

**T.C.**  
**İSTANBUL KÜLTÜR ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**DEDE KORKUT ANLATILARI ÜZERİNE**  
**ÇATIŞMA ODAKLI BİR İNCELEME**

**DOKTORA TEZİ**

**Aslıhan HAZNEDAROĞLU**

**2000006322**

**Ana Bilim Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı**

**Programı: Türk Dili ve Edebiyatı**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet AÇA**

**ŞUBAT 2025**

**T.C.**  
**İSTANBUL KÜLTÜR ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**DEDE KORKUT ANLATILARI ÜZERİNE**  
**ÇATIŞMA ODAKLI BİR İNCELEME**

**DOKTORA TEZİ**  
**Aslıhan HAZNEDAROĞLU**

**2000006322**

**Ana Bilim Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı**

**Programı: Türk Dili ve Edebiyatı**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet AÇA**

**Jüri Üyeleri: Prof. Dr. Aynur KOÇAK, Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL,**  
**Doç. Dr. Nursel UYANIKER, Dr. Öğ. Üyesi Serdar GÜRÇAY**

**ŞUBAT 2025**

## ÖN SÖZ

Dede Korkut üzerine, metinlerin 1815 yılındaki keşfedilişinden bugüne pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışma *Dresden, Vatikan, Bursa, Günbed ve Ankara* yazmalarının metinlerini ayrıca “Oğuzname” olarak elimizde bulunan metinleri değerlendirerek çatışmacı yaklaşım temelinde bir inceleme sunmayı hedeflemektedir.

Çalışma giriş ve sonuç kısımlarının dışında, beş bölümden oluşmaktadır. Tezin ilk bölümünde anlatı ve çatışma odaklı inceleme hakkında genel bilgiler verilmiş ve metinlere yaklaşımda esas alınacak temel çerçeve ortaya konulmuştur. İkinci bölümde *Dede Korkut* anlatılarının, Oğuznamelerin tarihî siyasi zemini, anlatıların iktidarın meşruiyet söylemiyle ilişkisini ele alınmış; Oğuznamelerin ortaya çıkmasında Şuûbilik, Fars geleneği ve Moğol etkisi; Türklerin Oğuz Han üzerinden kutlu bir soya bağlanması ile ilgili anlatıların temel referans ve niteliklerini tartışılmış, Oğuz Han’ın soy ağacına yer veren kaynaklar karşılaştırılmıştır. Üçüncü bölümde anlatıcı odağa alınarak metnin yazılı ve sözlü kültür içindeki yeri konu edilmiştir. Dördüncü bölümü, *Dede Korkut* anlatılarında devlet, birey ve toplum; statüler, Oğuz devletinin temel yapısı, otoritenin manevi ve askerî ayrımı gibi konular oluşturmıştır. Beşinci bölüm, Oğuz kimliğinin ve bu kimliğin ötekilerinin çeşitli boyutlarıyla ortaya konulduğu bölümdür. Oğuzname dünyasının bir cüzü olan *Dede Korkut Kitabı*’nın Oğuz kimliğinin bir ifade aracı olarak taşıdığı anlam çalışmanın önemli bir odağıdır.

Çalışmanın hazırlanmasında büyük desteklerini gördüğüm danışman hocam Prof. Dr. Mehmet AÇA ile tez izleme komitemde yer alarak yol gösteren Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL ve Prof. Dr. Aynur KOÇAK’a; tezimi okuma inceliğini gösterip görüş bildiren Doç. Dr. Yusuf AZMUN’a, Prof. Dr. İlhan GENÇ’e ve üzerimde emeği geçen bütün hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

Sevgili anneme, babama, saygıdeğer eşime, “her zaman yanımda olan” çocuklarıma; ayrıca Didem Ayça KARAGÖZ, Yusuf Ziya KARAGÖZ ve Fazlı BİBER’e teşekkür ederim. Çalışmamın, Dede Korkut’u bir düşünce ve sanat konusu olarak değerlendirmek isteyenler için bir katkı sunmasını dilerim.

## İÇİNDEKİLER

|                                                                     |           |
|---------------------------------------------------------------------|-----------|
| ÖN SÖZ.....                                                         | ii        |
| KISALTMALAR .....                                                   | vi        |
| TABLO LİSTESİ.....                                                  | vii       |
| ÖZET .....                                                          | viii      |
| ABSTRACT .....                                                      | x         |
| GİRİŞ .....                                                         | 1         |
| Çalışmanın Amacı.....                                               | 6         |
| Çalışmanın Kapsamı .....                                            | 7         |
| Çalışmanın Yöntemi .....                                            | 10        |
| <b>1. BÖLÜM: ANLATILARI ÇATIŞMA ODAKLI İNCELEMEK.....</b>           | <b>13</b> |
| 1.1. Anlatı ve Dede Korkut Boyları .....                            | 13        |
| 1.2. Çatışmacı Yaklaşım ve Bu Yaklaşımın Temel Kavramları .....     | 16        |
| 1.2.1. Türk Sosyolojisinde Çatışma Kuramı .....                     | 26        |
| 1.3. Halk Anlatılarına Çatışma Eksenli Yaklaşmak.....               | 28        |
| <b>2. BÖLÜM: DEDE KORKUT KİTABI VE OĞUZNAMELERİN</b>                |           |
| <b>İKTİDAR İLE İLİŞKİSİ.....</b>                                    | <b>31</b> |
| 2.1. Oğuzname Geleneğinin Temel Kavramları .....                    | 32        |
| 2.1.1. Boy Boylama, Soy Soylama ve Yom Verme.....                   | 35        |
| 2.1.2. Oğuz Adının Anlamı .....                                     | 41        |
| 2.1.2.1. Saf ve İman Sahibi Anlamıyla Oğuz: Türk-i sâdık.....       | 46        |
| 2.1.2.2. Türkmen ve Rumlu Anlamıyla Oğuz.....                       | 50        |
| 2.1.3. Oğuzname Geleneğinin İktidarla İlişkisine Bir Başlangıç..... | 52        |
| 2.2. Soy Anlatıları ve Ataların Kutsallığı .....                    | 57        |
| 2.3. Oğuz Han'a ve Peygamber Soyuna Dayanmak.....                   | 66        |
| 2.3.1. Peygamber Soyü Üzerinden Meşruiyet Tartışmaları.....         | 67        |

|                                                                                                                |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 2.3.2. Şuûbî Hareket ve Şecere Metinlerine Etkisi .....                                                        | 69         |
| 2.3.4. Kureyşilik ve İslami Liderlik .....                                                                     | 72         |
| 2.3.5. Şuûbî Hareketin Gelenekteki Yansımaları.....                                                            | 81         |
| 2.4. Nuh ve İbrahim Peygamber’e Bağlanan Şecereler .....                                                       | 86         |
| 2.5. Tarih, Şecere ve Oğuzname Örneğinde Oğuz Nesli .....                                                      | 93         |
| 2.5.1. Moğollar ve Ulu Han Anlatıları .....                                                                    | 99         |
| 2.5.2. Osmanlı Devleti’nin Meşruiyet Arayışında Dede Korkut<br>Kitabı’nın Yeri .....                           | 104        |
| 2.5.3. Osmanlı Devleti’nin Kökeni ve Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu:<br>Kayı Bağlantısı Üzerine Tartışmalar..... | 109        |
| 2.5.4. Oğuznamelerin ve Dede Korkut anlatılarının Diğer<br>Sahiplenicileri .....                               | 125        |
| <b>3. BÖLÜM: ANLATICI VEYA AKTARICI, DEDE KORKUT’UN<br/>ROLÜ VE KİŞİLİĞİ .....</b>                             | <b>132</b> |
| 3.1. Kaynağın Sözlü veya Yazılı Olması Problemi .....                                                          | 133        |
| 3.1.1. Anlatıcının İktidarı.....                                                                               | 141        |
| 3.1.2. Anlatı Metninde Yazının Varlığı .....                                                                   | 144        |
| 3.2. Dede Korkut: Ozan ve Ulu Kişi.....                                                                        | 147        |
| 3.2.1. Korkut Adının Anlamı .....                                                                              | 149        |
| 3.2.2. Ata, Eren ve Bilge Olarak Dede Korkut .....                                                             | 152        |
| 3.2.3. Ozan Olarak Dede Korkut .....                                                                           | 159        |
| 3.2.4. Dede Korkut’un Toplumsal Yönü: Sosyal Hizmet.....                                                       | 162        |
| <b>4. BÖLÜM: DEDE KORKUT ANLATILARINDA DEVLET, BİREY<br/>VE ÇATIŞMA .....</b>                                  | <b>164</b> |
| 4.1. Oğuz’un Devleti.....                                                                                      | 164        |
| 4.1.1. Devletin Başlı: Hanlar Hanı Bayındır Han .....                                                          | 168        |
| 4.1.1.1. Kutsal ve Dünyevi Ayrımı: Han ve Hanlar Hanı.....                                                     | 168        |
| 4.1.1.2. “Tanrı Gölgesi” Olarak Han .....                                                                      | 176        |
| 4.1.2. Bayındır Han’ın Vekili: Salur Kazan .....                                                               | 184        |
| 4.1.3. Ordu, Ala Sayban ve Tünle Göçmek .....                                                                  | 190        |
| 4.1.4. Hanın Divanı ve Toylar .....                                                                            | 198        |

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| 4.1.4.1. İçki Kurma, Sofra Çekme .....                       | 200 |
| 4.1.4.2 Temaşa ve Teferrüç.....                              | 202 |
| 4.1.4.3. Çatışma ve Uzlaş: Statülerin Yeniden Dağıtımı ..... | 203 |
| 4.1.5. Çatışma, Olağanüstü Hâl ve Karar.....                 | 205 |
| 4.2. Statüler ve Toplumsal Sınıflar .....                    | 208 |
| 4.2.1. Hanlar ve Kocalar .....                               | 212 |
| 4.2.1.1. Aruz Koca .....                                     | 213 |
| 4.2.1.2. Bügdüz Emen.....                                    | 216 |
| 4.2.1.3. Dirse Han .....                                     | 219 |
| 4.2.2. Bey Oğulları ve Alplar.....                           | 221 |
| 4.2.2.1. Bamsı Beyrek.....                                   | 222 |
| 4.2.2.2. Basat.....                                          | 224 |
| 4.2.2.3. Boğaç Han.....                                      | 226 |
| 4.2.2.4. Deli Dumrul .....                                   | 227 |
| 4.2.2.5. Emren .....                                         | 229 |
| 4.2.2.6. Kanturalı .....                                     | 231 |
| 4.2.2.7. Segrek .....                                        | 234 |
| 4.2.2.8. Uruz Bey .....                                      | 236 |
| 4.2.2.9. Yegenek .....                                       | 237 |
| 4.2.2.10. Diğer Beyler.....                                  | 239 |
| 4.2.3. Lalalar ve İnaklar .....                              | 242 |
| 4.2.4. Nökerler .....                                        | 243 |
| 4.2.5. Hatunlar; Han Kızları, Han Hatunları .....            | 247 |
| 4.2.5.1. Boyu Uzun Burla Hatun.....                          | 252 |
| 4.2.5.2. Banu Çiçek.....                                     | 254 |
| 4.2.5.3. Dirse Han'ın Hatunu .....                           | 256 |
| 4.2.5.4. Selcen Hatun .....                                  | 258 |
| 4.2.6. Kızı Gelini.....                                      | 260 |
| 4.2.7. İnce Kızlar.....                                      | 261 |
| 4.3.Devlet ve Birey .....                                    | 263 |
| 4.3.1. Kahraman, Devlet ve Toplum.....                       | 264 |
| 4.3.2. Kadınlar, Devlet ve Toplum .....                      | 266 |
| 4.3.3. Dede Korkut, Devlet ve Toplum.....                    | 267 |
| 4.3.3.1. Aracılık veya Erteleyicilik .....                   | 269 |

|                                                                            |            |
|----------------------------------------------------------------------------|------------|
| 4.3.3.2. Ad Koymak ve Kayda Geçirmek .....                                 | 272        |
| 4.3.4. Sıradan Halk, Devlet ve Toplum .....                                | 273        |
| 4.3.4.1. Ekonomik Yaşam ve Silahların Erişilebilirliği .....               | 276        |
| <b>5.BÖLÜM: DEDE KORKUT ANLATILARINDA KİMLİK, ÖTEKİLİK VE ÇATIŞMA.....</b> | <b>277</b> |
| 5.1. Kahramanın Kimliği ve Oğuzluk.....                                    | 278        |
| 5.1.1. Kahraman ve Diğerleri.....                                          | 280        |
| 5.1.2. Erkeklik ve Kadınlık (Beg ve Hatun) .....                           | 282        |
| 5.1.3. Meydan ve Meydanın Gerisi.....                                      | 285        |
| 5.1.4. Normatif Etki: Tokunç ve Kakınç.....                                | 288        |
| 5.1.5. Erkekliğin Olumlu Alternatifi.....                                  | 291        |
| 5.1.6. Güç ve Akıl .....                                                   | 292        |
| 5.1.7. Baba ve Oğul.....                                                   | 294        |
| 5.1.8. Alp ve Kâfir .....                                                  | 300        |
| 5.1.8.1. Kâfir .....                                                       | 300        |
| 5.2. Çatışma Olgusu .....                                                  | 305        |
| 5.2.1. İç Çatışma ve Dış Çatışma .....                                     | 306        |
| 5.2.2. İç Grup ve Dış Grup.....                                            | 307        |
| 5.3. Gaza ve Bir Kimlik İfadesi Olarak Gazilik.....                        | 310        |
| 5.3.1. Merkez ve Uç: Hanlar Hanı ve Hanlar .....                           | 316        |
| 5.3.2. Ganimet, Yağma ve Pençik.....                                       | 319        |
| 5.3.2.1. Haraç .....                                                       | 324        |
| 5.3.3. Ganimetin ve Haracın Paylaşımı .....                                | 324        |
| 5.4. Kılıç ve Sofra, Hüner ve Erdem.....                                   | 326        |
| 5.5. Gücün Olumsuzlanamazlığı.....                                         | 331        |
| 5.5.1. Aşknlık.....                                                        | 335        |
| 5.6. Kimlikle Ötekiliğin Yer Değişimi .....                                | 339        |
| 5.7. Oğuz Zamanı.....                                                      | 346        |
| <b>SONUÇ.....</b>                                                          | <b>352</b> |
| <b>KAYNAKÇA .....</b>                                                      | <b>359</b> |

## KISALTMALAR

**A.** : Ankara yazması

**AİE** : Appareils Idéologiques d'État (Devletin İdeolojik Aygıtları)

**akt.** : Aktaran

**B.** : Bursa yazması

**bk.** : bakınız

**C.** : Cilt

**çev.** : Çeviren

**D.** : Dresden yazması

**ed.** : Editör

**G.** : Günbed yazması

**haz.** : Hazırlayan

**TO.** : Topkapı Sarayı Oğuznamesi

**V.** : Vatikan yazması

**vb.** : ve benzeri

**vs.** : vesaire



## TABLO LİSTESİ

|                |                                          |     |
|----------------|------------------------------------------|-----|
| <b>Tablo 1</b> | : Farklı şecerelerde Oğuz Han'ın ataları | 106 |
| <b>Tablo 2</b> | : Oğuz toplumunda sıradüzeni             | 223 |
| <b>Tablo 3</b> | : Oğuz toplumunda kadınlar               | 224 |
| <b>Tablo 4</b> | : Oğuzlarda kimlik ve ötekilik           | 316 |



## ÖZET

Bu çalışmada, *Dede Korkut* anlatılarını çatışmacı yaklaşımla ele almak ve iktidar ilişkilerini odağa alarak metnin kuruluşu ve unsurları hakkında bir yoruma ulaşmak amaçlanmıştır. Beş bölümden oluşan çalışmada günümüze ulaşan Dede Korkut yazmaları ile Oğuzname metinleri temel alınmıştır.

İlk bölümde çatışmacı yaklaşıma genel olarak yer verilmiş, çatışma kuramının anlatıları değerlendirmede sağlayacağı yararlar tartışılmıştır.

İkinci bölümde *Dede Korkut* anlatılarının ve Oğuznamelerin tarihî siyasi zemini, şecere metnlerinin iktidarın meşruiyet söylemiyle ilişkisi ele alınmış; Oğuznamelerin ortaya çıkmasında Şuûbîlik, Fars geleneği ve Moğol etkisi; Türklerin Oğuz Han üzerinden kutlu bir soya bağlanması ile ilgili anlatıların temel referansları ve nitelikleri tartışılmıştır. Bu bölümde ayrıca Oğuznamelerin Osmanlı Devleti'nin meşruiyet söyleminin parçası olmasıyla ilgili süreç de değerlendirilmektedir. Oğuz Han'ın soy ağacına yer veren kaynakların karşılaştırılması ve ortaya konan şecere metnlerinin *Dede Korkut Kitabı*'yla ilişkisi de bu bölümün önemli bir konusudur.

Üçüncü bölümde anlatıcı odağa alınarak metnin yazılı ve sözlü kültür içindeki yeri, anlatıcının iktidar söylemine aracı konumu, Dede Korkut'un ozan ve ulu kişi olarak kimliği, kültür yaratıcı ve dışıl yönü, Oğuz toplumu içindeki konumu tartışılmıştır.

*Dede Korkut* anlatılarında devlet anlayışı, birey ve toplum arasındaki ilişkiler, statüler, sıradüzeni yapısı, Oğuz devletinin temel nitelikleri, otoritenin manevi ve askerî ayrımı gibi konular dördüncü bölümü oluşturmuştur. Bu bölümde ayrıca Tanrı gölgesi kavramı tarihî siyasi boyutlarıyla tartışılmış; “toy”, “temaşa ve teferrüç”, “sofra açmak” gibi iktidarın göstergesi olan durumlar; ayrıca ordu, ev, ala sayban, göç gibi konargöçer yaşamın önemli unsurları, Oğuz toplumu hakkında sosyolojik bir yoruma ulaşmak amacıyla ele alınmıştır.

Beşinci bölümde Oğuz kimliği ve bu kimliğin karşısına aldığı ötekilikler konu edilmiştir. Kahramanların, kadının ve Dede Korkut'un toplum ve devlet karşısındaki konumu; gücün olumsuzlanamazlığı, akıl ve güç karşıtlığı, meydan ve meydanın gerisi, normatif etki, erkekliğin olumlu alternatifi, “kılıç ve sofrası” gibi kavramlar

etrafında tartışılmıştır. Oğuz kimliğinin önemli bir yönü olarak gaza olgusu, tarihselliğin de dikkate alındığı bir zeminde tartışılmış; alp ve kâfir üzerinden Oğuz'un kimlik belirlenimi ortaya konulmak istenmiştir. Bu bölümde ayrıca Oğuz ideallerinin bir ifadesi olarak Dede Korkut'un kehanetle ilgili ifadeleri değerlendirilmiştir.

Oğuzname dünyasının bir cüzü olan *Dede Korkut Kitabı*'nın Oğuz kimliğinin bir ifade aracı olarak taşıdığı anlam, çalışmanın temel konusudur. Çalışmada, çeşitli boyutlarıyla değerlendirilen Oğuz kimliğinin destan anlatılarına konu olan bir kimliğe karşılık geldiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Dede Korkut Kitabı, Oğuzname, anlatı, iktidar, çatışma, kimlik.



## ABSTRACT

This study aims to examine the Dede Qorqut narratives through a conflict-theoretic approach and to arrive at an interpretation of the manuscript's constitution and elements by focusing on power relations. Based on the Dede Qorqut manuscripts and Oghuzname texts that have survived to this day, the study comprises five sections.

The first section introduces the conflict-theoretic approach in general and discusses the benefits that conflict theory provides in evaluating narratives.

The second section addresses the historical-political context of the Dede Qorqut narratives and the Oghuznames, the relationship between genealogy texts and the legitimacy discourse of power, the influence of Shu'ubiyya, Persian tradition, and the Mongol impact on the emergence of the Oghuznames; and the core references and characteristics of the narratives related to the Turks' connection to a sacred lineage through Oghuz Khan. This section also evaluates the process by which the Oghuznames became part of the Ottoman State's legitimacy discourse. The comparison of sources that provide Oghuz Khan's genealogy and the relationship between the presented genealogy texts and the Book of Dede Qorqut constitute a significant topic of this section.

The third section focuses on the narrator and discusses the manuscript's place in written and oral culture, the narrator's intermediary role in the power discourse, Dede Qorqut's identity as a bard and sage, his culture-creating and feminine aspects, and his position within Oghuz society.

The fourth section comprises topics such as the concept of state in the Dede Qorqut narratives, the relationships between the individual and society, statuses, hierarchical structure, the fundamental characteristics of the Oghuz state, and the spiritual and military distinction of authority. This section also discusses the concept of 'shadow of God' within its historical-political dimensions, situations indicative of power such as *toy* "festivity", *temaşa* "spectacles", spread of food, and the important elements of nomadic life such as "ordu, ev, ala sayban, göç", aiming to arrive at a sociological interpretation of Oghuz society.

The fifth section addresses the Oghuz identity and its oppositions to otherness. Concepts such as the heroes', women's, and Dede Qorqut's positions vis-à-vis society and state, the negationality of power, the opposition of reason and power, the public sphere and its margins, normative influence, the positive alternative to masculinity, and “the sword and the table” are discussed. The phenomenon of *ghaza* “holy war”, as an important aspect of Oghuz identity, is discussed on a foundation that considers historicity, and the Oghuz identity determination through the *alp* “warrior” and the *kâfir* “infidel” is sought. This section also evaluates Dede Qorqut's prophetic expressions as an expression of Oghuz ideals.

The meaning carried by the Book of Dede Qorqut, a component of the Oghuzname world, as an expression tool of Oghuz identity, is the core subject of this study. The study concludes that the Oghuz identity evaluated with various dimensions corresponds to an identity that is the subject of epic narratives.

**Keywords:** Book of Dede Qorqut, Oghuzname, narrative, conflict, power, identity.

## GİRİŞ

*Dede Korkut* araştırmaları, *Dede Korkut* metnlerinin Türkiye’deki ilk basımı olan 1916 yılından itibaren Türk edebiyatı tarihçiliğinin önemli bir alanıdır. Diez (1815), Barthold (1894: 203-218), Muallim Rifat (1916), Araslı (1939), Gökyay (1939; 1973), Rossi (1952), Ergin (1958), Boratav (1958), Köprülü (1976), gibi *Dede Korkut* araştırmaları sahasının kurucu isimleri, metnin sadece doğru okunması ile değil, doğru anlamlandırılması ile de ilgilenmişler; metnin tarihindeki yerini tespit etmede önemli aşamalar kaydetmişlerdir. Bugün bu sahada elde edilen her bilgide kurucu isimlerin emeklerinin payı vardır. Caferoğlu (1959), Sümer (1958; 2016), Togan (1982), Kafesoğlu (1987, 1998), Kırzioğlu (2000) gibi araştırmacıların tarih sahasında yaptıkları araştırmalar, bu metnin Türk kültür tarihinde kapladıkları alanı tespit için elimizdeki baş kaynaklardandır. Oğuzların yaşadığı coğrafya üzerine çalışan Kırzioğlu, Dede Korkut coğrafyasını gösteren ilk haritayı *Oğuz Elleri Haritası* adıyla yayımlamıştır (1986; 2000).

*Dede Korkut Kitabı*’nın okunuşu konusunda öne çıkan kaynaklar olarak Araslı (1939), Ergin (1958), Gökyay (1973), Zeynalov-Elizade (1988), Cemşidov (1990), Özsoy (2006), Kaçalın (2006; 2017), Özçelik (2016; 2022b), Tezcan ve Boeschoten (2001, 2018) gibi birçok çalışma anılabilir.

Metnin sosyolojik, psikolojik açılardan tahlilinin öncelikle Ergin, Gökyay, Boratav, Alangu gibi araştırmacıların katkılarıyla başladığını söylemek mümkündür. Nerimanoğlu (1999), Yıldırım (2001: 129-167), Sertkaya (2006; 2020a), Hacıyev (2014, 2019), Abdulla (2015; 2020), Gülensoy (2019: 230-260), Bayat (2016; 2019b), Ercilasun (2019), Rzasoy (2019; 2022; 2024), Duymaz (2020), Zahidoğlu (2020: 531-545) gibi farklı okullardan Türkologlar da metnin okunup anlamlandırılması konusunda önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Azərbaycan'da geniş bir yazar kadrosunun<sup>1</sup> ortak çalışmasıyla hazırlanan iki ciltlik *Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası* (Dede Korkut Ansiklopedisi), sahada atılmış önemli bir adımdır. Bu ansiklopedinin ikinci cildi, *Dədə Qorqud Kitabı Ensiklopedik Luğət* adıyla yeniden neşredilmiştir (Hacıyev, 2004).<sup>2</sup>

Dede Korkut sahasının önemli emektarı Ercilasun'un *Nehir Destan Oğuzname* (2019) adlı eseri, Dede Korkut ve Oğuznameler dünyasını tanıtan hacimli eserlerden biridir. Eldeki Oğuznameler hakkında kuşatıcı bilgiler veren eser, yazarın Dede Korkut konusundaki bazı makalelerini de ihtiva eder.

Türkmen ve Pehlivan'ın kurucu isimlerin çalışmalarını bir araya getirerek hazırladıkları *Dünyada Dede Korkut Araştırmaları* (2021) adlı kitap, sahayı tanımak için etkili bir başlangıç sunar. Genç, Kılıç ve Aksoyak'ın hazırladığı *Dede Korkut Kitabı Han'ım Hey* başlığını taşıyan yayın (2016) ise genel okuyucu kitlesine hitap eden çalışmalardan biridir.

Dede Korkut hakkında yapılagelen bibliyografya çalışmaları da önemli kaynaklardır<sup>3</sup>. Bu konuda Nerimanoğlu vd. (1999), Məmmədov (1999), Xəlilov (2000) adları öncü olarak anılabilir. Bekki'nin 1916-2013 yıllarını kapsayan bibliyografyası (2013), Türkiye kaynaklı 1638 eserin künyesini ihtiva eder. Ayrıca Vəliyeva, İbrahimova ve Misirova'nın hazırladığı bibliyografya (2015), farklı dillerde 4824 eserin künyesine yer verir. Azərbaycan'daki çalışmaların Türkiye'dekilerin

---

<sup>1</sup> Ağamusa Ahundov, Annaqulu Nurməhəmmədov, Bəhlül Abdulla, Bəhtiyar Vahapzadə, Bəkir Nəbiyev, Celal Beydilli, Cengiz Aytmatov, Ədhəm Tənişev, Ahmet Bican Ercilasun, Əziz Mirəhmədov, Elçin Əfəndiyev, Fatma Abdullazadə, Fəraməz Maqsudov, Fikret Türkmen, Fuzuli Bayat, İsmail Vəliyev, İsrail Abbaslı, Halik Köroğlu, Kamal Abdulla, Kamal Talibzadə, Kamil Veli, Momməd Adilov, Nizami Cəfərov, Olyas Süleymanov, Osman Fikri Sertkaya, Polat Bülbüloğlu, Sadık Tural, Saim Şamaoğlu, Saməd Əlizadə, Süleyman Əliyərli, Tofiq Hacıyev, Şakir İbrayev, Şamil Cəmsidov, Yaşar Qarayev.

<sup>2</sup> Ansiklopedinin baş redaktörü olan Kamil Veli Nerimanoğlu, yeni bulgular ışığında ve içinde benim de bulunduğum bir kadroyla tekrar bir ansiklopedi hazırlamayı planlıyordu. Gökyay'ın metnini esas alacak bu ansiklopedi, Dede Korkut'la ilgili bütün kavramları ihtiva edecek bir kaynak olacaktı. Bu projeye başlamadan acı haberini aldığım Kamil Veli hocamı rahmetle anıyorum.

<sup>3</sup> Dede Korkut hakkındaki bibliyografya çalışmaları hakkında genel bir değerlendirme olarak bk. Asker, 2021.

sayıca çok ilerisinde olduğunu haber veren Əsker ve Əsker'in (2016) bibliyografyası da 2016'ya kadar yapılmış yayınların künyesini verir.<sup>4</sup>

*Dede Korkut* araştırmalarının ana kaynağı yüz yılı aşkın bir süre sadece *Dresden* yazması olmuştur. *Kitāb-ı Dedem Korkud 'alā Lisān-ı Tāife-i Oğuzān* başlığını taşıyan ve Dresden Krallık Kütüphanesi'nde Henricus Orthobius Fleischer tarafından ortaya çıkarılan *Dresden* yazması, 1815'te Heinrich Friedrich von Diez tarafından istinsah edilmiş ve incelenmiştir. Yazmanın kopyası hâlen Berlin Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. Barthold, *Dresden* yazmasını Rusçaya çevirmiş, kitaptaki dört boyu yayınlamıştır.<sup>5</sup> Barthold'un çevirisi, bir bütün olarak 1962'de yayınlanmıştır (bk. Barthold, 1962: 11-105).

Türkiye'de ilk *Dede Korkut* yayını, Ali Emiri Efendi'nin girişimiyle 1916'da Kilisli Rıfat tarafından yapılmıştır. Ardından Gökyay'ın 1939'daki, Ergin'in 1958 ve 1963'teki yayınları gelir. Azerbaycan'daki ilk yayın Araslı'nın 1939'daki yayınıdır. Türkmenistan'da 1945'te Māti Kösäyev Dede Korkut boylarını tefrika hâlinde yayımlamış<sup>6</sup>, kitabı bir bütün olarak 1950'de yayımlamıştır (bk. Kösäyev, 1994).

1950'de Ettore Rossi, *Hikāyet-i Oğuz-nāme-i Kağan Beg ve Ğayrı* başlıklı *Vatikan* yazmasını ortaya çıkarmış, bu yazmayı 1952'de İtalyancaya çevirmiştir (bk. 1952). *Dede Korkut Kitabı*'nın uzun zamandır bilinen iki nüshası olan *Dresden* ve *Vatikan* yazmaları, yüzlerce araştırmaya konu olmuş, ayrıca *Dresden* metninin çevirileri de yapılmıştır (bk. Küçükebe, 2015: 109-121). İngilizceye yapılan ilk çeviriler olarak Sümer, Uysal ve Walker'in (1972) ve Lewis'in (1974) çevirileri anılmalıdır.

Mustafa Kaçalın'ın Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde (1/261. sy) bularak *Oğuzların Diliyle Dedem Korkud* kitabına aldığı 20 sayfalık metin de *Ankara* yazması

---

<sup>4</sup> Ayrıca Eyüboğlu'nun büyük ölçüde alıntılardan oluşan *Korkut* (2019) adlı kitabından da kaynakça olarak istifade edilebilir.

<sup>5</sup> Barthold'un bu yayınları için bk. 1894: 203-218; 1899: 175-193; 1990: 37-59; 1904: 1-38.

<sup>6</sup> *Sovyet Dergisi*'nin 1945-1946 sayılarında yayımlanan bu çalışmaların künyesi için bk. Kalenderoğlu, 2011: 1343. Sovyet rejimi tarafından kitabı toplatılan, Kazakistan'a sürgün edilen Kösäyev, 1953'te Stalin öldükten sonra Türkmenistan'a dönebilmiştir. Türkmenistan'da *Dede Korkut* araştırmalarına yapılan baskı hakkında bk. Kalenderoğlu, 2011: 1339-1348; Şahin, 2016: 99-116.



olarak Dede Korkut yazmalarına 2017’de dâhil olmuştur.<sup>7</sup> *Hikâyet-i Korkud Ata* başlıklı bu metin, öncesine Oğuz Han’dan ve Oğuz Han’ın oğullarının kuş, kemik ve damgalarından bahseden bir kısım içermesi açısından ayrıca mühimdir.

Türkmen Sahra bölgesinde Veli Muhammed adlı yazma eser koleksiyoncusunun Tahran’daki bir sahaftan satın alarak gün yüzüne çıkmasına vesile olduğu yazma, 2019 yılının önemli bir kültür sanat olayıdır. Dede Korkut’un üçüncü el yazması olarak duyurulan yazma ilk olarak Ekici (2019a) tarafından bir sempozyumda tanıtılmış, yazma hakkındaki üç önemli çalışma neredeyse aynı günlerde yayımlanmıştır. Birbirinden bağımsız yürütülen bu üç çalışma, (Azmun, 2019; Ekici 2019; Shahgoli vd., 2019: 147-296) bu yazmayı tanıtmada öncü olmuştur. Daha sonra diğer Türk cumhuriyetlerinde ve İran’da da bu yazmayla ilgili yayınlar yapılmıştır. Adlandırılması konusunda uzun süre birlik gösterilmeyen bu yazma hakkında iki yıl içinde on üç bilimsel yayın yapılmış, yazma hakkında araştırma kitapları yayımlanmıştır: Azmun, 2019; Ekici, 2019b; Shahgoli vd. 2019: 147-296; Ösker, 2019; Hacıyev, 2019; Sarrafi vd., 2019; Quliyev, 2020; Rafrat, 2020; Tulu, 2020; Rzasoy, 2020; Nağısoylu, 2021; Özçelik, 2021, Sertkaya ve Uzuntaş, 2021. Yazma hakkında kayda değer bir sorgulama da Yıldırım’a aittir (2022). Yazmanın İngilizceye çevirisini yapan Azmun, *Kümme* adıyla andığı bu çalışmayı yeniden çalışmıştır (Azmun, 2024). Yazımına eşlik ettiğimiz bu çalışmanın dizinini hazırladığımız gibi bu dizini TEBDİZ sistemine de işlemiş bulunmaktayız (bk. Türk Edebiyatı Tarihsel Sözlüğü [TEBDİZ], 2023).

*Dede Korkut* metnlerinin bir diğer yazması da 2018 yılının Ekim ayında, Bursalı bir antikacı olan İbrahim Koca tarafından o sıralar henüz kurulacak olan *Bursa Kur’an ve Elyazmaları Müzesi*’ne bağışlanan yazma eserdir. Müze kayıtlarına “Dede Korkut’la ilgili elyazma kitap” olarak alınan ve müzede *Dede Korkut Kitabı* adıyla açıkça sergilenen bu yazma, maalesef uzun süre kimsenin dikkatini çekememişti (bk. Alyılmaz ve Alyılmaz, 2022; Özçelik, 2022a: 16-24). Yukarda *Günbed* olarak andığımız Türkmen Sahra yazmasının bulunması ve duyurulması, Bursa’daki

---

<sup>7</sup> Kaçalın’ın bu yazmanın duyurusunu niçin yapmadığına dair bk. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi [FSMVÜ], 2022. Ayrıca bk. Özçelik, 2019: 48-56.

yazmanın müzede sergilenir olmasından aylar sonrasına denk gelmektedir. Müzedeki yazmayı 17 Şubat 2022’de fark eden Mehmet Yayla, bu yazmayı arkadaşı Ersen Ersoy’a haber vermiş ve Ersoy, yazma üzerinde çalışmaya başlamıştır. Yazma ilk kez 17 Mart 2022’de Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi’nde düzenlenen bir sempozyumda tanıtılmıştır (bk. Karagöz, 2022). *Dresden* yazması ile aynı dip nüshaya dayandığı düşünülen bu yazmanın tıpkı basımı Bursa Kültür AŞ tarafından yapılmıştır (Dede Korkut Kitabı Bursa Yazması Tıpkıbasım, 2022).

Saydığımız bu metinler, bütün Türk dünyasını birleştiren ortak bir değer olan *Dede Korkut* hakkında en mühim kaynaklarımızdır. Bu metinlerden *Dede Korkut* metinleri veya *Dede Korkut* yazmaları olarak bahsetmemiz, özellikle *Ankara* ve *Günbed* yazmalarının diğer üç metinle paralellik göstermemesi dolayısıyladır. Nüsha, bir metnin kopyaları için kullanılan bir terimdir. Andığımız yazmalardan sadece *Dresden*, *Vatikan* ve *Bursa* yazmaları, aynı kitabın nüshalarıdır (bk. Sertkaya, 2019). Bu metinlerin dışında da *Dede Korkut*’la ilgili birçok metin bulunmaktadır. Dede Korkut hakkındaki Türkmen, Azerbaycan, Kazak, Kırgız efsaneleri de *Dede Korkut* araştırmaları sahasına dahildir. Dede Korkut’un kimliği hakkında yazılı kültürde yer bulmuş az sayıdaki bilgi de önemli belgelerdir. *Dede Korkut Kitabı*’nın dâhil olduğu *Oğuznameler* hakkında ise elimizde otuz civarında metin bulunmaktadır. Bunlardan *Yazıcızâde Ali’nin Oğuznamesi*, *Reşideddin Oğuznamesi*, *Şecere-i Terâkime*, *Kazan Oğuznamesi*, *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*, önemli metinlerden birkaçıdır.

Atasözü ihtiva eden *Oğuznameler* olarak da iki kaynak mevcuttur. Berlin’de bulunan *Hâzihi’r-Risâtü min Kelimâtî Oğuznâme El-Meşhûr bi-Atalar Sözi* başlığını taşıyan yazma, Berlin Kral Kütüphanesi’nin yazmalar cetvelinde cilt IV, Nu. 34-18891 şeklinde kayıtlıdır (bk. Özkan, 2014: 343-350). *Atalar Sözi* adıyla anılan bu yazmanın ilk neşri de Diez’e aittir (1811). Diez’in çalışması Hasan Güneş tarafından dilimize çevrilmiştir (2018). Bir diğer yazma, Petersburg Devlet Üniversitesi Doğu Fakültesi’nin Elyazmalar bölümünde 121/58 numara ile kayıtlı olan yazmadır. Bu yazma hakkında da ilk olarak Alizade (1992) çalışmıştır.

Günümüze kadar ulaşan çizgide *Dede Korkut* araştırmalarının pek çok emekçisi bulunmaktadır. Metin; geniş kitlelerin istifadesi için defalarca günümüz Türkçesine aktarılmış, kısaltılıp sadeleştirilerek çocukların da okuyabileceği formatlarda sunulmuştur. Sinema, tiyatro, resim, şiir gibi farklı sanat dallarında

yeterince temsili ortaya konmamış olan *Dede Korkut* metinleri; dilbilimi, mitoloji, yorumbilim, sosyoloji, tarih, felsefe gibi birbirinden farklı sahalarda araştırma nesnesi olmakta, göstergebilim gibi görece yeni sahalarda da incelenmektedir.

