbanın –bütün ya da parça olarak (*pars pro toto*)– özdeşliği bizi uyarmalıdır. Erişen, eğer kendisini kurban ederse, dönüştürerek varetmeyi vâ' deden mevcut miti, bu mitin öngördüğü *'kalıp ölüm'*ü ve *'kalıp yeniden-doğuş'*ü kabul eder. Erişme mitleri/ritleri böylece Doğa'nın döngüsünü taklit etmektedir: Özne kendini teslim etmiş, <Öteki'de –yeniden dirilmek üzere, *şimdilik*– kaybolmuştur. Erişme mitleri uzlaşmacı (*konformist*) mitlerdir. İsyankârlığı eksen kabul eden gerçek kahramanlıkları (ve mitlerini) yatıştırmak, insanı bir ortak-kalıba dökmek için kurgulanan *sanal* kahramanlık mitleridir. Bireysel mitler kolektif mitlerle çakıştığında/çatıştığında ortaya çıkan, uzlaşmacı, topluma/kültüre – muhafazakâr– katılımında bulunan yaşam biçemleridir. Sıradan insanlar böylece ortak mite bağlanır. olası tehlikelerden korunmuş olur, başıbuyruk kalkışmalardan da uzak tutulur (Saydam, 2013).

Boğa, mitolojide Ana-Tanrıça'nın 'eril' hayvanıdır. Müthiş gücü, enerjisi, cinsel potansı, yere sağlam basışı ile etkileyicidir. Zaptedilmesi zordur. Ancak hedefine –*libidinal* veya *agresif*- tutkunluğu, dolayısıyla dürtüselliği üzerinden kolaylıkla yönlendirilebilir; dürtüselliğinin kurbanıdır. Dolayısıyla, hem dürtülerin *gerçekleşmesinde*, hem de paradoksal olarak *denetlenmesinde* aracılık eden en makbûl kurban

olması şaşırtıcı değildir. Boğaç boğayı altederken birkaç eylemi birleştirir: 1) Boğasında cisimleşen Bayındır'ın agresyonunu karşılar ve bertaraf eder. Bayındır-Han da, Dirse-Han –hiyerarşide farklı olsalar da- hanlıkta özütlenen ataerkil sistemin öğeleridirler ve eskidirler. Boğaya karşı çıkacak deli cesaretini gösterebilen *delikanlı*, düzeni altüst etmeye de kalkışabilir, dolayısıyla tehlikelidir. 2) Boğaç, o âna kadar çocukluğuyla kucağında olduğu dişil-ilke'nin, ayrışmasını onaylamayan agresyonuyla da karşı karşıya gelmiş, ama mücadeleden muzaffer çıkmıştır; yani eril'e doğru ayrışabilecektir. 3) Boğaç, *küçük-boğa* demektir; boğayla yer değiştirmiş, ancak aklını kimliğine eklemiş, dürtüsel enerjisiyi *uygarlaştırarak* kendisine katmıştır. 4) Öyküyü süje düzeyinde değerlendirirsek, yani boğayı delikanlının zaptedilemez dürtüsellığı ile özdeşleştirirsek, Boğaç kendi dürtüsellliğini dizginlemeyi başarmıştır; artık 'delikanlı' değildir; kendisine hâkimdir.

Han-kızı/Anne'nin isminin geçmemesi mânidardır. Soylu kökeninin vurgulanması, yönetsel hiyerarşi içindeki özümsemiş rolünü vurgular. O, sistemin içindedir, ve ayrı(k) arzu ve hedefleri yoktur. Bayındır'ın/Dirse'nin oğul arzusunun karşılanmasının yöntemini o bilir; o doğurur; o yaşatır; baba-oğul helâlleşmesine o ön ayak olur. Öykü boyunca gizli-güç o'dur. Ataerkil sistemin devamlılığına hizmet edecektir. Dişil-ilke'nin sorun çözen güç olarak öykünün gelişimine katkısı büyüktür, ve bu katkı nesillerarası çatışmada uzlaştırıcı yöndedir. Yunan Oidipus mitindeki örtük ve hatta sinsi tercih, teleolojik bakış açısıyla -eski- babanın -yeni- oğula kurban edilmesi, Dede Korkut öyküsünde görülmez. Dişil uzlaştırır; eski ve yeni her iki erilin de muhafazası yönünde hüküm verir. Gerçi gücün eskiden yeniye kayması gibi bir değişiklik vukû bulacaktır, ama her ikisine de yaşam hakkı tanınmaktadır. Karar/eylem mercii eş ve annedir. Anne, oğulun –düzene- kurban edilmesini, babanın hatasıyla telef olmasını önlerken, oğul ile birlikte düzenin de kurban edilmesini engellemiş, soyun devamlılığını sağlamış olmaktadır (Güç, 2012).

Boğaç'ın annesi, müdahalesiyle Bayındır'ı, Dirse'yi ve Boğaç'ı aynı anda kurtarmakta ve geçmiş-şimdi-gelecek ekseninde topluluğu ve patriarkal geleneği bağlamaktadır. Bayındır'ın iradesi üzerinden Büyük-Öteki'nin hükmü sürecektir. Dirse-Han, basireti bağlanmışsa da, öykünün nihayetinde pişmanlıkla Boğaç'ın hakkını teslim etmiş, -hatta denebilir ki- geçmişe olduğu gibi geleceğe de biat etmiş, kendi zayıf 'şimdi'sinde direktmekten imtina etmiştir. Dirse-Han son bölümde ilk defa suçunu/günahını ikrar eder.

Âsi bir *kalabalık* tarafından ele geçirilmiş *birey* olarak Dirse'nin, bilinçdışının bilinci boğan gücüne teslim olduğunu söylemek mümkün.

Güç'ün de (2012) belirttiği gibi kırk nâmertın, yani sosyal kontrat dışına kayan etmenlerin, tutsaklarını yabancı/kâfir diyara götürmek istemeleri, bilinçdışının taşkınına işaret ediyor. Bilinçdışı, benlik-bilinci için –hele ki tutunacağı bir dış referans yok ise- yaban(cı)dır/tehlikelidir. Kâfir diyarına varmaları hâlinde bütünüyle çözülecek olan benlik-bilinci'nin tek ümidi, yabana yolculuk nihayete ermeden, ortak değerlerin belirlediği bir dış gücün kendisini kurtarmasıdır. Boğaç, kan bağı nedeniyle hareket ediyor gibi gözükabilir; ama Dirse'nin de 'ayık' olduğu zamanlarda kendisini bağlamış olduğu ortak-öznenin bir temsilcisidir. Dirliğin/düzenin devamı, kendisine ait olan geçmişe tutunmasını gerektirmektedir.

Boğaç, canına kasteden babasını hataları ve zayıflığıyla doğrudan yüzleştirmez; ancak 'aklı şaşmış, bilinci yitmiş ihtiyar baba'nın irâdi yeteneğinin olmadığını söyleyerek, hüküm verme hakkını kendisine çeker.¹³ Burada bir önemseme yanında değersizleştirmenin var olduğunu, ancak tam tersi bir izlenim vererek, babasını önemsiyor, ona değer veriyor gibi davrandığını söyleyebiliriz. Dirse –evet-, babasıdır; ama *yanlış* yapmıştır.

Baba-oğul, her ikisi de ölümün kıyısına gelmişler ve 'yeniden doğuş'larında değişmiş-dönüşmüş olarak ikirciği daha az, doğrudan bir ilişki kurabilmişlerdir. Her ikisi de kendi ölümlü sınırlılıklarının farkına varmış, her ikisi de yekdiğerini zayıflıklarında görebilmiştir. Baba, burada oğlunu sakınır; onun canı kendi canından değerlidir. İnfantisid denemesi, babanın eyleminin farkına varmasını sağlamış, şefkati kıyıcı şiddetine baskın çıkmıştır. Pişmanlığı belirgindir. Oğluna benzettiği yiğidin, oğlunun akıbetine uğramasını istemez ve onu dövüşmekten caydırmaya çalışır.

Boğaç, babasından devralacağından vazgeçmek istemez. Gerekirse zor kullanacaktır. Dirse'nin yanıtı, Boğaç'a ait olanı zor kullanmadan alabileceği, ama babanın hakkının babaya ait olduğu şeklindedir. Dirse, malına mülküne hâkim değil gibi gözükse de, sanki bağışlayan kendisi imiş gibi davranmaktadır. Boğaç'ın gözünden baktığımızda, bu durum, babanın vazgeçmek zorunda olsa da, gönüllü vazgeçtiğini, dolayısıyla, babasından aldığı onun hediyesi gibi algılanmasına yardım ettiğini, suçluluk duyması gerekmediğini hissettirmektedir: "Zor kullanarak aldım da, o verdi aslında!" [*sic*]. Burada gözetmemiz gereken nokta, bilinçdışının kötücül-kıskanç-öfkeli karanlığına gömülmüş olsa da

¹³ Oidipus mitinde oğul babanın yerini geçer her açıdan: Kral olarak, eş olarak, baba olarak.

Dirse'nin kırk yiğit/nâmert ile birlikte hareket etmiş olduğudur. Kırkbir, kırktan fazlasıdır, ama o 'bir', 'kırk' sayesinde 'Han'dır. Dirse'nin nedametinin, Boğaç'a hasedini gizlediği ileri sürülebilir.

Boğaç, babasının takdirini kazanmak için girmez çatışmaya, onu ve kendisini kurtarmayı hedefler, yani yaşamsal önemi hâiz bir karşılaşmaya yürür. İki de güç ve yükümlülüklerinin farkındadır artık. Zira 'kendi'leridirler ve doğrudan ilişki kurabilmişlerdir. Varlıksallıkları ~öteki tarafından onaylanınca gerçekleşecektir. Soyut <Öteki'nin zuhûru, somut/gerçek ~öteki ilişkisine muhtaçtır; ~öteki'lerin özütü <Öteki'yi mümkün kılar. *Vice versa*: Özne'yi ve ~öteki'yi yapan Büyük-Öteki'dir. Dolayısıyla diyebiliriz ki, ~öteki'liğinde onaylanmış -dolayısıyla onaylama yetkisi kendisine tanınan- Boğaç, Dirse-Han'a <Öteki'nin ipini atar ve onu bilinçdışının esaretinden dışarı çeker. Öykünün sonunda Bayındır-Han üzerinden <Öteki oğulu kutsuyor olsa da, gerek Boğaç gerekse Dirse, Hanlar Hanı'nın azarını ya da taltifini esas almazlar davranışlarında. İlişkileri doğrudandır, ama nihayetinde onları yine Bayındır Han'ın onayına getirir. <Öteki, birbirini ~öteki'liklerinde olumlayan öznelere bütünleştirmektedir.

Güç (2012), Boğaç'ın çocukluktan erişkinliğe üç meydan okuma veya çatışmaya girdiğine, ve farklı yaklaşımlar sergilediğine dikkat çekiyor: İlkinde boğa karşısına çıktığında kör cesaretiyle bilinçsizce kendisini tehlikeye atmış, yine de akıl yürüterek bu ölümcül karşılaşmadan galip çıkmıştır. İkincisi babasından narsistik onay ve hayranlık talebini güttüğü av sahnesidir. Üçüncüsü, yani babasını esaretten ve aşağılanmadan kurtarmak için giriştiği diğerkâm ve vefakâr eylemdir. Bu son meydan okumada Boğaç yalnız değildir; kırk yiğidiyle birlikte babasına ihanet eden kırk nâmertle çarpışır. Burada planlı ve 'akılcı' bir eylemden söz edebiliriz: Boğaç kendi *tekil* gücünü abartmaz, haddini bilir, hazırlanarak düşmana eşit güçle karşılığını çıkar. Bu üç sahne Boğaç'ın psikososyal gelişim sürecinde üç aşamaya işaret ediyor. Son aşamada bir grup çalışması var; sosyal birliktelik bireysel sorunların çözümü için kullanılabilir.

Boğaç, geleceğe açılımla, artık zayıf 'şimdi'ye güçlü bir alternatiftir. Eski-yeni ekseni bir ara kopacak gibi olmuş, dişil ilkenin dirayetiyle tamir edilmiştir. Herşey eskisi gibi gözükse de, babanın biten zamanını devir alan oğulun geleceğini nasıl şekillendireceğini henüz bilmiyoruz. Burada baba-oğul ilişkisine bir güzelleme yapıyor Dede Korkut; ama eylemlerin bağırtısı -netice üzerinden

değerlendirirsek- sözlerin fısıltısını bastırıyor. Sonuç şu: Baba, bertaraf oluyor: Devran –oğulla- dönecek, annelerin sâkin desteğiyle...

Oidipus'da kısasa kısas ilkesinden hareketle, şeylerin, birbirinin yerine geçebileceğini vâ'zeden Talion yasası işlemiştir: Canına kastedilecek baba oğlunu ölüme yollar; yolu kesilen oğul, babasını öldürerek kısas uygular. Dede Korkut'ta, han-kızı annenin önermesi işler: Yapıcılığı, Talion yasasını reddedişindedir. Devamlılığı irdeler ve devamlılık için bağları bozan öğelerin göz ardı edilmesi gerektiğini söyler. Şefkatin ve bağışlamanın hataları kapatabileceğini ima eder.

Kaynaklar

- Abelin, E. (1975). Some further observations and comments on the earliest role of the father. *International Journal of Psychoanalysis*, (56), 293-302.
- Akhtar, S. (Ed.) (2009). *Freud and the Far East: Psychoanalytic Perspectives on the People and Culture of China, Japan ve Korea*. Lanham MD: Jason Aronson.
- Bonnefoy, Y. (Ed.) (2000). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, 1. ve 2. Cilt, Levent Yılmaz (Çev.). Ankara: Dost.
- Brown, N.O. (1996). *Ölüme Karşı Hayat / Tarihin Psikanalitik Anlamı*, Abdullah Yılmaz (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Bruner, J. (1991). Self-Making and World-Making. *Journal of Aesthetic Education* (25/1), 67-78.
- Byrnit, J. (2006). Primate theory of mind: A state-of-the-art review. *Journal of Anthropological Psychology*, (17), 2-21.
- Campbell, J. (1978). *Der Heros in tausend Gestalten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Campbell, J. (1992). *İlkel Mitoloji i Tanrının Maskeleri -1*, Kudret Eminoglu (Çev.). Ankara: İmge
- Edmunds, L., Dundes, A. (Ed.) (1995). *Oedipus: A Folklore Casebook*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*, Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.). Ankara: Gece.
- Ermann, M. (1985). Die Fixierung in der frühen Triangulierung. *Forum der Psychoanalyse*, (3), 93-110.
- Firdausi. (1832). *The Shah Nameh of the Persian Poet Firdausi*, çev. James Atkinson. Lond- ra: Oriental Translation Fund; Google Play / Books. URL= <https://play.google.com/bo->

oks/reader?id=Rp5CAAAAcAAJ&printsec=frontcover&output=reader
&hl=tr&pg=GBS.PA3

- Freud, S. (2012). *Totem ve Tabu*, Kamuran Şipal (Çev.). İstanbul: Say.
- Gökyay, O.Ş. (2006). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalıcı.
- Grimal, P. (1997). *Mitoloji Sözlüğü -Yunan ve Roma*, Sevgi Tamgüç (Çev.). İstanbul: Sosyal.
- Gu, M.D. (2006). The Filial Piety Complex: Variations on the Oedipus Theme in Chinese Literature and Culture. *The Psychoanalytic Quarterly*, (LXXV/1), 163–195.
- Güç, F. (2012). Der Ausgang des Ödipuskomplexes in der türkischen Kultur. *Psychosozial*, (35/127), 93-119
- Hassan, Ü. (2000). *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Alan.
- Homayounpour, G. (2015). *Tahran'da Psikanaliz Yapmak*, Aslı Mertan (Çev.). İstanbul: Everest.
- Homeros, (2005). *Odysseia*, Azra Erhat ve A. Kadir (Çev.). İstanbul: Can.
- İnan, A. (1948). Göçebe Türk Boylarında Evlâtlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, (VI/3), 127-137.
- Johnson, R.A. (1992). *Erkek Psikolojisini Anlamak*, K. Kutlu (Çev.). İstanbul: Gül.
- Johnson, A.W., Price-Williams, D. (1996). *Oedipus Ubiquitous: The Family Complex in World Folk Literature*. Stanford: Stanford University Press.
- Jung, C.G. (1971). *Wandlungen und Symbole der Libido*. Olten: Walter Verlag.
- Jung, C.G. (2003). *Dört Arketip*, Zehra Aksu Yılmaz (Çev.). İstanbul: Metis.
- Jung, C.G., Franz, von M.L., Henderson, J.L., Jacobi, J. & Jaffe, A. (1981). *Der Mensch und seine Symbole*. Olten & Freiburg im Breisgau: Walter Verlag.
- Knox, B.M.W. (1954). Why Is Oedipus Called Tyrannos?. *The Classical Journal*, (50/3), 97-102.
- Lebovici, S. (1982). The origins and development of the Oedipus complex. *International Journal of Psychoanalysis*, (63/2), 201-215.
- Nasio, J-D. (2012). *Oedipus: Psikanalizin En Önemli Kavramı*, Canan Coşkan (Çev.). Ankara: Say.