### **Çalışmanın Amacı**

Bu çalışmada *Dede Korkut* anlatılarını çatışma odaklı bakış açısıyla ele almak amaçlanmaktadır. Anlatıların ortaya konuşunu tarihî ve siyasi boyutlarıyla tartışmak, anlatının bir iktidar söylemi olarak taşıdığı anlamı sorgulamak, anlatılardaki iktidar ilişkilerine odaklanarak Oğuzların kimlik tanımına dair veriler elde etmek, çalışmamızın hedefleri arasındadır.

Doğrudan çatışma odaklı yaklaşımı benimsemiş olmasa da *Dede Korkut* metinlerini farklı açılardan ele alan, metnin içindeki siyasi ilişkileri, statüleri inceleyen çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Pehlivan'ın *Dede Korkut Kitabı*'nı “yapı, ideoloji ve yaratım” başlığıyla ele alan ve *Dresden* ile *Vatikan* yazmalarındaki zihniyet farkını, müstensih tercihlerine odaklanarak ortaya çıkarmaya çalışan tezi (2014a; 2015), sahadaki önemli bir çalışmalardan biridir. Çetinkaya (2015) *Dede Korkut Kitabı*'nda sembollerini ele alan çalışmasıyla alana katkı sunmuştur. Karçıga'nın (2016) *Dede Korkut Kitabı*'nın anlam bilimsel çözümlenmesinde kavram alanının rolünü ele alan çalışması kavram alanı vurgusu bakımından önemlidir. Kıрман (Deveci), doktora tezinde (2014) metnin ihtiva ettiği karşıtlıkları, Lévi-Strauss'un görüşlerini temel olarak incelemiştir. Akkoyun Koç'un *Dede Korkut Hikâyelerinde Söylem Çözümlemesi ve Kültürel Kimliğin Öğretimi* (2020) başlıklı tezi, *Dede Korkut* anlatılarını söylem çözümlemesiyle ele almıştır. *Dede Korkut Kitabı*'nın örtmecelerini iletişim sosyolojisi açısından değerlendiren Kurt'un (2021) çalışması, iyi bir sözlük bilgisine dayanmamakla birlikte örnek bir çözümleme biçimi sunmuştur. Çobanoğlu (2021), *Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyelerinin Halk Felsefesi ve Metaetikel Çözümlemesi* başlıklı çalışmasını tamamlamıştır. Dede'nin *Dede Korkut Oğuznameleri* (Semih Tezcan-Hendrik Boeschoten yayını) Dizin (2023) adlı tez çalışması, metin havuzundan daha kolay alıntı yapmamızı sağlayan bir çalışmadır. Burada saymadığımız başka birçok çalışma, *Dede Korkut* metinlerinin anlaşılmasına yeni pencereler açmıştır.

*Dede Korkut Kitabı*'nı iktidar, devlet, yönetim açısından ele alan az sayıdaki çalışma, kuramsal düzeyde bir bütünlük oluşturmadığı için burada anılmayacaktır. Ancak Oğuz toplumunda devlet ve yönetim örgütlenmesi üzerine yapılmış çalışmalar bu alanda bugün de en önemli referans kaynakları olmayı sürdürmektedir. Sümer, Kırzioğlu, Togan, Golden, Roux gibi isimler, metnin tarihî/siyasi bağlamını olduğu kadar metinlerde anılan Oğuz toplumun yapısını tanımlamada kurucu çalışmalar yapmışlardır.

Sahada yapılan araştırmaları bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, filolojik ve tarihî incelemelerin ağırlıkta olduğu görülmektedir. *Dede Korkut* metinlerini sosyoloji, mitoloji, felsefe, göstergebilim gibi farklı disiplinlerin yaklaşımıyla ele alan çalışmalarda, filoloji ve tarih sahasında ortaya konulmuş çalışmaların göz ardı edilmesi önemli bir sorundur. Metnin diline, tarihî zeminine yabancı kalış, metnin anlam dünyasına ulaşmanın önüne geçmektedir. Bu sebeple *Dede Korkut* metinlerini özellikle sosyoloji ve felsefenin kavramlarını kullanarak tahlil etmede yeterince mesafe alınmamıştır. Daha çok dil yapısına odaklanan çalışmalar ise kapsamı gereği metnin sosyolojik açıklaması hakkında fazla bilgi vermezler.

Bu çalışmada öncelikle sosyolojik bir yoruma ulaşmak hedeflenmektedir. Böylesi bir yorumlamada filoloji, mitoloji, siyaset bilimi, tarih, ilahiyat gibi farklı disiplinlerin bilgisine ihtiyaç vardır. Çalışmamız farklı bölümlerinde farklı disiplinlerin bilgisini kuşatmaya çalışan, anlatı metnine odaklanırken anlatının ortaya çıkışındaki tarihî-siyasi şartları da yoklayan bir çalışma olarak alana sosyolojik bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

### **Çalışmanın Kapsamı**

*Dede Korkut* anlatıları üzerine olan bu çalışmada öncelikle Oğuzname geleneğini ve Oğuznamenin temel referanslarını tanıtmak amaçlanmıştır. Metinlerin tanımlanması, metinlerin ortaya çıkış sürecinin de incelenmesini gerektirir. Çalışmamızda bu sebeple siyasi tarihî süreçle ilgili olarak şecere geleneğini tartışmaya çalıştık. Bu gelenek içinde Şuûbîlik, Moğol etkisi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu gibi dönemler, metnin tarihi bağlamını oturtabilmek için önemli başlıklardır.

Çalışmada *Dede Korkut* metinleri olarak bilinen yazmaların metinleri, çalışmanın ana kaynağını oluşturur. Bugün *Dede Korkut* metinleri elimizde

*Dresden, Vatikan ve Bursa yazmaları, ayrıca Ankara, Günbed yazmaları ile Topkapı Sarayı Oğuznamesi, Atalar Sözi* (Berlin) yazması gibi bazı yazma parçaları bulunmaktadır. Araştırma nesnemiz olan *Dede Korkut* anlatıları, farklı metin okuma ve anlama yöntemlerinin de kullanılacağı bir kaynaktır. Çatışma kuramlarının bakış açısı, kavramları ve prensipleri, anlatıları çözümleme konusunda önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Ortak kültür mirasımız olan *Dede Korkut* anlatıları, Oğuz toplumunda devlet-birey ilişkisini, toplumun katmanlarını, bu katmanlar arasındaki gerilim ve çatışmaları inceleyeceğimiz verimli bir zemin sunar. Bu anlatılar bir taraftan Oğuz yaşayışını yansıtırken bir taraftan da milli benliğin, kimlik ve ötekilik algısının inşa sürecine ışık tutmaktadır. *Dede Korkut* anlatıları bir ozan diliyle kayda alınmıştır. Bu ozan hanlar huzurunda boy boylayan soy soylayan bir ozandır. Ozanın 'han'ın sözüne aracı olarak bu rolü, bizim bu anlatıları aynı zamanda bir yönetim erkinin söylemi olarak değerlendirmemize kapı açar.

Bir toplumu çatışmacı yaklaşım odağında ele aldığımızda toplumun içindeki eşitsizliklere, iktidar ilişkilerine, taraflar arasındaki çatışmaların ne şekilde ertelendiğine veya neye evrildiğine eğilmemiz gerekir. Kahramanın iç çatışması, ailesiyle, toplumuyla çatışması; iktidar, halk ve birey arasındaki çatışmalar; toplumlar arası, siyasi, dinî ve ekonomik çatışmalar çatışma konusunun başlıca kategorileridir. Saydığımız bu çatışma türleri, her anlatıda farklı cepheleriyle yeniden yeniden karşımıza çıkar. Klasik sosyal çatışma kuramının çatışmada normlar ve değerler yerine çıkarları öne çıkardığını; bizim çalışmamızın ise çatışmaları norm, değer ve çıkarları göz önünde tutarak ele aldığını belirtmemizde yarar vardır. Başka bir deyişle çalışmamız, çatışmayı sadece kaynaklar üzerindeki rekabet üzerinden ele almamıştır. *Dede Korkut* anlatılarındaki çatışma olgusu öncelikle iktidar ilişkilerine, yiğitlikle ilgili değerlere, meydanın rolüne dikkat edilmesini gerektirir.

Anlatılara iç çatışma, dış çatışma, iç grup, dış grup, normatif etki gibi açılardan yaklaşmaktaki amacımız, çatışma türlerini belirlemek ve kategoriler üzerinden bir liste hazırlamak değildir. Toplumu oluşturan unsurlara, sıradüzenine, kimlik algısına, kimliği oluşturan başlıca olgulara, bu olguların dağılmaya, çözülmeye aday yönlerini dikkate alarak yaklaşmak, iktidar ilişkilerinin metnin kuruluşuna ve diline olan müdahalesini teşhis edebilmektir. Çalışmamızda bu yüzden ilk olarak

çatışmacı kuramlara kısaca değinilerek bu kuramların devlete ve topluma dair temel yaklaşım biçimi ortaya konulacaktır. *Dede Korkut* ve iktidar ilişkilerini konu alan ikinci bölümde ise önce *Dede Korkut* anlatıları ile ilgili kavramsal çerçeve netleştirilecek; ardından Oğuznameciliğin bir iktidar anlatısı olarak taşıdığı anlam, tarihî-siyasi zeminiyle açıklanmaya çalışılacaktır. İkinci bölüm peygamber soyuna dayanan soy ağacı kurgularının tarih içinde aldığı biçimin ve Oğuz Han şeceresi üzerinde Moğol ve Fars etkisinin de tartışılacağı bölümdür. Bu bölümde ayrıca Oğuznamelerin Osmanlı Devleti'nin meşruiyet söyleminin parçası olmasıyla ilgili süreç de kısaca ele alınacaktır. Ulusun ve yönetme erkinin kimlik tanımıyla ilgili olan şecere metinlerinin siyasi bir tasarımın ürünü olduğu tezi bu bölümün ana düşüncelerindendir.

Üçüncü bölüm anlatıcıyı odağa alarak *Dede Korkut Kitabı*'nın iktidar sözcüsü olarak taşıdığı anlam ve iktidarın sözü biçimlendirici, dönüştürücü rolü tartışılacak, ayrıca *Dede Korkut*'un kişiliği, anlatıcı ozan ve bilge rolü bakımından ele alınacaktır. *Dede Korkut*'un kültür üreticiliği, sosyal hizmet alanının dışıl doğası da bu bölümde tartışılacak konulardan biridir.

Oğuzların devlet yapılanmasını ve sıradüzeni (hiyerarşi) ilişkilerini konu edinen dördüncü bölümde, hanlar hanı Bayındır Han ve Salur Kazan üzerinden otoritenin uhrevi ve dünyevi ayrımı üzerinde durulacak; devlet geleneğinde bu ayrımın örnekleri gösterilecektir. Ayrıca bu bölümde iktidar göstergesi olarak toyların, meydanın anlamı üzerine durulacak; toplumdaki statüler ve sınıflar tarif edilecektir. *Dede Korkut Kitabı* kahramanlarının statülerinin tartışılacağı bölüm de yine bu bölümdür.

Beşinci ve son bölüm bir kimlik tanımı olarak Oğuzluğun tartışılacağı bölümdür. Alp-kâfir, beg-hatun, baba-oğul gibi karşıtlıklar üzerinden yorumlanacak Oğuz kimliğinin önemli bir şekillendiricisi de gaza olgusudur. Dolayısıyla bu bölümde gazayla ilgili temel kavramlar da tartışılacak, kâfirin tanımlanması üzerinde durulacak ve ideal Oğuz toplumunun neye karşılık geldiği konusu ele alınacaktır.

Çalışmada ilk iki bölüm metnin dışında, metni yorumlarken belirlediğimiz temel çerçevenin tanınmasına hizmet eden bölümlerdir. Özellikle ikinci bölümde *Dede Korkut Kitabı*'nın bir cüzü olduğu Oğuznamecilik geleneğinin tarihî siyasi zeminini,

peygamber soyuna dayanan soy ağacı anlatılarının temel referanslarını tanıtmak ve iktidarın yazılı kültür üzerindeki biçimlendiriciliği ortaya koymak hedeflendiğinden bu bölüm *Dede Korkut* anlatılarına gelmek için yapılan bir giriş niteliğindedir. Anlatıların çatışmacı yaklaşım odağında çözümlenmesi, anlatı kahramanlarının statülerinin tartışılması, devlet birey ve toplum arasındaki ilişkiler özellikle son iki bölümde konu edilmektedir. Çalışmada Oğuz devletinin, Oğuz yurdunun, Oğuz toplumunun, Oğuz erkeği ve kadınının, kısacası Oğuz'un kimliğini ve ne'liğini belirlemek temel amaçlardan biridir

### **Çalışmanın Yöntemi**

Çalışmamızda *Dede Korkut Kitabı* merkezde olmak üzere Dede Korkut yazmaları ana metin kaynağı olarak kullanılmaktadır. Özel olarak *Dede Korkut Kitabı* (*Kitâb-ı Dede Korkut ala lisân-i Ta'îfe-i Oğuzân*) hakkındaki atıflarda ana referans kaynağı *Dresden* yazmasıdır. *Dresden*, *Vatikan*, *Ankara*, *Bursa* ve *Günbed* yazmalarından yapılan atıflarda, yazmanın baş harfleri ile ilgili bölümün sayfa/satır numaraları atıf parantezinde verilmiştir. Bu tercihimiz, Dede Korkut yazmalarının üzerinde dönüp durduğumuz bir ana kaynak olması dolayısıyladır. *Dede Korkut* araştırmaları sahasında ana kaynaklara doğrudan gönderme yapabilmenin bilimsel bir duyarlılık olduğu düşüncesindeyiz.

Metinlerin söylemine odaklanmanın metnin kendi dili üzerinden yapılması gerektiği düşüncesinden hareketle bu çalışmada, *Dede Korkut* ve Oğuznamelerle ilgili bütün alıntılarda çevirisiz orijinal metin kullanılmaktadır. Metnin dili, özellikle söyleme ve sözceleme öznesine odaklanan bir çalışma için vazgeçilmezdir. Az da olsa herhangi bir metnin dil içi çevirisine yer verdiğimizde bu çeviri tarafımızdan yapılmıştır.

*Dede Korkut* metinleri için kaynak olarak hangi yayının kullanılacağı da önemli bir sorundur. *Dresden* ve *Vatikan* yazmaları için Tezcan ve Boeschoten (2018) yayını tercih edilmiştir. Birçok yayın arasında bu yayını tercih etmemiz, bu yayının son bilimsel yayınlardan biri olması, ayrıca bu yayındaki *Dede Korkut Kitabı* metninin dijital ortama aktarılmış (bk. Dede, 2023), dolayısıyla herkesçe ulaşılabilir bir kaynak olmasından ötürüdür. Ayrıca Tezcan'ın bu çalışmayı *Dede Korkut Oğuznameleri*

*Üzerine Notlar* (2018) adlı eseriyle desteklemesi de yayının tercihinde önemli olmuştur.

*Ankara yazması için Kaçalin* (2017); *Günbed* yazması için Azmun (2024), *Topkapı Sarayı Oğuznamesi* için de yine Tezcan (2020) yayını kullanılmaktadır. Bununla birlikte alanın öncü isimlerinin çalışmaları da karşılaştırma için önemli bir başvuru kaynağımızdır.

*Günbed* yazması hakkında Türklük bilimi sahasında “Türkmen Sahra”, “Türkistan”, “Günbet”, “Günbed”, “Üçüncü elyazması”, “Kümme” gibi farklı adlar tercih edilmişti (Ekici, 2019b; Shahgoli, vd. 2019: 147-297; i vd. 2019; Azmun, 2019, 2024). Yazmanın adlandırılması Türk Dili Derneği ile Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi’nin ortaklaşa düzenledikleri 11-13 Haziran 2020 tarihli *Dede Korkut Bilgi Şöleni ve Deli Dönmez’e Ad Verme Çalıştayı*’nda da tartışılmış, bu çalıştayda *Türkmen Sahra* ve *Günbed* dışındaki adlar elenmiştir. *Günbed* ismine en önemli eleştiri, Kocaoğlu ve Sarrafî’nin de dile getirdiği, bu şehrin resmî adının “Gonbad-i Kâvus” olması şeklindedir (Türk Dili Derneği, 2020). Yazmanın “üçüncü” önağıyla nitelendirilmesi, bu yazmanın aynı kitabın bir nüshası veya benzeri kabul edilemeyeceğinden dolayı sorunludur. Azmun ise 2024 yayınında doğru adlandırmanın Türkmenlerin söylediğı şekliyle *Kümme* olduğunu savunur. Türkçe söyleyiş daha uygun olan bu ad, Türkmenlerin yazmanın şu an bulunduğu şehir için kullandığı addır.<sup>8</sup> Yazmanın onuncu sayfasında “Kitâb-ı Türkmen” şeklinde okunan bir ibarenin bulunması da Azmun’un tercihini desteklemektedir. Biz bu çalışmada, alanda daha çok kabul gördüğü için *Günbed* adını kullanmaktayız. Amacımız adda birlik sağlanmasıdır.

Çalışmamızda *Dede Korkut Kitabı* ifadesi, sahada ortak kabulün bir parçası olarak öncelikle *Dresden* yazması metnini ifade etmektedir. Bu metin *Dede Korkut* araştırmalarında temel alınan metindir. Bu yazmayla aynı dip nüshaya dayandığı

---

<sup>8</sup> Yazmayı *Türkistan/Türkmen Sahra* ikili adıyla adlandıran Ekici de yazmanın bulunduğu şehrin adını Kümbe-i Kavus olarak vermişti (2019b: 9). Şehrin adında sadece “K” harfiyle bile birlik sağlamak zor görünmektedir: *Kümme*, *Künbet*, *Künbed*, *Kümbet*.



düşünülen *Bursa* yazması, yazmanın bilimsel yayınının<sup>9</sup> henüz elimize ulaşmamış olmasından ötürü alıntı olarak az istifade ettiğimiz bir metin olmuştur. *Vatikan* yazması *Dresden* yazması için bir karşılaştırma unsuru olarak kullanılmıştır. Dede Korkut adını italik yazdığımızda ise bir çalışma sahası ve destan evreni anlamını esas almaktayız.

*Dede Korkut* anlatılarını çatışma odaklı inceleyen bu çalışmada eleştirel söylem analizi yöntemi kullanılmaktadır. Metinlerdeki temel kavramlara, anahtar kelime ve kodlara odaklanmak temel metodumuzdur. Dili bir sosyal pratik olarak gören söylem analizi, Oğuz toplumunda temel çatışmaları belirlemek ve çatışmaların yöneten-yönetilen ayrımında taşıdığı anlamları teşhis etmek için kullanışlı bir yöntemdir. Çatışma odaklı yaklaşımların odağında güç ve otorite ilişkileri yatmaktadır.

---

<sup>9</sup> Söz konusu bilimsel yayının Ferruh Ağca tarafından hazırlandığı ve yakında yayımlanacağı bilinmektedir.

## 1. BÖLÜM: ANLATILARI ÇATIŞMA ODAKLI İNCELEMEK

### 1.1. Anlatı ve Dede Korkut Boyları

Anlatı, gerçek ya da imgesel olayların anlatıldığı sözlü ya da yazılı aktarımdır (Günay, 2017: 504).<sup>10</sup> Destan, masal, hikâye, roman gibi olaya dayalı türler, yazılmış veya anlatılmış olarak karşımıza çıkan anlatı türleridir. Anlatıbilim araştırmalarının temelinde yer alan anlatı kavramı “anlatılan şey” ile “anlatma biçimi”nden oluşur. Anlatılan şey öykü, anlatma biçimi öykülemedir (Rifat, 2018: 28). Tahkiye etme de denilen öyküleme; olay, kişi, yer ve zaman unsurlarını içerir.

Bir metnin anlatısal (narratif) olmasını sağlayan özellik, bir olay örgüsünün bir anlatıcı tarafından belirli bir bakış açısı ile, belirli bir zaman kesitinde ve anlatıcının belirleyeceği bir sıralama düzeninde anlatılmasıdır (Günay, 2017: 58). Anlatının başından sonuna bir hâl değişimi gerçekleşir.

Anlatıyı doğrudan veya dolaylı bir biçimde aktaran kişiye anlatıcı denir. Her anlatının bir anlatıcısı vardır. Anlatıcı yazardan farklıdır, bu temel ayrım yazarın metnin tasarlayıcısı, bir araya getiricisi olmasından kaynaklanır. Metnin içinde konuşan kişiye anlatıcı deriz (Rifat, 2018: 30). Destan, masal, efsane türündeki anlatılar yazarı belli olmayan anlatılardır. Bu anlatılarda anlatıcı toplumun değerlerini, kültürünü yansıtan bir ayna işlevi görür.

*Dede Korkut* metninin metin kurucu bir yazarı mı yoksa sadece bir derleyicisi mi olduğu konusu tartışmalıdır (Üçüncü bölümde tartışacağımız bu konu hakkında bk. Yıldırım, 2002: 130-171). İster yazılı ister sözlü kültür ortamına ait olsun *Dede Korkut* anlatılarında anlatıcıyı bir okuyucu, seslendirici olarak düşünmek mümkündür. Burada

---

<sup>10</sup> Karaağaç’ın *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*’ndeki tanımlama şu şekildedir: “Anlatı, varlık ve olayları gerçek boyutlarının üzerine çıkararak onları olağanüstü bir çizgiye taşıyan ve kuşaktan kuşağa geçen anlatım türüdür” (2018: 143).

okuma, temel anlamıyla “çağırarak, sesli olarak kıraat etmek”tir. Bununla birlikte metnin icra edilen bir metin olması, bu metnin bir yazarı olmadığını göstermez. Yazarın metni, iktidarın biçimleyici elinden geçmiş olabilir veya ozanların elinde bir referans metni olarak kullanılmış olabilir. Metinlerdeki yazım kusurları, atlamalar, eksiklikler, onların sözel ortam yaratıcılığı icrasında dinlenip ardından yazıya alınmış olmalarına

Anlatıcının “öyküleme, yönlendirme, iletişim, tanıklık /doğrulama, açıklama ve öğreticilik” işlevleri vardır (Rifat, 2018: 30-36). Bu işlevleri Dede Korkut ve/veya ozan anlatıcısında da gözlemleriz. Öyküleme, anlatının var olmasının koşuludur. Anlatıcı, öykülemesinde bir “biz” tarafı yaratır. “Han’ım hey”, “sultanum” gibi seslenmelerle dinleyiciyle sıkı bir irtibat kurar. Boyların bir icra metni olması, yazılı hâlinde de sözlü ortamın dinamikliğini az da olsa duyumsatır. Dede Korkut ve/veya ozan, olayların bir tanığıdır, olayların iç yüzünü bilen kişidir; “meğer hanum” diyerek açıklamalar yapar. Son olarak Dede Korkut ideolojik bir işleve sahiptir; onun aktardığı boylar, Oğuzlukla ilgili değerlerin hatırlatması ve savunusudur.

*Dede Korkut Kitabı*, *Dede Korkut* metinleri ve Oğuznameler, anlatılardan oluşur. Bu anlatılar öncelikle epik (destansı) anlatılardır. Bu yüzden bu anlatılardan destan olarak söz etmek mümkündür. Nitekim *Dede Korkut* sahasındaki yayınların önemli bir kısmı, anlatıları adlandırmada “destan” terimini tercih etmektedir. Bu terim kitap adlarında da kendisini gösterir (bk. Demir, 2019; Gündüz, 2023). Bununla birlikte masal ve hikâye terimini tercih eden yayınlar da yapılmaktadır (bk. Gökyay, 1939). Günümüzde popüler yayınlarda *Dede Korkut* boyları için en çok tercih edilen adlandırma, “hikâye”dir. Alangu (2021), söz konusu metinler için farklı durumlarda “epos”, “destan”, “epizot”, “masal” ve “hikâye” terimlerini kullanmıştır. Rıza Nur’un “Türk şiir ilmini” yeni metotlarla ortaya koyduğu, yazıldıktan doksan yıl sonra yayımlanan *Türk Şiirbilig*’te Dede Korkut Oğuznamelerinden “epope” diye söz edilir (2021: 94).

*Dede Korkut Kitabı*’nda on iki anlatı metni, “boy” olarak adlandırılmıştır. Boy, ozanın çalıp söylediği destansı anlatılara verilen addır. Dede Korkut, Oğuz beylerinin kahramanlıklarının tanığı bir bilge kişi ve ozan olarak beylerin cenklerini, mücadelelerini anlatan bir Oğuzname dizir. Oğuzname dizmek, metinde destan dizmekle eş anlamlı şekilde kullanılmıştır. Bu ayrıca Dede Korkut’un *boy boylamak*

soy soylamak olarak da ifade edilen eylemidir. Bu sebeple Tezcan (2018), Ercilasun (2019), Tulum ve Tulum (2016), Tulu (2020) gibi yayınlarda Oğuzname adı öne çıkarılmaktadır. *Dede Korkut Kitabı*'ndaki boylardan Oğuzname diye söz etmek, Dede Korkut'un diğer Oğuznamelerle ilişkisini daha görünür kılmaktadır.

Oğuzname adı, boy terimini diğer adlardan daha iyi şekilde karşılamaktadır. Oğuznameler, içinde Dede Korkut'un Oğuznamelerinin de bulunduğu geniş bir evrendir ve özel bir tanımlamadır. Bu tanımlama ileriki bölümde ele alınacaktır. Biz bu çalışmada daha genel bir ifade olan anlatı terimini kullanmayı seçtik.

*Dede Korkut* anlatılarından hangilerinin boy sayılıp hangilerinin sayılmayacağı üzerine de tartışmalar yapılmıştır. *Günbed* yazmasında Salur Kazan'ın ejderhayla dövüştüğü anlatıyı “on üçüncü boy” şeklinde adlandıranlar (Ekici, 2019b), anlatı sonunda Dede Korkut'un gelip boy boylamamış olmasından hareketle bu anlatının boy sayılamayacağını (Rzasoy, 2020) iddia edenler de mevcuttur. Demir, Dede Korkut'la ilgili Türkmenistan rivayetlerini topladığı kitabına *Dede Korkut Destanı'nın Türkmenistan Boyları* (2020) adını vermiştir. Bu adlandırma, boy'un destanın parçası veya varyantı olduğunu ima eder. Dolayısıyla kavramların kullanımında istikrar görüldüğünü söylemek güçtür.

Sonuç olarak *Dede Korkut* boyları; Oğuzname ve destan olarak adlandırılabilir. Bu terimler, metnin Dede Korkut veya ozan anlatıcısına bağlı olarak ilerleyen anlatımını karşılayan adlandırmalardır. Bazı sınırları gözetilerek bu boylar hakkında hikâye/öykü terimi de kullanılabilir. Kanaatimizce masalın kavram çerçevesi boyların epik yanını yansıtmaya uzaktır. Boylar için yapılacak adlandırmada, boyların destansı (epik) niteliği ve ideal bir zamanın gerçekliğini yansıtmaya iddiası gölgelenmemelidir. Anlatı adlandırması ise tarafsız ve genel bir adlandırmadır. Bu çalışmada anlatı terimi, Oğuznamelerin bir “anlatılmış olan” olarak taşıdığı önemi yansıtmaya uygun bulunmuştur. Diğer taraftan bu terim, postmodernizmin önemli kavramları olan “üst anlatı”, “ulusal anlatı” gibi terimlerin kavram alanını hatırlatması bakımından da önemlidir. Bir değerler dizini (paradigma) yansıtan ve inanç boyutu olan üst anlatılar, bütün bir gerçekliği kuşatma iddiası taşırlar. Dede Korkut Oğuznamelerinin Oğuzlar hakkında bir açıklaması vardır. Oğuznameler, Oğuzların kökeni, kimliği hakkında idealleri yansıtan bir içeriğe sahiptir. Bu açıdan bu anlatıların bir üst anlatı olarak da değerlendirilmeleri gerekir.

## 1.2. Çatışmacı Yaklaşım ve Bu Yaklaşımın Temel Kavramları

Anlatılar üzerine çatışma odaklı bir inceleme doğal olarak çatışma kuramlarının temel kavramlarını tanımayı gerektirir. Çatışma kuramı toplumu, toplumsal yapıyı, sıradüzenini (hiyerarşi) nasıl tanımlar? Toplumsal ilişkileri çözümlemede neleri önceler? Bu bölümde bu sorular kısaca cevaplanmaya, çatışma kuramlarının belli başlı isimleri ve düşünceleri kısaca ele alınmaya çalışılacaktır.

Çatışma, birey ya da toplulukların aynı değer ya da nesneyi elde etmek ya da öteki üzerinde gücünü kabul ettirmek için giriştiği; yarışma, çarpışma, kavga gibi biçimler alabilen bilinçli savaşımdır (Türkiye Bilimler Akademisi [TÜBA], 2025). Çatışma, değer, güç, statü ve kaynaklar üzerinde verilen rekabetin bir sonucudur, grupların uyuşmaz amaçlar için birbirleri ile mücadele etmesidir. Çatışma bu doğasıyla aynı zamanda toplumda meydana gelen değişmelerin, dönüşümlerin de başlatıcısıdır. Tüm toplumsal değişmelerden önce belirli bir derecede sosyal ve bireysel düzensizlik gelir. Bu düzensizlik bir yeniden yapılanma hareketi getirir (Park, 2017: 80). Bu sebeple farklı toplumsal değişme kuramları, birbirinden farklı kavramlar ve bakış açıları ortaya koysalar da temelde çatışma unsuruna yer verirler.

Çatışma kuramında topluluk ve topluluğun sınırları içindeki doğal düzen, rekabetin bir sonucu olarak yorumlanır. Sosyal kontrol ve topluluk içindeki münferit bireylerin karşılıklı itaatinin, kaynağını çatışmadan aldığı kabul edilir (Park ve Burges, 2017: 71). Bu sebeple çatışma, özellikle toplumsal sınıfların belirlenmesi, sıradüzeninin çözülmesi, yönetilen ve yöneten ayrımındaki ilişkilerin tanımlanması için kullanılan önemli bir kavramdır.

Düşünce tarihinde çatışma kavramına yer açan ilk düşünür olarak Herakleitos anılabilir. Evrenin sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde olduğunu söyleyen Herakleitos, evrenin arke'den yani ateşten meydana geldiğini söylemiştir: *Ateşin ölümü havanın doğumudur; havanın ölümü suyun doğumudur* (2018: 76). Herakleitos'un ünlü *Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar* (2018: 57) sözü de bir doğa kanunu olarak değişimin sürekliliğini vurgular.

Toplumu çatışma temelinde ele alma konusunda Hobbes da önemli bir isimdir. Hobbes, insanların barış ve güven içinde yaşamasıyla ilgili şartlardan bahsederken *doymak bilmez güç arzusu, rekabetin getirdiği çekişmeye duyulan sevgi,*

*zanaatlara (karşılığında gelecek boş zamana) duyulan sevgiden gelen itaat, övülmeyi sevmekten gelen erdem sevgisi, büyük faydaların karşılığını verme güçlüğünden gelen nefret, nefret edilmeyi hak etmenin bilincinden gelen nefret, korkudan ötürü incitmeye hazır olma, yeterlilik kanaatinden gelen ihtiras, doğal sebeplerin bilinmemesinden, kavrayış yoksunluğundan kaynaklı başkalarına güven gibi karamsar ve çatışma eksenli alt başlıklar kullanmıştır (bk. Hobbes, 2024: 105-114). Ona göre insanın doğasında üç başat kavga sebebi vardır:*

İlki rekabet, ikincisi şüphe, üçüncüsü de şandır.  
İlki insanı kazanç elde etmek için, ikincisi emniyete kavuşmak için, üçüncüsü de itibar için istila etmeye yöneltir. İlki şiddeti, kendisini başka insanların şahısları, eşleri, çocukları ve sürüleri üzerinde efendiye dönüştürmek için, ikincisi onları korumak için, üçüncüsü de bir sözcük, bir gülümseme, farklı bir görüş gibi ıvır zıvır şeylerle ya doğrudan şahısları hedef alan ya da yansıma yoluyla soydaşlarını, arkadaşlarını, uluslarını, mesleklerini veya adlarını hedef alan diğer değer verme işaretleri için kullanır (2024: 133).

Hobbes'a göre, bütün normlar, kanunlar ve bunların yorumları, esas itibarıyla egemenin verdiği kararlardır. Hobbes, savaşı, düzensizliği ve güvensizliğin hâkim olduğu anarşik hâli doğanın kendisi olarak görür. Devlet bu anarşiden doğmuştur. Bir toplumda huzuru, güvenliği ve düzeni sağlayan güç, egemendir. Egemen, bütün otoriteyi elinde bulunduran, orduya sahip olan, barışa ve savaşa karar veren kişidir (2024: 183-190). Toplum düzeninin temel dinamiği olarak çatışmanın ele alınışı, modern bir bilim dalı olarak sosyolojinin doğuşunu takip eden bir süreçte birçok açılım kazanmış, bir kuram hâlini almıştır.

Topluma çatışma odaklı yaklaşmak, toplumu devam ettiren, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan unsurlara değil; toplumu bir çözülüşle yüzleştiren unsurlar, çatışmalar ve eşitsizlikler üzerine eğilmek demektir. Çatışmacı yaklaşım, değerleri ve düşünceleri bütün toplumun kimliğini ve hedeflerini belirleyen araçlar olmaktan çok, farklı toplulukların kendi amaçlarını gerçekleştirmek üzere kullandıkları silahlar olarak görür (Wallece ve Wolf, 2013: 109). Çatışmacı yaklaşımın temelinde diyalekt (eyteşimsellik) vardır. Diyalektik, bir taraftan süreçler, ilişkiler, dinamikler, çatışmalar ve çelişkilerin önemini vurgulayan bir düşünce biçimidir. Bu düşüncede toplum, statik yapılardan değil, süreçler, ilişkiler, dinamikler, çatışmalar ve çelişkilerden oluşur. (Ritzer ve Stepnisky, 2018: 23, 24).

Toplum eşitsizlikleri bünyesinde barındırır. Daha karmaşık toplumlarda bu eşitsizlikler daha farklı türlerde ortaya çıkacaktır. Kültürün çok zaman kullanışlı ve ihtiyaçlarla uyumlu olmayan *maladaptif* unsurlarına dikkat çeken Edgerton (2015: 109) toplumdaki maladaptif inanç veya uygulamaların kimin ihtiyaçlarına hizmet ettiğinin belirlenmesi gereğini vurgulamıştır. Elit bir grubun çıkarlarının bir toplumun çıkarı olarak tanıtılması ve kabul ettirilmesi, gücü elinde bulunduran ile toplum arasındaki süregelen çatışmanın özüdür. Toplumsal düzende birtakım normlar bireyi sınırlar. Bu normlar işlevselci yaklaşıma göre bir bütün olarak toplumun değerlerini ifade etmektedir. (bk. Ritzer ve Stepnisky, 2018: 116). Normları seçkinlerin değerleri açısından yorumlamak, çatışmacı düşünürlerin önemli bir ayrım noktasıdır.

Klasik sosyoloji dönemindeki metodolojik yaklaşımlar, genel olarak işlevselci bir eğilim gösterir. Sosyoloji bir bilim olarak ortaya çıkarken doğa-insan eşleşmesi ile düşünülmüş, doğada olduğu gibi toplumda da kanunlar bulunduğu ana fikrinden hareket edilmiştir. Saint-Simon, Comte ve Spencer, yeni bir bilim olarak toplum bilimine işaret ederken işlevselci paradigmanın da temelini atmıştır. Saint Simon, Toplumsal düzeni yeniden kurmayı sağlayacak pozitif bir toplum bilimine olan ihtiyacı duyuran ilk isimlerdendir. Saint-Simon toplumsal olguların tıpkı doğa bilimlerinde kullanılan yöntemle çalışılabileceğini savunmuştur (Freyer, 2021: 46-51). Saint-Simon'un yanında yetişen Comte, canlıları inceleyen biyoloji bilimi gibi toplumu inceleyen sosyoloji bilimine işaret eder, toplumların bir organizma gibi incelenebileceğini söyler (1986: 140-142). Comte'un çalışmaları ile başlayan ve Spencer'le devam eden sosyolojik işlevselci düşüncenin temel varsayımı, birbirlerine bağımlı parçalardan oluşmuş bir sistem olarak toplumun görülebileceği şeklindedir (Polama, 2010: 32). Toplumu sürekli ilerlemeye, mükemmelleşmeye doğru giden bir organizma olarak, olumlu bir şekilde değerlendiren Spencer, “iyi olanın hayatta kalması” ilkesini Darwin'den önce ortaya atmıştır (Marshall, 2019: 695). Topluma evrimsel biyolojik temelli olarak yaklaşılması eğilimi, Darwin'in genetik bilimi üzerine yaptığı çalışmalarla daha da güçlenmiştir (Marshall, 2019: 130). Devam eden yüzyılda işlevselcilik yaklaşımı sosyolojinin temel şekillendiricisi olmayı sürdürmüştür.

Sosyolojinin kurucu isimlerinden olan Durkheim, aynı zamanda toplumu organik bir bütün olarak ele alan işlevselci geleneğin öncüsüdür. Durkheim, modern toplumu kendine ait bir gerçekliğe sahip organik bir bütün olarak ele alır. Bu bütün,

“normal” durumunda var olabilmek için bütünü oluşturan parçalar tarafından karşılanan ihtiyaç veya işlevlere sahiptir. Eğer bazı temel ihtiyaçlar karşılanmazsa “patolojik” bir durum gelişir (Polama, 2010: 32). Organik bir analogiyle Durkheim, tıpkı bedenin her uzvunun birbirinin ve bir bütün olarak bedenin çalışmasını sağlaması gibi toplumun da organik bir bütün olduğunu, her parçasının bir diğerinin çalışmasını sağladığını savunur (Durkheim, 2018: 369). Toplumsal iş bölümü, toplumsal dayanışma, normlar ve kolektif bilinci kuramının merkez kavramları olarak kullanan Durkheim’e göre toplumun ögeleri (toplumsal kurumları) belli bir işlevi yerine getirerek toplumsal devamlılığı sağlar. Eğitimi, eğitimle verilen ahlaki bilinci bireyin toplumla bütünleşmesi için önemli bir kontrol mekanizması olarak değerlendiren Durkheim, bireysel arzuların ortak normlar tarafından belirlenmediği durumlar için “anomi” kavramını kullanır. Anomi bir normsuzluk durumudur. İşlevselci düşünce içinde anomiyi, toplumsal geçiş ve değişim dönemlerindeki ölçsüzlük ve uyumsuzluk durumunu ifade eden kavram olmuştur. Anomi ile yeni sınırlar belirlenir ve yeni kuralları ile toplum istikrarı sağlanır. Durkheim’in işlevselciliği XX. yüzyıl antropologlarından Bronislaw Malinowski ve A.R. Radcliffe-Brown tarafından ortaya konmuş ve geliştirilmiştir (Polama, 2010: 33).