- Neumann, E. (1974). *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. München: Kindler Verlag.
- Niles, J.D. (1999). *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Obeyesekere, G. (2011). *Kültürün İşleyişi / Psikanaliz ve Antropolojide Sembolik Dönüşüm*, Jale Ergelen (Çev.). İstanbul: Doruk.
- Ögel, B. (1989). *Türk Mitolojisi -I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Örnek, S.V. (1988). *İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek.
- Randall, W.L. (1999). *Bizi 'Biz' Yapan Hikayeler*, Şen Süer Kaya (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Saydam, M.B. (2013). *Deli Dumrul'un Bilinci*. İstanbul: Metis.
- Saydam, M.B. (2017). *Ara f'dalıklar / İnsanın Hâlleri ve Eylemleri: Psikomitolojik Çözümleme*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Schimmel, A. (1997). *Sayıların Esrarı*. İstanbul: Verka.
- Smadja, E. (2018). *The Oedipus Complex: Focus of the Psychoanalysis-Anthropology Debate*. London & New York: Routledge.
- Sofokles, (1941). *Oidipus Kolonos'ta*, Nurullah Ataç (Çev.). Ankara: Maarif Matbaası.
- Sophokles, (2002). *Kral Oidipus*, Güngör Dilmen (Çev.). İstanbul: Mitos-Boyut.
- Sterren, van der D. (1974). *Ödipus. Nach den Tragödien des Sophokles: Eine psychoanalytische Studie*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Triest, J. (2023). Oidipus – Çok Şey Bilen Adam / Üçgenleşme, Bilgi ve Farkındalık Üzerine Düşünceler. M. Bilgin Saydam (Ed.) Oidipus/Psikomitoloji: Psikanalitik ve Klinik Yorumlar s. 38-74. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Wax, M.L. (1990). Malinowski, Freud and Oedipus. *International Review of Psycho-Analysis*, (17/1), 47-60.
- Winnicott, D.W. (1998). *Oyun ve Gerçeklik*, Tuncay Birkan (Çev.). İstanbul: Metis.
- Zizek, S. (2004). *Yamuk Bakmak. Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, Tuncay Birkan.(Çev.). İstanbul: Metis.

DEDE KORKUT HİKÂYELERİ'NDE YER ALAN FİLLERİN SEMANTİK GÖRÜNÜMÜ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON THE SEMANTIC APPERANCE OF THE
VERBS IN DEDE KORKUT STORIES

Osman TÜRK*
Fatma KOÇ**

Öz

Dede Korkut Hikâyeleri Türk dili ve kültürünü yansıtan oldukça değerli bir eserdir. İçerisinde birçok tema bulunduran eser, Türklerin yaşamından izler taşır. Dolayısıyla eser, kültürel mirasın bir parçası konumundadır. Bununla birlikte eser; aile, saygı, sevgi, ahlâk, hoşgörü, dürüstlük, vatanseverlik, dayanışma gibi birçok değeri tematik olarak içeren bir hazinedir. Eser, sözlü ve yazılı olarak belirli aşamalardan geçmiş ve nesilden nesile aktararak günümüze ulaşmıştır. Dede Korkut Hikâyeleri arı bir Türkçe yazılmış olup eserde millî değerler ön plâna çıkarılmıştır. Araştırma alanı olarak birçok disipline temas eden eser; fonetik, morfoloji ve semantik açıdan birçok yapıyı barındırır. Buna ek olarak söz varlığı bakımından da zengindir. Eser, halk hikâyesi ve destan türlerinin özelliklerini taşımakla birlikte manzum ve mensur biçimde yazılmıştır. Bu çalışmada Dede Korkut Hikâyelerinde bulunan fiiller taranmış ve taranan fiiller, bağlama göre değerlendirilmiştir. Fiillerin anlamları bağlamlarına göre verilmiş ulaşılan verilere bağlı olarak fiillerin semantik görünümleri hakkında çıkarımlarda bulunulmuştur. Elde edilen veriler, sonuç bölümünde analiz edilmiş olup gerekli açıklamalar yapılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Dede Korkut, Hikâye, Türk Dili, Fiil, Semantik.

Abstract

Dede Korkut Stories is a very valuable work that reflects the Turkish language and culture. The work, which contains many themes, carries traces of the life of the Turks. Therefore, the work is a part of the cultural heritage. However, the work; family is a treasure that thematically contains many values such as respect, love, morality, tolerance, honesty, patriotism and solidarity. The work has passed through certain stages in oral and written form and has reached the present day by being transferred from generation to generation. Dede Korkut Stories were written in pure Turkish and national values were brought to the fore in the work. The work that touches many disciplines as a research area; it contains many structures in terms of phonetics, morphology and semantics. In addition, it is rich in terms of vocabulary. The work is written in verse and prose, with the characteristics of folk tales and epics. In this study, the verbs in

* Dr. Harran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, osmanturkgau@gmail.com ORCID: 0000-0002-9379-6225, Şanlıurfa, Türkiye.

** Dr. Adıyaman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, kocfatma2708@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2736-5459 Adıyaman, Türkiye.

Dede Korkut Stories were scanned and the scanned verbs were evaluated according to the context. The meanings of the verbs were given according to their contexts and inferences were made about the semantic appearances of the verbs depending on the data reached. The obtained data were analyzed in the conclusion part and necessary explanations were made.

Keywords: Dede Korkut, Stories, Turkish Language, Verb, Semantics.

Giriş

Fiiller iş, oluş ve hareket bildiren sözcük türleridir. Cümle içerisinde yargıyı bildirmekle birlikte yargının gerçekleştiğini de belirtir. Bu yönüyle fiiller dilin temel unsurlarındandır. Fiiller cümle içerisinde kip ve şahıs eklerini alarak cümle içerisinde çekime girerler. Dolayısıyla hem anlam hem de şekil bakımından cümle yapısı içerisinde yer alırlar. Çekime uğramış her bir fiilin biçimsel ve anlamsal değerleri mevcuttur (Şahin, 2000-2001, s. 96). Bir fiil yer aldığı cümle içerisinde bağlamına göre farklı anlamlar kazanabilir ve birden fazla anlama sahip olabilir.

Fiillerle bir araya gelen birleşik fiiller ise sözcük türetmede önemli bir işleve sahiptir. Birleşik fiiller sözcük türetmede önemli bir görev üstlenmektedir (Koç, 2020, s. 264). Birleşik fiiller, bir ad ile bir yardımcı fiilin, iki ayrı fiil şeklinin yahut da ad soylu bir veya birden çok kelime ile bir esas fiilin birleşmesinden oluşan ve tek bir kavrama karşılık olan fiil türleridir (Korkmaz, 2017, s. 199). Birleşik fiillerin meydana gelmesi, dil içerisinde söz varlığına katkıda bulunur.

Fiiller cümle içerisinde hem kişi hem de zaman unsurları hususundan hareketle anlam açısından bir bütünlük oluşturur. Fiiller, insan dilinde ciddi bir rol oynarlar; cümlede bahsedilen varlıkları zorlar ve birbiriyle ilişkilendirirler (Yaylagül, 2005, s. 19).

Dede Korkut Hikâyeleri Orta Asya'da yaşayan Türklerin yaşamını, yaptıkları savaşları ve sosyal hayatlarını yansıtan kıymetli bir başyapıttır. Dede Korkut Hikâyeleri Oğuz Türklerinin 12-14. yüzyıllarda Anadolu'nun doğusundaki geleneksel yaşam tarzını, aile yapısını, dilini, dinini, dünyaya mitolojik açıdan bakışını, etnografyasını, mücadelelerini anlatmakta ve kesin olarak bilinmemekle birlikte 15. yüzyılın ortalarından itibaren yazıya geçirildiği tahmin edilmektedir (Torun, 2011; Ergin, 2003).

Eser, her bakımdan birçok alana hitap eden malzemeler barındıran bir niteliğe sahiptir. Dil, sosyolojik, halkbilim, vb. birçok disipline dair tespitlerde bulunulabilir. Eser hem destan hem de halk hikâyesi özelliklerini taşımaktadır (Türk & Koç, 2023, s. 1349).

Dede Korkut Hikâyeleri, aşk ve duygu temaları içermesi bakımından halk hikâyesi, epik temaları içermesi bakımından ise destan

türünü temsil etmektedir. Dede Korkut Kitabının içinde yer alan hikâyeler destansı niteliğe sahip hikâyelerdir (Sarıtaş, 2020: 1951). Ayrıca Türklerin yaşam tarzı, coğrafyası ve toplumsal yapısı hakkında kaydadeğer bilgiler veren değerli bir yapıt olma özelliği taşımaktadır. Toplumsal normları ve kimlikleri analiz etmesi bakımından yol gösterici bir niteliğe sahip olan eserin öngörülse niteliği göz ardı edilmemelidir. Toplumların hafızasında yer alan ortak hazine nesilden nesile aktarılarak o toplumun düşünce yapısını hakkında bilgi sunmaktadır (Türk, 2021, s. 137). Kültürel bellek çok katmanlı bir yapıya sahiptir, Dede Korkut Kitabı içindeki destanlar da kültürel bellek aktarıcılık özelliği ile çok katmanlı bu yapının çözülmesi, anlaşılması ve yorumlanmasında bir söylem haritası sunar (Çetinkaya, 2017, s. 143).

Destan ve halk hikâyesi türlerinin özelliklerini bir arada taşıyan eserde Dede Korkut yaşlı bir bilgedir. O, Oğuz Türklerine toplumsal kuralları ve İslâmî değerleri vurgulayan bilge bir kişidir. Halk tarafından sözleri dinlenir dedikleri saygı ile yapılır bunun yanında kerametler sahibi bir kimse olarak kabul edilir (Gökyay, 2000, s. 127). Halkın nazarında birçok kimlikle görülen Dede Korkut, aynı zamanda toplumu birçok bakımdan yönlendiren değerli bir kişidir. Dede Korkut, Oğuz'un yaşantısında zaman zaman topluma ruh ve canlılık veren bir kaynak şeklindedir (Yıldırım, 2011, s. 13).

Dede Korkut Hikâyeleri dil bakımından değerlendirildiğinde Eski Anadolu Türkçesinin ses ve şekil özelliklerini taşıdığı görülmektedir. Dede Korkut Hikâyelerinin dili Eski Anadolu Türkçesinin öteki eserleri ile karşılaştırıldığında aralarında tam bir koşutluk olduğu görülür” (Korkmaz, 1998, s. 101).

Amaç ve Yöntem

Çalışmanın amacı Dede Korkut Hikâyeleri'nde mevcut olan fiillerin semantik işlevlerini sunabilmektir. Bir fiil, birden fazla anlamı teşkil edebilecek özelliğe sahip olduğundan dolayı herhangi bir fiil birkaç başlıkta yer alabilmektedir. Dolayısıyla eserde bulunan fiillerin içerdikleri anlamları ait oldukları temanın başlığına göre kategorize etmek çalışmanın diğer bir amacını teşkil etmektedir.

Çalışmada Dede Korkut Hikâyeleri'nde yer alan fiiller taranarak tespit edilmiştir. Tespit edilen fiillerin anlamları metindeki bağlamları dikkate alınarak açıklanmıştır. Buna ek olarak fiillerin semantik görünümü göz önünde bulundurularak tespit edilen fiiller, 28 başlık altında değerlendirilmiştir. Oluşturulan başlıklar ise fiilin içerdiği anlama göre verilmiştir.

1.Algı Bildiren Fiiller

Algı bildiren fiiller, algılama ifade eden ve bu temayı çağrıştıran fiillerden oluşmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri'nde *baқақал-*, *бақар ol-*, *бақдур-*, *bul-*, *гөр-*, *ішит-*, *ізде-*, *қулағ(um) ңиңла-*, *тamaша id-*, *танı-*, *тuy-* fiilleri algı bildiren bildiren fiiller başlığı altında değerlendirilmiş olup metindeki kullanıldıkları anlamlar ifade edilmiştir.

baқақал-: bakakalmak, bakıp durmak

бақар ol-: bakar olmak, bakmaya devam etmek

бақдур-: baktırmak, kişinin bakmasını ve incelemesini sağlamak

bul-: bulmak, kavuşmak

гөр-: görmek, 1.dikkatli bakarak algılamak, 2.murâda ermek, 3.ne olduğunu anlamak, 4.yaşamak

ішит-: işitmek, duymak

ізде-: takip etmek

қулағ(um) ңиңла-: kulak ңınlaması

тamaша id-: izlemek

танı-: tanımak

тuy-: duymak, işitmek

2.Amaç Bildiren Fiiller

Amaç bildiren fiiller, metin içerisinde belirli bir hedefi temsil eden fiillerden oluşmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri'nde *dâm it-*, *daŎvile-*, *deñe-*, *destur vir-*, *gözet-*, *gözle-*, *hilŎatla-*, *himmet eyle-*, *ilet-*, *imrahor eyle-*, *ir-*, *irişdür-*, *қaravullıқ eyle-*, *қo-* fiilleri bir amaç bildirmekte olup amaç bildiren fiiller başlığı altında incelenmiştir.

dâm it-: tuzak kurmak

daŎvile-: dava etmek

deñe-: denemek, ölçmek, sınamak

destur vir-: izin vermek

gözet-: gözetmek, korumak

gözle-: izlemek, takip etmek

hilŎatla-: kaftan hediye etmek

himmet eyle-: yardım etmek, yardımcı olmak

ilet-: iletmek, sevk etmek

imrahor eyle-: ahırcıbaşı etmek

ir-: ermek, ulaşmak

irişdür-: eriştirmek, ulaştırmak

қaravullıқ eyle-: gözcülük etmek

қo-: koymak, 1.izin vermek, 2.yerleştirmek

3.Birlikte Yapılan Hareket Bildiren Fiiller

Birlikte yapılan fiiller, fiilin birden fazla kişi ile gerçekleştirildiği fiillerdir. Bu fiiller *geliş-*, *güliş-* fiillerinden oluşmakta olup -()ş ekini almaktadırlar.