İşlevselcilik, toplumları ve toplumsal kurumları bir arada işleyerek denge yaratan, birbirlerine dayanan kısımlardan oluşan sistemler olarak kabul eder. Çatışmanın mevcut olduğunu reddetmeseler de toplumun bunu denetleme yollarını geliştirdiğini savunurlar. Çatışma kuramcılarının toplumu kavrayışları ise bundan farklıdır. İşlevselcilerin toplumda karşılıklı bağımlılık ve birlik gördükleri yerde çatışma kuramcıları, toplulukların güç elde etmek için birbirleri ile mücadele ettikleri ve çatışmanın denetim altına alınmasını bir topluluğun geçici bir süre için rakiplerini bastırdığı bir arena görür (Wallas ve Wolf, 2018: 107, 108)

Toplumsal eylemi ortak normlar sistemine bağılı olarak açıklayan ve *dörtlü eylem şeması* kavramsallaştırmasını geliştiren Parsons, yapısal işlevselci yaklaşımın önemli bir sosyologu olarak, toplumu kendi kaynaklarıyla ihtiyaçlarını karşılayan, kendine yeten bir sistem olarak tanımlar (Erkilet, 2017: 81). Parsons, düzen, denge, devamlılık, iş birliği ögeleri ve dolayısıyla toplumun geneli tarafından paylaşılan merkezî bir değerler sistemini odağı almakla birlikte sistemin kişiliğini ifade eden sınırların statik olmayıp dinamik olduğunu da vurgular. Ona göre toplumlar kendilerini şekillendiren kültürel sistemi etkileyecek iç ve dış koşulları karşısında



daimi bir “dengesizlik” hâli arz eder. Sistem unsurlarının normatif bütünleşmesi, devamlı tedirginlikler ihtiva eder. Sistem yeterince bütünleşmemişse bu durum bir dengeden diğerine geçilmesi sonucunu verir (Erkilet, 2017: 83). İşlevselciliğin bu yorumunda toplumda işlevsel olarak sorunlu olan patolojik ögeler bulunması, toplumsal tabakalaşma oluşması olağan bir durum olarak işaretlenir.

İşlevsel açıklama, bir fenomenin varlığını ya da bir eylemin yapılmasını, istikrarlı bir toplumsal bütünün korunmasına katkısına göre değerlendirir (Marshall, 2020: 363). İşlevselciliğin bu temel düşünme biçiminin karşıtı olarak toplumsal yapıların dağılıp bozulması düşüncesi, çatışmacı kuramlar için bir zemin oluşturmaktadır. Çatışmacı kuramlar sosyolojide uzun süre etkin olan işlevselci yaklaşımları karşısına alan bir noktada durur. Yapısal işlevselci olarak Parsons, Merton gibi sosyologlar, alana “dengesizlik, örtük işlev, bozuk işlev” gibi kavramları getirerek (bk. Aça ve Yolcu, 2017) bir anlamda işlevselciliğin eleştirilen yönlerini geliştirmiş, alana yeni açılımlar sağlamıştır. Ancak bu açılımlar toplumun değişme dinamiği açısından çatışma kuramcılarının ütopyik bulduğu yaklaşımlardır.

Çatışma kuramları işlevselci düşüncenin karşısında konumlanarak ortaya çıkmıştır. İşlevselci yaklaşım toplumu oluşturan birimlerin toplumun dingin yapısına yardımcı olduğu fikrine dayanırken çatışmacı yaklaşımda bu birimler değişime ve çatışmaya önderlik eder. Toplumun yapısında “norm” ve “uyum” yerine “güç” unsurunun belirleyiciliği vurgulanır. Güçlünün çıkarları, diğerlerinin boyun eğmesi ile daim bir çatışma içindedir. Toplumdaki roller eşit bir şekilde kârlı değildir ve bazıları diğerlerine göre daha üst rütbededir.

Çatışmacı kuramın en önemli ismi Karl Marx'tır. Marx; Avrupa'yı dönüştüren Endüstri devrimini, acımasız çalışma koşullarını gözlemlemiş, kuramını ekonomi-politik ekseninde geliştirmiştir. Marx'a göre devlet kavramı, kavram olarak devletin gerçek uygulamasını yansıtmayan soyut bir yapıttır. Önemli olan devletin içine yerleştiği iktisadî çerçevenin saptanmasıdır. Marx'a göre toplumu harekete geçiren öncelikle iktisadî ilişkilerdir (Mardin, 2018: 31, 32). Marx sınıfları yapısal anlamda, yani üretim süreçlerindeki konumlarıyla ilişkili olarak tanımlar ve ekonomi politığın eleştirisini yapar.

Toplumları tarihsel olarak incelemeye çalışan Marx, insanlık tarihini bir sınıf çatışması tarihi olarak değerlendirir. Buna göre sınırlı sayıda güçlü (burjuvazi) üretim araçlarına sahiptir ve çoğunluğu oluşturan işçileri (proletarya) sömürmektedir. Bireylerin, devletlerin, ulusların ve nihayet tüm insanlığın kuruluş ve gelişiminin iktisadi koşullara bağlı olduğunu iddia eden Marx, Plekhanov'un tanımıyla “modern diyalektik materyalizm”in kurucusudur. *Komünist Manifestosu* şu sözlerle başlar: *Bugüne kadarki tüm toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir*” (Marx ve Engels, 2016: 42). Bu cümleye daha sonra Engels, “elde bulunan yazılı tarih” diye dipnot düşmüştür.

Marx'ın temel düşüncesi sınıflar ve sınıf mücadelesi üzerine kuruludur. Marx sınıfları yapısal anlamda, yani üretim süreçlerindeki konumlarıyla ilişkili olarak tanımlar ve ekonomi politiğin eleştirisini yapar. Marx'tan önce de sınıflardan ve sınıf mücadelesinden söz edilmekteydi. Bu konuda klasik ekonomi politiğin en önemli temsilcilerinden, kapitalist toplumlarda “kapitalistler, toprak sahipleri ve işçiler” olarak üç büyük sınıfın çatışan çıkarları olduğunu söyleyen David Ricardo anılabilir (Heinrich, 2016: 216). Marx, sınıf mücadelesi sorunsalına katkı olarak sınıfların “üretim gelişimindeki belirli tarihî evreler”e bağlı olduğunu, sınıf savaşının zorunlu olarak proletarya diktatörlüğüne vardığını ve bu diktatörlüğün sınıfsız bir topluma geçiş olduğunu ifade eder. Marx'tan sonra sermaye analizi asıl olarak bir sınıf analizi, burjuva ve proletarya arasındaki mücadelenin analizi (Heinrich, 2016: 216) olarak anlaşılmıştır.

Marksist teorinin toplumların düzenlenişine bütünüyle çatışmacı olarak yaklaşması dünya tarihinin tanımlanışında da etkindir. Buna göre Erken Neolitik dönem toplumunda ne sınıfsal bölünmeler ne de çekirdek aileler vardır. Karl Marx ile Friedrich Engels, avcı toplayıcılar gibi ilk çiftçilerin de “ilkel komünistler” olduğunu ileri sürer. Ancak bu dönemin bazı çelişkileri vardır, nüfus artıyor ve ürün yetmez oluyordu. İlk çiftçilerin ortak mülkiyetleri, tarlalar, hayvanlar, ambarlar, kalıcı evlerdi. Bu yoksulluk-mülkiyet, kıtlık-fazlalık bileşimi, ilk savaşların asıl nedeniydi (Faulkner, 2013: 20-30). Marksist teori, avcı toplayıcı ve ilk çiftçi toplulukların anaerkil, aile temelli ve eşitlikçi olduğunu ileri sürer. Cinsler arasında iş bölümü vardır ancak eşitlik de vardır. Bu dönemde anaerkil ikamet ve anasoyluluk hâkimdir. Geç Neolitik Dönem'de bu durum değişmiştir. Saban, kağı, demircilik gibi teknikler erkek egemenliğinin koşullarını sağlar. Çapa ve geçici bahçe arazisi yerini sabana ve

sulanmış-gübrelenmiş tarlaya bırakır, böylece yeni bir yönetim ve sıradüzeni ortaya çıkar. Avcı toplayıcı dönemde anaerkil düzenin hâkim olduğu görüşü günümüzde eleştirilmektedir.

Marx ve Weber'in takipçileri çatışmacı yaklaşımların iki temel aksını oluşturmuştur. Marx toplumda çatışmaları çatışmasız bir topluma gidişin hareket ettirici gücü olarak değerlendirmektedir. Weber'e göre ise çatışma, toplumun devamlı bir özelliğidir. Marx'ın toplum eleştirisi getiren yorumuna karşılık Weber ve takipçileri toplumdaki gerçeklikleri anlamakla ilgilenmiştir. Dolayısıyla Marx'ta eleştirel, Weber'de analitik sosyoloji öne çıkmaktadır.

Yöneten ile yönetilen arasındaki çelişki ve çatışmalar, çatışmacı kuramın temelini oluşturur. Marksizm'in temel metinlerinde ve Lenin'in *Devlet ve Devrim* eserinde de devlet, işçi sınıfının artı-değerin zorla elde edilmesi sürecine boyun eğmesine hizmet eden, egemen sınıfların işçi sınıfı üzerindeki egemenliğini güvence altına almasını sağlayan bir baskı makinesidir (Althusser, 2014: 44). Devlet bu işlevleriyle herkesin kabul ettiği uzmanlaşmış bir “aygıt”tır ve bu aygıtı polis, mahkemeler, hapishaneler, ordu devlet başkanı, hükümet ve idareden oluşur. Marksizm'in Fransa'daki önemli bir temsilcisi olan Althusser yapısalcı yorumlardan etkilenerken Marksizm'i yeniden tartışmaya açmış, tarihsel süreci öne çıkaran bir toplum teorisi geliştirmiştir. Althusser'in *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (*Idéologie et Appareils Idéologiques D'État*) adlı eseri (1970), toplumun temel yapılarının devletin kontrolünde olduğunu vurgulayarak devletin toplumu şekillendirici yönüne dikkat çeker. AİE (Appareils Idéologiques d'État) kavramsallaştırmasına göre devlet aygıtı “şiddet kullanarak” işlerken AİE'ler “ideoloji kullanarak” işler (2014: 52). Bütünüyle baskıya dayanan bir aygıt yoktur. AİE'ler öncelikle ideolojiyi kullanır, diğer yandan baskı da üretirler. Ne tek başına ideoloji ne tek başına baskı söz konusudur. Dinî kurumlar, okul, aile, hukuk, partiler, sendikalar, medya, sanat ve spor gibi birçok kurumu, devletin ideolojik aygıtıdır. Özel ve kamusal sınırı kaldırarak toplumsal hayatı kuşatan bu kurumlarda işleyen ideoloji, egemen sınıfın ideolojisidir. Althusser'in en önemli AİE olarak değerlendirdiği “okul” (2014: 62), geçmişte “kilise” kurumuna bağlı olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern öncesi toplumlarda din kurumu, toplumsal yaşamın en önemli şekillendiricisi olan bir ideolojik aygıttır.

Marx ve Weber'in takipçileri çatışmacı yaklaşımların iki temel aksını oluşturmuştur. Marx toplumda çatışmaları çatışmasız bir topluma gidişin hareket ettirici gücü olarak değerlendirmektedir. Weber'e göre ise çatışma, toplumun devamlı bir özelliğidir. Marx'ın toplum eleştirisi getiren yorumuna karşılık Weber ve takipçileri toplumdaki gerçeklikleri anlamakla ilgilenmiştir. Dolayısıyla Marx'ta eleştirel, Weber'de analitik sosyoloji öne çıkmaktadır.

İşlevselci kuramlar gibi çatışmacı kuramlar da temelde konulara makro sosyolojik olarak yaklaşmaktadır. Yani bir bütün olarak topluma odaklanır, toplumun nasıl organize olduğu ve nasıl değiştiği ile ilgilenir. İşlevselci yaklaşım için toplum bir uyum ve denge hâlinde bir sistemdir. Bu denge varsayımına karşı çatışma kuramları, toplumsal gerçekliğin çatışmalı bir doğası olduğu kabulü ile yeni bir sosyoloji önermiştir. Simmel (2016) çatışmayı bireyin içgüdüleriyle ilgili bir kavram olarak ele alır. Birey toplumsal bir role sahiptir. Statüler çatışma gruplarını oluşturur. Sınıflara odaklanan Marx'ın kuramı ise makro ölçeklidir (Polama, 2010: 98). Dahrendorf orta ölçekli bir kuramcı olarak anılabilir.

Çatışma kuramlarında temel vurgu “çıkarlar”, “değerler” ve “normlar” üzerindedir. Anormal olaylar ve birtakım aksaklıklar, çatışmaların temel göstergeleri olarak alınır. İşlevselci kuramlar genellikle toplumsal düzenin kaynağını araştırırken çatışmacı yaklaşım toplumsal düzeni oluşturanın bir “konsesüs”ten (uyum) daha çok baskı olduğunu savunur (Marshall, 2020: 112). Eşitsizlik, toplumsal çatışmaların kaynağı ve toplumda değişimlerin ortaya çıkmasını doğuran temel güdüdür. Park, çatışmayı “bilinçli bir rekabet olarak çatışma”, “savaş, içgüdüler ve idealler”, “çekişme, kültürel çatışmalar ve toplumsal örgütlenme” ve “ırk çatışmaları” başlıkları altında ele almıştır (2018: 101-104). Edgerton insanların “başarılı adaptasyonu”na bazılarının harcanmasıyla erişildiğini söyler. Harcananlar; çocuklar, kadınlar, çok yaşlılar ve az güçlülerdir (2015: 110). Güç ilişkileri, iktidarın kuruluşu ve sürdürülüşü, toplum için temel belirleyicidir. Toplumda denge ve uyumun değil çatışmanın esas olduğu düşüncesi çatışma kuramlarının özüdür.

Marksist kuramda önemli katkıları olan Engels, devleti toplumsal çatışmanın bir sonucu olarak tanımlar. Toplumsal sınıfların uzlaşmaz çıkarları toplumsal bir yarılma tehdidi oluşturduğu zaman, görünürde toplumun üzerinde bir güç gerekli olmuştur. Bu güç devlettir. Devlet toplumun bağrından doğar, kendisini toplumun

üzerinde yerleştirir ve giderek topluma yabancılaşır (Heinrich, 2016: 228). Böylece devlet toplumun “karşısında” bir konumda durur.

Marx ve Weber'in düşüncelerini sentezleyen Dahrendorf da devleti çatışmacı biçimde ele alan bir düşünürdür. Ona göre çatışma toplumun temel unsurudur, doğaldır. Marx üretim araçlarının mülkiyetinin eşit olmayan bir şekilde dağılımını toplumsal çatışmanın yapısal kaynağı olarak görürken Dahrendorf yapısal kaynak olarak gruplar ve kişiler arasındaki otoritenin eşit olmayan bir biçimde dağılımını kaynak görür. Otorite, sistematik olarak çatışma üretmektedir. Dahrendorf iktidar ile otorite ayrımını da önceler. Otorite, başkalarına hükmetmenin meşru yoludur. Ayrıca otorite bir baskı unsuru olarak çatışan çıkarlara karşı dışarıdan dayatılan bir yapıdır (Ak, 2005: 3). Böylece Dahrendorf, Marx kuramını üç noktada eleştirmiş olur: sermayenin ayrışması, emeğin parçalanması ve yeni orta sınıfın ortaya çıkışı.

Dahrendorf'un çatışmacı yaklaşıma yeni kavramlar kazandıran çalışması, *Sanayi Toplumunda Sınıf ve Sınıf Çatışması (Class and Class Conflict in Industrial Society)* adlı eseridir. Sistematik çatışmaların doğasını sorgulayan yazar, eşitsizlerin ve çatışan çıkarların ne zaman çatışmaya yol açacağı sorununu ele alır. Marx'tan sermayenin ayrışması, emeğin parçalanması ve yeni orta sınıfın ortaya çıkışı konularında ayrı düşen Dahrendorf çatışmanın çoğulculukla, mevkiler arası geçişin artmasıyla azalacağı düşüncesindedir. Marx toplumsal çatışmanın ana kaynağı olarak üretim araçlarının mülkiyetinin eşit olmayan bir şekilde dağılımını öne sürmüştü. Dahrendorf ise gruplar ve kişiler arasındaki otoritenin eşit olmayan bir biçimde dağılımını çatışmanın ana kaynağı olarak betimler. Artık mal sahipleri yöneticilerden oluşmamaktadır.

İşlevselci kuram ile çatışmacı kuram arasında bir köprü kuran Dahrendorf, işlevselci teoriyi ütöplast bularak toplumun bir yüzünün uyum ise diğery yüzünün de çatışma olduğunu ileri sürmüştür. Çatışma toplumsal ilerlemeye temel olan bakış açısıdır. Toplum fayda, çıkar, güç ve otorite kavramlarıyla açıklanabilir (Wallace ve Wolf, 2012: 142). İktidarın sadece bütünleştirmek, bir arada tutmak üzere sistemin bağrından çıkan bir şey olmadığını, ayrıca çatışan çıkarlara karşı dışardan dayatılması gereken bir şey olduğunu söyler. Eşitsizliğin kaynağı iktidar ve gücün dağılımdadır. Güç ilişkileri çatışma gruplarını oluşturur. İktidarın bir ekonomik öncülü bir de prestij öncülü vardır. Çatışma kuramının önemli kavramları Dahrendorf tarafından ortaya

konmuştur. Bireyin toplumdaki pozisyonunu ve davranışlarını gösteren “toplumsal rol”, bireyin ya da belirli bir grubun pozisyona dayalı zorunluluktan ve yönlendirilmelerinden doğan “çıkar grupları”, toplum içinde sahip olunan rollerin beraberinde getirdiği çıkarlar olarak “açık çıkarlar” bu kavramlardandır. Ayrıca yarı grup, yöneten yönetilen ayrımı, kontrol beklentisi, kontrol alanı, yaptırım ve ceza gibi kavramlar da yazarın üzerinde durduğu konulardandır. Toplumun yöneten-yönetilen ilişkilerinin paranteze alınarak anlaşılamayacağı fikri, Dahrendorf’a göre çatışma kuramını işlevselci yaklaşıma karşı güçlü kılan başlıca unsurdur. Marx’ın sınıf bilinci kavramı Dahrendorf’ta açık ve gizli çıkar kavramlarıyla işlenir. Gizli çıkar henüz bilinçlenmemiş sınıfı temsil eder. Çıkar grupları arasında bir çatışma vardır. Otorite paylaşım mücadelelerinde ortaya çıkan bu çatışma toplumdaki düzen ve istikrar için önemlidir, faydalıdır. Sağlıklı bir toplum yapısı için çatışma, kurumsallaşmalıdır.

İktidar konulu tartışmaların merkezinde bir isim olan Bourdieu düşüncesini kendi deyimiyle “egemen ideolojiye” ve “devletin ideolojik aygıtlarına” bir tür kendi kendine yeten dinamik atfederek failleri atıl veya yapıların gölgesinde ve sayesinde yeniden üretildiği oyunun dışında addeden “yapısalcılık”ın da failleri sadece tarihsiz hesapların katkısız ve ikame edilebilir hedeflerine indirgeyerek devreye sokan “bireyselciliği”in de uzağında inşa eder (Bourdieu, 2020: 66). Ona göre esas olan “pratiklerin gerçek mantığı”dır. Bu mantık habituslar (sosyal olarak yapılanmış biyolojik bireysellikler) ile tarihten tevarüs eden nesnel yapılar arasındaki ilişkiler olarak tanımlanır.

“Çatışmanın kurumsallaşması” düşüncesi farklı bir açıdan Balandier’in de iktidar yorumunu şekillendirmiştir. *Sahnelenen İktidar*’da (2018) Balandier, iktidarı “gücünü gösteren” olma üzerinden ele alır. Ona göre toplumsal düzenlemelerin ve iktidar örgütlenmelerinin her türlüşünün ardında, sahne gerisinde bir yöneten, her zaman mevcut bir “teatrokrasi” vardır (2018: 1). Teatrokrasi, iktidar sistemlerinin tiyatronun yarattığı illüzyona benzer bir şekilde işlediğini, iktidarın meşrulaştırmaları için sahnelerin kurgulandığını ifade eden bir terimdir. Balandier’e göre İktidar “sahnelenen” bir kurgudur. İktidarın güç yenilemesi, yeniden ve yeniden daha sağlam olarak ortaya çıkması için karşıtlıklara, çatışmalara ihtiyaç vardır. İktidar çatışmaları ehlileştirici bir kurgu planlar ve muhalif güçlerin öfkesini, karşıtlığını, iktidarının tanınması için bir araç olarak kullanır (bk. 2018: 115). Dolayısıyla iktidar mevcut karşıtlıkları kendi yetkisindeki güçlerle ifade etmek, kontrol edilebilir çatışmalar

yaratmak, kendi varlığına yönelik eleştiriyi, meşruiyetini yeniden ikame eden bir kaynak hâline getirmek zorundadır. Devletin çatışmaları yönetmek, ehlileştirmek ve iktidarı için işlevsel hâle getirmek konusunda geliştirdiği temel mekanizmalar vardır (Balandier, 2018: 58-94). Festivaller, kutlama günleri, çeşitli ritüeller, güç yenilemesinin en eski ve temel araçlarındandır.

Toplumdaki farklı çatışmaların kontrol edilmesi, birçok düşünürün üzerinde durduğu bir konudur. Carl Schmitt, “desizyonizm” kavramına geniş olarak yer vererek “egemen”i “olağanüstü hâle karar veren” olarak tanımlamaktadır (2005: 13). “Karar” Schmitt düşüncesinde kilit bir konuma oturur. Schmitt “kararcılık” olarak çevrilebilecek “desizyonizm” kavramını “entscheidungsdenken” (karar düşüncesi) kavramı ile karşılar. Ona göre devlet, farklı toplumsal gruplar arasındaki fikir çatışmasına “egemen bir kararla” son vererek toplumsal birliği sağlaması gereken güçtür; toplumsal birliğin amacı da insanın yıkıcı güçlerini dizginleyerek toplumsal barışın sağlanmasıdır.

Kimlik toplumsal olarak inşa edilir bu yüzden siyasi bir olgudur. Toplumlarda kimlikleri başkası üzerinden tanımlarlar. Schmitt, yabancı veya düşman kavramlarını toplumun kimlik tanımında merkeze koyar: *Siyasal düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun hâliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir* der (2005: 57). Çatışmaların doğasını anlamak için kimliğin ve bu kimliğin karşısında yer aldığı ötekiliğin teşhis edilmesi önemlidir.

### **1.2.1. Türk Sosyolojisinde Çatışma Kuramı**

Sosyoloji, Avrupa’da henüz kurumsallaşırken Osmanlı aydınlarının ilgisini çekmiştir. Bu ilgede sosyolojiyi modern sanayi toplumunun bilimi olarak görmeleri etkili olmuştur (bk. Bulut, 2021: 7). Tanzimat sonrası aydınlarının halk üzerinde eğitimci rolü üstlenmesi (Tanpınar, 1988: 154-156), toplumsal dönüşümü ve meşruiyetle ilgili değerleri savunan Yeni Osmanlılar Cemiyeti, sosyolojiye ilgiyi diri tutmuştur.

Türk aydınının sosyoloji ile tanışması, sosyolojide işlevselci yaklaşımın güçlü olduğu bir döneme rastlamaktadır. Durkheim ve Le Play, Türkiye sosyolojisini biçimlendiren iki temel görüşün kaynağı olmuştur. İlk sosyoloğumuz Ziya Gökalp, bir Durkheim takipçisi olarak toplum düzenine denge ve uyum temelinde yaklaşmıştır.

Darülfünun'da İctimaiyat Kürsüsü'nü kuran Ziya Gökalp, sosyolojinin Türkiye'de akademik kurumsallaşmasını başlatan kişidir. Ziya Gökalp'ın sosyolojisinde dil, din, halk kültürü gibi unsurlar toplumun temel birleştiricileri dolayısıyla toplumun sürekliliğinin önemli unsurları olarak dikkate alınmıştır. Ziya Gökalp'ın *Türk Ahlâkı* (1975), *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* (1976) gibi eserleri, Baltacıoğlu'nun *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları* (1967), *Din ve Hayat* (1996) adlı eserleri<sup>11</sup>, Türkiye'de sosyolojinin kuruluş zeminini tanıtan önemli çalışmalardır.

Osmanlı aydınlaşması, süreç olarak devletin dağılma tehdidiyle boğuştuğu bir dönemin çalkantılarını içerir. Dolayısıyla devletin dağılmasını önleyici bir sosyoloji düşüncesinin öne çıkmıştır. Genç Cumhuriyetimizin önemli bir meselesi, ulus devlet sürecine uyum içinde geçmek ve toplumu bütünleştirici ögeler üzerinde duyarlılık geliştirmektir. Dil devrimi, din eğitimi meselesi bu çerçevede ele alınmıştır. Eğitim konusu özellikle önemli olmuştur. Toplumsal normların biçimlendirilmesi ve toplumun bu normlarla yeniden düzenlenmesi amacı, sosyolojinin de diğer sahalar gibi araçsal değeri üzerine düşündürmüştür. Halk kültürü, halk müziği, destansı anlatılar, masallar, toplumun birleştirici bir unsuru olarak araştırmalara konu olmuştur. Millet için birleştiricilik düşüncesi ve millilik duygusu, halk kültürüne yaklaşımı şekillendirmiş, kültür unsurlarının olumlu yönlerine vurgu yapmak öncelenmiştir. Çatışmacı yaklaşım, özü itibarıyla eşitsizliklere, güç ilişkilerine odaklandığı için bu dönemin değerler dizisine uygun ve uyumlu bir bakış açısı sunmamıştır. Bu yüzden çatışmacı yaklaşımın temsili de sosyolojide sınırlı bir alanda kalmış, Türk sosyolojisinde uzun bir süre Durkheimci yaklaşım geçerli olmuştur.

Türkiye'de sosyolojik düşüncenin farklılaşması ve çeşitlenmesi, 1939'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi bünyesinde Sosyoloji Kürsüsü'nün kurulmasıyla ivme kazanır (Bulut, 2021: 9). Behice Boran, Niyazi Berkes, Muzaffer Şerif ve Pertev Naili Boratav, bu dönemde sosyolojik yaklaşımların çeşitlenmesinde etkili olan isimlerden birkaçıdır. Ancak Türkiye'deki siyasi gelişmeler, sosyoloji akademisindeki

---

<sup>11</sup> Baltacıoğlu hakkında bk. Güllü, 2015.



Çalışmaların da sekteye uğramasına sebep olmuştur. Böylece 1940'lardan sonra sosyolojideki işlevsel yaklaşımın yerini daha yeni yaklaşımlara bıraktığı görülür.

Bugün sosyolojide işlevselci ve atışması yaklaşımlardan her ikisinin de güçlü olduğu söylenebilir. Son yıllarda Türk sosyolojisi “yerli sosyoloji” gibi işlevsel kavramlar etrafında yeniden tanımlanır olmuştur. Sosyoloji hakkında kullanılan “yerlilik” vurgusunu, işlevselci yaklaşımın yeni bir görünümü olarak yorumlamak mümkündür.

### 1.3. Halk Anlatılarına atışma Eksenli Yaklaşmak

Çatışmacı kuram toplumu oluşturan unsurların eşitliksizlerine odaklanan, toplumu “tahakküm eden ve tahakküme karşı direnen” taraflar olarak betimleyen bir yaklaşımdır. Bu bakış, metin incelemede, gerilim, düzensizlik, çatışma gibi unsurları denge ve uyumdan daha fazla etkili görür. G erkinin iktidarını tesis etmek için hangi araçları nasıl kullandığı problemini masaya yatırır.

Toplumdaki farklı grupların veya kişilerin birbiriyle olan rekabeti ve mücadelesi çatışma olarak adlandırılmaktadır. Devlet-halk gerilimi, sosyolojinin ortaya çıkmasıyla farklı şekillerde kavramsallaştırılan temel bir olgudur. Toplumda meydana gelen değişmeler, çeşitli gerilimler ve denge-dengesizlik-denge döngüleri içerir. Geleneksel anlatılarda toplumu, kendisi üzerine, hakları üzerine güçlü bir farkındalık hlinde görmek olası değildir. En tepesinde hanlar hanı ve ona bağlı hanlar bulunan, hanlıklar hlinde yönetilen Oğuz toplumu, hana karşı bağlılık ve itaat dışında bir ilişki biçiminin tanımlı olmadığı bir toplumdur. Anakronik olmamak adına kavramların alanını belirlemek gerekecektir.

Geleneksel toplumda gruplar arası çatışmanın görünür biçimi savaş, vuruşma, çarpışma ve dövüştür. Farklı detayları olmakla birlikte savaş, anlatılarda göğüs göğüse yapılan vuruşmayı ifade eder. Bu vuruşmada silah vardır, dolayısıyla kan ve ölüm vardır. Devlet - halk çatışmasının görünür hli ise yönetenin bakışını ne çıkaran anlatı doğası gereği “isyan” adını almaktadır. Sözgelimi *Dresden* yazmasındaki son boyun adı *İ Oğuz'un Taş Oğuz'a Asi Olduğu*'dur. Tabi olan ile tabi olunan arasındaki her türlü huzursuzluk, “asi olmak” kavramı ile ifade edilmektedir. Anlatılara atışma odaklı yaklaştığımızda burada sözünü ettiğimiz çatışmanın savaş, vuruş, döğüş şeklinde görünüşleri olan veya kimlik-tekillik karşıtlığı içinde bir kavram olan “isyan”

adıyla adlandırılan fiili çatışmaların dışına da uzanmak bir zorunluluktur. Dolayısıyla geleneksel bir anlatıya çatışma odaklı bakıldığında öncelikle çatışmadan her türlü gerilim durumlarının kastedildiğinin bilinmesi gereklidir. Savaş, dövüş ve kalkışma, yalnızca çatışmanın birer eylem ifade ettiği ve çözüme yaklaşan bir biçimdir. Açık şekilde, eylemler olarak ortaya konmayan ancak sözlerde veya iç seste (bir anlamda duygu ve düşünce olarak) ifade edilen her türlü gerilim, tereddüt, şikâyet, sitem, kararsızlık, çelişki vb. durumlar, çatışma olarak böylesi bir çalışmanın konusu olur.

Geleneksel anlatılarda ortaya konan tablolardan hareketle toplumsal yapı, statüler, sıradüzeni, tabakalaşma, meslekler, bilginin ve üretim araçlarının erişilebilirliği, kültür katmanları vb. konularda bilgi edinilebilir. Nitekim mevcut çalışmalar da daha çok toplumun yapısına dair doğrudan bilgi veren bu çeşit tablolardan yola çıkmaktadır. Ancak toplumu yorumlamanın, iç ve dış çatışmaları ortaya çıkarmanın tek yolunu olay akışında aramak eksik bir yaklaşımdır. Metnin dili, biçemi, kelime seçimi, söylem zamanı ile olay zamanı arasındaki açıklıklar, metnin sözcüsü olduğu düşünce yapısını tanımak için önemli ipuçları verir. Bu yüzden söylem analizi, geleneksel anlatılar üzerinde daha derin bir anlama ve değerlendirme imkânı sağlar.

Tabakalaşma ve eşitsizliklere odaklanan bir çalışmada kahramanın “kahraman” profilini bazı açılardan paranteze almak gerekecektir. Kahraman, Rank’ın değerlendirmesiyle (2016: 105-110), psikolojik anlamda insanın duygu ve isteklerinin dışavurumudur. Bu açıdan kahramanın her türlü hareketinde “benlik” tasarımının bir yüzü okunacaktır. Benlik ise iktidar tarafında yer alır, iktidarın bakış açısıyla şekillenir.

Toplum birbirine bağlı ve birbirinden az veya çok farklı insanların birlikteliğinden oluşur ve tahakküm ilişkilerinin doğurduğu eşitsizlikleri de doğal olarak bünyesinde barındırır. Toplumdaki her türlü tabakalaşma, toplumsal eşitsizliğin ve eşitsizliklerin yeniden üretilmesinin zeminini oluşturur. Karşılıklı bağımlılık ilişkileri içinde ayrışmayı ve uzmanlaşmayı ifade eden iş bölümü, sıradüzeninin doğal bir parçasıdır ve eşitsizlikleri her defada yeniden üretir. *Dede Korkut* anlatıları, toplumsal düzen fikri, sıradüzeni, yöneten-yönetilen ayrımı gibi konularda zengin içeriğe sahip önemli bir kültür hazinesidir. Oğuz toplumunun sözlü birikimini, kut

anlayışını, kahraman ideallerini yansıtan bu anlatılar, bu çalışmada çatışma kuramları ekseninde tartışılacak ve metnin iktidar söylemi masaya yatırılacaktır.

Bugün *Dede Korkut Kitabı* olarak elimizde *Dresden*, *Vatikan* ve *Bursa* yazmaları, ayrıca *Ankara*, *Günbed* yazmaları ile *Topkapı Sarayı Oğuznamesi* gibi bazı yazma parçaları bulunmaktadır. Bu parçaların her biri, gerek kullanılan sözcükler, ifade kalıpları gerek olay örgüsü itibariyle toplumsal yapıyı, sıradüzenini, toplumsal normları yansıtıcı bilgiler sunar. Dahası, toplumsal düzene dair ilkeleri, kuralları ortaya koyar. Bunlar bazen ozan dilinden, bazen Dede Korkut dilinden bazen de kahramanın dilinden açık şekilde ifade edilir. “Yahşıdur, yegdür, görkli” gibi rediflerle oluşturulmuş soylamalarda bunu daha açık şekilde gözlemlemek mümkündür. *Günbed* yazmasının ilk sayfalarında *bu soyda Dedeniñ müdde’ası budur ki* şeklindeki ara başlıklar da (G.2/5-6) bir düzen mesajının hatırlatıcısıdır. Türk toplum yapısını tanımada *Dede Korkut* anlatıları elimizdeki önemli bir kaynaktır.

## 2.BÖLÜM: *DEDE KORKUT KİTABI* VE OĞUZNAMELERİN İKTİDAR İLE İLİŞKİSİ

*Dede Korkut Kitabı*'nda iktidar konusu, doğası gereği eserin anlatıcısını, anlatım yönünü, bunun yanında muhatap aldığı kitleyi de düşünmeyi gerektirir. Metinlerin ortaya konuluşunu anlama çabası, metnin anlaşılmasına yönelik metnin dışından bir bakıştır. Bu şekilde metni doğuran süreçleri, arkasında yatan kültürel koşulları değerlendirmek, metindeki iktidar olgusuna yönelik daha derin bir anlama ve kavrama imkânı sağlayacaktır.

*Dede Korkut Kitabı*, ilk cümlelerdeki iktidar yüceltmesi ile en başından bizi metnin dışını da düşünmeye yönlendirir:

Bi-smi llâhi r-raḥmāni r-raḥīm ve bihi nasta'īn.  
Resûl 'aleyhi s-selām zemânına yakın Bayat boyından Korkut Ata dârlar  
bir er koptı. Oğuzun ol kişi temâm bilicisiydi, ne dârise olurıdı, gâybden  
dürlü haber söyleridi. Haḡ te'ālâ anuḡ göḡline ilhâm âderidi.  
Korkut Ata eyitdi: “Âḡır zemânda Hânlık gâru Kayıya dege. Kimesne  
ellerinden almaya, âḡır zemân olup kıyâmet koptınca.” Bu dâdügi 'Osmân  
nesli-dür, işde sürlüb gâde yörir. Ve dâḡı neçe buḡa beḡzer söz söyledi.  
Korkut Ata Oğuz kavmınun müşkilini ḡall âderidi. Her ne iş olsa Korkut  
Ataya ḡanıḡmayınca işlemezleridi. Her ne ki buyursa kabûl ederleridi, sözün  
tutub temâm âderleridi (D.3a/1-11).

İktidar yüceltmesi, besmelenin hemen ardından üç mukaddes ismin anılışı üzerine temellenmiştir: Resullullah, Hakk Taala ve Korkut Ata. Resulullah ve Hakk Taala adı, metnin kaynak kişinin yüceliğini garantiler; bu kaynak kişi Oğuz'un tamam bilicisi ve gâipten türlü haber söyleyeni, ayrıca Peygamber zamanına yakın yaşamış olmakla anılır. Böylece Korkut Ata, kutsallığın bu iki kökeni ile sıkıca ilişkilendirilmiş bir “üçüncü kutsal” olarak belirir. İşte anlatıcı bu kutsal kişinin bize Kayı ile ilgili bir kehanetini duyurur: Ahir zamanda hanlık tekrar Kayı'ya geçecek ve bu hanlık kıyamete kadar sürecektir. Dünyanın sonunu imleyen kıyamet sözü, kıyametle ilgili inanç örgüsü içinde düşünülürse Kayı soyu olarak Osman neslinin

hanlığı, aynı zamanda son İslam devleti, belki Mehdi'nin devleti olarak da belirtilmiş olur.<sup>12</sup> Bu başlangıç eserin yazılmasının bir amacı olduğunu gösterir.

*Dede Korkut Kitabı*, Korkut Ata'ya atıfta bulunan bir ozan diliyle başlar. Soylama olarak takdim edilen manzum ve özlü sözlerden sonra *boy* denilen destansı anlatıların verildiği bölümler gelir. Boylar Dede Korkut'un veya Dedem Korkut'un “boy boylaması” ve bir “Oğuzname” olarak aktarılır. *Ankara yazması* ise Oğuz Han üzerine gelişen anlatı ile *Dede Korkut* anlatıları arasındaki ilişkiyi bir varsayım olmanın dışına çıkarır, teyit eder. Dede Korkut ile Oğuzname kavramı arasında organik ilişkiden dolayı bu bölümde öncelikle “Oğuzname” kavramı ele alınacak, kavramın bir meşruiyet aracı olarak kullanımı tartışılacaktır.

Soy anlatıları, babadan oğula geçen hanlık olgusu birlikte devletin meşruiyetini belirleyen birinci husustur. Bu meşruiyet, aynı zamanda farklı hanlıkların çekişmelerini ve iktidar yarışlarını anlamak için kilit bir önem arz etmektedir. Oğuznamenin aynı zamanda bir tarih ve kimlik tasarımı sunması, “Oğuzname”lerin tarih içinde ortaya çıkışını ve Oğuz soyunun sahiplenilişini de dikkate almayı gerekli kılar. Böylece bu bölümde ilk olarak Oğuzname geleneğine adını veren Oğuz kavramı, Oğuzname geleneğinin ve *Dede Korkut* metnlerinin tarihsel süreçte ortaya çıkışı, İran ve Moğol geleneğinin bu gelenek üzerindeki etkisi, ayrışma ve temsil olgusu, Osmanlıların kimlik üretme sürecinde gazavat anlatılarını kullanışı konuları ele alınacaktır.

## 2.1. Oğuzname Geleneğinin Temel Kavramları

Oğuzname üzerine birçok tanım yapılmıştır. Temelde bu kavram Oğuzların efsanevi tarih anlatıları ile hikmetli sözleri, deyişleri kapsayan eserlerin bütününe ad olmuştur. Fuzuli Bayat şu tanımlamayı yapar:

---

<sup>12</sup> Peacock, XIII. yüzyılda kıyamet ve “Mehdicilik” düşüncesinin yoğunluk kazandığını, Anadolu’da Türk edebiyatının ilk metinlerinde de bu düşünceye ilginin büyük olduğunu söyler (2023: 275-314). Yazara göre Mehdicilik düşüncesinin ilgi görmesinde gezegenlerde bazı özel hareketlerin gözlenmesi, Moğol istilası, ayrıca XIV. Yüzyılda görülen büyük veba salgını gibi endişe verici olaylar da etkili olmuştur.

Oğuzların ictimai-siyasî, tarihî-mitolojik, dinî-felsefî görüşlerini, epik-bedîî tefekkürünü yansıtan örneklere ilmî literatürde Oğuzname denilir. Oğuzname geniş anlayış olup, bünyesinde Oğuzların kozmoetnogonik ve takvim mitlerini, destanlarını, rivayetlerini, atalar sözlerini, şecere edebiyatını, masallarını, şiir parçalarını birleştirir (2016: 19).

Keşfedilişinden bugüne *Dede Korkut Kitabı*, Oğuznamelerin bir halkası olarak kabul edilegelmiştir. *Dede Korkut Kitabı* ana kaynak olarak Oğuznameye bağlıdır. Ercilasun, “Oğuzname”nin üç unsurunu şu şekilde sıralar: 1) Türklerin ve Oğuzların sözlü / efsanevi tarihi, 2) Dede Korkut’un ve ondan sonra gelen bazı ozanların anlatıp söyledikleri boylar ve soylamalar, 3) Dede Korkut’a atfedilen atasözleri ve çeşitli hikmetli sözler (Ercilasun, 2019: 7).

*Dede Korkut* metinlerinde anlatılan destansı öykülerin “Oğuzname” olarak sunulması, bu kavramı öncelikle bir destan metni dizme olarak almamızı gerektirir. Dede Korkut’un “boy boylaması”, aynı zamanda Oğuzname” dizmesidir: *Dede Korkut gelüben şadılık çaldı, bu Oğuznameyi düzdü koşdı* (D.78b/12). Nitekim 1916’da Türkiye’deki ilk yayını gerçekleştiren *Dede Korkut Kitabı*, daha o zamanlardan itibaren Oğuzname olarak nitelendirilmiştir. Ancak bugün elimizde “Oğuzname” diye adlandırılan yirmiyi aşkın metin bulunmaktadır. Kimi manzum kimi mensur kimi ise manzum mensur karışık olarak karşımıza çıkan bu metinler dikkate alındığında Oğuzname için birden fazla tanım yapmak gerekecektir.

“Nam” adından türeyen nâme<sup>13</sup> “kitap, mektup, yazılı metin” gibi anlamlara gelir. Kelimenin ayrıca destan veya hikâye tarzında yazılan ve özel bir konuya tahsis edilen risale, kitap anlamı da vardır (Ali Nazima ve Faik Reşad, 2018: 390a). Bu sebeple *Oğuzname* adı her şeyden önce “Oğuz’la ilgili bir metin” olarak anlaşılabilir.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Burhân-ı Katı’da şöyle açıklanır: Nam ile ha-yı tahsisadan mürekkeptir. Mektup, ferman ve buyrultu makulesi risaleye itlak olunur. Ünvanlarında veya ahirlerinde isim yazıldığı itibariyle. Kitap mevkiinde dahi itlak olunur, Şeh-name, Bâz-name gibi. Seylâb manasınadır. Mahsus-ı hatt-ı ta’like itlak olunur. Ahkâm ve menâşir-i selâtin o hatla tahrir olunduğu münalebesiyle. Musannifin ahkâmdan muradı ahkâm-ı selâtin-i İran’dır... (Mütercim Âsım Efendi, 2009: 540b)

<sup>14</sup> 1942’de bir köy öğretmeni olan Basri Gocul *Dede Korkut Kitabı* hikayelerini manzum şekilde aktaran eserine “Türk Milli Destanı Oğuzlama” adını vermiştir. Atsız bu kitap için 1951’de yazdığı tanıtımda bu adlandırmayı doğru bulur: ““*Kopuz*”, bilindiği gibi bugünkü çöğür, bağlama ve sazın anası olan milli Türk sazı, “Oğuz” da büyük Türk soyunun en mühim unsurlarından biri, yani bugün Türkiye, Azerbaycan ve Irak’ta yaşayan Türklerin hemen genellikle mensup bulundukları kavmin adıdır. O halde Kopuzlama ve Oğuzlama ne oluyor diye sorulacak. Acaba bu kelimeler de uydurmacıların ortaya attığı asılsız, fasılsız nesneler mi diye düşünülecek. Hayır, bunlar uydurulmuş değil, yaratılmış kelimelerdir.

Oğuz sözünün burada bir kavmin mi yoksa kavmin liderinin mi adını temsil ettiği konusunda bizim kanaatimiz bir kimlik tanımı olarak Oğuz adının kullanılmış olacağıdır.

Kanunî döneminin hukukçusu ve gazavat yazarı Celâlzâde, düşmanla karşılaşılacak günün önceki gecesinde yapılan türlü meclislerden söz ederken Oğuz gazalarının hikâyelerini çalıp okuyan ozanları da anar. Burada *Kur'an* tilaveti, tefsir ve hadis sohbetleri yanında; ud, tanbur, kopuz, kös, davul gibi enstrümanlarla icra edilen “şenlik ve şadiliklerin” temel amacının gazileri coşturmak, şevke getirmek olduğu anlaşılır. Celâlzâde’nin süslü anlatımını kısmen sadeleştirerek günümüz Türkçesine şu şekilde aktarabiliriz:<sup>15</sup>

Mübarek Zilkade ayının on dokuzuncu günü aşağılık kâfirlere yakın bir menzile varıldı. Han çadırı güzel bir tertiple süslendi, İslam’ın ordusu da çepeçevre tınap tınaba (çadırlarını yan yana kurarak) kondular. O gece çok mübarek bir geceydi. Her taraftan salih Müslümanlar, takva sahibi muvahhitler, temiz erkânlı şeyhler zikrullah meclisleri kurdular. Vaizler, âlimler, müfessirler, muhaddisler, kadim kelâmı ve yüce Kur’an’ı tefsir ediyor; Peygamber Mustafa’nın hadislerini ve sözlerini nakledip açıklıyor, böylece ehl-i İslam’ı cihada teşvik ediyorlardı. Hanendeler, güzel sesliler, güzel okuyucular Kur’an-ı Kerim’i tilavet ediyorlardı. Yer yer kös, nefir, davul, zurna ve ney çalınıyordu. Din yolunun fedaileri, gaza meydanının kurbanları, Rumeli’nin delileri, divaneleri; şeşta, tanbur ve kopuz çalıyor; ozanlar da Oğuz gazalarının seçkin hikayelerini çalıp söylüyor; şenlik ve

Nasıl “yiğit” anlamındaki “koçak”tan “hamâsî şiir” mânâsına “koçaklama” yapılmışsa, nasıl “güzel”den “güzelleme” yapılmışsa bu tanınmadık köy öğretmeni de Kopuzlama ve Oğuzlama kelimelerini icad etmiştir. Kopuzlama kopuzun eşliğiyle söylenen eski destanlara kıyasla Türk destanı, Oğuzlama da Oğuz Türkleri’nin destanı demektir. Halk şiirleri üzerinde, pek üstünkörü bile olsa, biraz duranlar ikinci okuyuştan sonra Kopuzlama ve Oğuzlama kelimelerine alışmaktadırlar”(Gocul, 2020: 11).

<sup>15</sup> mâh-ı mübârek zi’l-qa>denin on toquzuncu günü küffâr-ı xâk-sâra qarîb menzile nüzûl olındı. Ordu-yı hümâyûn tertîb-i bedî>le ârâste olub, cünûd-ı İslâm gerd-â-gird, xıyâm-ber-xıyâm, tınâb-ber-tınâb qondılar. Ol gece leyle-i qadr ü berât idi. Taraf taraf şulewâ-yı müslimîn, etqiyâ-yı muvawwidîn, meşâyix-i şâfvet-âyîn mecâlis-i zikru’llâh idüb, vâ>izler, >âlimler, müfessirler, muvaddişler kelâm-ı qadîm ve furqân-ı >ażîmi tefsîr ve ewâdis-i nebeviyye ve kelimât-ı Muşafaviyyeyi naql ü taqrîr idüb, ehl-i İslâm’ı cihâda tawrîs iderlerdi. Xânendeler, xoş-xânlar, xoş-âvâzlar tilâvet-i Qur’ân-ı kerîm iderlerdi. Câ-be-câ küslar, nefîrler, tabl u sûrnâlar, nâyalar çalınub, dîn yolının ser-bâzları, meydân-ı ğazâ qurbanları, Rumili’niñ delüleri, divâneleri şeş-tâlar, tânbürlar, qopuzlar nüvaxt idüb, Oğuz ğazâlarının wikâyetefrûzları, ozanlar çalub, çağırub, şenlikler ve şâdiliqler iderlerdi. Dem-be-dem âvâze-i tekbîr ü tehlîl xod qubbe-i >ayyûqa peyveste olub, şu yüzindeolan sefâyin-i ehl-i İslâm’ın ve muqâbelesinde olan küffâr-ı bed-girdârın topları âvâzesi zemîn ü zemâna velvele, kevn ü mekâna ıztırâb u ğulgüle virmişdi. Herkes çadırı öninde gönderler üzre mûmlar yaqub, meşâ>il-i kevâkib-müşâkil ile tezyîn eyleyüb, qubbe-i âsmân nücûm-ı diraxşân ile müslayen olduğu gibi şafwa-i zemîn daxı çerâğlar ve meş>aleler ile rûşen ü tâbân idi. Dellâllar, münâdiler yer yer nidâ idüb, “Yarın küffâr-ı xâk-sâr ile şavaş-ı >ażîm ve ceng-i sulţânîdir, âġâh oluñ” deyü tenbîh iderlerdi. Ğâziler şubw olunca iwyâ-yı leyl etdiler. (Demirtaş, 2009: 195-196).

şadilik ediyordu. Tekbir ve *La ilahe illallah* sesleri daima göklere erişiyordu. Ehl-i İslam'ın su üstündeki gemileri ve onların karşısındaki kötü işli kâfirlerin toplarının sesi bütün yer yüzüne, bütün mevcudata acı ve velvele vermişti. Herkes gönderler üzerine mumlar yakıp bu yıldızlara benzer meşalelerle çadırının önünü süslemişti. Gök kubbenin parlak yıldızlarla süslenmesi gibi ortalık da چراغ ve meşalelerle aydınlanmıştı. Dellallar, münadiler “Yarın aşağılık kâfirlerle büyük savaş var, âgâh olun (bunu bilin, uyanık olun)” diye uyararak yer yer nida ediyordu. Gaziler sabaha kadar geceyi ihya ettiler.

Celâlîzâde'nin “Oğuz gazalarını” çalıp söyleyen ozanlardan söz etmesi, Oğuzname'nin en birinci anlamının Oğuz beylerinin hikâyelerini anlatan metinler olduğunu gösterir. Dede Korkut da “Oğuzname koşup düzerek” temelde Oğuz gazalarını, Oğuzların kahramanlıklarını anlatmış olur. Bununla birlikte araştırmacılar soylama ve boylama kavramları hakkında değişik fikirler ileri sürmüştür.

### 2.1.1. Boy Boylama, Soy Soylama ve Yom Verme

Geniş kavram alanıyla Oğuznameler, Oğuz Han neslinin halkalarını anlatan metinlerin genel adıdır. Ancak Oğuzname adıyla anılan bazı metinlerin “pendname” geleneğiyle örtüşür şekilde bir içeriğe sahip olduğunu da söylemek mümkündür. *Pendname*, *Ayinname*, *Hüdayname* gibi ahlak ve nasihat kitapları, İslam siyaset kültürünün oluşmasında da başat bir role sahiptir. İnalçık, *Pendname*, *Kâbusname* türü eserleri Arap geleneklerine karşı kadim İran geleneğini savunan Şuûbiye hareketine atıf ile değerlendirir (2021: 3). Nitekim İslam devletlerinin saraylarında İranî dil ve kültürün etkisi her etkiden daha ileri olmuştur. Bu gelenekte aynı zamanda hükümdar etrafında oluşmuş bir sanat çevresinin ve sanat ve eğlence toplantılarının rolü öne çıkar. Efsanevi Sâsânî hükümdarlarının hikmetli sözleriyle ilgili derlemeler bu toplantıların önemli bir konusudur. *Kâbusnâme* de bu geleneğin baş eserlerindendir. *Kâbusnâme* ile *Atalar Sözi* arasında ilgi kuran Kaçalın Korkut Ata şahsında hikmetli söz söylemenin Davud Peygamber, Lokman gibi arkaik örneklerine temas ederek Pehlevîce ruvân'daki “ölümsüzlük” anlamının Korkut adında da gizli olabileceğini iddia eder (2017: 11).

Berlin'de bulunan ve ilk defa Diez'in tanıtımını yaptığı, XIV-XV. yüzyıllara tarihlenen (Ergin, 1958: 38) *Atalar Sözi* bir özlü söz seçkisi olarak dilimizde önemli bir örnektir. Bu eserde *Dede Korkut Kitabı* mukaddimesinde bulunan soylamaların birebir örtüştüğü kısımlar mevcuttur. *Atalar Sözi*'nde aktarılan sözler için Dede Korkut adı yine bir aktarıcı olarak anılmıştır ve *Dede Korkut Kitabı* metinlerinden (D, V ve B



yazması) ayrı olarak bu kitapta, bu soylamaları kutsallıkla ilişkilendiren şu sözler yer alır:

Atalaruñ sözi ur’ân’a girmez. Ol, Kur’ân yanınca yalıñ yalıñ yalışur.  
Atalar sözini tutmayan yabana atılır, âhretde tāmū ehline atulur (Diez, 2018: 62)

Bu sözler, 1480-1481’te yazıldığı tahmin edilen *Kitâb-ı Atalar Sözi*’nde de tekrarilmektedir (Böler, 2022: ayrıca bk. 2017: 342).

Ulularuñ sözi ur’ân’a girmez, illâ yanınca yêler (Böler, 2022: 349).  
Vay aña kim atalar sözi ulağına girmeye, aıı hayvândur ol kimesne  
insân olmaya. (Böler, 2022: 168)

Elde tutulan eseri övme klasik geleneğın önemli bir temidir. Atasözleri ihtiva eden metinler kutsallıkla ilişkilendirilmiştir. Ancak *Atalar Sözi*’nin *Berlin* ve *Petersburg* yazmaları, *Temmet Oğuznâme* “Oğuzname tamamlandı” diyerek bitmiştir (Ercilasun, 2019: 309). Bu ifade *Atalar Sözi*’ni bir Oğuznâme olarak imler. Oğuzname hikmetli sözler seçkisi anlamında kullanılmış olur.

*Oğuzname* sözü ile *soylama* arasında belli bir paralellik dikkat çeker. Dede Korkut’un “soy soylama” ve “boy boylama” eylemleri, “Oğuzname koşup düzmesi” ile aş anlamlı şekilde kullanılmaktadır.

*Dede Korkut Kitabında Boy Boylamak, Soy Soylamak* başlıklı makalesinde Jirmunskiy ve Gökyay’ı referans gösteren Tezcan, “boy” kelimesinin “destan”; boy boylamak deyiminin “destan söylemek”; soy’un “koşuk, manzum söz, manzume”, soy soylamanın da “koşuk düzmek, manzum söylemek” olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder (Tezcan, 1978: 227). Bu görüş uzun yıllar *Dede Korkut* araştırmalarında temel teşkil eden görüştür.

*Mûsikî Sözlüğü* yazarı ve müzik tarihçisi Mahmut R. Gazimihal, “boy” kelimesinin aslında *büy* “raks”, *soy* diye anılan kelimenin de *süy* “söz” olduğunu iddia eder. Bu durumda Dede Korkut’un yaptığı icra, “büy büylemek söz söylemek (*süy süylemek*)”tir. Korkut Ata kopuz çalarken gerektiğçe oyuna geçerek anlattığı hikayeleri canlandırmakta ve ayin tertip etmektedir (1961: 2491). Gazimihal’in bu konudaki temel atıflarından biri Ziya Gökalp’ın destan icrasının ayinsel yönüne dair dikkatleridir. Ziya Gökalp kam’ın bir destan icracısı olarak müzikten ve danstan

faýdalandygyna yer vermiştir (2015). Metin And'ın *büğü ve oyun* üzerine yaptığı açıklamalar (2022: 36) da şaman ve oyun ilişkisi bağlamında hatırlanabilir.

*Boy boylamak soy soylamak* deyiminin destan dizmek anlamıyla anlaşılmasına itiraz eden bir isim de Gömeç'tir. Gömeç “boyla” ünvanı ile “boylamak” arasında ilgi kurar:

Dede Korkut, “boy boylar, soy soylar” iken hakkında bilgi sunduğu kabilenin de meşrulaştığını ortaya koymaktadır. Artık bu tarihten itibaren söz konusu sülale, geçmişi tarihi destanlara da dayandırılan, nizamı ve sosyal yapısı bütün bir millet tarafından tasdiklenen siyasi bir kurum hüviyetini de kazanmaktadır (...) Bu yüzden boyla ünvanını taşıyanın, halkın bütün fertleri tarafından sayılan ve sevilen bir kişi olmasının yanı sıra, bu san da çok yüksek bir merteye olmalıdır. (Gömeç, 2010: 77).

Soy veya soylamanın genellikle *Dede Korkut* metnindeki şiirli kısımlara karşılık geldiği düşünülür. Mukaddimedeki özlü sözler ve metinde kahramanlar arasındaki manzum söyleşmelerin önemli bir kısmı *görelim ne soylamış* geçiş sözüyle sunulur. Genel olarak *Dede Korkut Kitabı*'ndaki manzum kısımlar soylama olarak kabul edilebilir. Tulum ve Tulum (2016) soylamalar için “şiirli söz” tabiri kullanmıştır.

*Günbed* yazması büyük ölçüde bir soylama seçkisinden oluşur. Bu yazmanın ilk bölümlerinde soy'lar kırmızı mürekkeple başlıklandırılmış, *Bu soyda Dedenün müdde'ası budur ki* (G.2/5), *Dedenün bu soyda maṭlabı budur ki* (G.4/6) gibi başlıklarla soyun maksadı, ana teması ortaya konulmuştur.<sup>16</sup> Bu başlıklar soyların hikmetli sözle ilişkisini ortaya koyar. Ayrıca metinde Dede Korkut'un hikmetli sözleri *Dedem soyı* olarak anılmaktadır (G.13/14, G.37/13, G.45/3, G.45/13). Bu kalıp söz *Dede* ve *soy* eşleşmesinin kalıcılığına bir işarettir.<sup>17</sup> Uzun yaş yaşamış bilge kişi olarak Korkut Ata, ataların tarihini bilen ve hikmetli sözler aktaran kişidir.

---

<sup>16</sup> Bu soyda Dedenün müdde'ası budur ki her kim, belki her neste, öz haddinde ve kemâlinde olsa yahşıdur, ehl-i isti'dadı kemâl tahşiline terğîb edüp mev'ıza êler (G.2/5)  
Dedenün bu soyda maṭlabı budur ki her mümkün muṭâcdur öz zâtında, pes insân ki ekmel-i mümkünâtdur, muṭâcrâkdur; pes her kim dünyâ ve âḫiret refâhı-y-çün her neye muṭâc-durur; hikmet-i bâliğa muṭâcdan ileri muṭâcun ileyhi halk edübdür (G.4/6).

<sup>17</sup> Yukarıda alıntılادیğimiz parçada *oğuzane güftar* ve *dedeler tarıkınca bir söz* denilerek aynı ilişki kurulmuştur.

Bahaeddin Ögel'in *Dede Korkut Kitabı*'ndan daha eski bir metin olarak gördüğü (bk. 1994) *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'nde de Osman Bey'i, Tuğrul Sultan, Beyrek, Bügdüz gibi Oğuz beylerini ve Salur Kazan'ı öven şiir parçaları bulunmaktadır. *Ankara* yazmasında Dede Korkut'un soylamasıyla ilgili iki ayrıntı buluruz. Birincisi *Dresden* metninden alışık olunan “Dedem Korkut soylamış” şeklindeki kalıp ifade yerine *söyleme-yi Dede Korkud*<sup>18</sup> veya *söyledi Dede Korkud* ifadesinin geçmesidir (Kaçalın, 2017: 209-213). Burada sin harfi ile yazılan kelimenin “söyleme” şeklinde okunuşu doğru olsa da bu “söyleme”nin belli bir kavram alanına karşılık geldiği açıktır. *Soylama* ile *söyleme* arasındaki farka başta Ettore Rossi olmak üzere Gökyay, Ergin gibi *Dede Korkut* araştırmacıları dikkat çekmiştir. Gökyay uzun bir bölüm ayırdığı *soylama* maddesinde Âşık Paşa'nın *Garîb-nâmesi*'nden aşağıdaki beyitlere yer verir:

Geldük imdi sözümüz söyleyelüm  
Bu sözü kanca varur soylayalum

İşbu iş issi yalan söz söyleye  
Gerçeği kop ol yalan iş soylaya

Ol erenler soyunu soyla dedi  
İşin işle sözini söyle dedi

Soyladum gördüm bu kez nitdüğini  
Anladum bildüm nice gitdüğini (Gökyay, 2016: 949).

Gökyay'ın yazımla da işaret ettiği üzere burada farklı harfler kullanılmakta ve iki sözcük ile kafiye yapılmaktadır. Bu beyitlere göre soylamaya sadece “manzum söz söylemek” anlamını vermek eksik olacaktır. Bu yüzden Gökyay, Ergin'in soy ve boy hakkında yaptığı “Oğuzlar arasında çok tutulan destanlara boy, bir destanın içindeki parçalara da *soy* denildiği” (Ergin, 1953: 149) şeklindeki açıklamasını doğru bulmaz ve soylamanın “bir işin, bir konunun, bir kişinin kühünü ortaya koymak, soyunu sopunu saymak” gibi anlamlara geldiğini belirtir. Gökyay'ın Kırzioğlu'na atıfla soylama için aktardığı bir tanım da bir kişinin soyunu sopunu, niteliklerini nazımla

---

<sup>18</sup> Burada *سولما*, *صولما*, *سولما* gibi farklı şekillerde yazılmıştır, bu yüzden bazen kalın bazen ince sıralı okuyuşa uygundur. Kaçalın (2017: 210-214) kelimeyi *sin* harfi ile yazıldığı yerde “söyleme” olarak okumuştur. Biz burada genel anlama uygunluk için soylama'yı tercih ettik.

anlatmak, halk şairlerinin deyimiyle tarifleme yapmaktır (Gökyay, 2016: 950). Nitekim Dede Korkut da sıklıkla Oğuz beylerinin vasfını yaptığını vurgular.<sup>19</sup>

Boy ve soy sözcüklerini en geniş anlamıyla “anlatı” olarak değerlendiren M. Said Polat, “mekânda mukim olmayan” konargöçerlerin ancak anlatılarda mukim olduğunu, bu yüzden bu boy boylama ve soy soylamanın kutsal bir edim olduğunu söyler:

Boy sözcüğü önce beden, daha sonra siyasî birliğin (boy) adı ve son olarak da bu siyasî birliğin anlatısının ismi olmuştur. “Boyladı” ifadesinin ise ismi olan boy ile birlikte, yani boyun anlatısını icra etme anlamında kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Soy sözcüğü ise ya kök, nesil anlamına gelen soy ile ya da hikâye, söz anlamına gelen sav sözcüğü ile ilişkilendirilebilmektedir. Her ikisinde de şahsî dile gelişi ifade etmesi açısından, semantik açıdan birbirine yaklaşılmaktadır. “Soylamak” ise “soyu dillendirmek” anlamına gelmektedir. Soyla- fiili Tarama Sözlüğü’nde rastlanılmayan “haber vermek” anlamında “anlatmak” ile karşılanabilir. Fiil zamanla “aramak”, “sormak” gibi anlamlar da kazanmıştır. “Boy boyladı soy soyladı” ifadesine gelince böyle bir kutsal edim ancak kutsal bir şahıs tarafından yapılabilir. O da Korkut Ata’dır. Şahıslar kendi hikâyelerini dillendirebilirler, yani soylayabilirler fakat boy (siyasî birlik) kendi boyunu (hikâyesini) dillendiremez yani boylayamaz, bu işi boyun saygı duyduğu birisinin yapması gerekir. Çünkü soylar ve boylar ancak anlatılarında var olurlar. Mekânda mukim olamayan göçerler ancak anlatıda mukim olabilmektedirler. O yüzden de boy boylamak ve soy soylamak kutsaldır. Boyların dağılmasından sonra zaman içinde anlatıları da parçalanmış, yeni anlatılar yerini almış olmalıdır. Haricî sebeplerle boy parçalandığında anlatısı varlığını devam ettirebilir. Yeni bir boy kuruluncaya kadar bu anlatı korunur. Eğer yeni bir boy teşekkül etmez ise bu anlatının mensupları gittikçe ufalanan anlatılarında var olmayı sürdürürler. Böylece önceki anlatılar yeni anlatılar içinde izler bırakarak kaybolur. Bir süre sonra soyların ve şahısların anlatıları öne çıkmaya başlar ve büyük anlatılar kayda geçirilmez ise zaman içinde unutulur (Polat, 2005: 17).

*Derleme Sözlüğü*’nde (Türk Dil Kurumu Sözlükleri, 2025) soylamanın “kıta, beyit, mani” anlamı da olan soylamayı “deyiş, deme, karşı beri” gibi belli bir ortamda karşılıklı manzum söz söylenmesine dayanan halk bilimi unsurlarının kavram alanında düşünebiliriz. Bu açıdan Oğuzname, hikmetli sözler (atalar sözü) ihtiva etmesi yanında ataların vasıflarını saymakla da ilişkilidir. Ataları anma kutsal bir amaca hizmet eder.

---

<sup>19</sup> Bu sebeple Yavi de buradaki soylamayı “tazim etmek, ululamak” anlamında Türkçe bir dinî terim olarak almıştır (2019: 1426).

Atalar sözünün “Kur'an yanında yalın yalın yalışması” (Diez, 2018: 62), söze atfedilen kutsallıkla ilişkilidir. Aynı şekilde *Dede Korkut Kitabı*’nda anlatının tamamlanmasından sonra Dede Korkut’un ortaya çıkıp “yom vermesi”, kam/şamanın dua etmesi ile özdeşleştirilir (Nerimanoğlu, 1998: 46). “Alkış, dua” gibi anlamlara gelen yom verme, Oğuznamenin ayrılmaz bir parçasıdır. Dede Korkut, Oğuz beylerinin övücüsü ve dua kılıcısıdır.

*Günbed* yazmasında “hayr yümnli” olarak anılan Dede Korkut, Peygamberler, Ehlibeyt, sahabe ve Veysel Karani gibi kutsal kişiliklerden sonra aynı redifle Oğuz beylerini anar ve över:

Say Oğuzuñ vaşfını kim söylemez?  
Çaldı kopuz, boy boyladı, soy yetürdi,  
Bayat eri, hayr yümnli hûb sağınışlı  
Dedem kimi bilgi gerek. (G.4/3-5)

*Oğuzname* adının hikmetli ve kutlu sözler anlamını göz ardı etmemek konusunda ise Yûsuf Hâs Hâcib’in eseri önemli bir örnek olarak düşünülebilir. *Kutadgu Bilig* (Kutluluk veren bilgi veya kutlu olma bilgisi) bir eser adı olarak özel bir seçimdir. Esere sonradan eklenen girişte -bu giriş hem düzyazı olarak hem de manzum olarak aynı temelde yazılmıştır- bu adın neden tercih edildiği ve diğer dillerde karşılığının tarif edilir<sup>20</sup>: Bir sultan nedimi olan şairin eseri, Fars kültüründeki *Şahname* geleneğiyle benzer bir çerçevede düşünülmüştür. Burada sayılan diğer isimler *edebü'l-müluk*, *enisü'l-memalik*, *zinetül-ümera* söz konusu metnin hanlık katında okunan ve hikmetli sözler bulunduran bir eser olduğunu ad düzeyinde de

---

<sup>20</sup> Kayu kend uluş ordu karşı yire  
Kitabka öngin at atamışlara  
Ol élniñ bûgüsi hâkimi turup  
At urmuş ol ilniñ törüçe körüp  
Çiniler edebü'l-müluk tip ayar  
Maçınlar enisü'l-memalik atar  
Bu meşrik élinde uluglar munı  
Zinetü'l-ümera téyürler köni  
İranlığlar şahname térler muñar,

Turanlığ kutadgu bilig tip ukar (Yûsuf Hâs Hâcib, 2019: 96). Metnin dil içi çevirisi: Her kent, ülke ve saray bu kitaba farklı ad vermişler. O ülkenin ulu kişisi, bilgisi tutup kendi ülkesinin töresine göre ad vermiştir. Çinliler “meliklerin edebi” diye söyler; Maçınlar “ülkelerin dostu” adını verir. Bu doğu ülkesinde ulular bu kitaba doğrudan “beylerin süsü” diyorlar. İranlılar buna “şahname” der, Turanlılar ise onu “kutadgu bilig” diyerek anar.

belirtir. Togan, mukaddimedeki bu sözlerin, "Şehname-i Türk" türünde eserlerin Yûsuf Has Hâcib'ten önce de mevcut bulunduğunu gösterdiğini, ancak yazarın bu eseri yeni bir şekilde tasnif etmiş olacağını söyler (1981: 84).

Hanlık katında okunan ve hikmetli sözler bulunduran bu tür edebiyatımıza Fars edebiyatının etkisiyle girmiştir. Bu türün en eski ve baş örneği Keykâvus'un *Kâbusname*'sidir. Beylere ve zürefaya yüksek kültür ve âdâbını öğreten bu eser (İnalçık, 2021: 124), Türk diline defalarca çevrilmiş ve büyük etki uyandırmıştır.

*Dede Korkut* yazmalarının hikmetli söz içeren kısımları, anlatı içeren kısımları kadar ileri değildir. Bu sebeple pendnâme geleneğiyle bağ kurulabilse de bu Oğuzname daha çok bir soy anlatısı olma yönüyle öne çıkar. Bu soy anlatısı belki en başta bir yaratılış öyküsü de içeriyor olabilirdi. Ancak elimizdeki *Dede Korkut* metinleri, her şeyin başı olan bir yaratılışı değil Dede Korkut zamanını kutsal başlangıç olarak önümüze koymaktadır. Burada sadece *Günbed* yazmasındaki girişi istisna tutabiliriz.<sup>21</sup>

### 2.1.2. Oğuz Adının Anlamı

Oğuzlar, Türk halkları içinde temel bir grubun adıdır. "Türk" üst kimliğinin büyük bir parçası olarak Anadolu, Azerbaycan, İran, Türkmenistan, Irak, Suriye, Kıbrıs ve Balkanlardaki Türkler, etnokültürel olarak Oğuz grubu içindedir. Tarihte iki büyük imparatorluk olarak Selçuklu ve Osmanlı Devleti, temel etnik unsurunu Oğuzların oluşturduğu iki devlettir. Gazneliler de kurucuları Oğuzlardan oluşan bir devlettir. Tarihte Oğuzların etkin veya kurucu unsur olduğu birçok siyasi oluşum daha mevcuttur.

Giderek Türkmen kavramıyla birleşen Oğuz, batıya doğru gidildiğinde zaman geçtikçe "Türk" adı içinde erimiştir. Tarihte Oğuz adını en eski olarak *Orhun Anıtları*'nda görmekteyiz.

---

<sup>21</sup> *Günbed* yazmasının girişi Allah, Peygamber ve sahabe övgüsüyle başlar: "Hakk ta'âlâ gökden Kur'an indirdi, arı dinli Muhammede okumak-içün. Cebre'il geldi getirdi Burâkı, habîbim, döstüm olan ol Burâkı minsün mi'râca gelmek-içün" (G.1/1-3).

Oğuz adı üzerine şimdiye değin birçok fikir öne sürülmüştür.<sup>22</sup> Bunlardan başlıcaları olarak Bazin (2015a) ve Sinor'un (Pala, 2022: 7'den: Sinor, 1954) *Uygur harfli Oğuz Kağan Destanı* yazmasında bulunan resimden hareketle “Oğuz” adını “öküz, boğa” anlamında açıklamaları, Kıpçak asıllı Türkolog Németh'in ise sözcüğü *ok* “kabile, boy” + *(u)z* “çokluk eki” şeklinde bir etimoloji ile açıklaması (Kafesoğlu, 1998: 141'den; Németh 1930: 41, 44; Pala, 2022: 7'den Nemeth 1921: 152), öne çıkan açıklamalardır. Kafesoğlu, Oğuz kelimesinin Çinceye “kabileler” diye tercüme edilmesinden hareketle Németh'in görüşünü tutarlı bulmuştur (1998: 141).

Oğuz adının *öküz* anlamına dair dikkate değer bir iddia Marcel Erdal'a aittir. M.Ö. 2300 ile 2000 yılları arasında Kuzey Irak, Kuzey Suriye ve Güney Doğu Anadolu bölgesinde konuşulmuş ve günümüze daha çok çivi yazılı metinleri ulaşmış olan Hurrice ile Türkçe arasında ilgi kuran Erdal, *Hurri* adı ile *Oğuz* adının aynı kökenden geldiğini savunur. Kelimenin kabul edilen *öküz* anlamı, etimolojik açıklama yanında mitolojik arka planıyla da bu iki kelimeyi birleştirir: *Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı*'nın girişinde gizemli bir şekilde yerleştirilmiş olan öküz resmi, Oğuz'un “öküz” suretinde betimlendiği düşüncesini doğurmuştu. Tezcan'a göre Oğuz'un öküzle betimlenmesine benzer şekilde Hurrielerin baş tanrısının da iki boğası vardır ve sembolü boğadır (Erdal, 2004: 935, 936). Erdal hem Oğuzların hem Hurrielerin milli adlarını totemleri olan bir boğadan aldıklarını ileri sürer.

Ercilasun önceki etimolojilere hak vererek şu saptamayı yapmıştır:

Bence birbirinden farklı üç ayrı “oğuz” kavramı vardır: 1) Efsanevi Türk hükümdarının adı olan Oğuz, 2) “kabileler” anlamına gelen oğuz, 3) Türk milleti içinde etnik bir teşekkülün özel adı olan Oğuz (2019: 593).

Bu açıklamaya göre oğuz'un özel ad olmak dışında bir de cins ad anlamı vardır. Cins ad “oklar”, bir etnik grup adı olmuştur. Kahraman adı olan Oğuz ise “boğa” anlamlı kelimeden türemiştir. Ercilasun ayrıca destan kahramanının adı olan

---

<sup>22</sup> Birçok yerde çok defa tartışılmış bu konu için bk. Kafesoğlu, 1998: 141-156; Özkan Nalbant, 2010: 47-59; Bazin, 2015b, Ağca, 2019:2-3; Ercilasun, 2019: 593-596;; Pala, 2022: 5-12; Günler, 2024: 1993-2002.

öküz kelimesinin boy adı olan Oguz kelimesi ile bulaşmaya (kontaminasyona) uğradığını ve bu sebeple Oğuz biçimini aldığını söyler (2015: 18).

Oğuz adı üzerine yorumları değerlendiren Ayhan Pala, Oğuz Kağan'ın adının “öküz”den gelmesini ihtimal dışı olarak değerlendirmiştir.<sup>23</sup> Ona göre Oğuz Kağan'ın ismi Oğuz kavim adından gelmiştir ve anlamı Oğuzların hükümdarı demektir (Pala, 2022: 5-13). Nitekim kavim adının kavmin atası olarak görülen kişinin adı ile aynı olmasının örnekleri vardır. Şecere ve kısas-ı enbiya metinlerinde *Çin, Moğol, Tatar, Saklab* birer kişi adı olarak geçer ve soy adına menşe olan kişi aynı zamanda soya da kaynak olur. Pala'nın verdiği örneği başka milletlerin şecere anlatımlarıyla genişletmek mümkündür. Sözelimi Goldziher de Arapların soy ataları olarak zikredilen Adnan, Mead gibi isimleri bir kavmin veya kabilenin müşterek adı olarak değerlendirir.<sup>24</sup> Bir kavmin adını kişileştirmek, milletlerin efsane üretiminde başvurdukları bir yoldur. Böylece milletin hikâyesi o tek bir kurucunun hikâyesi üzerinden tanımlanmaktadır.