geliş-: birlikte gelme eyleminin yapılması

güliş-: gülüşmek, birlikte gülmek

4.Dinî İçerik Bildiren Fiiller

Dede Korkut Hikâyeleri İslâmî temalı sözcüklerin veya fiillerin görüldüğü bir eserdir. Dinî içerik bildiren fiiller; Arapça ve Farsça sözcüklerle Türkçe kökenli fiillerin bir araya gelerek oluşturduğu birleşik yapıli fiillerden meydana gelmektedir. Fiillerin bu şekilde farklı yapılar oluşturması dile söz varlığı açısından bir zenginlik kazandırmıştır (Koç, 2020: 196). *abdest al-*, *duâ eyle-*, *duâ kıl-*, *namaz kıl-*, *şalavat getir-*, *tevbe eyle-* fiilleri dinî içerik bildiren fiiller başlığı altında incelenmiştir.

abdest al-: ibadet etmeden önce vücudun belirli yerlerinin yıkanıp temizlenmesi

duâ eyle-: dua etmek

duâ kıl-: dua etmek

namaz kıl-: namaz kılmak

şalavat getir-: salavat getirmek

tevbe eyle-: tövbe etmek

5.Dönüşüm Bildiren Fiiller

Dönüşüm bildiren fiiller başlığı, sürece bağıli olarak geçirilen değişimi vurgulayan fiillerden oluşmaktadır. Gerek renk gerek zaman gerekse sahip olunan fiziksel durum bakımından ortaya çıkan değişim fiilleri ve bu değişimin gerçekleştirildiği fiiller dikkate alınmıştır. *alal-*, *böyü-*, *çöngel-*, *çürü-*, *dön-*, *karar-*, *karı-*, *kırı-*, *oñ-*, *oñal-*, *oñar-*, *sağal-*, *şarart-*, *şoğul-*, *yaşla-*, *yeşer-* fiilleri dönüşüm bildiren fiiller başlığı içerisinde incelenmiştir.

alal-: kızarmak, kırmızı renge dönüşmek

böyü-: büyümek, gelişmek

çöngel-: körelmek, zayıflamak

çürü- çürümek, bozulmak, yapının değişmesi

dön-: 1.değişim geçirmek, 2.gelmek, 3.dönüşmek, başka bir hâl almak

karar-: kararmak, siyah renge dönüşmek

karı-: karımak, yaşlanmak, ihtiyarlamak

kırı-: 1.bir organın işlevini yitirmesi, 2.kuru hâle gelmek, 3.tutulmak

oñ-: düzelmek, iyi duruma gelmek
oñal-: onalmak, iyileşmek, düzelmek
oñar-: düzeltmek, iyileştirmek
sağal-: iyileşmek
şarart-: sarartmak, sarı renge dönüştürmek
şoğıl-: kaynağı kurumak
yaşla-: yaşlanmak, yaş almak
yeşer-: yeşil renge dönüşmek, bitkilerin çoğalması

6.Durum Bildiren Fiiller

Durum bildiren fiiller, belirli bir duruma işaret eden ve bu durumun ortaya koyduğu sonucu ifade eden fiillerden meydana gelmektedir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde *ayrıl-*, *az-*, *azad eyle-*, *bağda-*, *başla-*, *batur-*, *bayı-*, *begen-*, *bekle-*, *beñze-*, *beñzed-*, *beñzet-*, *berkit-*, *bırağ-*, *bırağ-*, *biner ol-*, *bitmez ol-*, *boğazla-*, *boğrad-*, *bostan kııl-*, *boşal-*, *boyla-*, *böl-*, *bulın-*, *büdiri-*, *büri-*, *câsusla-*, *cem Ø ol-*, *cemØ eyle-*, *cûşa gel-*, *çağla-*, *çatla-*, *çatlat-*, *çök-*, *çöz-*, *dala-*, *delin-*, *didil-*, *dile-*, *diñle-*, *dir-*, *direbil-*, *dirgür-*, *diril-*, *dit-*, *divşür-*, *dişle-*, *dök-*, *düş-*, *fırla-*, *ğayıb ol-*, *gedil-*, *gelür ol-*, *gerek-*, *getür-*, *getürüp dur-*, *gideyor-*, *gir-*, *girü dön-*, *gömil-*, *görinmez ol-*, *göyin-*, *gözüük-*, *güç it-*, *güd-*, *gülmez ol-*, *hâzır ol-*, *helâk it-*, *hoş gel-*, *hurdahaş eyle-*, *hüner göster-*, *ısrı-*, *ısmarla-*, *iki para kııl-*, *ilham id-*, *iltifat eyle-*, *iste-*, *kabul id-*, *kabul ol-*, *kal-*, *kıaldur-*, *kıarğaşa id-*, *kıarış-*, *kıarşı gel-*, *kıayıt-*, *kıayna-*, *kertil-*, *kes-*, *kesdür-*, *kesil-*, *kııs-*, *kıç-*, *kıoy-*, *kıoyu vir-*, *köpüklendür-*, *kıurtar-*, *kıurtıl-*, *müstecâb ol-*, *obrıl-*, *ol-*, *otur-*, *oyan-*, *paralan-*, *pâyende ol-*, *pişür-*, *pişürüp dur-*, *puş-*, *şalın-*, *şalındur-*, *şanç-*, *şarın-*, *şarmaş-*, *şav-*, *segri-*, *sermür-*, *sıçra-*, *şığa-*, *şığ-*, *şığla-*, *şın-*, *sındur-*, *şıyır-*, *şızla-*, *şızlat-*, *siñürle-*, *şol-*, *sök-*, *sömür-*, *söyindür-*, *süri-*, *süril-*, *süs-*, *süsil-*, *şaka-*, *şıla-*, *şış-*, *şorla-*, *tahta çık-*, *tamam id-*, *tepsir-*, *tökil-*, *tağıt-*, *tağla-*, *taleb eyle-*, *taya-*, *tayan-*, *tayın-*, *toğra-*, *toğran-*, *tol-*, *toldur-*, *tonat-*, *tuğlad-*, *tul eyle-*, *tur-*, *turgur-*, *tut-*, *tutabil-*, *tutsağ eyle-*, *ufan-*, *uvan-*, *uzan-*, *ügid-*, *üş-*, *üşür-*, *üz-*, *yağ-*, *yağla-*, *yağmala-*, *yağ-*, *yağlan-*, *yalıncak eyle-*, *yalıñuz kal-*, *yalvar-*, *yandur-*, *yapın-*, *yapış-*, *yar-*, *yarıl-*, *yaşar-*, *yaşın dökdür-*, *yat-*, *yayıl-*, *yaykan-*, *yayla-*, *yaz-*, *yeñ-*, *yıkıl-*, *yırt-*, *yit-*, *yücel-* fiilleri durum bildiren fiiller başlığı altında değerlendirilmiştir. Tespit edilen durum fiilleri incelendiğinde bu fiillerin gerçekleşmesinden sonra gerek fiziksel gerek duygusal vb. hususlarda bir durumun oluştuğu görülmüştür. Ayrıca metin içerisinde durum fiillerinin nicelik olarak diğer fiillere göre daha fazla olduğu da belirtilmelidir.

ayrıl-: ayrı düşmek
az-: azmak, yoldan çıkmak

azad eyle-: azat eylemek, serbest bırakmak
bağda-: sarmak
başla-: başlamak, başlangıç yapmak
batur-: batırmak
bayı-: zengin olmak
begen-: hayran olmak
bekle-: beklemek
beñze-: benzemek, ortak özellikler taşımak
beñzed-: benzetmek
beñzet-: benzetmek
berkit-: sağlam duruma getirmek
bırağ-: bırakmak, koyuvermek
bıraç-: koymak
biner ol-: binme eyleminin sürekli olarak yapılması
bitmez ol-: bitmez olmak, türememek
boğazla-: boğmak
boğrad-: yara açtırmak, delik açtırmak
bostan kıl-: bahçe yapmak
boşal-: boş hâle dönmek
boyla-: boyun devam etmesi
böl-: bölmek, ayırmak
bulun-: bulunmak
büdiri-: tökezlemek
bürri-: bürümek
câsusla-: câsusluk yapmak
cem Ö ol-: cem olmak, toplanmak, bir araya gelmek
cemÖ eyle-: toplanmak
cüşa gel-: coşmak
çağla-: coşkulu bir şekilde akmak
çatla-: çatlamak
çatlat-: 1.“çat” diye ses çıkarmak, 2.çatlatmak, şaklatmak
çök-: yere oturmak
çöz-: 1.bırakmak, 2.gevşetmek
dala-: ısırarak
delin-: delinmek
didil-: didik didik olmak
dile-: istemek, talep etmek, rica etmek
diñle-: dinlemek, kulak vermek
dir-: toplamak, bir araya getirmek
direbil-: canlandırmak, diriltmek
dirgür-: diriltmek, canlandırmak
diril-: 1.toplanmak, 2.yeniden hayat bulmak

- dit-:** didik didik etmek
divşür-: toplamak, bir araya getirmek
dişle-: ısırarak
dök-: sıvı bir maddeyi akıtmak
düş-: düşmek, 1.yere devrilmek, 2.gitmek, 3.isabet etmek,
4.yağmak (iklim olayı)
fırta-: birdenbire sıçramak
ğayıb ol-: kaybolmak, yitmek
gedil-: yarılmak, delik açılmak
gelür ol-: gelir olmak, gelme eylemine devam etmek
gerek-: gerekmek, gerekli olmak
getür-: yaşatmak
getürüp dur-: getirmeye devam etmek
gideyor-: gitmek, devam etmek
gir-: gir-, 1.dâhil olmak, 2.yeni yaşına basmak
girü dön-: geri dönmek
gömil-: gömülmek
görünmez ol-: görünmez olmak, görünmemek
göyin-: yanmak
gözük-: görünmek
güç it-: zorlamak
güd-: gütmek
gülmez ol-: gülmemek
hazır ol-: hazır olmak
helâk it-: helâk etmek, darmadağın etmek
hoş gel-: güzel gelmek
hurdahaş eyle-: darmadağın etmek
hüner göster-: beceriyi ortaya koymak
ısır-: diş arasına almak
ismarla-: emanet etmek
iki para kıl-: iki paralık etmek, rezil etmek
ilham id-: ilham oluşturmak, esinlendirmek
iltifat eyle-: ilgi göstermek
iste-: istemek, rica etmek
kabul id-: onaylamak
kabul ol-: kabul edilmek
kal-: 1.belirli bir zaman sonunda hâlâ varlığını korumak,
2.bulunmak, 3.durmak, 4.konaklamak
kaldur-: kaldırmak, yükseltmek
karğışa id-: karışmak
karış-: dâhil olmak
karşu gel-: karşı gelmek, muhalif olmak, karşıt olmak

ķayıt-: geri dönmek
ķayna-: kaynamak, fokurdamak
kertil-: çentilmek
kes-: 1.ayırarak, 2.kesici bir aletin kullanılarak ayırma işleminin yapılması
kesdür-: kestirmek
kesil-: son bulmak
ķıs-: sıkıştırmak
ķiç-: geçmek, zamanın akıp gitmesi
ķoy-: bırakmak
ķoyu vir-: koyuvermek, öylece bırakmak
köpüklendür-: köpüklü hâle getirmek
ķurtar-: kurtarmak, kötü bir durumdan iyi bir duruma getirmek
ķurtıl-: kurtulmak
müstecâb ol-: kabul olmak
obrıl-: yarılmak
ol- : 1.bir olayın gerçekleşmesi (yardımcı fiil), 2.meydana gelip işlevini yerine getirmek
otur-: çömelmek, çömelmiş durumda olmak
oyan-: uyanmak
paralan-: paralanmak, parça parça olmak
pâyende ol-: temelli olmak
pişür-: pişirmek
pişürüp dur-: pişirmeye devam etmek
pus-: pusu kurmak
şalın-: salınmak, bırakılmak
şalındur-: salındırmak, sarkıtmak, sallandırmak
şanç-: sançmak, saplamak
şarın-: sarınmak
şarmaş-: sarılmak, kucaklaşmak
şav-: savmak, atlatmak
segri-: segrimek, sıçramak
sermür-: uykudan sıçrayıp uyanmak
sıçra-: fırlamak
şıĝa-: sıvazlamak
şıķ-: sıkı hâle getirmek
şıķla-: sızlamak
şın-: yenilmek
sındur-: sındurmak, 1.kırmak, bozmak, 2.yenmek
şıyır-: sıyırmak, ayırmak
şızla-: sızlamak, ağrımak
şızlat-: sızlatmak, acı çektirmek

siñirle-: hareketsiz bırakmak
şol-: zayıf düşmek
sök-: sökmek, parçalamak
sömür-: sömürmek
söyindür-: söndürmek
süri-: sürüklemek, sürmek
süril-: sürülmek, devam etmek
süs-: delmek
süsil-: saplanmak
şakı-: şakılamak, şimşek çakması
şıla-: ışıldamak
şiş-: şişmiş duruma gelmek
şorla-: şırıl şırıl akmak
tahta çık-: tahta çıkmak, yönetimin başına geçmek
tamam id-: tamamlamak
tepser-: kabarmak, uçuklamak
tökil-: dökülmek
tağıt-: dağıtmak, dağılık hâle getirmek
tağla-: dağlamak, yaralamak
taleb eyle-: istemek, dilemek
taya-: dayamak
taayan-: dayanmak
taaym-: düşmek
toğra-: doğramak
toğran-: doğranmak
tol-: dolmak, 1.dolmak, dolu hâle gelmek, 2.yaş almak, yaş doldurmak
toldur-: doldurmak
tonat-: donatmak, giydirmek
tuğlad-: kapattırmak, kapalı hâle getirmek
tul eyle-: dul eylemek
tur-: durmak
turgur-: durdurmak
tut-: tutmak, sarmak
tutabil-: tutabilmek, yerini alabilmek
tutsak eyle-: tutsak eylemek, hapsedmek
ufan-: ufanmak, ufak hâle gelmek
uvan-: parçalanmak
uzan-: uzun şekle dönüşmek
üğid-: öğütme
üş-: üşüşmek
üşür-: üşüştürmek

üz-: yüzmek, kesmek
yağ-: gökten düşmek
yağla-: yağlamak
yağmala-: yağma etmek
yak-: yakmak, ateşle tutuşturmak
yaklan-: yaklaşmak
yalınçağ eyle-: çıplak hâle getirmek
yaluñuz kal-: yalnız, bir başına kalmak
yalvar-: yalvarmak
yandır-: yandırmak, yanmasına sebep olmak
yapın-: siperlenmek
yapış-: yapışmak
yar-: yarmak, ayırmak
yarıl-: ayrılmak, parçalanmak
yaşar-: yaş dökülme, ıslanma
yaşın dökür-: döktürmek, kişinin gözyaşına dökmesine neden olmak
yat-: uyumak, uzanmak
yayıl-: yayılmak
yaykan-: çalkalanmak
yayla-: yaylamak, yaz mevsimini geçirmek
yaz-: yazmak, yazı ile metin oluşturmak
yeñ-: yenmek, galip gelmek
yıqıl-: birdenbire düşmek
yırt-: ayırmak
yit-: yitmek, kaybetmek
yücel-: yükselmek

7.Düzen Bildiren Fiiller

Düzen bildiren fiiller tema olarak belirli bir sırayı ve düzeni ifade etmektedir. *dizil-*, *düz-*, *düzil-* fiilleri düzen bildiren fiiller başlığı altında değerlendirilmiştir.

dizil-: sıralanmak, sıra sıra olma

düz-: düz-, 1.belirli bir düzene oturtmak, 2.metin oluşturmak

düzil-: düzme veya sıralama işinin başkası tarafından yapılması

8.Evlilik İle İlgili Fiiller

Evlilik ile ilgili fiiller, evlenme ve düğün unsurlarından meydana gelmektedir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde toplumun temeli sayılan aile kurumunu ve bu kuruma ait toplumsal kimlikleri vurgulayan sözcükler yahut fiiller kullanılmıştır. "Eski Türk toplumunda ilk sosyal birlik olan aile bütün sosyal yapının çekirdeğini oluşturuyordu. Çok geniş

coğrafyalara yayılan Türklerin varlıklarını korumayı başarmaları, güçlü aile yapıları sayesinde mümkün oluyordu. Türklerde sosyal açıdan yani akrabalık bağı bakımından ,geniş aile tipi' yaygınken, hane halkı ve konargöçer bozkır yaşamı esas alındığında Türklerde, çekirdek aile tipi'nin yaygın olduğu söylenebilir. Özgür olan ve Asya Hunlarından beri ata binip ok atan, top oynayıp güreş tutmak gibi ağır sporlar yapan Türk kadını aile içinde güç ve itibar sahibiydi. Gerek aile içi gerekse sosyal ilişkilerde töre'ye uymak gerekiyordu.”(Aksoy: 2004, s. 256). *düğün dirnek it-*, *düğün eyle-*, *düğün it-*, *iver-*, *köçür-* fiilleri Evlilik ile ilgili fiiller başlığı altında değerlendirilmiştir.

düğün dirnek it-: düğün yapmak

düğün eyle-: düğün yapmak

düğün it-: düğün töreni yapmak

iver-: evermek, evlendirmek

köçür-: kız evlendirmek

9.Fiziksel Durum/Fiziksel İhtiyaç Bildiren Fiiller

Fiziksel durum/fiziksel ihtiyaç bildiren fiiller; *açığ-*, *ağrı-*, *derle-*, *kaşan-*, *toy-*, *toyur-*, *yorıl-*, *yorilt-* fiillerinden oluşmakta olup belirli bir ihtiyacı ve bu ihtiyaç sonucunda oluşan duruma işaret etmektedir.

açığ-: acıkmak

ağrı-: ağrımak, sızlamak

derle-: terlemek

kaşan-: tuvalet ihtiyacını gidermek

toy-: açlık hissinin son bulması

toyur-: doyurmak, doymasını sağlamak, yemek yedirmek

yorıl-: yorulmak

yorilt-: yormak

10.Haberleşme/İletişim Bildiren Fiiller

Haberleşme/iletişim bildiren fiiller, *haber söyle-*, *haber vir-*, *haberleş-*, *keñeş-* fiillerinden oluşmakta olup iletişim bağlantısına işaret etmektedir.

haber söyle-: haberdar etmek

haber vir-: bilgi vermek

haberleş-: haberleşmek, iletişim hâlinde olmak

keñeş-: danışmak, müzakere etmek

11.Hareket/Gerçekleşme Bildiren Fiiller

Hareket/gerçekleşme bildiren fiiller için gerçekleştğini ve sonuca ulaşacağını bildirmekte olup *aç-*, *ağarıl-*, *ahtar-*, *ağ-*, *aqıt-*, *aqmaz ol-*, *al-*, *aldur-*, *alın-*, *alivir-*, *apar-*, *ardına düş-*, *arqasına al-*, *aş-*, *aş-*, *aşar*

ol-, aşur-, at-, atdur-, atıl-, atlan-, av avla-, ava çık-, bağla-, bağlat-, bas-, baş indür-, besle-, bid'at işle-, bin-, bindür-, binebil-, birbirine kat-, çaķ-, çal-, çaldur-, çalış-, çap-, çapıl-, çarp-, çarpışdur-, çek-, çıkagel-, çıkar-, çırpın-, çolğa-, dep-, depele-, dik-, dikdür-, dög-, dögil-, döşe-, döşen-, düğ-, dün kat-, düriş-, dürışdür-, düş-, eg-, emirahur eyle-, eyerle-, eyle-, gel-, gey-, gez-, gezle-, gid-, git-, gönder-, göster-, götür-, göz gezdür-, güreş tut-, güreş-, hâkla-, hâll id-, hâmlle kıl-, iç-, içür-, ildür-, işle-, it-, kaç-, kâlķ-, kamçıla-, kap-, karşula-, kes-, kesdür-, kıvur-, kiçür-, ko-, koçın-, kon-, kondur-, kopar-, koparığör-, koyıl-, köç eyle-, köç-, kuç-, kuçaķla-, kuşla-, kuşan-, mahmuzla-, meydana çık-, möhürle-, nemle-, neyle-, nit-, nola-, ohla-, oyna-, oynan-, oynat-, ökçele-, ört-, pırla-, pirt-, piç-, sağdur-, sağrak sür-, sağrak sürdür-, sağur-, şakla-, şaklat-, şal-, şavıl-, şavril-, şavul-, şaydur-, segird-, sep-, ser-, şok-, şun-, sür-, taķ-, taķın-, talat-, tolaş-, tutdur-, uçur-, uğra-, ur-, var-, yaşmaķlan-, yıķ-, yıkdur-, yi-, yiyebil-, yoğurd gözle-, yol alın-, yol-, yola düş-, yorı-, yorıt-, yorıtıy it-, yorıyuvir-, yort eyle-, yort-, yortuş-, yügür-, zarb eyle-, zarb ur- fiillerinden oluşmaktadır.

aç-: 1.açık şekilde getirmek, 2.gizli bir durumu ortaya çıkarmak, 3.meydana getirmek

ağarıl-: boru çalınmak

ahtar-: aktarmak, yere düşürmek

aķ-: akmak, sıvı bir maddenin akış hâlinde olması

aķıt-: fedâ etmek

aķmaz ol-: aķmaz olmak, aķmamak

al-: 1.bir nesneyi tutmak, 2.evlenmek, 3.hâkim olmak, 4.kabul etmek, 5.sahip olmak, 6.yolda ilerlemek

aldur-: aldırmak, 1.yok etmek, 2.almasını sağlamak

alın-: alma eyleminin yapılması

alıvir-: alıvermek, hükmetmek

apar-: götürmek

ardına düş-: arkasından gitmek

arķasına al-: arka tarafına almak

aş-: asmak, bir nesneyi bir yere sabitlemek

aş-: aşmak, ulaşmak

aşar ol-: aşmak, gitmek

aşur-: aşırnak, geçirmek

at-: fırlatmak

atdur-: attırmak

atıl-: fırlatılmak

atlan-: ata binmek

av avla-: av avlamak

ava çık-: ava çıkmak, av eylemi için yola koyulmak

- bağla-**: bağlamak, birbirine iliştmek
bağlat-: bağlatmak
bas-: dokunmak, fiziksel baskı yapmak
baş indür-: baş indirmek, başını yere eğmek
besle-: doyurmak, bakımını üstlenmek
bidÖat işle-: iş işlemek, bir işi gerçekleştirmek
bin-: bir araca, hayvana vb. oturmak
bindür-: binmesini sağlamak
binebil-: ata binmek
birbirine kat-: dağıtmak
çağ-: vurmak
çal-: çalmak, 1.kılıç savurmak, 2.saçmak, 3.geçirmek
çaldur-: çalgı aletinin çalınmasını sağlamak
çalış-: uğraşmak, çabalamak
çap-: çapmak, akın etmek
çapıl-: yağmalanmak
çarp-: çarpmak, vurmak
çarpışdur-: çarpıştırmak
çek-: 1.ayırarak, 2.bir nesneyi germek, uzatmak, 3.çekmek, almak
çıkagel-: çıkagelmek, gelmek
çıkār-: 1.bir yerin dışına almak, 2.meydana koymak, 3.kurtarmak,
4.yüksek bir yere yöneltmek
çırpın-: çırpınmak, hızla hareket etmek
çolğa-: bohçalamak, toplamak
dep-: tepmek, 1.hareket etmek, 2.tekme atmak
depele-: tepelemek, 1.hırpalamak, 2.tekmelemek
dik-: kurmak, yapılandırmak
dikdür-: diktirmek, kurdurmak
dög-: dövmek, hırpalamak
dögil-: dökülmek
dögil-: dövülmek, 1.dövme eyleminin yapılması, 2.sert bir hamle ile
vurmak
döşe-: döşemek, yaymak, yerleştirmek
döşen-: döşenmek, yerleştirilmek
düg-: dövmek, vurmak
dün kat-: geceyi gündüze katmak, mücadele etmek
düriş-: çalışmak, çabalamak
dürışdür-: toplamak
düş-: düşmek, 1.yere devrilmek, 2.gitmek, 3.isabet etmek,
4.yağmak (iklim olayı)
eg-: eğmek

emirahur eyle-: tavlacıbaşı etmek
eyerle-: ata eyer vurmak
eyle-: eylemek, etmek (yardımcı fiil)
gel-: birey olarak katılmak
gey-: giymek, giyinmek
gez-: dolaşmak
gezle-: okun gezini kirişe takmak
gid-: gitmek, bir yerden uzaklaşmak
gıt-: gitmek, uzaklaşmak, ayrılmak
gönder-: göndermek, sevk etmek
göster-: göstermek, göz önüne getirmek
götür-: götürmek, herhangi bir unsuru bir yerden bir yere taşımak
göz gezdür-: bakınmak, incelemek
güreş tut-: güreşe başlamak
güreş-: güreşmek, iki kişinin sırtını yere getirmeye çalışması
hâkla-: haklamak, hakkından gelmek
hâll id-: bir işi yoluna koymak
hâmler kıl-: hamle kılmak, saldırmak
iç-: bir sıvıyı tüketmek
içür-: içirmek, kişinin içme eylemine yardımcı olmak
ildür-: iliştirmek, batırıp geçirmek
işle-: bir işi yapmak, bir işi gerçekleştirmek
it-: etmek (yardımcı fiil)
kaç-: kaçmak, uzaklaşmak
kal-: kalkmak, 1. ayaklanmak, 2. doğrulmak
kamçıla-: atı kamçı ile vurmak
kap-: kapmak, yakalayıp tutmak
karşula-: karşılamak, gelen kişiyi buyur etmek
kes-: 1. ayırmak, 2. kesici bir aletin kullanılarak ayırma işleminin yapılması
kesdür-: kestirmek
kıvrur-: kıvrırmak, katlamak
kiçür-: geçirmek, takmak
ko-: koymak, 1. izin vermek, 2. yerleştirmek
koçın-: kurtulmaya çalışmak
kon-: gelmek

ķondur-: kondurmak, 1.bir yerde durmak, 2.yerleşmek, 3.yerleştirmek

ķopar-: koparmak, ayırmak

ķoparıgör-: koparmak

ķoyıl-: 1.eklenmek, 2.koyulmak, gitmek

ķoç eyle-: gōç etmek

ķōç-: 1.gōçmek, 2.vefat etmek

ķuç-: kucaklamak, sarmak

ķuçaķla-: kucaklamak

ķuřla-: kuş avlamak

ķuřan-: kuşanmak, bir nesneyi vücuda takmak

mahmuzla-: binek hayvanını dürtmek

mejdana çık-: orta yere gelmek

mōhürle-: mōhürlemek

nemle-: hedefe vurmak

neyle-: ne eylemek, ne etmek

nit-: ne etmek

nola-: ne ola

oħla-: ok atmak

oyna-: oynamak, 1.kımıldamak, 2.oyun oynamak

oynan-: oynamak

oynat-: oynatmak

ōkçele-: atın karnına vurmak

ōrt-: örtmek, 1.kapatmak, 2.gizlemek

pırla-: fırlamak

pırt-: delmek

piç-: biçmek

sağdur-: sağdırmak, hayvanlardan sūt elde etme işlemleri

sağrak sūr-: kadeh sunmak

sağrak sūrür-: kadeh sundurmak

sağur-: sağmak

řaķla-: muhafaza etmek, 1.korumak, 2.gizlemek

řaķlat-: saklatmak, saklama işinin yaptırılması

şal-: 1.bırakmak, 2.göndermek, sevk etmek

şavıl-: savrulmak, bir tarafa gitmek

şavıl-: savrulmak

şavul-: 1.savrulmak, 2.yana çekilmek

şaydur-: saydırmak, sayma eyleminin yaptırılması

segird-: koşmak, koşturmak
sep-: serpmek
ser-: sermek, devirmek
şok-: sokmak, 1.ışırmak, 2.yerleştirmek
şun-: sunmak, vermek
sür-: 1.hücum etmek, saldırmak, 2.uzaklaştırmak
taş-: takmak, iliştirmek
taşın-: takınmak, kendine takmak
talat-: dalatmak
tolaş-: dolaşmak, gezmek
tuttur-: tutturmak 1.iliştirmek, 2.yakalatmak, yakalattırmak
uçuş-: uçurmak, uçmasını sağlamak
uğra-: uğramak, gitmek
ur-: 1.sert bir şekilde çarpmak, 2.vurmak
var-: ulaşmak, gitmek
yaşmağlan-: yazma örtmek
yık-: yıkmak, harap etmek
yıkđur-: yıktırmak, yıkma işinin yaptırılması
yi-: yemek yeme
yiyebil-: yararlanabilmek, payına düşmek
yoğurd gözle-: yoğurt yapmak
yol alın-: mesafe kat etmek, ilerlemek
yol-: yolmak, koparmak
yola düş-: yola çıkmak
yorı-: yürümek
yorıt-: yürütmek
yorıyış it-: yürüyüş yapmak
yorıyuvir-: yürüyüvermek
yort eyle-: at koşturmak
yort-: koşturmak
yortış-: beraber at koşturup gitmek
yüğüş-: koşmak, hızla ilerlemek
zarb eyle-: darp eylemek, vurmak
zarb ur-: darbe vurmak

12.Karşılıklı Yapılan Fiiller

Karşılıklı yapılan fiiller iki kişinin gerçekleştirdiği fiillerden oluşmakta olup bu fiiller -()ş ekini almaktadır. *atış-*, *bakış-*, *buluş-*, *halallaş-*, *süsiş-*, *taniş-*, *tartış-* fiilleri karşılıklı yapılan fiiller başlığı altında değerlendirilmiştir.

atış-: karşılıklı nesne fırlatmak

bakış-: bakışmak

buluş-: buluşmak

halallaş-: helâlleşmek, karşılıklı hak helâl etmek

süsiş-: karşılıklı mızraklaşmak

taniş-: tanışmak, karşılıklı tanımak

tartış-: tartışmak

13.Kötülük Bildiren Fiiller

Kötülük bildiren fiiller *hased eyle-* fiilinden oluşmaktadır.

hased eyle-: haset eylemek, kötülük yapmak

14.Kurma/Yapma Bildiren Fiiller

Kurma/yapma bildiren fiiller yapı, temel ve yapılandırma anlamı taşımaktadır. *kur-*, *kırdur-*, *kurul-*, *tik-*, *tikdür-*, *tikil-*, *yapıl-* fiilleri kurma/yapma bildiren fiiller başlığı altında incelenmiştir.

kur-: kurmak, yapmak

kırdur-: kırdurmak, yaptırmak

kurul-: kurulmak, yapılandırılmak

tik-: dikmek, yapmak

tikdür-: diktirmek

tikil-: dikilme, kuma eylemi

yapıl-: yapılmak, meydana çıkarılma

15.Nicelik/Ölçme Bildiren Fiiller

Nicelik/ölçme bildiren fiiller; belirli bir ölçüm, mesafe, aşama, miktar, azalma, çoğalma temalarını içermektedir. *artur-*, *aşan-*, *bit-*, *çık-*, *doy-*, *düken-*, *eklen-*, *harca-*, *in-*, *indür-*, *koşıl-*, *örü tur-*, *tart-*, *tartdur-*, *yet-*, *yetür-*, *yığ-*, *yığışdur-*, *yığışur-* fiilleri nicelik/ölçme bildiren fiiller başlığı altında değerlendirilmiştir.