*Tarama Sözlüğü*'nde oğuz'un anlamı şu şekilde verilmiştir: 1. *Mübarek, pak, iyi yaradılışlı.* 2. *Gabi, anlaması kıt, bön, ahmak, sadedil, saf.* (Türk Dil Kurumu Sözlükleri, 2025).<sup>25</sup> Kelimenin “veli” anlamı bir Oğuzname metninde açık şekilde

---

<sup>23</sup> Yazar şu gerekçeleri sunar: “a. Öküz adı Türklerde hiçbir zaman erkek adı olarak kullanılmamıştır. Öküz, yazıtlar dönemi ve Eski Uygur Türkçesi metinlerinden beri ‘iğdiş edilmiş boğa’ anlamını taşımaktadır. Öküz iğdiş edilmiş sığır olduğuna göre bu isim küçültücü bir anlam taşır ve isim olarak verilemez. b. Oğuz Kağan destanında sığır cinsinin adı ‘ud’ olarak geçmektedir. Oğuz Kağan, adını bu hayvan cinsinden almış olsaydı adı, destandaki gibi ud kelimesi ile, Ud Kağan olurdu. Oğuz Kağan'ın adı öküz'den gelseydi Öküz Kağan olurdu. Çünkü bu kelime günümüze kadar değişmemiştir. c. Oğuz Kağan'ın boğa ile temsil edilmiş olması mümkün görünmekte ise de adını boğa'dan almış olsaydı adı Dede Korkut hikâyelerindeki Boğaç Han'a benzer şekilde Boğa Kağan olması gerekirdi. Boğa eski Türklerde ve Moğollarda erkek ismi olarak çok yaygın olarak kullanılmıştır. Dede Korkut hikâyelerinin kahramanlarından biri de Boğaç'tır. Oğuz Kağan'a bir hayvan ismi verilecekse bu pekâlâ boğa olabilir. ç. Boğa veya öküz resminin Oğuz Kağan veya babasını temsil ettiği kabul edilse bile destanın müellifi tarafından mı yoksa XIV. veya XV. asırdaki müstensih tarafından mı çizildiğini bilmiyoruz. Resim ister müellif ister müstensih tarafından çizilerek metne ilave edilmiş olsun, bu bir çeşit halk etimolojisi kabul edilebilir”(Pala, 2022: 5).

<sup>24</sup> “Arab rivayetinde sadece kavmin müşterek lakabı olan isimler, şimdi neseb listesinde kesin bir yer kazanıyorlardı. Mesela eski zamanda çok umumi bir tabir olan Me'ad, şimdi Kuzeyli Arabların ecdad listesinde özel ve sağlam bir yer işgal ediyordu” (Goldziher, 2019: 255).

<sup>25</sup> Kaba ve Oğuz'un bir arada kullanıldığı Kabaoğuz adı bu açıdan dikkate değerdir. Amasya'nın Gümüşhacıköy ilçesinde Kabaoğuz diye adlandırılan köyler bulunmaktadır. Ancak bu addaki “kaba” kelimesi, “büyük, ulu” anlamında da olabilir.



karşımıza çıkar. *Düstûr-nâme-i Enverî*'ye göre Oğuz Han'a bu adın verilışı, onun mübarek bir kişi olması dolayısıyladır:

gerçi atası Süleymân kodı ad  
pes anası Mîr Süleymân kodı ad  
biz tevârîhi tetebbü' eyledük  
böyle şanma tesāmu' eyledük  
çün süleymân doğuban buldı vücūd  
çağırup Allāh didi kıldı sücūd  
pes velîye anlar iderdi oğuz  
didiler biz aña oğuz ayduruz (...)  
anı aydurlar oğuz ismiyle yād  
aña olmışdur süleymân aşı-ı ad (Ademler, 2007: 164).

Enverî metninde Oğuz adının Emir Süleyman yerine kullanılması, Boratav'ı (1958) *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'nde geçen Emir Süleyman'ı da Oğuz olarak değerlendirmeye sevk eder. Oğuz'un bu şekilde “veli, bilge” anlamında bir ünvan olarak kullanımının, kelimeyi ö- “düşünmek” kökünden getiren Baskakov'u da (Özkan Nalbant, 2010: 50) kısmen doğruladığı söylenebilir.<sup>26</sup> Baskakov Kül Tigin yazıtının kuzey yüzünün 13. satırında geçen *oguz bilge tamgacı kelti* cümlesine dayanarak *Oguz kagan*'ı “hikmetli kağan” olarak açıklar (Sağol, 2002: 213'ten; Baskakov, 1982: 89).

Ancak “Oğuz”, Anadolu'da “bön, anlayışsız, kaba” gibi anlamlar da kazanmıştır (bk. TS). Türkçede bu şekilde zıt yönde anlam kazanan kelime az değildir. Benzer anlam dönüşümü “sofu, zahid, molla, deli, miskin” gibi kelimelerde de vardır. Özellikle deli, edebiyat tarihimizde iki kutuplu bir kavram alanına sahiptir. Oğuz da deliliğe yakın bir profili tarif etmektedir. *Dresden* yazmasında Begil oğlu Emren'le ilgili anlatıda kâfir *Oğuzun ārsuzı Türkmanun delüsüne beñzer, bağa şunja* (D.126b/1) diyerek genç bey oğlunu küçümser. Burada dört kelime (Oğuz, arsız, Türkmen, delü) birbirinden ayrı gibi olsa da bağlam itibariyle kelimeler arasında bir paralellik

---

<sup>26</sup> “Baskakov, *oguz* ~ *ögüz*, *ogur* ~ *ögür* etnoniminin, ö- “düşünmek” kökeninden ve ög “akıl, us” veya oy “akıl, us, anlam”+ -ğuz/-güz, -uz/-üz, ğur/-gür, -ur/-ür eylemden ad yapım eki > ö-güz ~ ög-üz, ö-gür ~ ög-gür “bilge, akıllı” ~ Altay (Oyrat) dilinde ögüs “bilge” birleşimlerinden türemiş olduğunu düşünmektedir. Ona göre; oğuz~ögüz, ogur~ögür uyğur~yoğur etnonimleri “hikmetli, kudretli, güçlü” anlamlarında kullanılmış olabilir. Bu etnonimler, r- ve z- dili olan herhangi bir şiveden türemiş ve fonetik bakımından birbirlerinden ayrılmış olmalıdır.” (Özkan Nalbant, 2010: 50'den; Baskakov, 1986: 35-37).

hissettirilmiştir. Destani anlatılar, Oğuz kimliğini gücün ve deli oluşun yüceltildiği bir zeminde tanımlar.

Güliden Sağol, Evliya Çelebi'nin seyahatnamesine göre “Oğuz” adını ele aldığı makalesinde kelimenin bir cins addan kavim adına dönüşünün izini sürmeye çalışır.<sup>27</sup> Yazarın aktardığı, Evliya Çelebi'ye ait *Etrak şehirlerinden olmağıla ekseriyya halkı Oguz tayifesidir, ya'ni Türk kavmı dimenin hüsn-i ta'biridir (Topkapı Sarayı Bağdat 304, 2. kitap, 367a)* örnek cümlesinde Oğuz, Türk sözünün daha güzel bir karşılığı olarak sunulmuştur (Sağol, 2002: 209). Bu ifadeler hiç değilse yazılı kültürde Türk sözünün kaba karşılandığını tanıklar.

Sağol Yükseksekaya'nın daha güncel bir makalesi, “Oğuz”la ilgili ortaya atılan görüşleri yeniden ayrıntılı olarak değerlendirir. Yazar *Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı*'nın yazmasındaki resim üzerine yapılan yorumlardan ve Ahmet Vefik Paşa ile Şemseddin Sâmî'nin sözlüklerindeki ifadelerden hareketle kelimeye gerçekte ilgisiz bir köken ve oluşum (öküz-oğuz) yakıştırması yüklendiğini söyler (2020: 234). Makale şu paragrafla nihayetlenir:

Sonuç olarak başlangıçta sadece ‘boyılar’, ‘boyılar birliği’ anlamına gelmekle birlikte zamanla etnik ada dönüşen ve anlamı unutulduktan sonra boyun efsanevî kahramanının adı olan Uğuz/Oğuz’un kökeni ok ‘ok’ sözcüğünde değil, ‘nesil, soy, kuşak, aile’ anlamlarındaki uk sözcüğünde aranmalı ve bu kelime ile aynı kökten türemiş oldukları çok açık olan, yaygın okunuşları oğuz, oğur, oğuş kelimeleri uğuz, uğur, uğuş biçimlerinde okunmalı, uğur ve uğuz aynı sözcüğün r’li ve z’li biçimleri olarak değerlendirilmeli, ‘benzemek’ anlamındaki fiil de bu kapsamda ele alınmalıdır: ukuş+a- < ukşa- > uşşa- ‘benzemek’ (Sağol Yükseksekaya, 2020: 242).

“Oğuz” adı üzerine yapılmış tartışmaları değerlendiren araştırmacıların öne çıkan kanaati, Oğuz’un “boy, kabile” anlamıyla ilintili olduğudur. *Boy* “kabile”; *soy* ise “nesil, kök” gibi anlamlar taşıması, Dede Korkut’un “boy boylaması” ile “Oğuzname düzmesi” arasındaki bağlantıyı anlaşılır kılabilir. Ancak *Dede Korkut*

---

<sup>27</sup> Yazarın makalesinde alıntılanmış ve Oğuz’un bir sıfat olarak kullanıldığı cümleler için bk. Sağol, 2002: 211-212).

anlatılarında Oğuz kimliği konusunu ele aldığımızda Oğuz adı destanın konusu olan erkeklikle ilgili değerlerin öz bir ifadesi olarak ortaya çıkacaktır.

### 2.1.2.1. Saf ve İman Sahibi Anlamıyla Oğuz: Türk-i sâdık

Evliya Çelebi'nin Türk demenin daha güzel bir yolu olarak gördüğü “oğuz” adı, saflık ve kaba olmak anlamını birlikte taşır. Oğuz'un millet olarak da “saf ve sadık” bir yaradılışa olduğu düşüncesi *Günbed* yazmasında Salur Kazan'ın ejderhayı yendiği boyda dile getirilir. Öldürdüğü ejderhanın postuna giren Salur Kazan hakkında Oğuz beyleri “Gazan ejdeha olup gelir” diyerek telaşa düşmüşlerdir. Oğuz beylerine göre Gazan'la “âdem” hâlinde baş edilemez iken ejderha hâlinde onunla baş etmek mümkün olmayacaktır. Bayındır Han ise kendi beylerinin bu telaşını suhuletle karşılar. Anlatıcı burada Bayındır Han'ın düşüncesini bir dış ses olarak duyurur: *Oğuz bèle Türk-i şādıkdur ki dëmez âdem ejdehâ nece olur* (G.59/7). Bayındır Han daha sonra

Menüm vekîlüm Ğazan er igiddür, yëğ igiddür. Belki bir ejdehāya rāst geldi ola, öldürdi ola, ejdehānuñ donuna girdi ola (G.60/12-14)

diyerek Oğuz beylerine olayın makul izahını yapar.

Oğuz'un *Türk-i sâdık* tanımlamasıyla anıldığı bir kullanım da Ebu'l Hayr'ın derleyip kayda geçirdiği *Saltuknâme*'de bulunur. Burada Sarı Saltuk sonrası Anadolu'nun kuzeyini kime emanet edeceğini dert edinen Sultan Alaaddin'e Alp Osman'dan şu şekilde söz edilir:

Vardılar begler ittifāk idüb Ertugrulı'yı aңdılar ve oğlu Alp Osmanuñ gazālarun ve Şerīf'ün aña himmetlerin ve oğıl idündigin ve nesebde dahı hem asıl idügin. İshāk Peygamber oğlu 'Ays aslındandır ve Korkut Ata anuñ oğlanlarıdur. Salb i'tikādı Oğuzlardur ve *Türk-i sâdık* bunlardur diyüp Sultān'a vasf ve medh ittiler. Sultān göñlinden Osmān'a muhabbet idüp emr itti da'vet-nāme yazdılar, mühürlediler. Peyk eline virüp gönderdiler (Akalin, 1988: 238, 239).

Türklerin Anadolu'ya giden kolunu oluşturan Oğuzlar; koşulsuz inanma özelliklerine vurgu yapan bir adla anılmıştır. Aslında bu anlam Türk sözcüğüne de yüklenmiş olan bir anlamdır. Ali Şir Nevâyî de Türklerin sadıklığına Farslar ile Türkler arasında yaptığı karşılaştırma içinde yer vermiştir. Bu karşılaştırmada Farslar aklın, ilmin ve hikmetin timsaliyken Türkler saflığın, düz niyetliliğin timsalidir:

Ve Sart Türk'din ta'akkül ve 'ilmde dakîkrak ve kemâl ü fazl fikretide 'amîkrak zuhur kılıptur. Ve bu hâl Türkler'ning sıdk u safâ ve tüz

niyyetidin ve Sartlar'ning ilm ü fûnûn ve hikmetidin zâhir durur (Levend, 1968: 192).

Türk-i sadık ve Oğuz adlandırışında “dümdüz, riyasız, doğrudan” anlamı ifade edilir. Dümdüz ve riyasız olmak doğası gereği sadelik ve kabalığı da içeren bir karakter tanımıdır. Türk-i sadık adlandırışında Türklerin vahşi ve dümdüz kabul edilmesinin çok da örtük sayılamayacak bir ifadesi vardır. Dolayısıyla bu ibarenin kullanımında olumlu ve olumsuz olarak çift anlamlılık söz konusudur. İbn Haldun'un çok defa Araplar hakkında kullandığı “vahşilik” değerlendirmesini bu açıdan hatırlamak yerinde olacaktır. Vahşi olmak fitratı bozulmamışlıktır ve fitratı bozulmayan, umran içinde şekillenip şehirlileşmeyen Araplar, bu yüzden hakkı ve hidayeti, peygamberden vahyedileni kabul etmeye en yetenekli kavim olmuştur.<sup>28</sup> İbn Haldun'un vahşi olanı en kuvvetli iman sahibi olarak değerlendiren yorumunda şehirlileşememeye (ve var olan umranı ortadan kaldırmaya) yaptığı vurgu önemlidir. Aynı paralellikte düşünürsek *Türk-i sâdık* da şehirlileşmenin dışındadır. Osmanlı Devleti'nin bir imparatorluk olmaya evrildiği zamanların sancılı siyaset tarihçesinde “Türk-i sâdık” belli ki yerini “Türk-i bî-idrâk” adlandırışına bırakacaktır. Her iki tanımlama da temelde yazılı kültüre, yazıya hükmedenlere ait tanımlamalardır. Dolayısıyla iktidarın Türkmenlere dair bir değerlendirmesini ihtiva eder.

Evliya Çelebi'nin *Türk kavmı dimenin hüsn-i ta'biri* olarak gördüğü Oğuz adlandırışının da zaman içinde benzer şekilde olumsuz anlam yüklendiği görülür. Bu hususa Atsız daha önce şu şekilde dikkat çekmiştir:

“Türk” kelimesinin “köylü”, hatta “kaba köylü” yerinde kullanılması gibi “Oğuz” kelimesi de Anadolu'da gerek Osmanlı aydınları, gerekse halk

---

<sup>28</sup> “... Sahip oldukları vahşilik karakteri sebebiyle Araplar, milletler içinde yekdiğerine en zor boyun eğen bir millettir. Bunun sebebi de katıllıkları kibirleri, sonu gelmeyen arzu sahibi olmaları ve riyaset konusunda rekabet etmeleridir. (Bölüm 2, Fası 5, 6) Çok nadir hallerde bunların hevesleri (ve istekleri) bir noktada toplanır. Fakat peygamberliğe veya veliliğe dayanan bir din ve dindarlık mevcut olunca, onlar için dâhilî bir müeyyide ve vicdanlarından bir bağlayıcı ve vazgeçirici unsur da mevcuttur, demektir. Bu suretle karakterlerindeki kibir ve rekabet zail olur, ictimaları ve boyun eğmeleri kolaylaşır. (...) Her şeye rağmen hakkı ve hidâyeti en çabuk kabul eden millet de Araplardır. Çünkü tabiatları (şehirlerdeki) eğri-büğü melekelerden selâmette kalmış ve kötü huylardan beri olmuştur. Sadece vahşi bir karakterleri vardır. Bu da az bir emekle düzelir ve hayrı kabule hazır hale gelir çünkü ilk fitrat üzeredirler. Asli vahşilik mümarese ve terbiye ile kısa sürede hayrı kabul etmeye elverişli bir hale gelir.” (İbn Haldun, 2020: 366)

tarafından “sert, kaba” kelimeleriyle aynı mânâda kullanılmıştır (Atsız, 2020: 13).

Bu sebeple burada bir çeşit leksik yıpranmadan söz edilebilir. Klasik şiir geleneği bir yana<sup>29</sup>, *Dede Korkut Kitabı* ile ilişkili gördüğümüz *Atalar Sözi*’nde de *Türk* bir hakaret sözüdür.<sup>30</sup> *Berlin* ve *Petersburg* yazmalarında Türk sözünün “şehirli” karşısı olarak kullanıldığı ifadeler mevcuttur:

Şehirlü akça bulsa evler yapar, Türk akça bulsa davara verür (Ercilasun, 2019: 314).

Türk, şehirlünün kuludur (Ercilasun, 2019: 308).

Türk’ün oğlu doğsa ganî olur, şehirlünün oğlu doğsa fakır olur (Ercilasun, 2019: 309).

“Türk” ve “Osmanlı” kimliklerinin değerlendiren Gibbons, Osmanlıların kendilerini Türk olarak bakmadıklarına, Türk kimliğini kabul etmediklerine dair örnekler verir (1916: 29). *Atalar Sözi*’nin *Berlin* yazmasında Osmanlı’nın da olumsuzlandığını<sup>31</sup> söylemek mümkündür. Aynı metinde Oğuz’un olumsuz anlamı yoktur. Dahası bir yerde Oğuz Ata, Korkut Ata gibi hikmetli sözler söyleyen kutlu bir kişi olarak anılmıştır:

Oğuz Ata’ya aymışlar âlemde ne bilmedin, Oğuz Ata aytmış kim ölüb kim kalacağın bilmedim, kim kazganıb kim yiyeceğini bilmedim demiş (119).<sup>32</sup>

*Tarama Sözlüğü*’nde, Bursalı Lâmiî Çelebi’den alıntılanan *Işık Kasım ki zürefa-yı rûzgâr ve ulemâ-yı diyarın zübdesi geçerdî ve atalar sözü ve oğuzane güftar ve dedeler tarıkınca bir söz ve esrar ızhar ederdi* (*Letaif. XVI. 47*) şeklindeki parça (Türk Dil Kurumu Sözlükleri, 2025), bahsedilen kimsenin dönemin şair tezkirelerinde de Dede Sultan olarak anılan bir “ışık” olması dolayısıyla önemlidir.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Bu konuda mazmunlarla ilgili sözlüklere ve ansiklopedik çalışmalara müracaat edilebilir (bk. Onay, 2000).

<sup>30</sup> S.. Türki ferîşte-yise, her bir kılı bir işte-yise (Diez, 2018: 120).

Eger bin Türkü bir turpa satın alsan hayıf turpa (Diez, 2018: 132).

Diez, her iki cümlede Türk’ü “çiftçi” anlamıyla almıştır (2018: 120, 132).

<sup>31</sup> Osmanlı yasağı öyleye dekdir (Diez, 2018: 118). Yasağın “ferman, kanun” anlamını esas alırsak bu ifade Osmanlılarda kural kaidenin çok da tutulmadığı, onların yasaya çok uymadıkları anlamına gelir. Bu değerlendirme, Türk adıyla olumsuzlanan “köylü, çiftçi” değerlendirmesinden farklı değildir.

<sup>32</sup> Metinde *elif-vav-gayn-ze* ile yazılan kelime bir yerde de *Dağ otları tükene oğuz gün kala* şeklinde geçmektedir. Sertkaya buradaki “oğuz gün” okunuşunu “diken” olarak düzeltir (2020a: 89).

<sup>33</sup> Işık Kasım, Latîfî’nin tezkiresinde ve Âşık Çelebi’nin *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ*’sında bahsettiği “dede” diye de anılan kişi olmalıdır (bk. Latîfî, 2018: 131; Âşık Çelebi, 2018: 1499). Âşık Çelebi “torlak ve cavlak” olarak tarif ettiği ve Dede Sultan adıyla andığı Işık Kasım’ın Müeyyedzâde’den medrese ve mansıp talep

Dede Sultan ifadesini *Dede Korkut Kitabı* içinde bir kez Deli Karçar tarafından Dede Korkut'a yapılan bir hitap olarak görüyoruz.<sup>34</sup>

Oğuz'un “dümdüz, riyasız, doğrudan” anlamı burada da görülür. *Oğuzâne* sözünün “dağlı gibi, düz, kaba” anlamında kullanışına Latîfî tezkiresinde de örnekler bulunur:

ol devr şu ‘arâsınuñ şi ‘rinde çendân letâfet ü renk yokdur ve Oğuzâne ve kûhiyâne elfâz u edâları çokdur (Latîfî, 2018: 196).

Ammâ nazm-ı Hüsrevî zamân-ı sâbıkda vârid ü vâkî’ olmağın esnâ-i terkîb-i nazmında kavm-i kadîmüñ Oğuzâne ve kûhiyâne bazı âdât u ‘ibârâtı düşmişdür ki her biri elfâz-ı ğarîbeden ve ‘ibârât-ı vahşiyeden ‘addolunur. Feşâhatı mağall-i metrûk ü mânde Türkî ta ‘birât ve isti ‘mâli ahâlî-i kûrâda ve kavâbil-i kûhiyânda olur (Latîfî, 2018: 311).

Atsız, Peçevî tarihinden “oğuzane” deyimini örnekleyen bir aktarım yapar: Mohaç savaşının ardından Kanuni'ye “Hünkârım! Domuzun yatağında çocuğu olmasın” (yani toparlanmasına meydan verilmesin) diyen Koca Alaybeği'nin bu sözü hakkında Peçevî, “oğuzâne” (oğuzcasına) sıfatını kullanır. Hammer ise Peçevî'den aldığı “oğuzâne” kelimesini “Türkler'in eski sertliği ile” diye tercüme etmiştir (Atsız, 2011: 10). Yazar, kendisinin de “Uğuz” sözünün yabani anlamında kullanıldığını şahit olduğunu ekler.

Oğuzname bu anlamlandırma çerçevesinde aynı zamanda “oğuzâne” bir metindir. Fars edebiyatının giderek Türk edebiyatında daha belirgin etkisini gösterdiği bir dönemde bu adlandırma dikkate değer olsa gerektir. Farsların Arap

---

ettiğini, fakat Müeyyedzâde'nin “*Dede ışık taifesine medrese virilmez ve her kişi kendü ta'ifesinden ırılmaz*” diyerek bu talebi reddettiğini kaydeder (2018: 628).

<sup>34</sup> Yıldırım, Dede Sultan'ın “Ulu Han ünvanına denk olabileceğini söylemektedir: “Arkaik nüshada, ‘Ulu Han Ata Bitiği’ gibi bir adın tercümesi ‘Büyük Şah Baba Kitabı’ biçiminde verilmektedir, diye daha önce belirtmiştim. Elimizdeki Dresden nüshasının izafet tamlamalı başlığına da bu başlık denk düşmektedir. Sadece ‘ulu han’ ünvanı atılmış, yerine hem ululuğu ve hem de hürmete lâıyk kişiliği ifade eden ‘dede’ ünvanı kullanılmıştır, ama anlam muhafaza edilmiştir. Metinlerde ‘dede sultan’ tabiri de geçmektedir. Sultan ve han Ünvanları arasında da, o günlerde bir fark olduğu söylenemez. ‘Dede Sultan’ ünvanı pekâlâ ‘Ulu Han’ Ünvanına denktir ve metinlerde yer bulmuştur. Ama, ‘dede’ Ünvanı da yeterince saygı uyandırıcı bir Ünvanıdır. Sözün uzununun kısa edilmesi, kısanın uzuna tercih edilmesi Türkler arasında yaygın bir alışkanlıktır, diyebilirim.” (Yıldırım, 2002: 161).

kavmiyetçiliğine karşı kendi köklerine sarılması gibi Türkler de Fars etkisine karşı Oğuznameyi bir milli kimlik belirlenimi olarak ele almış gibidir.

#### 2.1.2.2. Türkmen ve Rumlu Anlamıyla Oğuz

Oğuz adı her şeyden önce etnik bir isimlendirmedir ve Batı Türklüğünün ifadesi için kullanılır. Günümüzde Türkiye ve Azerbaycan Türkleri; Irak, Suriye, İran gibi bölgelerde yaşayan Türkmenler ve Gagavuzlar Oğuz kolu olarak tanımlanmaktadır. Türklüğün içinde önemli bir kol olarak beliren Oğuzluk hakkında bilinen en eski belge *Orhun Anıtları*'dır. *Orhun Anıtları*'nda Oğuz adı Köktürk Devleti'ne bağlı bir topluluk olarak anılır. Kâşgarlı Mahmud, Oğuzlarla ilgili dil malzemesi sunar ancak Oğuz adına ve Oğuz Han'a dair bir bilgi vermez.

Başlangıçta Oğuz adının Türkmen anlamına gelmediği, bu iki adın XII. yüzyıldan sonra birbirinin yerine geçtiği düşünülmektedir. Müslüman Türklere Türkmen dendiği konusunda İbn Fadlan önemli bir kaynaktır (bk. 2010). Faruk Sümer, Müslümanların “Müslüman Türk” olarak yalnız Türkmenleri tanıdıkları için, kendilerine komşu Türk elleri olan Oğuzlar'dan ve Kartuklar'dan Müslüman olanlara da aynı adı verdiklerini düşünmektedir. *Bu hususu kuvvetle teyid eden bir delil de, Türkmen adının ilk zamanlarda Oğuzlar'a yabancı olması, bu adı ilk zamanlarda onların kavim adı olarak kullanmamalarıdır.* Dahası Sümer (1958: 161), Dede Korkut destanlarında da Türkmen adının Oğuzların kendilerinden ayrı bir topluluğu ifade ettiğini söyler.

Batı Türkleri için kullanılagelen Oğuz adının Oğuz Kağan ile ilişkisi, destan kahramanı olarak Oğuz Kağan'ın da Batı Türklüğüne ait bir lider olduğu sonucunu verir. Ancak *Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı*'nda Oğuz Kağan kendisini Uygurların hanı olarak tanımlar: *Ben Uygurların kağanıyım ve yer yüzünün dört köşesinin kağanı olsam gerektir* (Bang ve Rahmeti, 1936: 17). Metinde Oğuz Kağan Uygurların hanı olmasına karşın günümüze ulaşmış Uygur belgeleri içinde Oğuz Han'a dair bir kayıt bulunamamıştır (Karatay, 2017: 43). Oğuz Kağan'la ilgili anlatı Türklerin batıya göçlerinden daha önce teşekkül etmiş olduğuna göre Oğuz halkı hakkında *Rumlu* anlamı sonradan oluşmuş bir dar anlam olmalıdır.

*Atalar Sözi*'nde Türk kelimesi oldukça olumsuz anlamda kullanılırken Oğuz adına ilişkin bir kötü anma yoktur. Bu durum iki kavramın birbirine belli bir mesafede

düşünüldüğünün açık kanıtıdır. Metinde sözceleme öznesini (sözceyi üreten kişi)<sup>35</sup> tanımlayan husus Oğuzluktur. Oğuzluk, eserin yazıcısının bilinçli benliğini oluşturur. Türklük ise açık bir şekilde “öteki”dir, değersiz ve kötü olandır. “Osmanlı” bu metinde daha az olumsuz bir yerde bulunur: *Osmanlı yasağı öğleye dekdür* (Diez, 2018: 118). Türk hakkındaki olumsuz yargılardan Oğuz’u ayrı tutmak, daha önce andığımız gibi leksik yıpranma kaynaklı olabilir. Soyla ve kimlikle ilgili değerlerin tümü sadece Oğuzluk olarak sunulmuştur.

İbn Battûta, 1330’larda ziyaret ettiği Anadolu’yu “Diyâr-ı Rûm” diye anarken Türkmen adını yine Müslümanlıkla birlikte anar. Buradaki Türkmenler, Kahire merkezli Devletü’t-Türkiye’ye (Memlük Devleti) bağlı topraklardır. :

Lazkiye'de Martelmın adlı bir Cenevizlinin büyük "korkora" sına [=ticaret gemisi] binerek "Türk ülkesi" ne yöneldik) Burası Rum diyarı diye de bilinir. Çünkü eskiden Rumlarınmış. Rumlar ve Yunanlılar asıl ahalidendir. Müslümanlar orayı İslama açtılar. Şu anda Müslüman Türkmenlerin idaresi altında yaşayan bir hayli Hristiyan vardır bu ülkede (Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, 2004: 400).

1332-1406 yılları arasında yaşayan ünlü bilgin İbn Haldun da Osmanlıların Türkmenler olarak anmış, merkezi Bursa olan Osmanlı hâkimiyetin Türkmenlerin at koşturduğu yerler olarak bahsetmiştir (2020: 251).<sup>36</sup> İbn Haldun ayrı olarak Guzlardan da bahseder. Guzlar (Oğuz) İdil -Volga nehrinin Hazar Denizi'ne döküldüğü bölgede yaşayan Türk kavmidir (2020: 252, 253). Türkmen adının ne zamandan sonra Oğuzların adı olarak kullanılmaya başladığı tartışmalı bir konudur. Halife Muktedir tarafından 921-922’de İdil Volga Bulgarlarına gönderilen İbn Fadlan (2010) Oğuzların Müslüman ülkelerine komşu olup Müslüman olanları için Türkmen denildiğini, Türkmenlerle Müslüman olmayan Oğuzlar arasında savaşlar olduğunu söyler.

---

<sup>35</sup> Bu konuda bk. Günay, 2017: 523.

<sup>36</sup> “Bu kısmın İstanbul Körfezi ile Akdeniz arasında kalan yer bir zamanlar Yunanlara ait olan Makedon diyarıdır, Yunanlıların mülkü burdan başlar. Bu körfezin doğusundan itibaren bu kısmın nihayetine kadar olan yer arasında Batus (Natulus, Anatolia, Pontus) toprağı var. Zannediyorum burası çağımızda Türkmenlerin at koşturdukları saha olmuştur. Osmanlılarının mülkü buradadır, buradaki Bersa (Brussa, Bursa) merkezleridir (2020: 251).



Yozgatlı Ali Nihanî'nin *Bektaş-ı Veli Vilâyetnamesi*'nde Anadolu hem Rum adıyla hem de *Üçok Bozok* olarak anılır. *Hacı Bektaş-ı Veli'nin İbrahim Hacı'ya iltifat etmesi* başlığındaki bölümde şu ifadeler geçer:

Dedi Hünkâr tamâm verildi kâmiñ  
Bozok'u Üçok'u kıldık makâmıñ  
...  
Bozok Üçok'u ol eltâf kânı  
Aña vermiş idi oldu mekânı (Kardaş, 2018: 237)

Sonraki yüzyıllarda artık Rum, Oğuzların yurdu olarak anılan bir coğrafi bölge hâline gelecektir. Oğuzlar, Orta Asya'dan göç ederek Anadolu'ya yerleşen boyların genel adı olarak Güneybatı Türklüğünü oluştururlar. Burada Rûm sözünün de tarih içinde bir coğrafyadan bir üst kimlik anlamı kazandığına tanık oluruz. Kafadar, bazı örnekler üzerinden giderek Rûmî sözüyle bir toplumsal sınıf ayrımı yapıldığını, Rumî'ye karşılık Türk'ün “burjuvaya karşı köylü” şeklinde yan anlamlar taşıyabildiğini (2021: 89) söyler.

Bir soy bağı temelinde bir araya geldiğini düşündüğümüz etnik grup, durağan bir yapı değildir. Sürekli gelişir, yeni unsurları bünyesine kadar. Topluluk genişledikçe soy anlatısı da daha kuşatıcı bir iddia sunarak manevi bağları daha güçlü kılmaya çalışacaktır. *Dede Korkut Kitabı* hakkında ise açık olan şey, eserin mukaddemesinde Oğuz kimliği ile Âl-i Osman'ın (Osmanoğullarının) özdeş kabul edilmesidir. Osmanoğulları Oğuzların Kayı boyundan gelen ve hanlığı kıyamete kadar devam edecek bir soy olarak tanımlanmıştır.

Oğuz adının bir kimlik belirleyici olarak kullanımı ileriki bölümlerde ayrıca tartışılacaktır. Bir kimlik olarak Oğuz adı; coğrafyadan, soydan, Oğuz Han atadan başkaca veya bütün bunların üstünde bir değerler dizisini de ifade eder. Oğuz kimliği, anlatılar bağlamında üzerinde duracağımız asıl konulardan biri olacaktır.

### 2.1.3. Oğuzname Geleneğinin İktidarla İlişkisine Bir Başlangıç

Oğuzname türündeki diğer eserlerle birlikte *Dede Korkut* metinleri, mukaddemenin ilk cümlelerinde de ortaya konulduğu üzere bir devletin kendi hakkındaki tanımlaması ve kimlik belirlenimini ihtiva eder. Devletin kendini tanımlaması, o devlete tabi olan millet için önemli bir payandadır. Biyolojik bir bütünlük göstermeyen milleti bir arada tutan bağlar, bir aradalığı bir ilke olarak

yücelten ve kendi tarihine bir iman olarak bağlayan değerlerdir. Güçlü bir iktidar anlatısının sağladığı her şeyden önce bir meşruiyettir. Böylece devlet mülkünü koruyabilir, halkı yönetebilir, sorumluluk yükleyebilir. İbn Haldun şöyle der: *Bilinmelidir ki asabiyetin tabii gayesi mülktür.*<sup>37</sup> Bir milleti bir arada tutan, bir bütünün parçası hissettiren asabiyet duygusu, büyük anlatılara yaslanır. Oğuzname iktidara meşruiyet sağlayan, milleti bütünleyen büyük anlatının Türk kültüründeki temel örneğidir.

*Dede Korkut Kitabı*'nın girişindeki Kayı boyunu yücelten atıf, metinlerin kaynağı hakkında önemli bir fikir verir. Metnin sözlü kültüre ait olduğu düşüncesine karşı çıkan Yıldırım, metinlerin bir dip nüshadan, muhtemelen Uygur hatlı bir nüshadan istinsah edilerek geldiğini ve Kayı ve Osman adlarının metne ilave edildiğini düşünmektedir:

Politik ilişkiler çerçevesinde başlangıca bilinçli biçim de böyle bir söz ekleyip II. Murad Han için, Uygur hatlı nüshadan yeni bir istinsah Akkoyunlu sahasında bir müstensih eliyle yaptırılmış olabilir. II. Murad Han, aynı zam anda bu tür eserleri okumaya meraklı bir şahıstır. Hatta, Vatikan nüshasının başlığının Türkiye sahasına yakınlığı da, bu ve dip nüsha kullanılmak suretiyle Türkiye sahasında yeni bir istinsahı yapılmak istendiğini düşündürüyor. Fakat, elimizde mevcut istinsah edilmiş metinlerin değişime Türkiye sahasında uğramadığı ama uğramış dip nüshalardan ve muhtemelen Uygur hatıyla yazılmış bir nüshadan istinsah edildiği kanısındayım. 'Kayı' ve 'Osman' isimleri metne Türkiye veya Akkoyunlu sahası içinde eklenmiş olmalıdır. Politik bir mahiyeti vardır. Dolayısıyla, metinlerin dip nüshasının Harezm ve Sır Derya ile Memlük sahasıyla ilgisi ve dip nüshanın Uygur hatıyla yazılmış olması ihtimali de göz ardı edilemez (Yıldırım, 2002: 166).

İlk *Dede Korkut* araştırmacıları "Oğuzname" geleneğini tartışırken *Dürerü't-Ticân* adlı Arapça kitap hakkında sunulmuş olan bir bildirinin de etkisindedirler. Ahmed Zeki Paşa'nın 1912 yılında Atina'daki Müsteşrikler (Doğu bilimciler) kongresinde okuduğu bildiride (Ercilasun, 2019: 25), XIV. yüzyılda Kahire'de yaşamış Türk asıllı Ebubekir Abdullah Aybeke'd-Devâdârî'nin *Dürerü't-Ticân* adlı Arapça tarihini tanıtmış ve bu eserde Türklerin kutsal saydıkları kitap bahsi üzerinde

---

<sup>37</sup> Mülkün asabiyetten vukua gelmesi ihtiyari değildir. Evvelce de söylediğimiz gibi bu varlığın ve varlıktaki mertebelerin zarurî bir sonucudur. Şer'î hükümlerde, dinî kanunlarda halkın sevk; ahalinin mükellef tutulması icabeden her işte mutlaka asabiyet gereklidir. (İbn Haldun, 2020:439).

durmuştur. Bu metinde Ed-Devâdârî iki eserden söz eder: Bunlardan biri Kıpçak ve Moğollarca kutsal kabul edilen *Ulu Han Ata Bitigci*<sup>38</sup>, diğeri de “muahhar” Türklerin kutsal bilip saydıkları *Oğuzname* adlı kitaptır. *Dürerü't-Ticân*'ın Damat İbrahim Paşa Kütüphanesi'ndeki nüshasını bulup aynı bilgileri oradan tekrar okuyan Muallim Cevdet, Ed-Devâdârî'nin bahsettiği iki ayrı kitabı tek bir *Oğuzname* sayarak *Dede Korkut Kitabı*'nın da bu *Oğuzname*'den bir bölüm olduğunu yazmıştır. Muallim Cevdet'in 1918'de yazdığı *Oğuzname – Kitâb-ı Dede Korkut* adlı makalesi, *Dede Korkut Kitabı* 'nın edebiyat tarihimizde bir *Oğuzname* olarak anılışında bir milat olarak kabul edilebilir (bu konuda bk. Ercilasun, 2019: 5). Ebubekir bin Abdullah Aybeke'd-Devâdarî'nin *Dürretü't-Ticân*'da *Oğuzname*yi andığı kısmı Ercilasun şu şekilde aktarır:

Muahhar (sonraki, diğeri) Türklerin de saygı gösterdikleri ve aralarında elden ele dolaştırdıkları Oğuz-nâme adında bir kitapları vardır. Bu kitapta onların ilk faaliyetleri ve ilk hükümdarları hakkında bilgi bulunmaktadır. O hükümdarlardan büyüğünün adı Oğuz'dur. *Oğuzname*'de Tepegöz diye isimlendirilen bir şahsın hikâyeleri anlatılır (...) Bu kitapta, Oğuzların aralarında günümüze kadar anlatageldikleri meşhur hikâyeleri ve meselleri vardır. Onlardan zekâ sahibi ve soy soylama ilmine vâkıf olanlar bunları ezberleyip anlatırlar (2019: 24).