artur-: artırmak

aşan-: yükselmek

bit-: 1.tükenmek, azalmak, 2.türemek, oluşmak

çık-: çıkmak, yükselmek

doy-: doymak, belli bir noktaya ulaşmak

düken-: tükenmek, bitmek

eklen-: eklenmek, artırmak

harca-: tüketmek

in-: inmek, mesafe olarak alçalmak
indür-: yere yöneltmek
koşıl-: 1.eklenmek, 2.koyulmak, gitmek
örü tur-: yükselmek
tart-: tartmak, ölçmek
tartdur-: tarttırmak, çektirmek
yet-: yetişmek, 1.ulaşmak, 2.yeterli olmak
yetür-: yetirmek, yetiştirmek
yığ-: biriktirmek
yığışdur-: yığıştırmak, toplamak
yığışur-: toplamak

16.Olumsuzluk Bildiren Fiiller

Olumsuzluk bildiren fiiller *bilin bük-*, *boz-*, *incin-*, *kıril-* fiillerinden oluşmaktadır.

bilin bük-: belini bükmek
boz-: olumsuz hâle getirmek
incin-: incinmek, zarar görmek
kıril-: zarar görmek

17.Oluşum Bildiren Fiiller

Oluşum bildiren fiiller; herhangi bir unsurun ortaya çıkması veya oluşması anlamını taşıyan fiillerden oluşmaktadır. *belür-*, *bit-*, *girü gel-*, *göger-*, *gökden in-*, *görin-*, *gün toğ-*, *kop-*, *toğ-*, *toğur-* fiilleri oluşum bildiren fiiller başlığı altında incelenmiştir.

belür-: belirmek, ortaya çıkmak
bit-: 1.tükenmek, azalmak, 2.türemek, oluşmak
girü gel-: tekrar ortaya çıkmak
göger-: yeşermek
gökden in-: gökten inmek, ortaya çıkmak
görin-: görünmek, belirmek
gün toğ-: gün doğması
kop-: ortaya çıkmak, olmak
toğ-: dünyaya gelmek
toğur-: doğurmak

18.Ölüm İle İlgili Fiiller

Ölüm ile ilgili fiiller *can vir-*, *köç-*, *öl-*, *öldür-*, *öldüregör-*, *şehid eyle-*, *şehid ol-*, *şehit it-* fiillerinden oluşmaktadır.

can vir-: ölmek
köç-: 1.göçmek, 2.vefat etmek
öl-: ölmek, hayatın son bulması

öldür-: hayata son vermek
öldüregör-: öldürmek, hayata son vermek
öldürigör-: öldürmek
şehid eyle-: şehit etmek
şehid ol-: kutsal bir sebepten ötürü can vermek
şehit it-: kişinin kutsal bir sebep uğruna öldürülmesi

19. Psikolojik Durum/Davranış Biçimi İle İlgili Fiiller

Psikolojik durum/davranış biçimi ile ilgili fiiller belirli bir psikolojik özelliği ifade eden ve kişinin manevî dünyasını tasvir eden fiillerden oluşmaktadır. *ağla-*, *ağlaş-*, *ağlat-*, *aldan-*, *anıt-*, *bağışla-*, *bağır bas-*, *bağr(um) yan-*, *bağrı şarsıl-*, *bağrı şarsıl-*, *bahş et-*, *barışdur-*, *buñal-*, *buzla-*, *buzlat-*, *edeblen-*, *eñşiş-*, *erilen-*, *göz karar-*, *göz(üm) dön-*, *gözi kırk-*, *gözini ... kırhut-*, *gül-*, *güliš-*, *güven-*, *hayf it-*, *hormet eyle-*, *iç(im) göyin-*, *kañ-*, *kağı-*, *kan kuşdur-*, *kaşa-*, *kâr eyle-*, *katlan-*, *kaşur-*, *kaşab id-*, *kaşan-*, *kılçat-*, *kıvan-*, *kıy-*, *korñ-*, *korhu düş-*, *korğ-*, *kov-*, *kovla-*, *kul it-*, *kuşlağına koy-*, *kurban ol-*, *küy-*, *lañnet kıl-*, *menlik eyle-*, *muhtac eyle-*, *murada ir-*, *muştula-*, *Óadâvet eyle-*, *Óaklı başından git-*, *Óaklı şaş-*, *oñşa-*, *Óinâyet eyle-*, *oyar-*, *ög-*, *ögin-*, *ögüt vir-*, *öp-*, *ört-*, *seç-*, *seçdür-*, *seçil-*, *seksen-*, *selam vir-*, *sev-*, *sevin-*, *sevindür-*, *şığın-*, *şima-*, *şorış-*, *sürçdür-*, *şad ol-*, *şadılık it-*, *şükr eyle-*, *şükür eyle-*, *tarvandur-*, *uşan-*, *uyar ol-*, *ürkit-*, *üşendür-*, *üzil-*, *vir-*, *yarağ gör-*, *yarçt-*, *yarı-*, *yariş-*, *yas tut-*, *yaşağ eyle-*, *yaşa-*, *yidür-*, *yirindür-*, *yol az-*, *yoldaş it-*, *yüregi oyna-*, *yüz(üm) gül-*, *yüzün ağ it-* fiilleri psikolojik durum/davranış biçimi ile ilgili fiiller başlığı altında değerlendirilmiştir.

ağla-: ağlamak, gözyaşı dökmek
ağlaş-: birlikte ağlamak
ağlat-: kişinin ağlamasına sebep olmak
aldan-: aldanmak, kanmak
anıt-: şaşırmaq
bağışla-: affetmek
bağır bas-: bağına basmak
bağr(um) yan-: bağı yanmaq, içi sızlamak
bağrı şarsıl-: bağı sarsılmak, ödü kopmak
bağrı şarsıl-: içi titremek
bahş et-: bahşetmek, bağışlamak
barışdur-: barıştırmak, küsen kişilerin arasını düzeltmek
buñal-: bunalmaq, sıkıntıya girmek
buzla-: bağıra bağıra ağlamak
buzlat-: ağlatmaq
edeblen-: edeplenmek, utanmaq, ar etmek
eñşiş-: için için ağlamak, içerenek ağlamak

erilen-: kaygılanmak, endişe duymak
göz kıarırt-: hiçbir şeyden çekinmemek
göz(üm) dön-: bilincini yitirecek duruma gelmek
gözi kork-: gözü korkmak, bir duruma korkuyla yaklaşmak
gözini ... kıarıht-: gözünü korkutmak
gül-: gülmek, mutlu olmak
güliş-: gülüşmek, birlikte gülmek
güven-: güvenmek, güven duymak, bel bağlamak
hayf it-: korkmak
hürmet eyle-: saygı göstermek
iç(im) göyin-: içi yanmak
kâh-: başa kakmak
kâkı-: sinirlenmek
kân kıısdur-: kan kusturmak, çile çektiirmek
kapa-: kapamak, kapatmak
kâr eyle-: fayda etmek, yarar sağlamak
kâatlan-: katlanmak, tahammül etmek
kayur-: 1.kaygılanmak, endişe duymak, 2.kayırmak, savunmak
kâzab id-: gazap etmek
kâzan-: kazanmak, elde etmek, kazanç sağlamak
kılçat-: aldırış etmek, umursamak
kıvan-: kıvanç duymak
kıy-: kıymak, harcamak
kırh-: korkmak, korku hissetmek
kırhü düş-: korku düşmek, korkunun meydana gelmesi
kırk-: korkmak, korku hissetmek
kıov-: kovmak, bir kişinin gitmesine neden olmak
kıovla-: kovlamak, dedikodu etmek
kıl it-: köle etmek
kılağına kıoy-: söz dinlemek
kıurban ol-: fedâ olmak
küy-: sabretmek, tahammül göstermek
laÖnet kııl-: lanet etmek
menlik eyle-: benlik eylemek
muhtac eyle-: muhtaç olmak
murada ir-: gün görmek
muştula-: müjde vermek
Öadâvet eyle-: düşmanlık etmek
Öaklı başından git-: bilincini yitirmek
Öaklı şaş-: aklı şaşmak, bilincini kaybetmek
ohşa-: sevmek
Öinâyet eyle-: yardım etmek

oyar-: uyarmak, ayıktırmak
ög-: övmek
ögin-: övünmek
ögüt vir-: nasihat etmek, tavsiye vermek
öp-: öpmek
ört-: örtmek, 1.kapatmak, 2.gizlemek
seç-: seçmek
seçdür-: seçtirmek, tercih ettirmek
seçil-: seçilmek, tercih edilmek
segsen-: ürpermek
selam vir-: selamlaşmak
sev-: sevmek, yakınlık hissetmek
sevin-: sevinmek, mutlu olmak
sevindür-: sevindirmek, mutlu etmek
şıgın-: sığınmak, güvenmek
şıma-: yermek
şoriş-: öpmek
sürçdür-: ayağını kaydırarak
şad ol-: mutlu olmak
şadılık it-: sevinmek
şükr eyle-: şükretmek
şükür eyle-: şükretmek
tarvandur-: davrandırmak
ušan-: usanmak, bıkmak
uyar ol-: uymak, uyum sağlamak
ürkit-: ürkütme, korkutmak
üşendür-: usandırmak, rahatsız etmek
üzil-: üzölmek, kederlenmek
vir-: vermek, nasip olarak gelmek
yarağ gör-: ihtiyaç karşılamak
yarçı-: mutlu olmak, sevinmek
yarı-: mutlu olmak, sevinmek
yariş-: rekabet etmek
yas tut-: yas tutmak, ölen bir kişinin ardından üzölmek
yaşag eyle-: yasaklamak
yaşa-: yaşamını sürdürmek
yidür-: fedâ etmek
yirindür-: üzme, hüzünlendirmek
yol az-: azmak, yoldan çıkmak
yoldaş it-: yoldaş etmek, aynı amaç doğrultusunda olan kişi olmak
yüregi oyna-: korkmak, heyecanlanmak
yüz(üm) gül-: mutlu olmak

yüzün ağ it-: yüzünü ak etmek

20.Sahip Olma Bildiren Fiiller

Sahip olma bildiren fiiller *al-*, *deg-*, *idin-* fiillerinden oluşmakta olup hâkimiyet, sahip olma temalarını içermektedir.

al-: 1.bir nesneyi tutmak, 2.evlenmek, 3.hâkim olmak, 4.kabul etmek, 5.sahip olmak, 6.yolda ilerlemek

deg-: sahip olmak

idin-: edinmek, sahip olmak, temin etmek

21.Savaş/Mücadele Bildiren Fiiller

Savaş/mücadele bildiren fiiller, metinde savaş konusunun geçtiği yerlerde bulunmaktadır. Türklerin savaşçı kimleri metin içerisinde ata binmek, ok atmak, yay kullanmak, kılıç vurmak vb. ifadelerle belirtilmiştir. Onların yiğit olması, bu özelliklerin iyi bir şekilde icra edilmesiyle ölçülmektedir. “İşte bu savaş aletlerini çok iyi kullanabilmek, çok iyi ok atmak, yay kullanmak, ata binmek, kılıç kullanmak, kişiye verilen savaş eğitiminde önemli basamaklardır. Bu basamakları başarıyla tamamlayan kahraman adayı, savaşçı bir kimlik kazanma yolunda artık düşmanla göğüs göğse mücadele edebilecek seviyeye gelmiş kabul edilir.” (Başar, 2012, s. 1014). Dolayısıyla mücadeleciler ruha sahip olan Oğuz Türkleri düşmanla bahsedilen becerileri sergileyerek savaşmaktadır. Çünkü boylar arasında yoğun çatışmaların yaşandığı ve destan devrinin temel özelliklerinden kabul edilen kolektif düşünce prensibinin hâkim olduğu bu dönemde yiğitlik, savaşçılık ve güç; bireyin kendisini, ailesini ve içinde bulunduğu toplumu koruması için en önemli unsurdur (Günay, 1998: 11). *cenk id-*, *cenk it-*, *cenk ve savaş et-*, *çekiş-*, *döğiş-*, *esir it-*, *ğazâ it-*, *karavaş-*, *kaşd eyle-*, *kılıç indür-*, *kılıçla-*, *kırdur-*, *kırış-*, *şavaş eyle-*, *şavaşdur-*, *yesir id-*, *yılğa-* fiilleri, savaş/mücadele bildiren fiiller başlığı altında değerlendirilmiştir.

cenk id-: cenk etmek, savaşmak

cenk it-: savaşmak, savaş yapmak

cenk ve savaş et-: savaşmak

çekiş-: dövüşmek, savaşmak

döğiş-: dövüşmek, savaşmak

esir it-: esir etmek, tutsak etmek

ğazâ it-: savaşmak, çekişmek

karavaş-: kapışmak

kaşd eyle-: kast etmek, saldırmak

kılıç indür-: kılıç vurmak

kılıçla-: kılıçlamak, kılıç vurmak

kırdur-: kırdırmak, kesmek
kırış-: kırışmak, vuruşmak
şavaş eyle-: savaşmak
şavaşdur-: savaştırmak
yesir id-: esir etmek
yılga-: atla saldırmak

22.Ses İle İlgili Fiiller

Ses ile ilgili fiiller, herhangi bir sesi içeren ve yansıtan fiillerden oluşmaktadır. *añra-*, *bağır-*, *bañlat-*, *bögriş-*, *bögür-*, *çağır-*, *çağırd-*, *çalın-*, *çığırt-*, *çığrışdur-*, *gürle-*, *haykır-*, *haykır-*, *hurlat-*, *kığır-*, *kişne-*, *kişnet-*, *kükre-*, *mañla-*, *mañrı-*, *mavla-*, *nidâ eyle-*, *ohı-*, *öt-*, *siñle-*, *şakıt-*, *uluş-*, *yangulan-*, *zârlık eyle-*, *zârlık kııl-* fiilleri ses ile ilgili fiiller başlığı altında değerlendirilmiştir.

añra-: kükremek
bağır-: bağırarak, ses yükseltmek
bañlat-: ezan okutmak
bögriş-: birlikte bağırarak
bögür-: bağıra bağıra ağlamak
çağır-: çağırarak, seslenmek
çağırd-: çağirtmek, bir kişinin çağırılmasını sağlamak
çalın-: ses çıkarmak
çığırt-: bağirtmek
çığrışdur-: çağırıştırmak, bağırıştırmak
gürle-: gürlemek
haykır-: bağırarak, hiddetlenmek
hurlat-: hırlatmak, hırıltı çıkarmak
kığır-: çağırarak
kişne-: kişnemek
kişnet-: kişnetmek
kükre-: kükremek, heybetlenmek, ses çıkarmak
mañla-: bağırarak, yüksek ses çıkarmak
mañrı-: melemek
mavla-: miyavlamak
nidâ eyle-: seslenmek
ohı-: çağırarak
öt-: ötmek, ses çıkarmak
siñle-: sinlemek, köpek gibi inlemek
şakıt-: öttürmek, çığlık attırmak
uluş-: birlikte uluyarak ses çıkarmak
yangulan-: yankılanmak, sesin yankı yapması
zârlık eyle-: inlemek, bağırarak

zârlık kıl-: bağlamak, inlemek

23.Söylem/İfade Bildiren Fiiller

Söylem/ ifade bildiren fiiller; *ad kıo-*, *adı çık-*, *adını ağmaz ol-*, *âh it-*, *and iç-*, *ayd-*, *ayıt-*, *aytış-*, *buyruk eyle-*, *buyur-*, *cavab vir-*, *di-*, *emr eyle-*, *halal eyle-*, *hikâyet eyle-*, *ıkrar eyle-*, *kıarga-*, *kıoş-*, *okı-*, *okıt-*, *şohbet eyle-*, *şoyla-*, *sög-*, *söyle-*, *söyleş-*, *söz atış-*, *vasıyyet eyle-* fiillerinden meydana gelmektedir.

ad kıo-: ad koymak, 1.ad koymak, 2.isim vermek, 3.isimlendirmek

adı çık-: tanınmak

adını ağmaz ol-: ismini söylemez olmak, bahsetmemek

âh it-: beddua etmek

and iç-: yemin etmek

ayd-: aytmak, söylemek, ifade etmek

ayıt- : söylemek

aytış-: söyleşmek

buyruk eyle-: buyruk etmek, emretmek

buyur-: emretmek

cavab vir-: cevap vermek, yanıtlamak, karşılık vermek

di- : söylemek

emr eyle-: emretmek, buyurmak

halal eyle-: helâl etmek

hikâyet eyle-: hikâye etmek

ıkrar eyle-: söylemek, ifade etmek

kıarga-: beddua etmek, kötü dilekte bulunmak

kıoş-: kıoşmak, bir metni icra etmek

okı-: okumak, anmak

okıt-: okutmak

şohbet eyle-: sohbet etmek

şoyla-: şiir vb. manzum ifadeler söylemek

sög-: sövmek

söyle-: demek, ifade etmek

söyleş-: birlikte sohbet etmek

söz atış-: karşılıklı söz söylemek

vasıyyet eyle-: vasiyet etmek, kışinin ölümünden sonra yapılması gerekenleri aktarması

24.Temas Bildiren Fiiller

Temas bildiren fiiller *bulaş-*, *tohınc id-*, *tokın-* fiillerinden oluşmakta olup değme, dokunma temalarını içermektedir.

bulaş-: temas etmek

tohınc id-: dokunç etmek

toğın-: dokunmak

25.Temizlikle İlgili Fiiller

Temizlikle ilgili fiiller *yu-*, *yun-* fiillerinden oluşmakta olup temizlik, yıkanma, temizlenme anlamlarını içermektedir.

yu-: yıkamak, temizlemek

yun-: yıkanmak, temizlenmek

26.Toplum Kuralları/Sosyallik Bildiren Fiiller

Toplum kuralları/sosyallik bildiren fiiller *ağırla-*, *đonuđla-*, *đonuđluđ eyle-*, *şufra çek-*, *toyla-*, *toy eyle-*, *toyla-* fiillerinden oluşmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri'nde birtakım toplumsal kodlar verilmiş, aile kavramının önemiyle birlikte bu kodlar geçmişten geleceğe taşınmıştır. Bireyden topluma uzanan öğretiler, kimlik oluşumunda önemli bir rol üstlenmektedir. Aktarımda insanoğlunun “kâinat algısı” tıpkı dün ve bugünden farklı olmaksızın temellerini geçmiş üzerine kurmakta ve kimliğini toplumsal bellek yardımıyla korumaktadır (Güven, 2020, s. 978).

Dede Korkut Hikâyeleri, gelenek ve kültürün korunmasında, yazılı olmayan toplumsal kuralların aktarımında ve muhafaza edilmesinde oldukça önemli bir işlev üstlenmektedir. Bu işlev devletin sağlam temeller üzerine inşa edilmesinde de etkili olmaktadır. Özellikle millet olma bilincini diri tutma anlayışı çerçevesinde öncelikle aile yaşantısında daha sonra soy, budun, boy gibi daha büyük birlikteliklerin güçlü tutulmasında yaşanan-yaşatılan kültürün önemi büyüktür (Atmaca, 2022, s. 52-53).

ağırla-: misafir etmek

đonuđla-: konuklamak, misafir etmek

đonuđluđ eyle-: misafir etmek

şufra çek-: ev geçindirmek, hayat kurmak

toyla-: ziyafet vermek

toy eyle-: düğün, şölen vb. yapmak

toyla-: ziyafet vermek

27.Yaşanmışlık Bildiren Fiiller

Yaşanmışlık bildiren fiiller *başına (kağa) gel-*, *gör-*, *oğlan-*, *urıl-* fiillerinden oluşmaktadır. Bu fiillerde yaşanan olay veya durumdan etkilenme söz konusudur.

başına (kağa) gel-: başına gelmek, bir durumu yaşamak

gör-: görmek, 1.dikkatli bakarak algılamak, 2.murâda ermek, 3.ne olduğunu anlamak, 4.yaşamak

oğlan-: oklanmak, ok ile vurulmak

urıl-: vurulmak

28.Yönelim/Yön Değiştirme Bildiren Fiiller

Yönelim/yön değiştirme bildiren fiiller *çekdür-*, *çevür-*, *döndür-*, *yönel-* fiillerinden oluşmaktadır. Bu başlığa ait olan fiiller bir yere yönelme, yön çevirme temalarını içermektedir.

çekdür-: çektirmek, bir yere doğru yöneltmek

çevür-: çevirmek, yönünü değiştirmek

döndür-: 1.doğrultmak, 2.çevirmek

yönel-: yönelmek, yönünü çevirmek

29.Zihinsel Faaliyet Bildiren Fiiller

Zihinsel faaliyet bildiren fiiller *añ-*, *añdur-*, *añdurt-*, *bağ-*, *bil-*, *bildür-*, *düş gör-*, *esle-*, *fıkr eyle-*, *gör-*, *karva-*, *öğüt al-*, *örgen-*, *unut-*, *yor-*, *yorabil-* fiillerinden oluşmaktadır. Bu fiiller zihnin meşgul edilmesiyle gerçekleşen fiillerdir.

añ-: anmak, hatırlamak

añdur-: hatırlatmak

añdurt-: yad ettirmek

bağ-: korumak, dikkat etmek

bil-: bilmek, 1.anlarmak, bilincinde olmak, 2.farkında olmak

bildür-: bilgi vermek

düş gör-: rüya görmek

esle-: söz dinlemek, itaat etmek

fıkr eyle-: düşünmek, düşünme eylemi

gör-: görmek, 1.dikkatli bakarak algılamak, 2.murâda ermek, 3.ne olduğunu anlamak, 4.yaşamak

karva-: kavramak

öğüt al-: söz dinlemek

örgen-: öğrenmek, bilgi sahibi olmak, kavramak

unut-: unutmak

yor-: yorumlamak

yorabil-: yorumlayabilmek

Sonuç

Çalışmada Dede Korkut Hikâyeleri'nde yer alan fiiller semantik açıdan tasnif edilmiş ve değerlendirilmiştir. Tespit edilen fiiller *Algı Bildiren Fiiller*, *Amaç Bildiren Fiiller*, *Birlikte Yapılan Hareket Bildiren Fiiller*, *Dinî İçerik Bildiren Fiiller*, *Dönüşüm Bildiren Fiiller*, *Durum Bildiren Fiiller*, *Düzen Bildiren Fiiller*, *Evlilik İle İlgili Fiiller*, *Fiziksel Durum/Fiziksel İhtiyaç Bildiren Fiiller*, *Haberleşme/İletişim Bildiren Fiiller*, *Hareket/Gerçekleşme Bildiren Fiiller*, *Karşılıklı*

Yapılan Fiiller, Kötülük Bildiren Fiiller, Kurma/Yapma Bildiren Fiiller, Nicelik/Ölçme Bildiren Fiiller, Olumsuzluk Bildiren Fiiller, Oluşum Bildiren Fiiller, Ölüm İle İlgili Fiiller, Psikolojik Durum/Davranış Biçimi İle İlgili Fiiller, Sahip Olma Bildiren Fiiller, Savaş/Mücadele Bildiren Fiiller, Ses İle İlgili Fiiller, Söylem/İfade Bildiren Fiiller, Temas Bildiren Fiiller, Temizlikle İlgili Fiiller, Toplum Kuralları/Sosyallik Bildiren Fiiller, Yaşanmışlık Bildiren Fiiller, Yönelim/Yön Değiştirme Bildiren Fiiller, Zihinsel Faaliyet Bildiren Fiiller olmak üzere 29 başlık altında incelenmiştir.

Eserde dinî içerik bildiren fiiller, Türklerin İslâmiyet’i kabul etmekle birlikte özümstediklerini göstermektedir. Toplum içerisinde yer alan kültür ve yazılı olmayan kurallarla birlikte dinî açıdan da bir kabul ediş söz konusudur. Bu başlığa ait fiillerin görülmesi Türklerin inanç bakımından İslâmiyet’i benimsediklerini belirtmektedir.

Evlilik ile ilgili fiillerin varlığı eser içerisinde Türklerin aile kurumuna verdiği önemi vurgulamaktadır. Toplumun temeli addedilen aile kurumunun sağlam bir yapıda olması, devlet ve millet olma yolundaki başarıyı artıracığı için bu hususa dikkat çekilmiştir. Bununla birlikte toplumsal kuralların olgunlaşması ve yerleşmesi aile yapısının güçlü olmasına bağlı olmaktadır.

Hareket/Gerçekleşme Bildiren Fiiller başlığına ait fiillerin sayıca fazla olması Türklerin atlı göçebe bir hayat sürmesiyle bağlantılıdır. Türkler göçebe yaşam tarzlarıyla birçok coğrafyaya hâkim olmuş ve bunun için oldukça mücadele vermiştir. Bu durum bağımsızlık isteğini de kamçulamış olup birçok yapıp etmenin gerçekleşmesini de sağlamıştır.

Savaş/Mücadele Bildiren Fiiller başlığı altında savaşçılık ile ilgili fiillerin varlığı görülmüştür. Türkler için kahramanlık ünvanı almak iyi bir savaşçılık sergilemekten geçmektedir. Ata binmek, kılıç vurmak, ok atmak, yay kullanmak vb. fiiller Türkler için oldukça önem arz eden fiillerdir. Bu noktada cinsiyet ayrımı yapılmamış olup kadınların da bu konularda maharetli olduğu ve bu meziyetlere sahip olmanın toplum nazarında saygınlığı artırdığı görülmüştür.

Toplum Kuralları/Sosyallik Bildiren Fiiller başlığı altında misafirlik ve ağırlama ile ilgili fiillerin olduğu görülmüştür. Dede Korkut Hikâyeleri’nde bireyden topluma var olan bağ çerçevesinde konuk etme veya konuklama fiillerine önem verilmiştir.

Dede Korkut Hikâyeleri’nde yer alan fiillerin semantik tasnifi ve görünümü Tablo-1’de verilmiştir.

Tablo-1

Füillerin Semantik Tasnifi	Füiller
1.Algı Bildiren Füiller	<i>baĸaĸal-, baĸar ol-, baĸdur-, bul-, gör-, iŸit-, izle-, ĸulaĸ(um) ĸiñla-, tamaŸa id-, tanı-, tuy-</i>
2.Amaç Bildiren Füiller	<i>dâm it-, daŸvile-, deñe-, destur vir-, gözet-, gözle-, hilŸatla-, himmet eyle-, ilet-, imrahor eyle-, ir-, iriŸdür-, ĸaravullıĸ eyle-, ĸo-</i>
3.Birlikte Yapılan Hareket Bildiren Füiller	<i>geliŸ-, güliŸ-</i>
4.Dinî İçerik Bildiren Füiller	<i>abdest al-, duŸâ eyle-, duŸâ ĸıl-, namaz ĸıl-, Ÿalavat getir-, tevbe eyle-</i>
5.DönüŸüm Bildiren Füiller	<i>alal-, böyü-, çöngel-, çüri-, dön-, ĸarar-, ĸarı-, ĸurı-, oñ-, oñal-, oñar-, saĸal-, Ÿarar-, Ÿoĸil-, yaŸla-, yeŸer-</i>
6.Durum Bildiren Füiller	<i>ayrıl-, az-, azad eyle-, baĸda-, baŸla-, batur-, bayı-, begen-, bekle-, beñze-, beñzed-, beñzet-, berkit-, bıraĸ-, bıraĸ-, biner ol-, bitmez ol-, boĸazla-, boĸrad-, bostan ĸıl-, boŸal-, boyla-, böl-, bulın-, büdri-, büri-, câsusla-, cem Ÿ ol-, cemŸ eyle-, cüŸa gel-, çaaĸla-, çatla-, çatlat-, çök-, çöz-, dala-, delin-, didil-, dile-, diñle-, dir-, direbil-, dirgür-, diril-, dit-, divŸür-, diŸle-, dök-, düŸ-, fırla-, ĸayıb ol-, gedil-, gelür ol-, gerek-, getir-, getirüp dur-, gideyor-, gir-, girü dön-, gömil-, görünmez ol-, göyin-, gözük-, güç it-, güd-, gülmez ol-, hazır ol-, helâk it-, hoŸ gel-, ĸurdañŸ eyle-, ĸüner göster-, ısır-, ismarla-, iki para ĸıl-, ilham id-, iltifat eyle-, iste-, ĸabul id-, ĸabul ol-, ĸal-, ĸaldur-, ĸarĸaŸa id-, ĸariŸ-, ĸarŸu gel-, ĸayıt-, ĸayna-, kertil-, kes-, kesdür-, kesil-, ĸıs-, kiç-, ĸoy-, ĸoyu vir-, köpüklendür-, ĸurtar-, ĸurtıl-,</i>

		<p><i>müstecâb ol-, obrul-,ol-, otur-, oyan-, paralan-, pâyende ol-, pişür-, pişürüp dur-, puş-, şalın-, şalındur-, şanç-, şarın-, şarmaş-, şav-, segri-, sermür-, sıçra-, şığa-, şık-, şıkla-, şın-, sındur-, şıyır-, şızla-, şızlat-, siñirle-, şol-, sök-, sömür-, söyindür-, süri-, süril-, süs-, , süsil-, şaķı-, şıla-, şış-, şorla-, tahta çık-,tamam id-, tepser-, tökil-, tağıt-, tağla-, taleb eyle-, taya-, tayan-, tayın-, toğra-, toğran-, tol-, toldur-, tonat-, tuğlad-, tul eyle-, tur-, turgur-, tut-, tutabil-, tutsaķ eyle-, ufan-, uvan-, uzan-, ügid-, üş-, üşür-, üz-, yağ-, yağla-, yağmala-, yaķ-, yaķlan-, yalıncaķ eyle-, yaluñuz ħal-, yalvar-, yandur-, yapın-, yapış-, yar-, yarıl-, yaşar-, yaşın dökdür-, yat-, yayıl-, yayķan-, yayla-, yaz-, yeñ-, yıkıl-, yırt-, yit-,yücel-</i></p>
7.Düzen Bildiren Fiiller		<i>dizil-, düz-, düzil-</i>
8.Evlilik İle İlgili Fiiller		<i>düğün dirnek it-, düğün eyle-, düğün it-, iver-, köçür-</i>
9.Fiziksel Durum/Fiziksel İhtiyaç Bildiren Fiiller		<i>açığ-, ağırı-, derle-, ħaşan-, toy-, toyur-, yorıl-, yorıl-</i>
10.Haberleşme/İletişim Bildiren Fiiller		<i>haber söyle-, haber vir-, haberleş-, keñleş-</i>
11.Hareket/Gerçekleşme Bildiren Fiiller		<p><i>aç-, aģarıl-, aħtar-, aķ-, aķıt-, aķmaz ol-, al-, aldur-, alın-, alıvir-, apar-, ardına düş-, arkasına al-, as-, aş-, aşar ol-, aşur-, at-, atdur-, atıl-, atlan-, av avla-, ava çık-, bağla-, bağlat-, bas-, baş indür-, besle-, bidat işle-, bin-, bindür-, binebil-, birbirine ħat-, çaķ-, çal-, çaldur-, çalış-, çap-, çapıl-, çarp-, çarpışdur-, çek-, çıkagel-, çıkar-, çırpın-, çolğa-, dep-, depele-, dik-, dikdür-, dög-, dögil-, döşe-, döşen-, düğ-, dün ħat-, düriş-, dürişdür-, düş-, eg-, emirahur</i></p>