Ebûbekir bin Abdullah'ın Tepegöz boyuna atıfta bulunması dolayısıyla bahsedilen *Oğuzname*'de *Dede Korkut Kitabı* 'nın atası olan bir nüshadan bahsedildiği düşünülmektedir. Ancak edebiyat ve tarih geleneğimizde “*Oğuzname*” adıyla anılan diğeri eserler ile *Dede Korkut Kitabı* arasında önemli farklar da bulunur. Gerek Selçuklu tarihinden gerekse Osmanlı tarihinden bahseden şecere türündeki kimi eserler de *Oğuzname* adını taşımaktadır. Bunlardan *Şecere-i Terâkime*, *Kazan Oğuznamesi* gibi eserler Âdem Peygamber'den başlayarak Oğuz neslini bir silsile şeklinde ele alır. Büyük ölçüde benzer basamakları takip eden bu silsilenin ucu Ebu Tihranî'nin eserinde Uzun Hasan'a ulaşır. 1482'de Hasan Bayatî (Bayatlı Hasan) tarafından bir özet şeklinde hazırlanıp Fatih Sultan Mehmet oğlu Cem Sultan'a takdim edilen *Câm-ı Cem-âyîn Oğuznamesi* de yine bir silsilenâme veya şecere metnidir ve Osmanlıların soyunu Kayı Han üzerinden yine Oğuz Han'a, oradan Yafes'e

---

<sup>38</sup> İlk neşirlerde “bilgeci” diye yazılan bu sözcük Ercilasun tarafından “bilgi” olarak düzeltilmiştir. Ercilasun aynı şekilde Togan'ın da 1926'daki makalesinde bu düzeltmeyi yaptığını bildirir (2019: 5).

bağlar. Bir haftada tamamlanan ve uzun bir silsile örgüsü içeren bu muhtasar eserde Oğuz Han'ın öyküsü çok kısa kesilip konu *vesāir ahvāli oğuznāmede meşhūrdur* şeklinde bağlanmıştır (Ayan, 2021). Burada *Oğuzname* ifadesinden Oğuz Türklerinin başı olan soyun, Oğuz Han neslinin halkalarını ele alan eserini anlamak gerektiği açıktır. Ercilasun'un ifadesiyle *bu neseb-nameler Akkoyunluların da Saltukluların da Mengüçeklilerin de soyunu Oğuz Han'a çıkaran metinlerdir* (2019: 8).

Ebûbekir bin Abdullah'ın verdiği bilgide bu kitabın “elden ele” dolaşması kaydı, metnin şecere ihtiva eden bir kaynak olduğuna bir delalet eder. İslam'ın ilk yüzyıllarında bu şekilde elden ele gezen ve mukaddes görülen şecere metinlerinin Arap geleneğinde etkili olduğu bilinmektedir. Bu metinler özellikle İslam öncesi tarihî hikayelerden de bahisler içerirler. Sözelimi Halife Muaviye zamanında Ubeyd ibn Şer'iye adlı şairin yazdığı eski hikâyeler ve soyağaçları ihtiva eden eser, bu türden bir metindir.<sup>39</sup> Elden ele gezen ve çoğaltılan eser, eski Arap tarihini Kitab-ı Mukaddes'e ait haberle birleştirmiştir. Benu Hilal veya Hilalîler olarak bilinen Arap kabilesinin destanı olan *Sîretü Benî Hilâl* de Arap halkının öyküsünü veren ve Arap destan geleneğini temsil eden eserlerin başında gelir. Arap körfezinden Atlas Okyanusu'na kadar uzanan farklı lehçelerde önemini koruyan destan Fâtımîler'in sonundan günümüze kadar anlatılagelmiş, *Sîretü Seyf b. Zîyezen*, *Zîr Sâlim*, *Antere b. Şeddâd* gibi Arap destanları arasında en uzun ömürlüsü olmuştur (bk. Yazıcı, 2009; Ertaş, 2021; Güler, 2020). Bahsi geçen bu anlatıların kısas-ı enbiya geleneği içindeki etkisi araştırılması gereken bir konudur. Peygamberlerin öyküleri anlamına gelen kısas-ı enbiya, dünyanın ve ilk insanın yaratılışından son peygambere kadar devam eden

---

<sup>39</sup> Goldziher bu eserden şu şekilde bahseder: “Bu haberler bir esere vücut vermiştir ki, muhtevası “eski hikayelere, Arabların ve gayr-i Arabların krallarına, lisan karışıklığına (tebelbül) ve bunun sebeplerine, insanların muhtelif memleketlere dağılma hikayesine” kadar uzanır. Şimdi bu tamamen kaybolmuş, isminin de belirttiği gibi, içerisinde, eski Arab tarihini Kitab-ı Mukaddes'e aid haberle birleştiren eser İslam'ın ilk yüzyıllarında çok yaygın olup okunuyordu. Hemdani'nin (ö. 334/946) bildirdiğine göre, kendi zamanında bu kitabın muhtelif nüshaları mütedavildi; bunlar birbirlerinden o kadar çok fark göstermekteydiler ki aslı metne yapılmış pek çok ilave sebebiyle o zamanlar birbirleriyle mukayese edilebilecek iki nüsha bulunamamaktaydı. Yukarıda zikredilen muharririn genç muasırı Mesudî (ö. 345/956) onun çeşidli milletlerin ellerde gezen meşhur bir kitab olduğundan bahseder” (Goldziher, 2019: 260).

insanlık öyküsünü, peygamberleri merkeze koyarak yorumladığı için şecere metinleriyle birlikte bir bütün oluştururlar.<sup>40</sup>

Oğuznamenin bir soy anlatısı olarak sınırları ve içeriği hakkında kuşku uyandıran bir husus da ifadenin doğrudan Oğuz soyu içinde olmayan şecere hakkında da kullanılmasıdır. *Kazan Oğuznamesi*'nde “Oğuzname” sözü Nuh Peygamber oğlu Sâam hakkında kullanılmıştır: *Ve Nûh Aleyhisselam bir oğlu Sâam irdi. Ve Oğuz-name'de sahih durur kim Sam ez cümle evliya-i kibar-ı mürsel idi* (Demir ve Aydoğdu, 2015: 119). Doğrudan Oğuz soyu ile birleşmeyen Sam'ın öyküsünün Oğuznamede anlatıldığının söylenmesi, Oğuznamenin de peygamber kıssaları gibi inancın konusu olan tarihe karşılık geldiğini gösterir. Eğer yazarın bu terimi kullanışında bir gelişigüzellik söz konusu değilse Oğuzname, inanç konusu olarak ortak insanlık anlatısıyla, peygamberler tarihiyle bütünleşmiş, kutsal anlatının bir parçası olmuştur. Burada açık olan şey, temelde soy anlatılarının en başta ilk insan olan Âdem Peygamber'le birleştirilmesidir. Âdem ile Nuh Peygamber arasındaki nesiller, metinlerde çok hızlı geçilir; genellikle burada ancak birkaç basamak vardır. Şecerenin asıl kurgusu Nuh Peygamber'le başlar. Nuh Peygamber'in oğulları üzerinden dünya üzerindeki varlıkları bilinen halklar tarif edilir. Bu tariflerde İsrailiyat kökenli anlatılar temel olmakla birlikte yeni birçok inanış ve kolektif algılayışlar da bu tariflere yön verir. İnanç öğretisiyle sıkıca bütünleşen bu anlatılar siyasi bir işleve sahiptir. Şecere ile ortaya konan kimlik, dinin onayladığı veya din tarafından desteklenen bir kimliktir. Bu kimlik kurgusu hâkim medeniyetlerin ve devletlerin otorite araçlarını da kapsamak zorundadır. Bu yüzden İslam, Türk- Moğol ve Fars kültürünün meşruiyet kavramları bir şecere kurgusunda bir araya gelmiştir.

Oğuz Han anlatısı ile *Dede Korkut* anlatmalarını birleştiren bağlantı, *Dresden, Vatikan, Bursa ve Günbed* yazmaları için sadece “Oğuzname” kelimesi gibi durmaktadır. Bu eserlerde Oğuz Han adına ve Oğuzların ulu atası olan lidere bir atıf yoktur. Ancak *Topkapı Sarayı Oğuznamesi* ve *Ankara yazması*, bu iki anlatı dizisi (Oğuz Han ve *Dede Korkut* anlatıları) arasındaki sağlam ilişkiyi açığa çıkaran

---

<sup>40</sup> “Kısas” sözcüğünün “kasas” olarak okunması hakkında bk. Tümer, 1978.

metinlerdir. *Ankara yazması*, Oğuz Han anlatısı ile *Dede Korkut* anlatmalarını aynı zarf içinde sunmakla diğer bütün ilgilerden daha güçlü bir ilgiyi önümüze koymaktadır. Artık Dede Korkut ile Oğuznameler arasındaki ilişkiyi açık eden en önemli kaynak olarak bu yazmayı anabiliriz.

Oğuznamelerin Fars saray edebiyatından etkilenmesi gibi Fars gelenekleri de Oğuznamelerden etkilenmiş midir? Bayat, *Oğuz Destanı*'nın Farsça yazılı edebiyata etkisinin büyük olduğunu söyler. Ona göre *Oğuz Destanı*'nın Firdevsî ve Nizâmî'ye etkisi gözle görünür, Gencevî ise İskendernâme'de Oğuzname motiflerinden yararlanmıştı (Bayat, 2019b: 33).

## 2.2. Soy Anlatıları ve Ataların Kutsallığı

Soy bağı insanlığın en eski zamanlardan beri takibini yapabildiği, önemseydiği en önemli bağıdır. İnsan toplulukları çok eski çağlardan beri kalıcı bir kimlik bilgisi olarak soy etrafında kümelenmiştir. Hanlık da kölelik de meşruiyetini soy bağı üzerinden bulur. Mesleklerin de soy üzerinden yürüdüğü, belli bir aileye bağlı olmakla ilgili olduğu düşünülürse geçmiş toplumların hukukta soya verdikleri anlam daha iyi anlaşılabilir. İbn Haldun'un "asabiye" olarak andığı, bir topluluğun aralarında yardımlaşma ve dayanışmayı tesis etmesini sağlayan bağ, soyla ilişkilidir. Soya dayanarak bir topluluğun üyeleri, topluluk hakkında gayrete gelir, kendisinin iyiliğini soy olarak bağlı bulunduğu topluluğun iyiliğinde görür. Burada İbn Haldun'un soy düşüncesinin manevi bir boyutta olduğunu belirtmesi ayrıca önemlidir: *Nesep vehmî, (manevî, itibarî ve hayâlî) bir şeydir* (İbni Haldun, 2020: 335). Büyük ölçekli bir toplulukta aynı soydan gelindiği düşüncesi sanal bir bağ oluşturur. Anderson'ın ulus için yaptığı *hayal edilmiş bir siyasi topluluk* (2020: 20) tanımlaması da toplumu bir arada tutan bağların sanallığına yeniden dikkat çeker. Toplumu bir arada tutan bağlar, herkesin aynı soydan geldiği, aynı ataya sahip olduğu kabulüyle perçinlenir. Anderson'ın ulusu modern bir icat olarak almasına karşılık soy bağlarının ve soy düşüncesinin tarihin en eski dönemlerinde de etkili olduğunu ileri süren Anthony Smith, ulus kavramının oluşması için "mit" ve "bellek" in bir *sine qua non* (olmazsa olmaz) olduğunu söyler: *Belleksiz kimlik, mitsiz ortak amaç olmaz* (Smith, 2002: 22). Köken yani "genesis", Murat Belge'nin ifadesiyle "geçerli" saydığımız tarihi hangi noktadan başlatacağımız, kendimize nasıl bir "öz" beğeneceğimiz sorusunun (2008: 18) cevabıdır.

Şecere veya şecerename, bir kimsenin veya ailenin, genellikle bir hanedanın en dip atasından başlayarak soy basamaklarını ihtiva eden metinlerin genel adıdır<sup>41</sup>. Soy ağacı, nesepname, silsilenâme gibi adlar da bu anlamda kullanılır. Şecereler sadece bir çizim şeklinde sunulabildiği gibi ataların övgüsünü ve hikâyelerini ihtiva eden metinler olarak da karşımıza çıkabilir.

Soy atası, ciddi bir şecere takibinin sonucu veya bir keşif gibi ortaya konulmuş olsa da birçok durumda arzu edilmiş, seçilmiş veya atanmış bir atadır. Bir örgütlenmeyi veya bir grubun liderliğini meşrulaştıracak temel referans olarak bulunur, takdir edilir ve kullanılır. Kurucunun siyasal yükselişi ve onun tahkim ettiği siyasal birlik, ataların ve taraftarların paylaşılmasıyla mümkündür (Balandier 2010: 218). Bu şekilde kabileler arasındaki bağlar da tespit edilir ve sıradüzeninin bir parçası hâline gelir. Soy atası ve dip atalar iktidarın yasal bir güce ve imtiyaza dayanmasına hizmet eder. Böylece efsanevi ata anlatıları ortaya çıkar.

Şecere metinlerindeki ve destanlardaki tarihin, modern tarihle yer yer kesişse de bilimsel kaygıların uzağında “inanılan tarih” olarak okunduğu göz önüne alınmalıdır. Bu tarih anlatıları iktidarın kimlik belirlenimi sağlayan başlıca araçlardandır. İktidar “soy” söyleminin konusu ve öznesi olarak bir tarih tasarımına ihtiyaç duyacaktır. Sözlü kültürden destek alarak bu tarih tasarımı halkın inancı ile bütünleşir, inancın bir parçası hâline dönüşür. Yüksek ölçekli bir siyasi birliğin yekpare bir kimlik sunabilmesi, bu tek kimlik etrafında idealler geliştirmesi, bu türden soy anlatılarını ve ortak bir tarih tasarımını gerekli kılar. *Ulusun bir siyasi topluluk olarak tasarlanması* (Anderson, 2020:24), bu en temel tarih anlatılarıyla gerçekleşir. İnanç unsuru olarak tarih, bu tarihe konu olan halkı bir paydaşlık ve aidiyet duygusuyla birleştirir. Bu anlatılarda halk, onu diğer halklardan ayıran ve üstün kılan vasıflarının açıklamasını bulur. İnanç ve tarihin iç içeliği, soy anlatılarının yaratılış öyküleriyle, ilk insan motifiyle ve kısas-ı enbiya anlatılarıyla bütünleşmesinin de zeminini oluşturur. Başlangıç öyküsü, bir milleti geri kalan insanlıktan ayrı olarak bölünmez bir çerçeve

---

<sup>41</sup> Redhouse şöyle tanımlar: “Bir silsilenin ecdat ve zerârisini ve fûrûâtını müşîr cetvel.” (2016: 454). Sözlüğün sınırlarında bu tanımlı şu şekilde çevirebiliriz: Bir soyun, ocağın veya hanedanın atalarını, zürriyetini ve dal budaklarını bildiren cetvel.

içine oturturken inancı da bu temelle eşleştirir. Türk İslam tarihinde ortaya konulmuş en temel tarih kitaplarında inancın bu ulus tasarımını ne şekilde kuşattığı ve ulusu kendi kutsal alanına taşıdığı görülür.

Soy övgüsü, seçkin toplantılarının ve şölenlerin önemli bir odağıdır. Goldziher, Arapların hac ziyareti sırasında cetlerinin “mefahir”lerini anma geleneğinden bahsederken Romalıların da ziyafetlerinde cetlerini anan şarkılar söylemesi geleneği olduğunu hatırlatır (2019: 315). Dünyanın çeşitli yerlerinde halkın bir araya geldiği büyük törenler ve bayram günleri ataları anmak ve geçmişle bağ kurmak için bir araç olarak kullanılmıştır. Şecere metinleri ata övgüsünü belli bir kalıba dökerek kalıcılışmasını ve kutsal bir metin gibi muhafazasını sağlamaktadır. İlhanlıların sarayında, Moğol soyunu ilk defa peygamber tarihiyle birleştiren tarih kitabının baş yazarı Reşideddin Fazlullah, eserini yazmak için istifadesine sunulan bir kaynak olarak Moğol hazinesinde saklı tutulan ve hanın emirleri tarafından korumaya alınan *Altan Debter* (Altın Defter) adlı bir kitaptan söz eder.<sup>42</sup> Tahmin edilir ki Reşideddin Fazlullah tarih kitabı kurgusunu bahsettiği bu kutsal kitaptaki mitik anlatılar ile *Tevrat* kaynaklı tarih anlatısını birleştirerek kurmuştur.

Şecere metinlerinin ne kadar özel kabul edildiğini Ebulgazi Bahadır Han'ın *Şecere-yi Terâkime* girişindeki açıklamalarında görmek mümkündür. Birçok Türkmen öldürdüğünü ve bu öldürdüğü yirmi bin Türkmen içinde günahsızların da olduğunu söyleyen bu hükümdar yazar, Türkmen mollalarının, şeyhlerinin ve beylerinin kendisinden eksiksiz ve sağlam bir Oğuzname yazması için ricacı olduklarını anlatır. Ebulgazi Bahadır Han, bu eseri ortaya koyarak katliamda eğer günahı varsa günahına

---

<sup>42</sup> Reşideddin Fazlullah'ın Altan Debter'den söz ettiği kısım Şükrü Özdemir'in tezinde şu şekilde aktarılmıştır: “Bu kitâbın müellifi olan Reşîd-i Tabîb Hemedânî lakabıyla anılan, İlhanîler devletinin bendesi Allâhın yardımına sığınmış Fazlullâh bin Ebi'l Hayrât ‘aslahalâhü şânehû ve vakâhû ammâ şânehû’ya emir ve işâret buyurdu ki Moğolların ve Moğollar’a benzeyen sâir Türklerin tarihini mamur hazinelerde bulunan, kısmen de emir ve hazretin emir ve mukarreplerine tevdi edilmiş olan ve şimdiye kadar hiçbir ferd tarafından toplanamayan ve terkib edilerek telif eylemek saadeti kimseye nasip olmayan, böyle olduğu halde her müverrihin, doğrusunu bilmeden bir kısmını avâmdan duyarak istediği tarzda nakledip durduğu ve doğruluğuna kimsenin inanmadığı o fasıl fasıl rivâyet ve hikâyeleri tashîh etsin, fazlaları çıkarsın, dikkat ve ehemmiyetle çalışıp şüpheşiz bir hale getirdikten sonra temiz bir ibâre ile tedvîn ve tertîb etsin. Şimdiye kadar gizlilik örtüleriyle örtünmüş ve gizlenmiş olan haber ve eserlerdeki kimsenin dokunmadığı nefis gelinlere benzeyen fikirler, görünüş tahtında şöhetle tecellî etsin” (Özdemir, 2023: 122, 123).



galip geleceğini ve insanların bu kitapla bilmediklerini öğrenerek kendisine Fatiha okuyacağını (Ebulgazi Bahadır Han, 2020: 104) ummaktadır.

Saraylarda, hükümdar ve devlet büyükleri huzurunda Oğuzname okuyan kişiler bulunduğuna dair kayıtlar vardır. Bu kayıtlardan biri Şükrüllah tarihinde Mirza Cihanşah dolayısıyla geçer. 1449 yılında II. Murad tarafından Karakoyunlu hükümdarı Mirza Cihanşah'a gönderilen Şükrüllah, tarihinin girişinde Karakoyunlu hükümdarıyla yaşadıklarını anlatır. II. Murad'la akrabalığının sorulması üzerine Mirza Şah “tarih okuyucu” olarak Mevlâna İsmail adındaki kişiyi çağırtmış ve ona Oğuz'un soyuna dair “Moğol yazısı” ile yazılmış kitabı okutmuştur:

Bir gün şagavul geldi: “Mirza sizinle yalnız konuşacağından tek olarak gitmelisiniz” dedi. “İşittik ve baş eğdik” diyip gittik. Konuşma sırasında buyurdu ki: “Sultan Murad benim ahret kardeşimdir. Bu kardeşlikten başka da akrabamdır.” Akrabalığın sebebi soruldu. Buyurdu ki: “Tarih okuyucu Mevlânâ İsmail'i çağırırsınlar ve Oğuz tarihini getirsinler”. Mevlânâ İsmail geldi ve Moğol yazısı ile yazılmış bir kitap getirdi. O kitaptan anlaşıldı ki Oğuz'un altı oğlu olmuştur... (Atsız, 2022: 203-204)

*Behçetü't-Tevârih* içindeki bu kayıttan yola çıkarak Ercilasun *Karakoyunlu Oğuznamesi* diye bir Oğuznamenin mevcut olduğunu söyler (2019: 63). Karakoyunlu sarayındaki Uygur harfli bu Oğuznamede Kara Yusuf'a ayrılmış özel bir bölümün olması bu Oğuznamenin Karakoyunlu nesebini verdiğini gösterir. Ancak Özdemir'in (2023: 146) belirttiği gibi bu metnin Reşideddin Fazlullah'ın tevarihî içindeki “*Târîh-i Oğuzân ve Türkân*” kısmı olması olasıdır.<sup>43</sup> Farklı hanlık ve beyliklerde, efsanevi ata Oğuz'u temel alan “tarih” veya “Oğuzname” gibi adlarla anılan şecere metinleri elde tutulmakta ve bu metinler hürmetle okunmaktadır.

---

<sup>43</sup> Şükrü Özdemir bu görüşü şu şekilde gerekçelendirir: 1) Şükrullâh, Cihân Şâh'ın huzurunda okunduğundan bahsettiği esere “Oğuz Târîhi” demektir. Reşideddin'in “Câmiü't Tevârihinin ilgili kısmının adı da “Târîh-i Oğuzân ve Türkân” yani “Oğuzlar'ın ve Türklerin Tarihi”dir. 2) Hakikî mahlasıyla şiirler yazan, aklî ilimlere oldukça meraklı bulunan, âlim ve sanatkârları himâye eden Karakoyunlu Şâh Cihân'ın saray kütüphânesinde Reşideddin'in eserlerinin ve bu meyânda Câmiü't Tevârih'in de bulunması uzak bir ihtimâl değildir(...). 3.(...) XV. yüzyılda Osmanlı saray muhiti ile Osmanlı elitleri arasında Uygurcanın bilindiğini göstermekte; Fatih Sultân Mehmed'in Akkoyunlu Uzun Hasan ile yaptığı yazışmaların Uygur yazısı ile yapılması Akkoyunlu sarayında da bu yazının bilindiğini ve kullanıldığını belgelemektedir. Şu halde Şükrullâh'ın Moğol yazısı ile (be-hatt-ı Moğolî) yazılmış olduğunu söylediği bu eser Moğolca değil Doğu Türkçesi ile ve Uygur harfleriyle yazılmış bir metin olmalıdır. Çünkü bu devirde Osmanlı muhitinde Uygur yazısına “hatt-ı Moğolî” denilmekte idi. (Özdemir, 2022: 147, 148).

Anlatılara konu olan soy atası, milletin her durumda ilk ve en mükemmelini temsil eden üstün bir kişiliktir. Devletin bir hanedan adıyla bitişik olarak adlandırıldığı patrimonial<sup>44</sup> devlet düzeninde kurucu hükümdar, halkına ve devletine adını veren üstün kişiliktir. İnsan üstü vasıflarla anılan, etrafında efsaneler geliştirilen ve toplumda “baba” figürüne karşılık gelen bu hükümdarı Max Weber'in karizmatik lider (2018: 362) kavramsallaştırmasıyla ele alabiliriz. Bu lider, “Tanrı tarafından seçilmiş” olarak halkının özgüvenini yükseltir. Lider kültü halkta büyük bir bütünün parçası olduğu düşüncesini devamlı diri tutar.

Oğuz Han hakkındaki anlatılar, Oğuz'u insan üstü kutsal bir kişilik olarak vasfeder. Oğuz Han'a dair elimizdeki, tamamı İslami dönemden kalma metinlerde Oğuz Han bir “ilk” ve “özel”i temsil eder. *Şecere-yi Terâkime* ve *Kazan Oğuznamesi*'nde Oğuz, Moğollar arasındaki ilk Müslümandır, birçok açıdan peygamberlik mucizelerine benzeyen olağanüstülükler gösterir. Bebekken dile gelme, annesini rüyada tevhit inancına davet etme, ad töreninde kendine ad verme, Moğolca konuşulan yurttan “Allah Allah” diyerek Arapça bir zikirle Tanrı'yı anma, bu olağanüstülüklerden birkaçıdır:

Oğuznı Hüdây teâlâ mader-zad veli yaratıb irdi. Anıng könglige ve tiline  
özining atını sala turur irdi (Demir ve Aydoğdu, 2015: 122)

Dünyanın farklı kültürlerinde ilk ata olarak efsaneleştirilen özel bir kahraman etrafında gelişen anlatılar vardır. İran edebiyat geleneğinde birçok özel hükümdar içinde Nuşirevan öne çıkar. İran ve Türk geleneğinde İskender adı, hanlar için bir karşılaştırma ve övgü unsuru olarak kullanılagelmiştir. Bu ilk ata övgüsü bir din birliği yani ümmet için de bir baş kişi konumundadır. Bu yüzden İslam öncesi çağlarda yaşamış olduğu bilinen veya İslam halklarıyla savaşmış bir “ulu han” da İslami bir kişilik hatta dinin bir önderi hüviyetine bürünebilir. Büyük İskender'i ve Cengiz Han'ı, İslamileştirilmiş iki büyük han olarak anabiliriz. Kitabı bir dine mensup olmayan ve birçok Müslüman halkı katletmiş Cengiz Han, şecere metinlerinde Süleyman ve Nuh Peygamberlere bağlanmaktadır.

---

<sup>44</sup> Weber'e ait bu kavramsallaştırma hakkında bk. Çetinkaya, 2022: 1-18.

*Künhü'l Ahbâr*'da Gelibolulu Mustafa Âlî, “Şark'ı ve Garb'ı fetheden ulu hakanlar olarak dört isim saymaktadır:

Ammā “şāhib-kırān”, şehryār-ı zī-şān ve ‘ālem-gīr-i memālik-sitān vaşfidur ki ōñine kimesne tūrmaya. Kışver-gīrlige tenezzül itmeyüp şarkdan ġarba taḥaqqūme cell-i himmet eyleye. Niteki hicretten evvel gelen şehryār-ı dīndār, a'nī biḥ İskender-i Zū'l-karneyn -i nāmdār ve küffār-ı füccār zūmresinden zuhūr iden bed-kirdār, ya'nī ki Buḥtunnaşr -ı dālālet-medār-ı nev-zuhūrdur. Ve tāriḥ-i hicretten şoñra zuhūr iden ḥavākīnūñ bir şāhib-kırānı Cengiz -i rūşen-tebār<sup>2</sup> ve birisi daḥı Timur -ı būzürgvārdur (Gelibolulu Mustafa Âlî, 2024: 226, 227).

“Sultan, padişah” gibi hükümdarlık ünvanlarının açıklandığı bu metinde Buhtü'n-Nasır dışındaki diğer üç hükümdar, bir olumsuzlama yapılmaksızın büyük bir saygı ile anılmıştır. Edebiyat tarihimizde *Cengiz Han* adı büyük bir han olarak önemli referans noktası olmuştur. Divan şiirinde *Hülagü* gibi *Çingiz* veya *Cengiz* adı da “âşığına zulmeden sevgili”nin kavram alanındadır. Sevgilinin zulmü Cengiz'in kan dökücülüğü ile eşlenmiştir.<sup>45</sup> Mazmunlar arasında böylesine yer etmiş bir özel kahraman, tarih düşüncesinin de önemli bir şekillendiricisidir.

### 2.2.1. Soy Anlatısı Olarak Oğuznameler

Oğuz Han'ın efsanevi kişiliğini ve soy ağacını anlatan eserlere *Oğuzname* denildiği gibi *Oğuz tarihi* de denilmektedir. Bu açıdan soy anlatısı üzerine temellenen eserleri aynı zamanda bir *tevarih* olarak değerlendirmek de mümkün görünür. Nitekim Oğuznameler sıklıkla tarih olarak ifade edilegelir. Bu metinler tarihî hafızanın kodları ve Oğuzlar'ın şeceresi hakkında ilk elden bilgi vermektedir (Bayat, 2019a: 371). Bugün bir sözlü tarih ve efsane olarak yaklaştığımız bu metinler, geçmişin temel bir bilgi sahası olarak kabul ettiği ve titizlikle kaydını tuttuğu kutsal anlatılardır. Sözlü kültürde önemli yansımaları görülegelen bu metinler ezberi yapılan, muhafaza edilen kutsal bilgiler olarak gelecek nesillere miras bırakılır. Böyle bir tarih anlatısı bize tarihte gerçekten olmuş olanla birlikte olduğuna inanılan ve olması desteklenen bilgiler

---

<sup>45</sup> Ahmet Talât Onay, Cengiz için “katil ilahı” ifadesini kullanır: “Cengiz: Dünyanın en büyük cihangiri olup Türk ve Mançularla cinsi karabeti bulunan Moğol kumandanıdır. Şark edebiyatında zulüm, yağma, katil ilahı gibi tanınmıştır” (2000: 138).

de sunar. *Kitab-ı Diyarbekriyye* ve diğer şecere türü eserlerde olduğu gibi bu tarihe ilk insan ve peygamberle birlikte bütün bir insanlık dâhil edilir.

*Dede Korkut Kitabı* ve Oğuz Kağan rivayetlerinin Moğol döneminde ve ateşli silahların icadından önce oluşmuş olacağını söyleyen Kaçalın Fatimîlerin Necid'den sürdüğü Aybekoğullarının kol destanları ile *Dede Korkut* anlatıları arasında bir paralellik kurar:

Asya'da Cengiz Kağan' [1167-1227]'dan sonra daha da etkinleşen Moğol rüzgârının göçe zorladığı Türklerin Anadolu'ya gelişlerini, dağılan Anadolu Selçuklularından [1075-1308] sonra beylikler dönemindeki yurt tutma mücadelelerini; Abbaslılar [750-1258] döneminde Fatımalılar [909-1171] tarafından Necid'den çıkarılarak önce Mısır, ardından da Kuzey Afrika'ya sürülen Hilâloğullarının (Tü. Aybekoğulları) göç ve kahramanlık destanlarıyla karşılaştırmaya değer. Aşağı yukarı aynı dönemlerde oluşan Hilâloğullarının kol destanları da toplu yerlerde saz eşliğinde anlatılıp dinlenmesi bakımından Köroğlu'na, yerin değişip kişilerin değişmemesi ya da kişilerin aynı kalıp hâdiselerin yeni yerleşilen yerlere uyarlanarak yaşatılması bakımından (Bamsı Beyrek boyu gibi) Dedem Korkut boylarına benzerlik gösteriyor.

İrân Sâsânî Devleti (Pahlavî) [224-651] şahlarından olup İla boyundaki batı Kök Türk kağanı İştemi Yabgu [551-576]'nın kızı Kiyan'la evliliğinden doğan oğlu IV. Hurmuz [579-596] Türkoğlu sanıyla anılan, adaleti İran ve Arap edebiyatlarında dilden dile dolaşan, kendisine verilen anôşag ruvân “ölümsüz ruh” adı önce nôşinrevân'a sonra da noşîrvân - noşîrvân'a (Ar. hâlid) dönüşen I. Husrev [şahlığı 531-578]'den nakledilen bilgece sözler önce bu kitabın mukaddimesinde Korkut Ata'nın diliyle yerleştirilmiş, sonra da ataların dilinden söylenmiştir (Kaçalın, 2017: 10).

Kaçalın'ın bu uzun cümlesinde kısaca Nuşirevan ünvanlı büyük Sasani imparatoru ile Korkut arasında ilgi kurulmaktadır. Kaçalın, bu ilgiyi Korkut adının da *noşîrvân* gibi “ölümsüzlük”le ilişkili olabileceği tahminine kadar götürür. İran edebiyatında derin bir iz bırakan Nuşirevan, Firdevsî'nin *Şehnâme*'sinde beş bin beyit ile anlatıp övdüğü (Yıldırım, 2017: 625) efsanevi bir hükümdardır. Mesudî “Anûşîrvân” adının anlamını “yeni hükümdar” olarak verir (2011: 233).

Bu sebeple bir neseb-name veya şecere metni olarak Oğuznameleri *Dede Korkut Kitabı*'ndan ve Dede Korkut'un boyladığı boylardan ayrı bir kavram olarak da düşünmek gerekir. Oğuznamelerde Dede Korkut ile ilgili bilgiler bulmak mümkün ise de *Dede Korkut Kitabı*'ndan, bu metinlerin kahramanlarından fazla işaret bulunamamaktadır. Şecere metnlerinin belirli bir soy zincirini sıralı halde sunmasına karşılık *Dede Korkut Kitabı*, kahramanlarını tarihî bir zemine yerleştirme ve bir silsile

içinde olayları sıralama mantığında işleyen bir metin değildir. Kronolojik veya biyografik bir dizi sunmaması destanın pasajlardan oluşan doğası ile uyumludur.

*Oğuzname* adının anıldığı en eski metin olarak bilinen Ebubekir bin Abdullah'ın *Oğuznameden* bahsedışı, *Oğuznamenin* İslam öncesi döneme ait bir kavram olduğu düşündürmüştü (bk. Orkun, 2022: 272).<sup>46</sup> Gerçekten yazarın aktardığı anlatıda İslam dinine dair herhangi bir vurgu yoktur. Dahası yazar İslam'a aykırı gördüğü için açıkça sözü uzatmak istememiştir. Ancak Ebubekir Abdullah da eserini 1310'da yazmıştır. Aynı yıllarda Reşideddin Fazlullah ve heyetinin hazırladığı *Câmiüt-Tevârih*'in ikinci cildinde Türklerin ve Oğuzların tarihinden bahseden bir bölüm bulunur. *Dede Korkut* adının anıldığı en eski metin olarak bilinen bu metin de 1305-1312 yıllarında kaleme alınmıştır. Reşideddin ve ekibinin bu bölümde aktardıkları, Oğuz Han ve halefleri ile Oğuz uruklarının Batı Türkistan ve İdil sahaları esas olmak üzere Türk dünyasının batı kısımlarında cereyan etmiş olayların tasviridir (Togan, 1982: 13). İlk defa Togan tarafından Türkçeye aktarılan bu kısımdan edebiyat tarihimizde *Oğuz Destanı* diye bahsedilegelmiştir.

Sonuçta Oğuz Han efsanesinin İslam öncesine dayandığına ilişkin iki temel metin bulunmaktadır ve bu metinler de 1300 öncesine gidememiştir. Araştırmacıların genel kanaati Oğuz Han'ın İslam öncesine dayanan bir anlatı olduğu yönünde olsa da metnin bütün varyantlarının İslami dönemden izler taşıdığı görülür.

Paris'teki *Bibliothèque Nationale*'in *Supplement Turc* bölümünde 1001 numarada kayıtlı bulunan ve *Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı* adı verilen yazma ise *Oğuzname* ile ilgili en eski rivayet niteliğinde ve İslami motiflere yer vermeyen bir metin olmakla birlikte oldukça geç bir döneme tarihlenir<sup>47</sup>. Türkler arasında İslam X. yüzyıldan itibaren benimsenmeye başlanmış, Uygurların İslamlaşması ise XVI. yüzyıldan sonra gerçekleşmiştir. Oğuz, Uygur harfli metinde kendisini Uygurların kağanı olarak nitelendirir. Moğolların kültürel açıdan Uygurlardan etkilendikleri

---

<sup>46</sup> Atıftaki makale, Orkun'un 1926'de yayınlanan makalesinin çevirisidir (bk. Orkun, 1926).

<sup>47</sup> Sümer (1959: 338) bu metnin XIII. yüzyıldan önceye gidemeyeceğini söyler. *Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı* metnini transkripsiyon, transliterasyon, dizin ve aktarma bölümleriyle yayımlayan Ağca, metnin dil özelliklerinden ve söz varlığından hareketle XIV. yüzyılın sonları ile XV. yüzyılın başları arasında, Moğolların hâkim olduğu Çağatay dil alanında yazılmış olacağını söyler (2019: 61-62).

bilinir. Oğuz Han anlatısı bu açıdan Uygurlardan Moğollara veya Moğollardan Uygurlara bir etkinin dışı vurumu olarak da görülebilir. Efsanevi soy atası Oğuz, Moğolların Cengiz efsanesinden sonra Uygurların kültüründe yeniden bir sığınak hâline gelmiş olabilir.

Oğuzname adı altında toplanan örneklerin belirli türlerde (destan, atasözleri, rivayet), şekillerde ve dillerde (Çince, Arapça, Farsça, Türkçe) mevcut olduğunu söyleyen Bayat, şu hükmü ortaya koyar:

Yazılı Oğuznâme'nin ortaya çıkışı İslâm dünyasında Türkler'in ve özellikle Oğuzlar'ın (Gazneliler, Selçuklular, Hârizmşahlar), aynı zamanda Karluklar'ın (Karahanlılar), Kıpçaklar'ın (Mısır Memlükleri) hâkim mevkilere çıkmasıyla alâkalıdır. (Bayat, 2019a: 371).

Dede Korkut'u ve Oğuzları İslam'ın ilk yılları ile ilişkilendiren kayıtlar vardır. *Bahrü'l-Ensab Oğuznamesi*'nde Oğuzların çıkışı olarak “*İsâ Aleyhisselam göğe çıkub bizüm Peygamberümüzden nişan yoğ idi*” şeklinde tarih verilmektedir. Kitaptaki *Der-beyan-ı Evsâf-ı Bayındır Khan* başlığı, Oğuzların Bayındır Han önderliğinde Ani ve Kars'a gelişine temas eder:

Aralarında Taş-Oğuz İç-Oğuz Begleri anğılır idi. İç-Oğuz Beglerine Kazan-Khan, Budak Bek, Yagân Bek, Şamşoldın Bek, Bayarak Bek, Kara Konak Bek derler-idi. Taş-Oğuz beglerine Oruz Koca, Dondar Bek, (Bogduz) Aman Bek, Avuşar Beg, Dokar Bek, Rustam Bek bunlara Taş-Oğuz Begleri derler-idi (Kırzioğlu, 2000: 20-21).

Türk Edebiyatı tarihçiliğinin kurucu isimlerinden Köprülü, Oğuznamelerin sadece bir tarih metni olduğuna karşı çıkarak kitabın menkıbe niteliğini öne çıkarır:

Kitâb-ı Dede Korkut, öyle anlaşılıyor ki bu Oğuz-Nâme'den sonradan çıkarılmış bir parçadır, Reşidüddin'in eserindeki İslâmî şekli ile, Uygurca metni mevcut olan Oğuz menkabeleri de yine aynı yerden gelmiştir. Oğuznâme'nin, bâzılarının sandığı gibi bir tarih değil, bir menkabeler mecmuası olduğu bu sûretle anlaşılıyor (1976: 26).

Ancak eserin başka bir yerinde bu adın “öyle bir tek belli esere değil, bütün Türk-Oğuz tarihlerine verilmekte olan umumi bir isim” olduğunu da söyler (1976: 250).

Kaçalin tarafından 2017'de yayımlanan *Ankara yazmasında Dede Korkut'un* “Resul zamanına yakın” değil, Resul zamanında yaşadığı şeklinde bir giriş yapılmıştır Korkut Ata'nın Peygamber zamanına yakın yaşadığı Yazıcızâde Âli'nin

Oğuznamesinde de benzer cümlelerle anılır (Yılmaz Önder, 2019: 79). Gerek Yazıcızâde'nin eserinde gerekse *Dresden, Vatikan, Ankara ve Bursa* yazmalarında “ahir zamanda hanlığın girü Kayı'ya degeceği” kaydı yer alır (A.4/11). Eserin kimliği hakkında olduğu kadar bir tanımlama biçimi olarak da önemli olan bu kayıt ile Dede Korkut doğrudan Kayı geleneğine mal edilmiştir. *Şecere-yi Terâkime*'de ise Salur Kazan'ın Dede Korkut'la birlikte Peygamber zamanından üç yıl sonrasına yaşadığı ve Kazan'ın Mekke'ye gidip hacı olduğu bilgisi aktarılır (Ebulgazi Bahadır Han, 2020: 195). Böylece köken arayışı “imanın başladığı” (Bloch, 2020: 41) noktaya döner.

İlerleyen bölümde *Dede Korkut Kitabı*'ndaki Peygamber'e atıfla ilerleyen ve Kayı ile ilgili kehaneti bildiren bölümün Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla ve iktidarın soy meşruiyetiyle olan ilişkisi kaba hatlarıyla ele alınacaktır. Mukaddimede geçen *âl-i Osman* vurgusu, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve yükselişiyle ilgili idealleri ve yorumları yansıtmaları açısından oldukça önemlidir.

### 2.3. Oğuz Han'a ve Peygamber Soyuna Dayanmak

Oğuznameler her şeyden önce hanedan soyunu Oğuz Han'a çıkaran ve bu soyu peygamber nesli ile bağlayan metinlerdir. Soyun nihayetinde bağlandığı peygamber uzun bir süre sadece Nuh Peygamber olmuş gibi düşünülse de İshak Peygamber de bu metinlerde önemli bir gelenek olarak yer etmiştir. Soy anlatısının bu şekilde biri kavmiyeti diğeri İslam dinini kuşatacak şekilde iki yüce ismi baş edinmesi İslam medeniyeti içindeki varlık iddiasının bir tezahürüdür. Bu güçlü iktidar söylemi başta Memlükler, İlhanlılar, Timurlular, Selçuklular, Osmanlılar olmak üzere hemen bütün İslami hanlıklar tarafından tarih yazımında tatbik edilegelmiştir. Yazılı Oğuznamenin ortaya çıkışı, İslâm dünyasında Türklerin ve özellikle Oğuzların hâkim mevkilere çıkmasıyla alakalı görülmektedir. Oğuzname hakkındaki elimize ulaşan en eski kaynaklar XIII. yüzyılda, Oğuzların tarih sahnesinde güçlü devletlerle var olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Türker, Türk tarih yazımının ana karakterini oluşturan şecere yazma geleneği için iki safha bulunduğunu söyler:

1. safha; Türklerin tarihi yurdu olan Orhun Bölgesi ki bu bölgedeki sözlü gelenek Kök Börü ve Ergenekon efsaneleri ekseninde gelişim göstermiştir. 2. safha ise; Türk topluluklarının Tanrı Dağları'na

Dinî davetin asabiyye dayanmadan gerçekleşmeyeceğini söyleyen İbn Haldun, bu hususta “Allah, istinat edeceği bir kavmi bulunmayan hiçbir kimseyi peygamber olarak göndermemiştir” hadisini dayanak tutar (İbn Haldun, 2020: 379). Peygamberin kavmiyetini önemli kılan bu kabuller dünyasında soyla ilgili anlatıların devletin iktidar alanını tesis eden değerlerden dışlanamayacağı ortadadır.

Soy atasını dinin peygamberi ile birleştirmede, soy övücü geleneklerinde büyük yer edinen ve ilk İslam devletini kuran Araplar önemli bir örnektir ve sonrasında kurulacak olan her İslam devletinin bu Arapların söyleminden etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur. İslam devletini egemenliğinde bulunduran hanedan, İslami olarak meşruiyetini sağlamak için kutlu bir soya dayanmalıydı. Peygamber soyuyla birleşme isteği, sadece dinî bir adanma anlamı taşımaz, iktidar için meşruiyetin temel bir rüknü olur. Peygamber soyuna bağlanan tarih yazımları bu yüzden siyasi bir hamledir.

### **2.3.1. Peygamber Soyü Üzerinden Meşruiyet Tartışmaları**

Şecerelerin bir şekilde Nuh veya İbrahim Peygamber'e çıkarılması iktidarın meşruiyeti sorununa verilen bir cevaptır. İslam dini kavmiyetçiliğe karşı bir söylemle ortaya çıkmış olsa da soyla övünme olgusu Cahiliyye olarak adlandırılan dönemle sınırlı bir olgu değildir. Çeşitli Arap kabilelerinin arasında devam edegelen soy övümleri edebiyat geleneğinde önemli bir yere sahipti. Arap fetihleriyle birlikte bu geleneğe Arap olmayan unsurların küçümsenmesi ve Arap ırkının yüceltilmesi ile ilgili şiir örnekleri eklenmiştir. Soyla ilgili düşünce, nesep bilgisini bir bilim dalı hâline getirmiş ve bu bilimle ilgilenenler toplumda kendisine danışılan kimseler olarak hürmet görmüştür. Eski tarihle ve nesep ilmiyle olan nazari meşguliyetin başlangıcı Emevîlerin ilk zamanlarına kadar uzanır. Takip eden çağda bu bilim dalı, filolojik bilimlerin bir cüzü hâline gelmiştir (Goldziher, 2019: 264). Müslümanlığı kabul etmiş ve artık ilimde sanatta etkin oldukları gibi siyasi kadrolarda da yer etmiş gayr-ı Arap unsurlar karşısında Müslüman Araplar bu şekilde statülerini koruma ihtiyacı

---

gelerek Issık Köl çevresine yerleşmelerini takiben ortaya çıkmış ve iki gelenekten feyiz alarak gelişim göstermiştir. Bunlardan ilki; İran kültürü etkisinde gelişen “Afrâsiyâbcılık” ekolü, ikincisi ise; Türk geleneğine dayanan “Oğuzculuk” ekolüdür (Türker, 2014: 10). Türker'in işaret ettiği bu iki ekolün sınırları yer yer birbiriyle kesişmektedir.



hissetmiştir. Özellikle Fars kültürüyle olan karşılaşmada Arap kültürü üstünlüğünü yitirecektir.

Arapların Müslümanlığı benimseyen ve önemli mevkilere yükselen farklı milletten kimselere karşı üstünlüğünü korumak istemesi, Arap ırkını övücü hadislerin dolaşıma girmesinin önemli sebeplerindendir. Arap ırkını övücü ve çeşitli ırkları yerici sözlerin bir dinî hüküm olarak ortaya sürülmesi, özellikle Emevîler döneminde Arap olmayan Müslümanlara ve Mevalilere yönelik olumsuz tutum, İslam dininin özellikle daha ikinci yüzyılında bir karşı tepkiye yol açmıştır. Bu tepkinin adı Şuûbiyedir. Emevî saltanatının bitip Abbasilerin iktidara gelmesinde de etkin rol oynayan bu hareket, “tafdilü'l-Arap” (Arap üstünlüğü) ilkesine karşı Arap olmayanların Arap olanlarla eşitliğini savunuyordu. Arap olmayanların savunusu zamanla Arap olmayanların bilhassa Farsların üstünlüğünü dillendirmeye varmıştır. Arap fetih dalgasının gerilemesi, farklı halkların Araplar karşısında pozisyonlarını tekrar değerlendirmesine zemin oluşturmuştur.<sup>49</sup>

Arap milletine karşı üstünlük yarışında öne çıkanlar Farslardı ve Şuûbiye de büyük ölçüde Fars taraftarlığı olarak ortaya çıkmıştır. Araplar, İrani halklara “kaba, köylü” gibi anlamlara gelen Acem adını vermektedir. Bu ad, Eski Greklerin yabancılar için kullandıkları “barbar” kelimesinin muadilidir (bk. Karaismailoğlu, 1988: 321). İslam coğrafyasının hâkim unsuru hâline gelen ve hilafet makamının Bağdat’a taşınmasıyla yönetimde en önemli söz sahiplerini oluşturan İranî unsurlar, Araplara karşı soy ve kültür olarak üstünlük iddiasına girmiştir. Farsların kadim tarihindeki tanrısal kahramanları İslamî bir çehreye bürünmüş, ilk insan ve ulu ata ile ilgili idealler İslam dünyasının *Tevrat*’a bağlı olarak şekillenmiş olan insanlık tarihi örgüsüne eklenmiştir. Farslar Araplara üstünlüğü şecere, şiir gibi farklı cephelerde

---

<sup>49</sup> Sahihliği konusunda kuşkular bulunan (çünkü sadece Rusça çevirisi üzerinden ulaşabildiğimiz) *Şan Kızı Destanı*’nda Arap fetihlerine olan hayretin izini görmek dikkat çekicidir. Miladi 882’de Mikail Baştu tarafından yazıldığı düşünülen bu destanın bir pasajında Alamir, Farsları yenen Arap komutanı Bulan hakkında bir dervişle konuşur. Derviş Arapların ancak din sebebiyle üstün geldiğini söyler: *O zaman Alamir / Bir dervişe sormuş / Söyle hâkim / Nerededir Bulan’ın kuvveti / Zira onlar / dünyanın en güçlü erlerinden / kurdun yavruları / Turanlılardan güçlü degillerdir / Sefil cevap vermiş: / İnancı için çalışan / hakikî dinin erlerinden / daha güçlüsü yoktur. /Araplar güçsüzdüler /”Allah’tan başka tanrı yoktur”/ deyinceye ve Yüce Tanrı’nın / desteğini bulana kadar.* (Mikail Baştu, 1991: 212).

savunurken İslamî dünyasının tarihî kodlarını da şekillendirir. Said ibn-i Humeyd'in *Farşlıların Araplara Efdaliyeti, Araplardan Farşlıların Hakkının Alınması* (Goldziher, 2019: 239) gibi kitapları Şuûbiye tartışmalarının genel ruhunu yansıtan temel eserlerdendir. Daha sonra Abbasi hilafetinin koruyucu unsurunu oluşturacak olan Türkler hakkında da benzer eserler kaleme alınmıştır.

Bu sırada Acemler gibi Türkler hakkında da ötekileştirici sözler ve Peygamber'e isnat edilen hadisler dolaşıma girmiştir. Yine İsrailî bir tarih anlatısıyla Ye'cüc Me'cüc kavmiyle ilişkilendirilen Türkler, dinî anlatı içinde görece daha olumlu olan yerlerini, İslam dünyasında siyasi gücünü tesis edince kazanabilmiştir. İbn-i Câhiz'in *Fezâilü'l-Etrak* adlı eseri ve bu eserdeki Türklerin üstünlükleri bahsinin benzerini veren İbn-i Hassûl'un *Kitâbü Tafzîli'l-Etrâk* risalesi bir karşı tepkiyi dillendiren eserler olarak anılabilir. İslam dünyasına dâhil olan ve İslami kültürle bütünleşen farklı milletlerin yazı üreten bilginleri, geleneğin meşru dairesi içinde soylarını tanımlamaya, kendilerine büyük tarih anlatısı içinde yer edinmeye çalışmışlardır.

### 2.3.2. Şuûbî Hareket ve Şecere Metinlerine Etkisi

Şuûbiye kelimesi "topluluk, cemaat, halk ve millet" anlamına gelen "şa'b"ın çoğulu "şuûb"dan türemiş bir kelimedir. Bu sözcüğün bir düşünce ve sanat hareketinin adı olarak kullanılmasının, *Kur'an-ı Kerim*'de insanlar arasında üstünlüğün takvada olduğunu bildiren ayetle (49/13) ilişkili olduğu (Apak, 2010: 244) düşünülebilir:

Ey insanlar! Şüphesiz ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011: 573).

Şuûbiye'nin temel savunusu Arap olmayanların da İslam'da hâkimiyet ve üstünlük talebinde bulunabilecekleri idi. Araplarla Arap olmayanlar arasında eşitliği ("müsavat") savunduklarından dolayı Şuûbîler "Ehl-i Tesviye" olarak da anılmıştır. Bu kelime "düzleyiciler" yani farklı seviyeleri denkleştirenler, dolayısıyla eşitlik severler anlamındadır. Emevîlerin bütünüyle kavmiyetçi devletinden milletler arası bir "ümme" devletine geçiş, Abbasîler dönemiyle ve Arap olmayanların haklarının

savunusuyla başlamıştır (Ziya Gökalp, 1975: 113).<sup>50</sup> Geniş emperyalist idealleri olmayan Emevîler, Arap milletine fetihlerde rehberlik ederek Araplar arasındaki kudretlerini korumak, mahkum milletlerden vergi ve tabi hükümdarlardan harac toplamaktan ibaret bir siyaset gütmekteydi (Barthold, 1990: 203). Emevîlerin Arapçılığına karşın Abbasi hilafetinde vezir kadrosunda Araplar neredeyse hiç bulunmayacaktır.

Şuûbîlik şecere savaşları olarak tanımlayabileceğimiz bir durumdan beslenmiş ve otorite araçlarını bünyesine almakta gecikmemiştir. Kavmin üstünlüğü savunulurken bu kavim aynı zamanda insanların en üstünü olan peygamberlerle de irtibatlandırılmıştır. Soy atalarının peygamber oğlu olarak nitelendirilmesi, iki farklı anlatı dünyasının birleştirilmesi konusunda tekrar eden bir motiftir. Mesudî *Murûcû'z-Zeheb*'te farklı halkların soy atası olarak Nuh ve İbrahim Peygamberlerle nasıl irtibatlandırıldığına dair onlarca örnek vermektedir. “Tevrat ehlinin bu konulardaki hikâyeleri uzundur” diyen yazarın sadece Fars soyu için saydığı şecerelerden birkaçını şu şekilde sıralayabiliriz:

İbrahim > İshak > Yakub > Yusuf  
Nuh > Sam > Ervahşad > Hidram  
Nuh > Sam > Yasur > İran > Bevvan  
İbrahim > İshak (Virek) > Menuş > Menişorener > Menüşih<sup>51</sup>

İbrahim oğlu İshak Peygamber soyundan gelişle ilgili anlatılar, Şuyubî hareketin önemli bir odağı olmuştur. Mesudî'nin Farsların İshak üzerinden övünmeleri hakkındaki aktarımları, İran kültüründe bu soy övücünün tarihine dair önemli kayıtlardandır. Mesudî'nin aktarımına göre Farsların İshak üzerinden övünmeleri IX. yüzyıla kadar inmektedir. Farsların İbrahim oğlu İshak'ın soyundan geldiğine dair bazı rivayetlerde İshak soyu, efsanevi İran hükümdarı Keyümers, Efridun ve Nişabur gibi

---

<sup>50</sup> Şuûbîler hakkında *Müslüman kavimlerin müsavatını iddia eden bir ümmet demokrasisi idi* yorumunu yapan Ziya Gökalp, bu müsavatın “İslam ümmeti”ni doğurduğunu söyler (Ziya Gökalp, 1975: 156). Gökalp'ın Mevali ile ilgili ahkâmı kaldıran Abbasi hilafeti ile ehl-i zimmet kavramını kaldıran Sultan Abdülmecid'i eşitliğin iki büyük tezahürü olarak anması çarpıcıdır.

<sup>51</sup> Mesudî ayrıca Perslerin Lut Peygamber'in Rebessa ve Zagirsa adındaki iki kızından türediklerini iadda edenlerin de mevcut olduğunu söyler (Mesudî, 2011: 208).

isimlerle de birleştirilmiştir. Mesudî bu konuda dönemin keskin dilli şairi Beşşar'dan<sup>52</sup> da bir şiir nakleder:

Bazı Persler, iki yüz yetmişden sonra<sup>53</sup> İsmailoğullarına karşı dedeleri İshak b. İbrahim el-Halil'le övünmüşlerdir. Çünkü onlara göre kurban edilmek istenen İsmail değil, İshak'tı. Hatta Beşşâr Burd bir şiirinde:

Hacer oğulları! Biliyorsunuz gerçeği  
Öyleyse bu gurur ve kibir de neyin nesi  
Sizin ananız değil miydi fi tarihinde  
Bizim güzel annemiz Sare'nin cariyesi  
Hükümdarlık da bizimdir peygamberler de  
İnkâr ederseniz bunu ödersiniz bedelini!..

diye başlayan uzun bir kaside yazmış, üç yüz yılından sonra Abdullah ibn el-Muğtaz ona cevaben başka bir uzun kaside kaleme almış ve her bir beytine bir beyitle karşılık vererek “... bir köpeğin havlamasını duyuyorum... hâşâ, İshak sizin babanız olamaz..” gibisinden sözler sarfetmiştir (Mesudî, 2011: 211).

Beşşar'ın şiirinde Hacer oğullarına diğer bir deyişle Arap ırkına yapılan aşağılama, dip ata olarak aynı şecerede buluşma kabulünü engellemiyordu. Arap orduları tarafından ele geçirilmeden önce Zerdüştlüğü devlet dini olarak benimsemiş olan Sasani Devleti, güçlü bir milli bir kimliğe ve destan geleneğine sahipti. Bu güçlü destan geleneği, tarihe yönelik inanç, devletin çöküş dönemine girdiği 632-642 yıllarından sonra da Sasani kimliğini Arap kültürüne karşı dirençli kılmış olmalıdır. İran padişahlarının ve kahramanlarının öyküleri çok eski zamanlardan itibaren İran edebiyatının temel malzemesi olmuştur. İran kültürünün İslam ile etkileşime girdiği süreçte eski mitolojik unsurlar yeni dinin tarih anlatısına eklenerek İslami bir görünüm kazanmış, tarih övücü şehname türündeki eserlerle devam etmiştir. Sasaniler döneminin en önemli kaynaklarından olan ve zamanımıza ulaşmayan Hüdayname, Avesta ve sözlü olarak aktarılan rivayetlerden oluşan iç içe geçmiş bir milli destan olarak şahnamelerin temel kaynağını oluşturan eserdir. Keyümers'ten

---

<sup>52</sup> *İslam Ansiklopedisi*'nin *Beşşar b. Bürd* maddesinde şu ifadeler yer alır: “Körlüğünün ve bir köle ailesinden gelmiş olmanın ezikliğini telâfi etmek ve hakir görülmenin meydana getirdiği intikam duygularını tatmin etmek için kendi kabilesini dahi hicvederdi. (...) Birinci sınıf bir sanatkâr olmasına ve şiirlerini Arapça söylemesine rağmen daima İranlılar'ı metheder, Arap ırkını küçümserdi” (Muhtar, 1992: 8, 9)

<sup>53</sup> Miladi 833-834.

Yezdicerd'e kadar birçok İran destanı ve tavarîhi Hüdayname'nin metninden veya çevirisinden yararlanarak yazılmıştır (Firdevsî, 2016: 23-24).

Peygamber soyu ile birleşme, İbrahimî dünyanın sınırları içinde tarihsel bir geçmiş olarak tanınmanın ve var olmanın koşuludur. Peygamber akrabalıklarının çizdiği çerçevenin dışında başka bir soy geçmişi veya tarih, tahayyül dışıdır. Genel tarih geleneği de bilinen dünyayı inanç eksenli bir yorumla bazı temel soy çizgileri ve birkaç binlik bir zaman akışı ile kuşatmış olarak yorumlar. Milletlerin (ve hanedanların) kendilerine has soy geçmişi, peygamberin soyu üzerinden dünyanın genel tarihine dâhil olmuş olur. Arap olmayan milletleri birleştiren İshak Peygamber'den gelen şecere kurgusu, Osmanlı Devleti'nin tarih görüşünde de bir gelenek hâlini alacaktır.

Emevî nesepçiliğinin doğurduğu nesep ilminde en önemli referans *Kitab-ı Mukaddes* olarak da bilinen *Tevrat*'tır. *Tevrat*'ta özellikle Nuh Peygamber sonrası soyların gelişmesine dair teferruatlı bilgiler yer almaktadır. Şecere metinlerinde genel eğilim Arap soyu hakkındaki şecereyi *Tevrat*'taki şecere ile birleştirme yönündedir. Bu soy akışları kısas-ı enbiyalarda da “İsrailiyat”la uyumlu şekilde tekrar edilebilir. Birkaç yüzyıl geçmeden İslam ümmetine dâhil olan her millet için İsrailî tarih anlatısı ile birleşen bir tarih kurgusu oluşturmak bir gelenek hâlini alacaktır.

#### 2.3.4. Kureyşîlik ve İslami Liderlik

Müslüman devlet anlayışında Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanlığı kurumu hilafet olarak adlandırılır (Avcı, 1998: 546-553). *Hilafetü Resullulah*, *emirü'l-mü'minîn* ve *imam* ünvanlarıyla da anılan halife, Peygamber'in halefidir.

*Hilafeti Yeniden Düşünmek* eserinde Yılmaz “tarihsel hilafet”i tasavvufi hilafetten ayrı ve Abbasi halifelerinin meşruiyet ihtiyaçlarına hitaben geliştirdikleri bir teori olarak ele alır:

Müslüman idaresinin ve toplumunun Abbasi sonrası birliğinin parçalanması, Müslüman hükümdarlığın evrenselliğini geri dönülmez şekilde yaraladı. Tekelinde bulundurduğu dini meşruiyet araçlarıyla, Abbasi İmparatorluğu'nun siyasi, ekümenik ve kozmopolit yapısının hukuki standardını formüle eden fıkıh alimleriydi. Abbasiler sonrası dünyada bu rol, hilafet kavramını tarihselci gerekçelerinden ve fıkıh kuralcılıktan ayırıştırarak, onu Batını ve senkretik öğretilerle köklü biçimde yeniden yorumlama imkânı bulan mutasavvıflara geçti. Osmanlı

tarihçileri, hanedan soyunu başarılı bir şekilde tarihsel hilafete dayandırırken, medreselerdeki hâkim bakış açısı ise fikhî metinlerin usulüne uygun yorumlarıyla sınırlı kaldı. Fıkhın meşrulaştırdığı şekliyle tarihsel hilafet, tasdik edilmiş Kureyş soyuna mensup birinin, Muhammed'in siyasi otoritesini tevarüs ederek onun yerine geçmesiydi (halife-i Resulullah) Fakat Osmanlı hanedanının tasavvuf ehli destekçileri, halifeyi, Allah'ın aracısız vekili (halifetullah) olarak gördüler. (2023: 32).

İktidar mücadeleleriyle ilgili bir içeriğe sahip olan Kureyşilik meselesi, tarihin bir döneminde ve tek kaynağa dayanarak ortaya çıkan neseple ilgili hadislerle muhalefeti susturucu kesin bir meşruiyet için kullanılmıştır. İmamet konusunda ileriye sürülen “*Hükümdarlar Kureyşdendir.*” hadisi, hilafetin dolayısıyla Müslümanlar İslam devleti anlayışında hâkim söylem, Müslümanlar üzerine idareci (imam) olacak kimsenin “Kureyş soyundan” olması gerektiği idi. *Hükümdarlar Kureyşdendir* hadisi, hilafetin ve Müslümanlar üzerinde egemenliğin Arap soyuna tahsis edilmesini bir kural hâline getirmiştir. En başta Araplar arasında büyük bir ayrıma ve soy kavgalarına sebep olan Kureyşlilik konusu, Müslümanlığın yayılması ve İslam devletinin farklı etnik unsurları bünyesine almasıyla çok daha kompleks bir sorun hâline gelmiştir. Peygamber'e isnat edilen Kureyşliliğin üstünlüğü sözü, muhalefeti susturucu kesin bir meşruiyet sağlamaktaydı.<sup>54</sup> Abbasî halifeleri zaman zaman siyaseten güçsüz kalsa da Müslümanlara karşı hilafet ve saltanat hakkının tartışmasız sahibiydi.

Hükümdarların Kureyşliliği meselesini uzun uzun tartışan İbn Haldun, asabiye'nin gücüne dair bir açıklama yapar. Ona göre Kureyşiler asabiye bakımından kavimlerin en güçlü olanıydı ve bu yüzden hükümdarlıkta ehliyet sahibiydi. Ensar ile Kureyşliler arasında Sakîfe günündeki tartışmada, Ensar'ın “bir emir bizden bir emir sizden” demesi üzerine Kureyşliler *Hükümdarlar Kureyştendir* hadisini ve Peygamber'in Ensar'ın gözetilmesi konusundaki hadisini delil olarak sunmuşlardır. “Eğer imamet ve hilafetin sizde olması lazım gelseydi bu hususta sizi bize tavsiye

---

<sup>54</sup> Kureyşlilik paylaşılamayan bir değer olarak bazı Arap kabilelerinin de arasını açmış bir konudur. Goldziher bu hususta Benu Same'nin (Same oğulları) dip ata olarak Kureyş'e isnat etmesi konusunda Kureyşlilerden gelen muhalefeti detaylı olarak ele almıştır (2019: 266-269). Uzun süre Kureyşli konumunu savunmaya çalışan Benu Same'yi Kureyşlilik iddiasında çaresiz bırakan durum “*Benim amcam Same çocuksuzdur.*” mealinde bir hadisin ileri sürülmesi olmuştur. Tarihin bir döneminde ve tek kaynağa dayanarak ortaya çıkan neseple ilgili hadisler bu sebeple kuşku uyandırmaktadır.

etmez, onlara göz kulak olunuz, demezdi” diyen Kureyşlilerin sözüne karşı Ensar kendi aralarından çıkarmak istedikleri Sa’d’a biat etmekten vazgeçmiştir. İbn Haldun Kureyşilikten maksadın, Peygamber kabilesinden olmak demek olmayacağını, hâkimiyet ve iktidarın kastedildiğini söyler:

Zira Kureyş kabilesi mensupları, galibiyet esası ile halka istediklerini kabul ettirmeye muktedir bulunmakta, hiçbir kimsenin onlara karşı ihtilaf ve ve tefrika çıkarmasından da endişe edilmemekte idi. (...) Böylece sabit olmuştur ki Kureyş soyundan olma hususunun şart kılınması sadece onlarda mevcut olan asabiyet ve galebe çalma kabiliyeti sayesinde çekişmeleri ortadan kaldırmak içindir. Diğer taraftan biliyoruz ki Şâri’, ne bir asra ne bir nesle ne de bir mileete ahkâm tahsis etmez (imtiyaz vermez). (...) Bu takdirde müslümanları idare etme işini üzerine alan zatın, kuvvetli ve onunla birlikte çağında bulunanlara galip gelecek bir asabiyete sahip olan kavimden olmasını şart koşarız (İbn Haldun, 2020: 431).

İbn Hassûl'a Selçuklu veziri tarafından yazdırılan *Tafdü'l-Etrâk alâ Sâirü'l-Ecnâd ve Menâkıbu'l-Hazreti'l-'Aliyyeti's-Sultâniye* (Türklerin diğer askerlere üstünlüğü ve Sultan Tuğrul Bey'in menakıbı) adlı eser (bk. Şeşen, 2003), şecere üzerinde dönen tartışmaları ve iktidarın tarih tasarlayıcı rolünü gözler önüne seren metinlerdendir. Abbasi halifesinin koruyuculuğunu üstlenmede İran kökenli Büveyhîlere karşı Oğuz kökenli Selçukluları savunan ve saltanata Selçukluların daha layık olduğunu ifade eden bu risale, es-Sabi'nin Büveyhîleri öven ve yine siyasi bir teklif (ve belki tehdit)<sup>55</sup> üzerine yazılan risalesine karşılık olarak yazılmıştır. Eski İran hükümdarlarının *şehinşah* ünvanını ilk kez kullanan ve kadim İran geleneklerini canlandırma bilinciyle hareket eden (İnalcık, 2021: 3) Büveyhîler, Abbasi hilafeti karşısında Selçukluların rakibiydi. İbn-i Hassûl, Büveyhî soyunu Behram Gur'a ve Benû Dabbe'ye bağlayan Sâbi'yi şu şekilde eleştirir:

Onlar arasında İslamiyeti yayan Sünnî ve Şiî âlimlerin, onlara Araplar arasında Peygamberin nesebinden ve asaletinden hangi dereceye sahip

<sup>55</sup> El-Sâbi'nin, Büveyhîleri öven eserini, kendisini hapse attıran Büveyhî vezirinin emriyle ve baskı altında yazdığı anlatılır: Azudüddeve, el-Sâbi hapiste olduğu sırada Büveyhîler ve Deylemilerle ilgili bir kitap yazmakla görevlendirdi (...) Yazdığı kısımları Azudüddeve'ye gönderiyor, Azudüddeve okuyup gerekli düzeltmeleri, ilaveleri, çıkartmaları yapıyordu. El-Sâbi eserini hapisten çıktıktan sonra tamamladı. Adını Azudüddeve'nin Tacülmille lakabına nisbetle Kitâbe'l-tâcî fi ahbar el-Devlet el-Deylemiyye koydu. Kaynakların nakline göre, el-Sâbi eserini yazarken yanına giren bir arkadaşının ne yaptığını sorması üzerine “yalan yanlış şeyler karalıyorum.” demiş, bunu duyan Azudüddeve onu fillerin ayakları altında ezmek istemiş, Ebu'l-Kasım Abdüllaziz b. Yusuf ile Nasr b. Harun'un şefaatleri üzerine öldürmekten vazgeçip hapse attırmıştır (Şeşen, 2003: 123). Eseri elimize ulaşmayan El-Sâbi hakkındaki bu rivayetler, iktidarın tarihi ne şartlarda kurguladığına örnek oluşturur.

olduklarını öğretmeleri, onların da savaşlarda, şiirlerinde, sözlerinde hasımlarına karşı bu neseple övünmeleri gerekirdi. Halbuki onlardan böyle bir şey asla duyulmadı. Böyle bir şey akıllarından geçmedi. Böyle bir övünmeyi işlerinde, oyunlarında, şiirlerinde, hutbelerinde, şarkılarında dile getirmediler. (...). Es-Sâbî'nin Deylemîlerin nesebini Benu Dabbe'ye bağlamasının sebeplerinden biri, onların nesebinin Araplar arasında en zayıf nesep olması ve sayılarının fazla olmasıdır. Onlar Kureyş, Temim, Tayy, Kays, Hındif, Akil kabileleri gibi Araplarından bağrından, en şerefli kollarından değildir. Eğer el-Sâbî Deylemîlerin Kureyş'e çıkmasına yol bulsaydı bunu da iddia ederdi. O zaman Azudüddevle'nin halife olması gerçekleşirdi. Azudüddevle hak etmediği bu şerefle zırhlânır, onunla böbürlenirdi (Şeşen, 2003: 131-132).

Ebu Hassûl'un yukarıdaki şecere tartışmasında soy üstünlüğünün temel ilkeleri olarak şu sözleri de buluruz: Bir nesebin şerefi, Peygamber'in nesebindeki yerine göre ölçülecektir. Peygamber'e en yakın olanın şerefi daha köklü, nesebi daha asil, iftiharî daha açık, hasebi daha üstündür (Şeşen, 2003: 132). Geniş şecere literatürü, İslami hanlıklarda ortaya konan bütün nesep-namelerde bu temel ilkenin gözetildiğini, meşruiyetin kaynağının Peygamber soyunda ve Peygamber sözünde arandığını önümüze sermektedir. Kureyşî soyuna bağlanamayan Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, yemînü emîri'l-mü'minîn, melîkü'l-İslâm ve'l-müslimîn gibi ünvanlarla Abbasi halifesinin siyasi otoritesini üzerine almıştır.

Memlük sahası yazarlarından Necmeddin et-Tarsûsî, Türkler için neden en iyi mezhebin Hanefilik olduğu konusunu tartıştığı *Tuhfetü't-Türk* eserinde Şafîî âlimlerin kitaplarındaki halifenin Kureyşî olmasına dair delilleri sunduktan sonra şöyle der:

Hepsi de sultanın müçtehit ve Kureyşî olmasını şart koşmuşlardır. Fakat bu ne Türklerde ne Acemlerde mevcuttur. Şu hâlde Şafîîlere göre Türklerin hükümdarlığı sahih olmadığı gibi Türklerden kazâ görevi kabul etmek de sahih değildir. Çünkü sultan olamayan kişiden nasıl görev kabul edilebilir? Bu görüşte apaçık mefsedetler bulunduğu gibi raiyyenin sultandan uzak durması, ordunun ona biat etmesini engellemesi gibi birçok zarar vardır. Bu sebeple mezhebimizin Türkler için İmam Şafîî'nin mezhebinden daha uygun ve daha yararlı olduğunu söyledik. (Necmeddin et-Tarsûsî, 2018: 38).

Tarsûsî'nin bu bahsin başına aldığı hadis de Hanefiliğin neden tercihe layık olduğunu en başta duyuracak şekilde eşitlik vurgusu olan bir hadistir: *Size Allah'tan sakınmanızı, Habeşî bir köle size idareci olsa bile onun sözünden çıkmamanızı ve itaat etmenizi tavsiye ediyorum* (Necmeddin et-Tarsûsî, 2018: 36).



İki yüzyıl sonra 1559'da Osmanlı sahasında kimliği bilinmeyen bir müellif tarafından *Nasihati'l-Mülük* başlığıyla Türkçeye çevrilen bu eserdeki ifadeler, iktidarın temeli olarak ortaya sürülen ilkeye karşılık Türk devletlerinde kaleme alınan onlarca fıkıh kitabının konularından biri olmuştur. Türkler için de İslam devletinin meşru bir hükümdarı olmak, peygamber soylu bir şecerenin sağlayacağı meşruiyeti gerekli kılıyordu. Arap fetih dalgasının yavaşlamasıyla daha gün yüzüne çıkan bu mesele, İslam devleti olmak iddiasıyla hareket eden hemen bütün hanlıklar için ciddi bir meşruiyet sorunuuydu. Soyun kavmi yönünü temsil eden bir dip ata, İslamileştirilerek peygamber soyuna bağlanmalıydı. Hz. Peygamber'in soyuna erişmek için en temel nokta İbrahim Peygamber'in nesebidir. İbrahim Peygamber'in iki oğlu, Arapların ve Arap olmayanların atası olmuştur. Bir taraftan üstünlüğün Arap milletinde olduğu düşüncesinin verdiği hoşnutsuzluktan kurtulma, diğer taraftan kadim geçmişlerini peygambere dayandırarak bu en temel referanstan faydalanma ve hükümdarlık yolundaki engeli bertaraf etme isteği, şecerelere ilgiyi diri tutmuştur.

Fazlullah Reşideddin'in İlhanlı soyunu peygamberle birleştiren tarih yazımından sorumlu olduğu yıllar, İlhanlı hanedanının henüz ilk Müslüman hükümdarlarını gördüğü ve mezhep seçiminde kararsızlıkların yaşandığı yıllardır. İslami çerçeveye oturtulmuş bu tarih yazımı, hanedanın ikinci Müslüman hükümdarı olan genç yaştaki Gazan döneminde başlayıp Olcaytu döneminde tamamlanmıştır. Yaşlı vezire büyük bir serveti mükâfat olarak veren genç hükümdar Olcaytu'nun, benimsemiş olduğu İslam dini hakkında bazı kuşkulara sahip olduğuna dair çeşitli aktarımlar mevcuttur.<sup>56</sup> Bu da aslında soy anlatısının öncelikli olarak iktidar ilişkileri için gerekli bir araç olduğunu, bir söylem olarak üretildiğini açık eder. İslam dini

---

<sup>56</sup> Farklı din ve mezheplere temayül göstermiş olan Olcaytu'nun bahşılardan kendisine uğursuzluğun İslam'dan geldiğini söylemesi üzerine üç ay kararsızlık içinde kaldığı aktarılır. Rivayete göre Gülistan köşkünde işretle meşgul olduğu bir gecede yakınındaki birkaç kişi yıldırım isabetiyle ölünce Olcaytu'nun içine korku düşer. Bazı emirler Moğol âdetleri ve Cengiz Han yasasına göre sultanın ateşten geçirilmesi gerektiğini söylerler. Olcaytu için getirilen bahşılar, bu durumun Müslümanlığın uğursuzluğundan kaynaklandığını, sultan eğer İslam dinini terk ederse ateşten atlamasının bu uğursuzluğu gidereceğini söylerler. Bezginlik ve kararsızlık içinde üç ay geçiren sultan nedimlerine şöyle der: *Ben İslam dini yolunda, ibadet ve taati uğrunda hayli sıkıntı çektim. İslamı bütünüyle nasıl terk edebilirim?* (Özdemir, 2023: 72'den; Murtazavî, 1385 [1969]: 223) 1303'te İlhanlı tahtına geçen Olcaytu, amcası Ahmet Teküdar ve kardeşi Gazan Mahmud ile birlikte İlhanlıların Müslümanlığı seçen ilk hanlarından.

hakkında tereddüt duyulurken bile İslami nesep bağına kurma hamlesi ihmal edilmemiştir.

Gazan Han'dan yüz yıl sonra Moğol mirasını temsil eden “Küregen” Emir Timur da kendi şeceresini, biraz daha farklı bir bağla yine peygamber soyuna bağlayacaktır. Emir Timur'un mezar taşındaki kitabede, değişen siyasi şartlara göre revize edilmiş bir şecere örgüsü karşımıza çıkar. İslam peygamberinin amcasının oğlu “Allah'ın arslanı” Hz. Ali bin Ebi Talib, Alankova efsanesiyle bütünleşmiş bir şekilde Emir Timur'un dip dedesi olarak anılmıştır. Abdulkadir İnan'ın Semenov'dan yaptığı tercümeyle göre bu soy ağacı bilgisini içeren Arapça kitabe şu şekildedir:

Bu, büyük sultan ve asil hakan emniyet ve amanı (etrafa ) yayan Emir Timur Küregen'in mezarıdır. (Timur) bin Turagay bin Bargul bin Emir Aylangir bin Emîr İcil bin Emîr Karaçar Noyan bin Emîr Sugucicin bin Emir İrdamcı “Barlas” bin Kaçulay (Han?) bin Emîr Tumanay. Bundan sonra Cengiz Han bin Yasukei Bahadır bin Emîr Bartan bin Emîr Baysunkur bin Emîr Kaydu bin Emîr Tumnay (galiba bu ad Tutumtin olsa gerektir) bin Emîr Buga bin Emîr Budancir. Bu asılzadenin babası malûm değildir, anası ise Alankuva'dır. Hikâye ederler ki bu (oğul) onun tarafından zina ile (peyda) edilmiş değil, fakat Tanrı'nın arslanı Galib Ali bin Ebi Talib'in -Allah ona kerem eyleye- soyundan birinin temiz ışığı dokunmasıyla peyda olmuştu. (Semenov, 1960: 143-144)

Bu soy ağacına göre Emir Timur ile Cengiz Han'ın ortak ataları Emir Tumanay'dır. Emir Tumanay'ın iki oğlundan Kaçulay Timur'un, ikinci oğlu Kaydu Cengiz Han'ın atasıdır. Timur'un Ali neslinden geldiği Uluğ Bey tarafından konulan yeşim taşından kitabede ve Timur'un büyük oğlu Miranşah'ın kitabesinde de tekrar edilmiştir. Bu kayıtlardan yola çıkarak Semenov, bu şecerenin Emir Timur'un seyyidliğini teyit ettiğini, onun Şîi değilse bile Şîilere sempatisi olduğunu gösterdiğini söyler. Nitekim Timur'un halefleri 1480 yılında Belh civarında Ali'nin mezarını keşfederek bir “ravza” da yaptırmıştır (Semenov, 1960: 152). Şîi-Sünnî bölünmesinin soy ağacı kurgusunun şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı görülmektedir.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Seyahatlerini 1626'da kaleme alan Francisco Pelsaert; Pers, Özbek ve Tatarların *Muhammet'ten ziyade Ali'nin tarafını*; Türk, Arap ve Hindustanîlerin *Muhammet'in tarafını tuttuğunu* söylemiştir (Pelsaert, 2022: 102).