	<i>eyle-, eyerle-, eyle-, gel-, gey-, gez-, gezle-, gid-, git-, gönder-, göster-, götür-, göz gezdür-, güreş tut-, güreş-, haıkla-, hall id-, hamle kıl-, iç-, içür-, ildür-, işle-, it-, kaç-, kalk-, kamçıla-, kap-, karşula-, kes-, kesdür-, kıvur-, kiçür-, ko-, koçın-, kon-, kondur-, kopar-, koparıgör-, koyul-, köç eyle-, köç-, kuç-, kuçakla-, kuşla-, kuşan-, mahmuzla-, meydana çık-, möhürle-, nemle-, neyle-, nit-, nola-, ohla-, oyna-, oynan-, oynat-, ökçele-, ört-, pırla-, pırt-, piç-, sağdur-, sağrak sür-, sağrak sürdür-, sağur-, şakla-, şaklat-, şal-, şavıl-, şavırıl-, şavul-, şaydur-, segird-, sep-, ser-, soğ-, sun-, sür-, tağ-, tağın-, talat-, tolaş-, tutdur-, uçur-, uğra-, ur-, var-, yaşmaklan-, yığ-, yığdur-, yi-, yiyebil-, yoğurd gözle-, yol alın-, yol-, yola düş-, yort-, yort-, yortıyış it-, yortıyuvir-, yort eyle-, yort-, yortıyış-, yüğür-, zarb eyle-, zarb ur-</i>
12.Karşılıklı Yapılan Fiiller	<i>atış-, bağış-, bulış-, hálallaş-, süsiş-, tanış-, tartış-</i>
13.Kötülük Bildiren Fiiller	<i>hased eyle-</i>
14.Kurma/Yapma Bildiren Fiiller	<i>ğur-, ğurdur-, ğurıl-, tik-, tıkdür-, tıkil-, yapıp-</i>
15.Nicelik/Ölçme Bildiren Fiiller	<i>artur-, aşan-, bit-, çık-, doy-, düken-, eklen-, harca-, in-, indür-, koyul-, örü tur-, tart-, tartdur-, yet-, yetür-, yığ-, yığışdur-, yığışur-</i>
16.Olumsuzluk Bildiren Fiiller	<i>bilin bük-, boz-, incin-, kırıl-</i>
17.Oluşum Bildiren Fiiller	<i>belür-, bit-, girü gel-, göger-, gökden in-, görün-, gün toğ-, kop-, toğ-, toğur-</i>
18.Ölüm İle İlgili Fiiller	<i>can vir-, köç-, öl-, öldür-, öldüregör-, şehid eyle-, şehid ol-, şehit it-</i>

<p>19.Psikolojik Durum/Davranış Biçimi İle İlgili Fiiller</p>	<p><i>ağla-, ağlaş-, ağlat-, aldan-, anıt-, başışla-, bağır bas-, bağır(um) yan-, bağırı şarsıl-, bağırı şarsıl-, bahş et-, barışdur-, buñal-, buzla-, buzlat-, edeblen-, eñşiş-, erilen-, göz karart-, göz(üm) dön-, gözi kork-, gözini ... korhut-, gül-, gülüş-, güven-, hayf it-, hürmet eyle-, iç(im) göyin-, kañ-, kağı-, kan kuşdur-, kapa-, kâr eyle-, katlan-, kayur-, każab id-, każan-, kılçat-, kıvan-, kıy-, korñ-, korñu düş-, kork-, kov-, kovla-, kul it-, kulağına koy-, kurban ol-, küy-, lañnet kıl-, menlik eyle-, muhtac eyle-, murada ir-, muştula-, Óadâvet eyle-, Óağlı başından git-, Óaklı şaş-, oñsa-, Óinâyet eyle-, oyar-, ög-, ögin-, ögüt vir-, öp-, ört-, seç-, seçdür-, seçil-, segsen-, selam vir-, sev-, sevin-, sevindür-, şıgın-, şıma-, şoriş-, sürçdür-, şad ol-, şadılık it-, şükür eyle-, şükür eyle-, tarvandur-, uşan-, uyar ol-, ürkit-, üşendür-, üzil-, vir-, yarağ gör-, yarçı-, yarı-, yariş-, yas tut-, yaşağ eyle-, yaşa-, yidür-, yirindür-, yol az-, yoldaş it-, yüregi oyna-, yüz(üm) gül-, yüzün ağ it-</i></p>
<p>20.Sahip Olma Bildiren Fiiller</p>	<p><i>al-, deg-, idin-</i></p>
<p>21.Savaş/Mücadele Bildiren Fiiller</p>	<p><i>cenk id-, cenk it-, cenk ve savaş et-, çekiş-, döğiş-, esir it-, gâzâ it-, karvaş-, kaşd eyle-, kılıç indür-, kılıçla-, kırdur-, kırış-, savaş eyle-, savaşdur-, yesir id-, yılga-</i></p>
<p>22.Ses İle İlgili Fiiller</p>	<p><i>añra-, bağır-, bañlat-, böğriş-, böğür-, çağır-, çağırd-, çalın-, çığırt-, çığırdur-, gürl-, haykır-, haykır-, hırlat-, kığır-, kişne-, kişnet-, kükre-, mañla-, mañrı-, mavla-, nidâ eyle-, oñı-, öt-, siñle-, şakıt-, uluş-,</i></p>

	yangulan-, zârılık eyle-, zârılık kıl-
23.Söylem/İfade Bildiren Fiiller	ad ço-, adı çık-, adını añmaz ol-, âh it-, and iç-, ayd-, ayıt-, ayıtış-, buyruk eyle-, buyur-, cavab vir-, di-, emr eyle-, hâlal eyle-, hîkâyet eyle-, ikrar eyle-, kârğa-, koş-, okı-, okıt-, şöhbet eyle-, soyla-, sög-, söyle-, söyleş-, söz atış-, vaşiyet eyle-
24.Temas Bildiren Fiiller	bulaş-, tohınç id-, tokın-
25.Temizlikle İlgili Fiiller	yu-, yun-
26.Toplum Kuralları/Sosyallik Bildiren Fiiller	ağırla-, konukla-, konukluk eyle-, şufra çek-, toyla-, toy eyle-, toyla-
27.Yaşanmışlık Bildiren Fiiller	başına (kaza) gel-, gör-, ohlan-, urıl-
28.Yönelim/Yön Değiştirme Bildiren Fiiller	çekdür-, çevür-, döndür-, yönel-
29.Zihinsel Faaliyet Bildiren Fiiller	añ-, añdur-, añdurt-, baç-, bil-, bildür-, düş gör-, esle-, fikr eyle-, gör-, karva-, öğüt al-, örgen-, unıt-, yor-, yorabil-

Kaynakça

- Aksoy, M. (2004). *Türklerde Sosyal Yapı, Türk Tarihi ve Kültürü*. Ankara: Pagem Yayınları.
- Atmaca, T. (2022). Dede Korkut Hikâyeleri'nin Pedagojik Yönü ve Toplumsal-Kültürel Değerlerin Aktarımındaki Rolü. *Edebiyat Dilbilim Eğitim ve Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 51-61.
- Başar, L. K. (2012). Dede Korkut Hikâyeleri'nde Savaşçı Eğitimi. *Turkish Studies*, 7(4), 1009-1017.
- Çetinkaya, G. (2017). "Dede Korkut Hikayelerinde Toplumsal Cinsiyet Kabulleri Bağlamında Kadın ve Erkek Söylemleri, 9. Milletlerarası Türk Halk Kongresi Türk Halk Edebiyatı. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Eray Sarıtaş, Ş. (2020). Dede Korkut Kitabı'nda Toplumsal Cinsiyet Rollerini Ekseninde Kadınlık Olgusu. *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*, 55(3), 1949-1964.
- Ergin, M. (2003). Dede Korkut kitabı. M. E. Şahin ve H. Kadıköylü, (Yay. Haz.), 10.11.2011. www.hisargazetesi.com
- Ergin, M. (2016). *Dede Korkut kitabı 1-2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Günay, U. (1998), “Dede Korkut Hikâyelerindeki Karakterlerin Tahlili”. *Milli Folklor Dergisi*, 37, 3-13.
- Güven, F. (2020). Dede Korkut Hikâyeleri’nde Otağın Toplumsal İnşası ve Toplumsal Cinsiyet. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 13(31), 977-993.
- Koç, F. (2020). Fatıha Tefsiri’ndeki Fiillerin Semantik Açından Değerlendirilmesi. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 9/22, s. 195-209.
- Koç, F. (2020). Kitâb-ı Güzide’de Geçen Birleşik Fiiller Üzerine Bir Değerlendirme. *Diyalektolog Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, 263-281.
- Korkmaz, Z. (1998). Dede Korkut hikâyelerinde dil-üslup bağlantısı. *Bellekten*, 46(1), 101-112.
- Korkmaz, Z. (2017). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Muhammet Yıldırım, Dede Korkut Destanlarının Kültürel Açısından İncelenmesi ve Eğitimde Kullanılabilirliği, Yüksek Lisans Tez Çalışması, Çanakkale, 2011.
- Gökyay, O. Ş. (2000). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Şahin, H. (2001). Kutadgu Bilig’de Tasvirî Fiiller. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2, 95-105.
- Torun, Y. (2011). Dede Korkut Hikâyelerinde barınma ile ilgili sözler ve bu sözlerin birliktelik kullanımları üzerine. *Turkish Studies. International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6 (3), 1251-1263.
- Türk, O. & Koç, F. (2023). Dede Korkut hikâyelerinde coğrafi terminoloji üzerine bir inceleme. *Turkish Studies - Language*, 18(2), 1345-1367.
- Türk, O. (2021). Hamzaname’nin 72. cildinde yer alan arkaik kelimeler. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 7(15), 135-148.
- Yaylagül, Ö. (2005). Türk Runik Harfli Metinlerde Mental Fiiller. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2/1, 17-51.

**СИМПОЗИУМ КЕҢЕСТЕРІНІҢ МҮШЕЛЕРІ ЖӘНЕ
БАҒДАРЛАМАСЫ / SEMPOZYUM KURULLARI VE
PROGRAMI**

ONUR KURULU

Prof. Dr. Muhittin Şimşek	(Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı)
Dr. Serdar Çam	(T. C. Kültür ve Turizm Bakanı Yardımcısı)
Dr. Janar Temirbekova	(Ahmet Yesevi Üniversitesi Rektörü)
Prof. Dr. Alparslan Ceylan	(Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Rektörü– Kırgızistan)
Prof. Dr. Ahmet Reymov	(Berdak Karakalpak Devlet Üniversitesi Rektörü)
Prof. Dr. Mutlu Türkmen	(Bayburt Üniversitesi Rektörü)
Hükmü Pekmezci	(Bayburt Belediye Başkanı)

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Peyami Battal	(Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Rektör Vekili)
Prof. Dr. Bülent Bayram	(Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi)
Prof. Dr. Şakir İbrayev	(Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin Ekici	(Ege Üniversitesi – Türkiye)
Doç. Dr. Askar Turganbayev	(Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi)
Doç. Dr. Bakıt Abjet	(Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi)
Dr. Timur Nurimbetov	(Berdak Karakalpak Devlet Üniversitesi Rektör Yardımcısı)

BİLİM KURULU	
Prof. Dr. Kamal ABDULLAYEV	(Azerbaycan Diller Üniversitesi - Azerbaycan)
Prof. Dr. Gültekin AKENGİN	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ	(Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Oğuzhan DURMUŞ	(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Ali DUYMAZ	(Balıkesir Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Metin EKİCİ	(Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ	(Atatürk Üniversitesi-Türkiye)
Prof. Dr. Selami FEDAKAR	(Ege Üniversitesi - Türkiye)
Prof. Dr. Cabbar İŞANKUL	(Ali Şir Nevai Müzesi - Özbekistan)
Prof. Dr. Süleyman KAYIPOV	(Kırgızistan)
Prof. Dr. Kenjehan MATIJANOV	(Muhtar Avezov Dil ve Edebiyat Enstitüsü)
Prof. Dr. Kamil Veli NERİMANOĞLU	(İstanbul Aydın Üniversitesi)
Prof. Dr. Ozan YILMAZ	(Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi – Kırgızistan)
Prof. Dr. Ogulbay Gayliyeva	(Berdak Karakalpak Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Turganbay Keruyenov	(Ajiniyaz Nukus Devlet Pedagoji Enstitüsü)
Doç. Dr. Abadan Dosimbetova	(Berdak Karakalpak Devlet Üniversitesi)

BİLİM KURULU	
Doç. Dr. Kenan AZILI	(Bayburt Üniversitesi – Türkiye)
Doç. Dr. Ferdi GÜZEL	(Bayburt Üniversitesi – Türkiye)
Doç. Dr. Turgay KABAK	(Bayburt Üniversitesi – Türkiye)
Doç. Dr. Fazıl ÖZDAMAR	(Ege Üniversitesi - Türkiye)
Doç. Dr. Gazi ÖZDEMİR	(Bayburt Üniversitesi – Türkiye)
Doç. Dr. Rustem Saparniyazov	(Berdak Karakalpak Devlet Üniversitesi)
Doç. Dr. Sayat Jepbarova	(Berdak Karakalpak Devlet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tuğba AKKOYUN	(Bayburt Üniversitesi – Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Gürol PEHLİVAN	(Manisa Celal Bayar Üniversitesi - Türkiye)
Dr. Cemalettin YAVUZ	(Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi)
Halmuhammet Begjanov	(Ajiniyaz Nukus Devlet Pedagoji Enstitüsü)

SEMPOZYUM SEKRETERYASI	
Madina Moldasheva	(Sempozyum Sekreteryası)
Oğuz Alparslan Çatal	(Sempozyum Sekreteryası)

ҚҰРМЕТТІ МҮШЕЛЕР	
Док., профессор Мухиддин Шимшек	(Ахмет Ясауи университеті Өкілетті Кеңес Төрағасы)
Док. Сердар Шам	(Т. Р. Мәдениет және Туризм министрінің орынбасары)
Док. Жанар Темірбекова	(Ахмет Ясауи университеті ректоры)
Док., профессор Алпарслан Жейлан	(Қырғызстан Түркия Манас университеті ректоры – Қырғызстан)
Док. Проф. Ахмет Мамбеткаримович Реимов	(Бердақ атындағы Қарақалпақ мемлекеттік университеті ректоры)
Док., профессор Мутлу Түркмен	(Байбұрт университеті ректоры)
Хүкмү Пекмезжи	(Байбұрт әкімі)

ҰЙЫМДАСТЫРУ КОМИТЕТІ	
Док., профессор Пейами Батгал	(Қожа Ахмет Ясауи Халықаралық қазақ-түрік университеті Ректор Өкілі)
Док., профессор Бүлент Байрам	(Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті)
Док., профессор Шәкір Ыбыраев	(Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті)
Док., профессор Метин Екижи	(Еге университеті – Түркия)
Док., профессор Асқар Тұрғанбаев	(Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті)
Док., доцент Әбжет Бақыт	(Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті)

ҰЙЫМДАСТЫРУ КОМИТЕТІ	
Док. Тимур Нуримбетов	(Бердақ атындағы Қарақалпақ мемлекеттік университеті проректоры)

ҒЫЛЫМИ КЕҢЕС	
Док., профессор Камал Абдуллаев	(Өзiрбайжан тiлдер университетi - Өзiрбайжан)
Док., профессор Гүлтекин Акенгин	(Анкара Хаджы Байрам Вели университетi)
Док., профессор Салахаддин Бекки	(Қыршехир Ахи Евран университетi – Түркия)
Док., профессор Оғызхан Дурмуш	(Анкара әлеуметтік ғылымдар университетi – Түркия)
Док., профессор Али Дуймаз	(Балыкесир университетi - Түркия)
Док., профессор Метин Екижи	(Еге университетi)
Док., профессор Ахмет Өзгүр Гүвенч	(Ататүрк университетi –Түркия)
Док., профессор Селами Федакар	(Еге университетi - Түркия)
Док., профессор Жаббар Ишанкул	(Әлішер Науаи мұражайы - Өзбекстан)
Док., профессор Сүлейман Кайпов	(Қырғызстан)
Док., профессор Кенжехан Матыжанов	(Мұхтар Әуезов тiл және әдебиет институты)
Док., профессор Камал Вели Нериманоғлу	(Истанбул Айдын университетi)
Док., профессор Озан Йылмаз	(Қырғызстан Түркия Манас университетi)

ҒЫЛЫМИ КЕҢЕС	
Док. Проф. Огилбай Курбанмуратовна Гайлиева	(Бердақ атындағы Қарақалпақ мемлекеттік университеті)
Док. Проф. Турганбай Аразмедович Керуенов	(Ажинияз атындағы Нөкіс мемлекеттік педагогикалық институты)
Док. Доц. Абадан Алиевна Досимбетова	(Бердақ атындағы Қарақалпақ мемлекеттік университеті)
Док., оқытушы Туғба Аккойун	(Байбұрт университеті – Түркия)
Док., доцент Кенан Азылы	(Байбұрт университеті – Түркия)
Док., доцент Ферди Гузел	(Байбұрт университеті – Түркия)
Док., доцент Тургай Кабак	(Байбұрт университеті – Түркия)
Док., доцент Фазыл Өздамар	(Еге университеті -Түркия)
Док. Доц. Рустем Шаниязович Сапарниязов	(Бердақ атындағы Қарақалпақ мемлекеттік университеті)
Док. Доц. Саят Курбанмиратовна Жепбарова	(Бердақ Қарақалпақ мемлекеттік университеті)
Док., доцент Гази Өздемир	(Байбұрт университеті – Түркия)
Док., оқытушы Гүрол Пехливан	(Маниса Желал Баяр университеті - Түркия)
Док. Жемалеттин Йавуз	(Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті)
Халмухаммет Ширмаммедович Бегжанов	(Ажинияз атындағы Нөкіс мемлекеттік педагогикалық институты)

Симпозиум хатшысы	
Мадина Молдашева	(Симпозиум хатшысы)
Оғыз Алпарслан Чатал	(Симпозиум хатшысы)

I секция / I. Oturum
12 Қазан 2023 / Бейсенбі
12 Ekim 2023 / Perşembe
11.30-12.45 (KZ)

Өтетін орны: Мәдениет орталығының Үлкен залы
Yer: Kültür Merkezi Büyük Salon

СЕКЦИЯ ТӨРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI Док., проф. Бүлент Байрам / Prof. Dr. Bülent BAYRAM	
ф.ғ.д., проф. Ш. Ыбраев (Қазақстан) Prof. Dr. Shakir Ibrayev (Kazakistan)	«Қорқыт Ата Кітабы» Және Түркі Халықтарының Ауызша Эпикалық Дәстүрі
Док., проф.Метин Экижи (Түркия) Prof. Dr. Metin Ekici (Türkiye)	Dede Korkut Kitabı Üçüncü Yazma Nüshası İle İlgili Yayınlar Hakkında Bir Değerlendirme
Док. Гүрол Пехливан (Түркия) Dr. Gürol Pehlivan (Türkiye)	Dede Korkut Destanlarında Akrabalık İlişkileri
ф.ғ.д., проф. Тынысбек Коньратбай (Қазақстан) Prof. Dr. Tınısбек Konıratbay (Kazakistan)	Новые проблемы изучения Коркута в фольклористике и тюркологии
Талқылау / Değerlendirme	

II секция / II. Oturum
12 Қазан 2023 / Бейсенбі
12 Ekim 2023 / Perşembe
14.30-15.45 (KZ)

Өтетін орны: Мәдениет орталығының Кіші залы
Yer: Kültür Merkezi Küçük Salon

СЕКЦИЯ ТОРАҒАСЫ/OTURUM BAŞKANI Док. Халил Четин / Dr. Halil Çetin	
Ф.ғ.к., доц. Бақыт Әбжет (Қазақстан) Doç. Dr. Bakyt Abzhet (Kazakistan)	«Деде Қорқыт кітабындағы» оғыз бектерінің мейрам кезінде жауынгерлік ерлікке қатысты көрсетілген құрметтің түрлері
х.ғ.к. Нурбала Мырзахметова (Қазақстан) Dr. Nurbala Mirzahmetova (Kazakistan)	Қорқыт ата тағылымын қыздар тәрбиесінде пайдалану
Ұлдар Исабекова (Қазақстан) Uldar Isabekova (Kazakistan)	Қорқыт ата ескерткішіндегі паремиялардың қазақ мақалдарымен сабақтастығы
Док. Фатих Кескин (Түркия) Dr. Fatih Keskin (Türkiye)	Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu ile Basat Tepegözü Öldürdügü Boy Arasındaki Kurgusal Paralellikler
Талқылау / Değerlendirme	

III секция / III. Oturum
12 Қазан 2023 / Бейсенбі
12 Ekim 2023 / Perşembe
16.00-17.15 (KZ)

Өтетін орны: Мәдениет орталығының Кіші залы
Yer: Kültür Merkezi Küçük Salon

СЕКЦИЯ ТОРАҒАСЫ/OTURUM BAŞKANI Ф.ғ.к., доц. БАҚЫТ ӘБЖЕТ / Doç. Dr. Bakyt Abzhet	
Док. Четин Йылдыз (Түркия) Dr. Çetin Yıldız (Türkiye)	Dede Korkut Destanı'nda Çatışma ve Uzlaşma Yöntemleri
Док. Халил Четин (Қазақстан) Dr. Halil Çetin (Kazakistan)	Kazak Halkının Kültürel Belleğinin Yaşatılması ve Aktarılmasında Dede Korkut'un Rolü ve Önemi
Гульгаакы Джунушалиева (Қырғызстан) Gulgaaki Junushaliyeva (Kirgizstan)	“Коркут Ата китебиндеги” көөнө сөздөрдүн лексикалык маанилери
Назгуль Турдубаева (Қырғызстан) Nazgul Turdubayeva (Kirgizistan)	«Қорқыт ата кітабы» Қырғызстандағы тану және зерттелу тарихы
Док., доц. Мұса Явуз Альштекин (Түркия) Doç. Dr. Musa Yavuz Alptekin (Türkiye)	Yorumlayıcı Sosyoloji Bakış Açısıyla Dede Korkut Hikâyelerinin Oluşumunun İncelenmesi
Талқылау / Değerlendirme	

IV секция / IV. Oturum
12 Қазан 2023 / Бейсенбі
12 Ekim 2023 / Perşembe
14.30-15.45 (KZ)
11.30-12.45 (TR)
ID: 823 516 6294
Parola: a3U6RZ

СЕКЦИЯ ТОРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI	
Док., доц. Жемалеттин Явуз / Doç. Dr. Cemalettin Yavuz	
Док. доц. Дилшода Мубаракова (Ўзбекистан) Doç. Dr. Dilshoda Mubarakova (Ўзбекистан)	Ўзбекистан’да Dede Korkut Ҷалышмалары
Док., доц. Галибе Хажиева (Ўзбейбајжан) Doç. Dr. Galibe Насиуева (Azerbaјсан)	“Kitabi Dede Korkut”та Кырҭак ve Oğuzların Ortak Tarihi ve Dil Unsurları
Док., доц. Саят Жепбарова (Ўзбекистан) Doç. Dr. Sayat Japparova (Ўзбекистан)	«Gorkut ata» eposynda türkmen milli дәp-dessurlarynyň şöhleleniři
Док. Медер Салиев (Қырғызстан) Dr. Meder Saliyev (Kırgızistan)	Ortak Bir Yazı Dili Oluşturmada Dede Korkut Hikâyelerinin Önemi
Талқылау / Değerlendirme	

V секция / V. Oturum
12 Қазан 2023 / Бейсенбі
12 Ekim 2023 / Perşembe
14.30-15.45 (KZ)
11.30-12.45 (TR)
ID: 450 045 8057
Parola: v4Fi2m

СЕКЦИЯ ТОРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI Док., проф. Бүлент Байрам / Prof. Dr. Bülent BAYRAM	
Док., проф. Ферух Ағжа (Түркия) Prof. Dr. Ferruh Ağca (Türkiye)	Bursa Yazmasının Dede Korkut Oğuznameleri İçindeki Yeri
Док., доц. Кенан Азылы (Түркия) Doç. Dr. Kenan Azılı (Türkiye)	Dede Korkut Günbed Yazmasındaki Damaksıl /η/ Problemi Üzerine
Док. Осман Түрк (Түркия) Dr. Osman Türk (Türkiye) Dr. Fatma Koç (Türkiye) Док. Фатма Қоч (Түркия)	Dede Korkut Hikâyeleri'nde Yer Alan Fillerin Semantik Görünümü Üzerine Bir Değerlendirme
Ясемин Челик (Түркия) Yasemin Çelik (Türkiye)	Dede Korkut'un 13. Hikayesinin (Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi) İmla Özellikleri Üzerine Birkaç Söz
Талқылау / Değerlendirme	

VI секция / VI. Oturum
12 Қазан 2023 / Бейсенбі
12 Ekim 2023 / Perşembe
14.30-15.45 (KZ)
11.30-12.45 (TR)
ID: 936 061 4218
Parola: XPk5hD

СЕКЦИЯ ТОРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI Док., доц. Кенан Азылы / Doç. Dr. Kenan Azılı	
Док., доц. Фазыл Өздамар (Түркия) Doç. Dr. Fazıl Özdamar (Türkiye)	Tebrizli Âşık Hüseyin Saî Tarafından Yeniden Yaratılan Bir Destan: Boğaç Han
Док., доц. Тургай Кабак (Түркия) Doç. Dr. Turgay Kabak (Türkiye)	Dede Korkut Kitabı Türkmen Sahra Nüshasında Dede Korkut'un Yerleşik Hayata Bakış Açısının Mukayeseli Olarak İncelenmesi
Док. Түркан Челик (Түркия) Dr. Türkan Çelik (Türkiye)	Dede Korkut'un 13. Boyuyla Uşak Efsanelerinde Erk Sembolü Olarak Ejderha Öldürme Motifi
Талқылау / Değerlendirme	

VII секция / VII. Oturum
 12 Қазан 2023 / Бейсенбі
 12 Ekim 2023 / Perşembe
 16.00-17.15 (KZ)
 13.00-14.15 (TR)
 ID: 823 516 6294
 Parola: a3U6RZ

СЕКЦИЯ ТОРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI Док. Насиба Джунаева / Dr. Nasiba Junayeva	
Док., доц. Туғба Аккойун (Түркия) Doç. Dr. Tuğba Akkoynun (Türkiye)	Akça Burçlu Kalelerin Üstüne Varabilecek Beyler"ın Göstergeleri
Док. Осман Оруч (Түркия) Dr. Osman Oruç (Türkiye)	Dede Korkut Hikâyelerinde Çatışma Unsuru ve İşlevselliği
Док. Марал Төре (Түркіменстан) Dr. Maral Töre (Türkmenistan)	Türkmen Kültüründe Gorkut Ata Destanın İzleri
Док. Эмир Али Шахин (Түркия) Dr. Emir Ali Şahin (Türkiye)	Sahneye Yansıyan Dede Korkut: Abay Dağlı'nın Dede Korkut Piyesi
Талқылау / Değerlendirme	

VIII секция / VIII. Oturum
12 Қазан 2023 / Бейсенбі
12 Ekim 2023 / Perşembe
16.00-17.15 (KZ)
13.00-14.15 (TR)
ID: 450 045 8057
Parola: v4Fi2m

СЕКЦИЯ ТОРАФАСЫ / OTURUM BAŞKANI Док. Мадина Молдашева / Dr. Madina Moldasheva		
Док., доц. А. Өзгүр Гүвенч (Түркия) Prof. Dr. A. Özgür Güvenç (Türkiye)		Dede Korkut Anlatılarında Halk Hukuku
Док., доц. Адем Балкая (Түркия) Doç. Dr. Adem Balkaya (Türkiye)		Dede Korkut Hikâyelerinde Şiddet
Гөкхан (Түркия) Gökhan (Türkiye)	Карабудак Karabudak	Dede Korkut Kitabında Serbest Zaman: Kahramanların Kişisel Gelişimi, Dinlenme ve Eğlenme Aktiviteleri
Талқылау / Değerlendirme		

IX секция / IX. Oturum
12 Қазан 2023 / Бейсенбі
12 Ekim 2023 / Perşembe
16.00-17.15 (KZ)
13.00-14.15 (TR)
ID: 936 061 4218
Parola: XPk5hD

СЕКЦИЯ ТОРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI Док., доц. Турғай Кабак / Doç.Dr. Turgay Kabak	
Док., доц. Ферди Гузел (Түркия) Doç. Dr. Ferdi Güzel (Türkiye)	Dede Korkut Kitabı'nda Geçen <i>arkap arkap</i> İkilemesi Üzerine
Док., доц. Нүргүл Бегич (Түркия) Doç. Dr. N. Nurgül Begiç (Türkiye)	Dede Korkut Masalları Konulu Türk Posta Pulları
Док. Өзге Экер Кавалчалан (Түркия) Dr. Özge Eker Kavalçalan (Türkiye)	Dede Korkut Hikâyelerinde Perifrastik Fiiller
Док. Ахмет Акпынар (Түркия) Dr. Ahmet Akpınar (Türkiye)	'Korkut' Sözcüğünün Anlamı Hakkında Türk Kamlığı ve Satır Altı Türkçe Kur'an Tercümeleleri Merkezli Bir Değerlendirme
Талқылау / Değerlendirme	

X секция / X. Oturum
13 Қазан 2023 / Жұма
13 Ekim 2023 / Cuma
14.30-15.45 (KZ)
11.30-12.45 (TR)
ID: 823 516 6294
Parola: a3U6RZ

СЕКЦИЯ ТОРАҒАСЫ / OTURUM BAŞKANI Док. Мерве Йорулмаз Кахве / Dr. Merve Yorulmaz Kahve	
Prof. Dr. M. Bilgin Saydam (Türkiye) Док., проф. М. Билгин Сайдам (Түркия)	Boğaç Han Boyu Hakkında Psikomitolojik Bir İnceleme
Док., доц. Күбра Йылдыз Алтын (Түркия) Doç. Dr. Kübra Yıldız Altın (Türkiye)	Dede Korkut Mirası ve Bağlamlar- arasılık
Серап Шүле Явүз Калын (Түркия) Serap Şule Yavuz Kalın (Türkiye)	Orhun Kitabeleri'nden Dede Korkut'a, Umay Ana'nın Işığı, Fatma Ana'nın Eli
Самет Айдоған (Түркия) Samet Aydoğan (Türkiye)	Dede Korkut Hikayelerinde Deniz ve Mitoloji
Талқылау / Değerlendirme	

KAPANIŞ OTURUMU

15.30-16.30 (KZ)

ID: 823 516 6294

Parola: a3U6RZ

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҚОРҚЫТ АТА СИМПОЗИУМЫ

(ҚОРҚЫТ АТА: МИФ ЖӘНЕ ТАРИХИ ШЫНДЫҚ)

МАТЕРИАЛДАРЫНЫҢ ЖИНАҒЫ

12-14 ҚАЗАН 2023

ТҮРКІСТАН/ҚАЗАҚСТАН

ULUSLARARASI DEDE KORKUT SEMPOZYUMU

(DEDE KORKUT: MİT VE TARİHİ GERÇEKLİK)

BİLDİRİ KİTABI

12-14 EKİM 2023

TÜRKİSTAN/KAZAKİSTAN



АХМЕТ ЯСАУИ
УНИВЕРСИТЕТИ