Soy atası olarak İshak Peygamber'e dayanma, Farslar için Araplar karşısında eşitlik ve dahası üstünlük elde etmenin bir yolu idi. İbrahimî soy açısından bir eşitleme olarak görülecek bu menşe', cariyeye ve hür kadından doğmuş olma ayrımıyla, Beşşar'ın da şiirinde görüldüğü üzere, Farslarda bir üstünlük söylemini beslemiştir. Arapların soy atası İsmail bir cariyeye olan Hacer'in oğluyken Farsların soy atası İshak, İbrahim Peygamber'in hür eşi Sare'nin oğluydu. “Kurban edilen evlat” miti ise bir “ana ilki”<sup>58</sup> olmanın yanında babanın ilk evladı olma yönünden ayrı bir meşruiyeti gündeme getirmektedir. İlk evlat, babanın mirasında en ziyade hak sahibidir. İbrahim Peygamber'in Allah yolunda kurban ettiği oğulun İshak mı İsmail mi olduğu üzerinde ihtilaf vardır. İncil'e göre kurban edilecek evlat İshak idi. Anadolu İslam kültüründe kurban olarak anılan evlat genellikle İsmail'dir.<sup>59</sup> Kurban edilecek evlat konusundaki bu ihtilaf da kutlu soy anlatılarına eklenerek tarih algısını şekillendirmiştir. Anneden doğan ilk çocuk olma, İshak Peygamber'den doğan iki oğul (Yakub ve Ays) üzerinden de ayrıca bir ayrışma daha getirecektir.

Edebiyatta olduğu gibi nesep ilminde de etkili olan İran efsaneleri, İslamileşmek bir yana İslami tarih anlatısını yeniden şekillendirmiştir. İslam öncesi İran kültüründe bir ilk insan ve ilk hükümdar olarak anlatılara konu olan Keyümers, İslami gelenekte ilk insan Âdem Peygamber'in kendisine hükümdarlık verilen oğlu olarak kutlu şecereye en başından dâhil olur ve adil hükümdarlığın baş örneği olmayı sürdürür.<sup>60</sup> *El-kâmil fi't-târîh* yazarı İbnü'l-Esir, bazı Fars anlatılarını *hurâfatü'l-Fars* olarak aktarmakla birlikte Keyümers ve diğer Fars atalarıyla ilgili görüşlere bir bilgi sahası olarak eserinde geniş yer verir ve Fars tarihini, insanlığın dünya üzerindeki tarihini tespit etmek için temel bir ölçüt olarak alır:

---

<sup>58</sup> Ana ilkinin kutsallığıyla ilgili inanışlar hakkında bk. Haznedaroğlu, 2021).

<sup>59</sup> Söz gelimi XIV. yüzyılda Türkçeye çevrilen Sa'lebî'nin kısas-ı enbiyasında kurban edilmek üzere götürülen evlat, Sare'nin oğlu İshak'tır (Yılmaz vd., 2017).

<sup>60</sup> Bu konuda Gazzalî'ye de atıf yapılır. Gazzalî'nin *Nasihatü'l-Mülûk*'unun Osmanlı sahasında yapılmış bir tercümesinde İran hükümdarı Keyümers'in seçilmişliği *Zikr-i Ensâb-ı Mülûk* başlığı altında şu şekilde anlatılır: “Mervîdür ki çün evlâd-ı Âdem ‘aleyhi’s-selâm rûy-ı zemînde keşir ve bunlaruñ zindegâneleri emr-i ‘asir oldı Hâzret-i Âdem ‘aleyhi’s-selâm evlâdından Şit ‘aleyhi’s-selâmla Keyümers’i ihtiyâr eyledi ve bunlara düstürü’l-‘amel olmağıçün kırk şâhife-i münzele virüp Hâzret-i Şit’i meşâlih-i din ve umûr-ı âhirete vâli ve Keyümers’i umûr-ı dünyâ ve ahvâl-i re’âyâya serdâr eyledi. Mülûk-i arzûñ evveli Keyümers’dür...” Gazzalî'nin *Nasihatü'l-Mülûk*'unun tercümeleri için bk. Yılmaz, Mehmet Şakir, 2020.

“Kâinatın ömrünü ve geçmişteki tarihi hadiseleri Fars hükümdarlarının isimlerine (ömürlerine) göre hesap etmek, diğer milletlerin hükümdarlarının ömürlerine göre hesap etmekten hem daha kolay ve hem de gerçeğe daha yakındır; çünkü Fars devletleri dışında, âdemoğullarından gelen milletler tarafından kurulan hiç bir devletin bir hükümdardan diğer bir hükümdara ardı arkası kesilmeden muntazaman kesiksiz bir şekilde devredildiği bilinmemektedir” (İbnü’l-Esir, 1987: 295-300).

Farsların Araplardan daha eskiye gittiğine yapılan vurgu *Zemzem Kuyusu* üzerindeki anlatılara da sirayet etmiştir.<sup>61</sup> Artık İran tarihi tevarih metinlerinin vazgeçilmez referansı hâline gelmiştir. Emevîlerin Arap ırkını üstün tutan siyasi tutumuna karşılık Arap olmayan milletlerde ortaya çıkan tepkinin bir ürünü olarak İshak-İsmail üzerinden bu ayrışma, daha sonra Hz. Ali ve Kerbela olayı üzerinden gerçekleşen ikiliklerle birlikte düşünüldüğünde Farsların kimlik geliştirme hikâyesinin önemli bir parçası olarak yorumlanabilir.

İshak Peygamber sadece Farsların değil giderek bütün Arap dışı unsurların atası olmuştur. Mesudî İsrailoğulları gibi Yunanlıların da bu ataya dayandırıldığını beyan eder (2011: 209). Nitekim IX. yüzyılın önemli filozofu Kindî eski Yunanlılara (yani İyonyalıları) adını veren Yunan ile Arapların atası Kahtan’ın kardeş olduğunu gösteren bir soy ağacı tablosu ileri sürmüştür (Aça, 2021: 9’dan; Gutas, 2003: 90-91).<sup>62</sup> Bu ata bir Arap dışı unsur olarak Türklerin de ortak atası olmuştur. Türklerle Rumular, hem Yafes hem İshak Peygamber oğlundan getirilen şecerede akraba olurlar. Dolayısıyla bu şecere örgüsü benzer bir dünya görüşünü ve tasavvurunu yansıtır. Peygamberlik yerine hükümdarlık duası alan oğulun soyundan gelmiş olmak, dünyadaki hükümdarlığın anlamlı bir açıklaması olarak anlaşılabilir. Yafes’e ve İshak’ın diğer oğluna nübüvvet verilmemiştir. İshak ve İsmail peygamber arasındaki ilk evlat ayrışması, İshak oğlu Yakub ile Ays arasında da teferruatlı bir öykü olarak

---

<sup>61</sup> Mesudî’nin Zemzem hakkındaki anlatımında Arap kültürünü horlamanın bir başka tezahürü görülür: Perslerin selefleri Beytül-Haram’a gider orada dedeleri İbrahim’i tâzim etmek, onun hidayetini tutunmak ve soylarını muhafaza etmek için tavaf ederlerdi (...) Sâsân Beytül-Harâm’ı ziyaret ettiğinde onu tavaf eder ve İsmail’in kuyusunda tepinirdi. Onun ve diğer Farsların tepinmesi sebebiyle bu kuyuya Zemzem Kuyusu adı verilmiştir (Mesudî, 2011: 211). Farsların İslamdan önce Kâbe’yi hac için ziyaret ettiğine ve Zemzem’e kurban olarak hediye sunduğuna dair kayıtlara İbn Haldun da yer vermiştir. *Mukaddime*’deki kayda göre Abdülmuttalip’in Zemzem kuyusunda kazı yaparken bulduğu altından yapılmış iki ceylan heykelin de İranlıların Kâbe’ye sunduğu kurbanlardan olduğu nakledilmiştir (İbn Haldun, 2020: 640).

<sup>62</sup> Gutas, Kindî’nin Yunan mirasını Fars’a mal etmek amacıyla bu şecereyi kurguladığını söyler (Gutas 2003: 90-91)

mevcuttur. Kısas-ı enbiyalarda anlatılan bu ayrışma öyküsü, Türklerin kavmi olarak diğer İshak oğullarından ayrılışını da temsil eder. Bu öykü aynı zamanda bir mağduriyet öyküsüdür. Yakub Peygamber tarafından hileyle alt edilen ve nübüvvet hakkı gasbedilen Ays (Esav, İis; Batı kaynaklarında Esau), II. Bayezid dönemi ve sonrası tarih yazımında Türklerin atası Kayı olarak karşımıza çıkacaktır.

Soy anlatısının bir devletin meşruiyetini sağlama yolunda ne denli önemli olduğunu ilişkin bir metin olarak *Şecere-yi Terâkime*'de Ebulgazi'nin Selçuklu üzerinden yaptığı aşağıdaki değerlendirme önemlidir. Buna göre Selçuklular da başlangıçta Türkmenliği, Kınık boyundan gelişlerini öne çıkarmış, ancak daha sonra daha uluslararası diyebileceğimiz bir efsane lider olarak soylarını Efrasiyab'a bağlamıştır:

Selçukîler Türkmen bolup qarıntaş-miz tēp elge ve halkğa fāydası tegmedi. Pādişāh bolğunça Türkmennîñ Kınık uruğındın-miz tēdiler taķı pādişāh bolğandın soñ Efrāsiyābnıñ bir oğlı Keyhūsrevdin kaçıp Türkmennîñ Kınık uruğının içine barıp anda ösüp kalıp turur. Biz anıñ oğlanları ve Efrāsiyābnıñ neslindin bolur miz tēp atalarını sanap ottuz bēş arķada Efrāsiyābğa yētkürdiler (Ebulgazi Bahadır Han, 2020: 193).<sup>63</sup>

Efrasiyab bağlantısı şecereleler üzerindeki Fars etkisinin en eski tezahürlerindedendir. Osmanlı tarihçileri Osman Bey'i Anadolu'daki Selçuklu varlığının meşru mirasçısı olarak işlerken Selçukluların soyunun Efrasiyab'a bağlandığı bilgisini tekrar ederler.<sup>64</sup> Biyolojik ilişkilerin gerçekçi açıklamaları olmaktan uzak, siyasi birliği artırmak için tasarlanmış ideolojik açıklamalar olan bu şecerelelerde Fars etkisi önemli olmayı sürdürmüştür.

---

<sup>63</sup> Dil içi çevirisi: Selçuklular Türkmendi. “Akrabayız” deseler de halka, insanlara faydası dokunmadı. Padişah oluncaya dek “Türkmen'in Kınık boyundanız.” dediler. Padişah olduktan sonra Efrasiyab'ın bir oğlu Keyhüsrev'den kaçarak Türkmen'in Kınık boyunun içine gidip orada büyüüp orada kalmış; biz onun oğulları ve Efrasiyab'ın neslinden oluyoruz diyerek atalarını sayıp otuz beşinci göbek öte Efrasiyab'a götürdüler (Ebulgazi Bahadır Han, 2020: 245).

<sup>64</sup> Sözelimi Tarih-i Nişancı Paşa'da şu ifade geçer: Vefat-ı Sultan 'Alâeddin bin Keykubâd Âl-i Selçuk evlâdındandır. Otuz üçüncü atada Efrâsiyâb cediti olur (Ramazan-zâde, 2022: 119). Selçukluların Efrasiyab'a bağlayan kaynaklar arasında Kazvinî'nin *Tarihi-i Güzide*'si de vardır (bk. Hamdullah Müstevfî-i Kazvinî, 2015: 16).

### 2.3.5. Şuûbî Hareketin Gelenekteki Yansımaları

Goldziher Arap milliyetçilik hissini başlıca kaynağı olan iki bilim sahasından bahseder. Bu iki saha “ilm-i nesep” ve “ilm-i lügat”tir (2019: 253). Mücadelenin en uzun süren kolu dil (ve edebiyat) üstünlüğü konusu olmuştur. Arap dilinin bütün dillere üstünlüğünü savunanlar öncelikle *Kur'an-ı Kerim*'in “Arapça” ile gönderildiğini bildiren ayet (12/2)<sup>65</sup> ile birlikte yine bir mevzu hadisten destek alarak Arap olmayanların alandaki varlığını baskılamak istemiştir: *Arapları üç şey için seviniz. Ben Arabım, Kur'ân Arapçadır ve cennet ehlinin kelamı Arapçadır.* <sup>66</sup> Cennette geçerli dilin Arapça olduğunun ileri sürülmesi Arapçayı sadece ibadet sahasında değil bilim ve edebiyat sahalarında da üstün kılmıştır. Dil konusunda Şuûbî hareketin tavrı, eski İran destanlarını canlandırmak, İslam öncesi çağların milli kahramanları etrafında oluşan edebiyatı hâkim kılmaktı.

Firdevsî'nin yazılışı farklı nüshalarda 994, 1009 gibi farklı tarihlerde gösterilen büyük eseri *Şehnâme*, İslam öncesi kültürün kadim hatıralarını toplayıp yeniden canlandıran bir eser olarak yüzyıllara damgasını vurmuştur. Türk sultanlarını özellikle etkisi altına alan ve edebiyatta önemli bir başyapıt olan *Şehname* İran'ın İslam öncesi mitolojik geçmişini İslam'a bağlayan, kamusal alanda büyük bir kültür havuzu işlevi gören bir başyapıttır. Ünlü belagat âlimi İbnü'l-Esir, *Şahname* hakkında *Farsların Kur'an'ı* ifadesini kullanır. Ona göre Farsça Arapçaya göre denizde bir damladır ama Farslar edebiyatta Arapları mağlup etmiştir (Goldziher, 2019: 249). Bu eserde Arapça kelimelerin çok az tercih edilmesi de Arapçanın mağlubiyeti olarak yorumlanmıştır. Şenliklerde, halka açık meclislerde ezberden okunan bu metin, bütün bir destan edebiyatını etkilemiş, Türk kültüründe de derin izler bırakmıştır. Edebiyatımızda *İskendername*, *Cihangirname* gibi adlarla yazılmış onlarca mesnevi *Şehname*'den esinlenerek veya ona öykünerek yazılmıştır. Kayıtlardan anlıyoruz ki

---

<sup>65</sup> “Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011:254).

<sup>66</sup> Çiftçi'nin araştırmasına göre söz konusu hadis hem isnad hem metin yönüyle zayıf bir hadistir. Bu hadisin geçtiği ilk eser, tespit edilebildiği kadarıyla el-Kirmânî'nin *Mesâ'ilü Harb*'idir: *Bu rivâyet Kütüb-i Sitte veya Kütüb-i Tis'a eserlerinde yer almamaktadır. Ayrıca bu rivâyet hicri IV. asra kadar başka herhangi bir eserde de tahrîc edilmemiştir. Bu durum rivâyetin sıhhati hususunda olumsuz kanaat oluşturmaktadır* (Çiftçi, 2021: 754).

İlhanlı sultanı Gazan da (bk. Özdemir, 2023: 122) Selçuklu sultanı Alaaddin Keykubat (Tosun, 2021: 63) ve Karamanoğlu Sultan Alaaddin (bk. Tosun, 2021: 63) de *Şehname* gibi bir eserin kendi iktidarlarının şöhreti için yazılmasını arzu etmiş, bu yolda şairlere ve tarih bilen âlimlere teşvikte bulunmuştur. *Şehnâme* bir tür olarak bir hükümdarı onurlandıracak destani metnin temel örneğini verir.

*Şehnâme* türünün işlevi, hükümdarı ve iktidarın paydaşları olan komutanları onurlandırmada Oğuznamelerin işlevinden farklı olmasa gerektir. Oğuznamelerin meçhul yazıcısı ve onları derlemekle görevlendirilen yazar da iktidarın onurlandırmasına hizmet ederken aynı zamanda bir özbiçimlendirme örneği sunar.

Firdevsî'nin eserini takdim ettiği Türk kökenli sultan Gazneli Mahmud'un Firdevsî'yi yüklü bir şekilde taltif etmemesi, yüzyıllar boyunca çeşitli tartışmalara yol açmıştır.<sup>67</sup> Gazneli iktidarının büyük ölçüde Fars kültürünü benimsemiş olması ve kendisini Farsça üzerinden tanımlaması da bir başka konudur. Bununla birlikte *Şehname* dilde ve edebiyatta Arapçanın aşıldığını, destan geleneği olarak Sâ mânî literatürün ihtişamının çok daha üstün olduğunu ortaya koyarak tarihe not düşmüştür. Sonraki yüzyıllarda şairler dilde Arapçanın değil Farsçanın tahakkümü altındadırlar. Artık Arapçaya rağmen değil Farsçaya rağmen Türkçe yazmak, Türk dilini savunmak gerekecektir.

Arapçaya karşı Farsçanın mücadelesi Şuûbiye hareketinin ismini Hicrî VI. yüzyılın ortalarına kadar canlı tutmuştur. *Mufasssal* yazarı Zemahşeri Araplık lehine mücadele ederek Şuûbiye'ye karşı çıkan bir âlim olarak kronolojik bakımdan Şuûbiyenin kaynaklardaki son izi olarak takdim edilir (Goldziher, 2019: 291). Aynı

---

<sup>67</sup> Sözelimi Hüseyin Ferîver'e göre Firdevsî, Sâ mânîlerin düşüşünü ve köle olarak gördüğü Türklerin devlet kurmalarını içine sindirememiş, bu duygularla *Şehnâme*'yi kaleme almıştır (Gültekin, 2013: 241'den; Ferîver, 1341: 63-64). Ayrıca Sultan Mahmud'un *Şehnâme*'ye ilgi duymamasına şu gerekçeler de ileri sürülmüştür: Firdevsî'nin Rafizî olması, Şîî veya İsmailî olması, Müslüman olmayan bir milletin geleneklerini ve tarihini yazmış olması, Türkleri küçük düşüren ifadeler kullanması, Sultan Mahmud'un köle olduğu için İran'ın ünlü ve büyük kahramanlarını kıskanması. (Gültekin, 2013: 243). Ahmet Ateş Firdevsî'nin Sultan Mahmud'u küçümsemesi, Sultanın bu eseri beğenmemesi, şairin daha sonra Sultan Mahmud'u hicvetmesi yolundaki haberleri çarpıtma olarak değerlendirmiştir. Ateş'e göre Firdevsî'nin yaşı mükafatı almaya yetmemiştir. Kendisine Gazne'den gönderilen mükâfat Tus'a ulaştığında Firdevsî'nin vefat etmiş olması, halk üzerinde büyük bir tesir yapmış olmalıdır. Rivayetler halkın bu üzüntüsünü çarpıtmıştır (Ateş, 1954: 168).

yazar Hârezm hükümdarı Atsız b. Muhammed b. Ânuş Tigin'e, Arapça öğrenmek isteyenlere bir kolaylık olarak *Mukaddimetü'l-Edeb*'i takdim etmiştir. Ona göre Atsız Arap dilini öteki dillere tercih etmektedir (Yüce, 1993: 8). Zemahşerî'nin motivasyonu, kendisinden yetmiş yıl önce sözlük yazan Kâşgarlı Mahmud'dan tamamen farklı yöndedir.

Kâşgarlı Mahmud'un Araplara Türkçeyi öğretmek üzere 1074 yılında tamamladığı *Dîvânu Lugati't-Türk*, yazıldığı dönem itibariyle bu yüzden ayrıca dikkate değerdir. Türkçenin değerli bir dil olduğunu ifade eden sözlükçü, geleneğe uyarak bu iddiasını bir hadisle destekler:

Gördüm ki: Yüce Tanrı, Türk burçlarında doğdurdu devlet güneşini; onların ülkeleri etrafında döndürdü göklerin çemberini; ve onlara ad verdi Türk diye; ülkelerin idaresini verdi mülk diye; zamanın hakanları yaptı onları; ellerine verildi günümüzdeki insanların yuları; onları görevlendirdi halk üzere; onları kuvvetlendirdi hak üzere; aziz kıldı onlara yandaşları ve idareleri altında çalışanları; onlar (Türkler) sayesinde muratlarına erdiler ve ayak takımının şerrinden esen oldular. Aklı olan herkes onlara katılmalı ve onların oklarından korunmalı. En iyi yol konuşmaktır onların dillerini; duyurabilmek için onlara ve meylettirebilmek için gönüllerini. Takımından ayrılıp Türklere sığındığı zaman bir düşman, güven verilip ona kurtarıldığı zaman korkularından; başkaları da sığınır onunla beraber, ve üzerlerinden kalkmış olur tüm zarar. Buhara imamlarından ve Nişaburlu bir başka imamdan açıkça ve kesin olarak işittim ki: Onlar peygamber efendimize dayandırarak şöyle rivayet ettiler. Peygamberimiz (s.a.) kıyamet gününün şartlarını, ahir zamanın fitnelerini, Oğuz Türklerinin çıkışını anlatırken dedi ki: *Te'allemu: lisa:ne't-turki fe-inne lehum mulken tuwa:len* (Türk dilini öğreniniz, çünkü onların çok uzun sürecek saltanatları vardır.). Bu rivayet, “tuwa:l (çok uzun)” kelimesindeki tı harfinin ötreli şekli ileler. Bu hadis doğru ise -sorumluluğu ravilere aittir- Türk dilini öğrenmek vaciptir; eğer doğru değilse, aklın gereği budur (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2016: 115).

Bu satırlar, eserin bir nüshasına daha rastlanmasa da bu dönemde Türklerin üstünlüğü konusunun İbn-i Hassûl'un eserinde vurgulandığı gibi sadece askerî sahada değil kültürel sahada da canlı bir tartışma konusu olduğunu teşhis etmek için yeterlidir. Sözlükçü *Türklerin dilini öğreniniz, çünkü onların egemenliği uzun sürecektir.* hadisini aktardıktan sonra, Türkçeyi öğrenmek hususunda dinî bir terim olan “vacib” kelimesini kullanır. Eserdeki haritada merkeze Mekke yerine Balasagun'u yerleştirmekle kitabın ana söylemiyle uyumlu bir yenilik yapmıştır. Eser Bağdat'taki halifeye bu şekilde bir girişle takdim edilmiştir. Bağdat'taki Arap halifelere karşın İslam kültürünü şekillendirenler Orta Asya'dan gelen İranî ve Türkî halklardır. Siyasi güç Orta Asyalı Türklerin elindedir. Dolayısıyla Türk halklarının varlığını, dilini



yücelten bu eserin yazılmasını siyasi bir bilinç olarak değerlendirmek abartı değildir. *Kayıp Aydınlanma* eserinde bu sözlükçü yazara bir bölüm ayıran Starr, eserin Balasagun merkezli bu dünya haritasını “hem intikam hem de siyasileşmiş bir kültürel revizyonizm” olarak yorumlar (2019: 399).

Türk dilindeki ilk *Kur'an* tercümelerinin, kısas-ı enbiya metinlerinin yazıldığı dönemler, Müslümanlığın Türkler arasındaki yayılış macerasını yansıtır. Yeni benimsenen bu dinin halka yayılmasına aracılık edenler temel dinî ilkeleri öğretmede yazılı eserlere görece daha az müracaat etmekteydi. Tanrı'nın adları, sıfatları gibi en temel İslami terimlerin Türkçe olarak kullanılması, Arapçanın ve Farsçanın Türkçede henüz ezici şekilde etkili olmadıkları (bk. İnönü, 1961) ve belki bu yüzden bölgede hüküm süren yazılı kültürle bütünleşmemiş bir sözlü kültür ortamının tanığıdır. Devam eden süreçte artık Arapça *Kur'an-ı Kerim*'in çeviri metni kullanılmadan okunduğu, günümüze ulaşmış az sayıdaki *Kur'an* çevirilerinin gösterdiği tarihlerden anlaşılabilir. Arapça bilgisinin okur yazarlığın şartı hâline geldiği, klasik edebiyat için ise Farsça bilmenin şart olduğu bu dönemde halkın dili olan Türkçe, aynı ölçüde aydınlar tarafından sahiplenilmiş değildir. Yüksek kültür çevresi Türkçe eser verme konusunda bir gerekçe ileri sürme gereği duyar. Dil ve edebiyat konusunda günümüze ulaşabilmiş az sayıdaki kaynak, Orta Asya'daki Türk kökenli aydınlar arasında Türkçe savunusunun belli başlı bazı izlerini yansıtır.<sup>68</sup> Türkistan coğrafyasında olduğu gibi Anadolu'da teşekkül eden Türk edebiyatında da Fars edebiyatının bastırıcı etkisi uzun süre devam etmiştir. Bürokrasi, bilim ve edebiyat sahasında itibar görmeyen Türkçe, sözlü kültürden yazılı kültüre öncelikle destan, menakıb gibi türlerde iz düşürebilmiştir.

---

<sup>68</sup> *Türkistan'ın Piri* olarak anılan şairin aşağıdaki dizeleri bu hususta anılabilir:

Hoşlamaydur âlimler sizni aygan Türkîni  
‘Âriflerdin işitsen açar köñil mülkini  
Âyet hadîs ma'nîsi Türkî bolsa muvâfîk  
Ma'nîsige yetgenler yirge koyar borkini  
Miskîn za'îf Hoc'Ahmet yeti peştinge rahmet

Farsî tilni biliban hoş eytedür Türkîni (Hoca Ahmet Yesevi, 2016: 169, 170). Dil içi çevirisi: Âlimler size konuştuğum Türkçeyi beğenmiyorlar. Onu ariflerden işitsen gönlün açılır. Ayet ve hadislerin anlamı Türkçe olsa uygun olur; anlamını kavrayabilenler borkünü yere koyar (şapka çıkarır, hayran olur). Ey miskin ve zayıf Hoca Ahmet, yedi nesline rahmet olsun. Farsça bildiği halde hep Türkçe söyler.

Türkçenin devlet ve kültür dili olması Moğol Anadolu'sunda ve Anadolu beylikleri döneminde gerçekleşecektir. Özellikle Germiyanlı Beyliği'nin musahip şairleri, Türk klasik edebiyatının oluşmasında önemli pay sahibidir. Bezm gelenekleriyle beraber bu yükseliş, Osmanlı Beyliği tarafından bir örnek kabul edilmiş, Germiyanlı Beyliği'nin damadı Yıldırım Bayezid üzerinden Osmanlı sarayına da taşınmıştır. Yıldırım Bayezid dönemi, şairleri himaye etme ve sarayda bir edebiyat çevresi oluşturma yolunda bilinçli çabaların olduğu bir dönemdir. Devlet, Ankara Savaşı'yla dağıldığında bile şehzadelerin etrafında oluşmuş zengin bir çevre söz konusudur. Osmanlı kimliğinin tarihe düşülmüş ilk izleri olan *İskendername* ve *Halîlname*, Fetret Devri ve sonrasında kaleme alınmıştır. Osmanlı Devleti'nin bir imparatorluk olma yolundaki ilerleyişinin bir parçası olarak sahada büyük bir hareketlenme yaşaması, özellikle II. Murat'ın nitelikli yönlendirmeleri ve aydınları teşvikiyle başlamıştır. Hemen her alanda görülen güçlü çeviri faaliyetleri, klasik İslam-İran fikir hayatına katılma çabasını yansıtır (İnalcık, 2021: 106). *Dede Korkut Kitabı*'nın en başında “Osman Bey ve nesli” vurgusuyla yazılmış olması, bu sebeple öncelikle II. Murad döneminin düşünce yapısını ve kültür ortamını düşünmeyi gerekli kılar.

Fars geleneğinin önemli bir etkisi, şecerele üzerinde görülmektedir. Türk şecere geleneğinde Oğuz Han, bir ilk ve özel insan ve kültür kahramanı olarak medeni düzeni tesis ettiği gibi İran geleneğinde de Keyhüsrev, Erdeşir gibi isimler önemli bir yere sahiptir. Erdeşir'in orduyu ve bürokrasiyi tesis etmesi ile ilgili hususlar birçok metinde konu edilmiştir (bk. Mesudî, 2011: 211-220). İran kültürünün önemli eseri olan ve *civanmerdlik* kurallarını öğretmek için kaleme alınan *Kabusnâme*, Anadolu beylikleri döneminde Türkçeye birçok kez çevirisi yapılan bir metindir (İnalcık, 2021: 90). Metnin ilk çevirisi de Germiyanlı sahasında yapılır. Osmanlı için bu dönemde Germiyanlı bir kültür örneğidir.

İran kültürün Oğuznameler üzerindeki göz ardı edilemeyecek bir etkisi de yukarıda da ele aldığımız İshak Peygamber kökeni dolayısıyladır. Arap-Fars ayrımının vurgulanmasında İshak- İsmail kökeni önemli bir referanstır.

## 2.4. Nuh ve İbrahim Peygamber'e Bağlanan Şecereler

Yukarıda tarihsel bir geçmiş olarak belirlenimin peygamber soyu ile birleşerek yapıldığından ve bunun dışında bir genel tarih tasavvurunun söz konusu olmadığından söz etmiştik. Efsanevi Türk hükümdarı olarak Oğuz, Türk soyunun menşeinin dinî anlatıdaki peygamber nesline dolayısıyla tanınan kabul edilen insanlık hikayesine bağlayan millî atadır. *Şecere-yi Terâkime* ve Kazan Oğuznamesibaşta olmak üzere Oğuznameler ve Oğuz tarihleri Oğuz'u Yafes'in soyu içinde anar, böylece Türk soyunun menşei, temel inanç ekseninde bir yer edinmiş olur.

İnanca göre büyük tufandan sonra insanlığın soyu Nuh Peygamber'in oğulları vasıtasıyla yeniden yeşermiştir. Milletlerin farklı soylara ayrılmasının Nuh Peygamber'in oğulları üzerinden yorumlanması öncelikle *Onun neslini yeryüzünde kalanlar kıldık.* (37/77; Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011: 495) ayetiyle ve *Tevrat*'ta geçen soy tasnifleriyle (Tekvîn 7/1-3) ilgilidir. İbn Abbas'ın söz konusu ayeti değerlendirirken “Sadece Nuh'un soyu kaldı.” dediği nakledilmiştir (Kutluay, 2015: 23). Kutluay'ın bu konuyu ele alan makalesinde insan soyunun Nuh Peygamberin üç oğlundan yürümesi konusunda Taberî, İbn Kesîr, Ebû Hâyyân el-Endelûsî, Kurtûbî, İbn Cüzey, Fahreddîn er-Râzî, Hâzin ve Âlûsî gibi kaynaklar sayılmaktadır (Kutluay, 2015). Nuh'un oğulları rivayeti, Ebu Hureyre'ye dayandırılan bir hadisle desteklenerek “Sâm'ın soyundan gelen Arap, Fars ve Rumcularda hayrın bulunduğu, Yâfes'in soyundan gelen Ye'cüc Me'cüc, Türk ve Sakâlibe'de hayrın bulunmadığı belirtilmiş; Kıbtî (İlerin), Berber(îler)in ve Sûdan(lılar)ın ise Hâm'ın neslinden geldikleri ifade edilmekle yetinilmiştir” (Kutluay, 2015: 32). İsnaden ve metin olarak zayıf bulunan bu hadis, Arap, Fars ve Rumcuları üç makbul millet olarak birleştirmekle Şuûbî hareket doğrultusunda kullanışlı bir tablo çizer. Bu tartışmalarda Yafes neslinin hor görülüşüne karşılık Türk şecere geleneği Yafes'in soyunu avcı ve hükümdar olarak kodlamıştır. Ye'cüc Me'cüc hakkında daha başka rivayetler ortaya çıkmıştır.

Süryani tarihçi Malatyalı Abu'l-Farac, Türklerle Yunanlıları “Magog” atasıyla birleştiren bilgiler nakleder:

Yunanlıların 1347 (m. 1036) yılı içinde “Guz”lar adını taşıyan kimseler Hyrcania'dan gelen Selçuk emirleri ile birlikte Hun diyarından çıktılar. Burası şimaldedir ve Hazarların memleketidir. Azizlerden biri olan mukaddes patrik Mar Michael bunlara dair uzun uzadıya yazılar yazmıştır. Kendisi der ki: “Bunlar Nuh'un oğlu Yafes'in oğlu Magog'un zürriyetidir.

Hizkiyal onlara dair şu kehanette bulunmuştur: Rabların Rabbi diyor ki. Ey Muşak ve Tubil hâkimi ve prensi, ben sana karşı geleceğim. Sizi bir araya getirip çenelerinize oltalar takacağım. Sizi toprağımızdan çıkaracağım ve bütün İranlılar, Kugitler ve Potteler, Gamar ve bütün ordusu, Bet Togerma ve şimalin bütün etekleri sizinle beraber olacak. Siz en eski devirlerden beri kumanda ediyorsunuz, sonunda da baş eğeceksiniz (*Hizkiyal XXXI. bab, 3. ayet*). (Gregory -Farac, 1945: 292).

Türklerle Yunanlıların aynı ataya bağlanması, İskender'le ilgili efsanelere de yansımış bir kabuldür.

Nuh Peygamber'den Âdem Peygamber'e kadar gelen nesil basamakları rivayetlere ve kaynaklara dayalı olarak sayılabildiği için aslında Nuh'tan gelen soyu bilmek, insanlığın başlangıcına kadar giden soy zincirini bilmek anlamına gelecektir.

Türk ve Oğuz soyunun Nuh Peygamber'le bağlantısı Yafes'tir. Anlatıya göre Nuh oğlu Yâfes'in oğullarından birinin adı Türk'tür ve bu soy adı olarak başlangıcı ifade eder. Diğer kardeşler de Türk soyuna yakın olan diğer ırkların menşei kabul edilmiştir. Türklerin Yafes soyuna bağlanması hakkında elimizdeki en eski tarihli belgelerden biri Kâşgarlı Mahmud'un ifadeleridir:

Türkler aslında yirmi boydur (qabi:le). Bunların hepsi Nuh Peygamber'in (Allah'ın duası üzerine olsun) oğlu Yafes oğlu Türk'e dayanır. Bunlar, İbrahim (Allah'ın duası üzerine olsun) oğlu İşhak oğlu İysu oğlu Rum oğulları gibidirler. Bu boyların her birinden ayrılmış dallar vardır ki onların sayısını Allah'tan başka kimse bilmez. Ben ana kabileleri saydım; tali olanları bıraktım. Ancak Oğuz Türkmenlerinin oymaklarını (butu:n) ve hayvanlarının damgalarını, insanların bilmesi gerektiği için, zikrettim. (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2016: 10)

Kâşgarlı Mahmud'un Türk soyunu Nuh Peygamber'e bağlarken İbrahim Peygamber'i de anması, Mesudî'nin tarihinde görölen çift çıkışlı şecere örgüleriyle uyumludur. Sözlükçü, yine Yafes'in soyu içinde gösterilen Yecüc ve Mecüc'lerin diyarına da haritasında yer vermiştir.

Türkçede yazılmış kısas-ı enbiya kitapları, Nuh oğlu Yâfes'i Türklerin atası olarak anmayı ihmal etmez. Bugün bilinen, Türkçe yazılmış en eski kısas-ı enbiya metinlerinde de bu ayrıntı hiç atlanmamıştır (bk. Cemiloğlu, 2000: 141) “Ribat Oğuzlu” Rabguzi 1310 yılında tamamladığı kısas-ı enbiyasında bu konuyu şu şekilde verir:

Nuhning üç oğlu kaldı. Nüh aleyhisselâm ölerinde oğlanlarınnga vaşıyyet şıldı. Cihâning ortasın Sâmba bërdi. Hâm'nı mağrıbgâ ıddı. Yâfes'ni

maşrıkgâ ıddı. Aymışlar: Türkler Yâfes uruğının tururlar, adınlar Sām uruğının tururlar (Rabgûzî, 2019: 82).

*Kısâs-ı Rabgûzî* ile aynı tarihlerde yazılan *Câmiü't-Tevârih*'te ise Nuh Peygamber'e bağlanan şecere Moğollarla Türkleri de birleştirir:

Üçüncü kısmı Yâfes'e verdi; o da Türklerin atasıydı. Yâfes'i pederi Nûh, doğu tarafına gönderdi. Moğollar ve Türkler de böyle anlatırlar. Fakat Türkler Yâfes'e Ebülce (İlce) Hân demektir. Türkler Ebülce'nin Nuh'un oğlu mu yoksa torunu mu olduğunu bilmezler; bununla birlikte Nûh'un soyundan olduğunda ve zaman bakımından ona yakın olduğunda hemfikirdirler. Moğolların, Türk boylarının ve göçebe kavimlerin hepsi onun neslindendir (Özdemir, 2023: 284).

Nuh Peygamber'e dayanan şecere örgüsü bu temel eserlerle tarih anlatılarını şekillendirmiştir. Orta Asya sahası şecerelerinden Aksikentî'nin *Mecmu'u't-Tevârih*'inde veya Osmanlı sahası tarihlerinden olan Ramazan-zâde'nin *Târih-i Nişancı Paşa*'sında yine Nuh Peygamber'e uzanan soy ağacı kurgusu tekrar edilegelir<sup>69</sup> Âdem Peygamber'den İslam Peygamberi'nin doğumuna kadar geçen süreyi altı bin yıl civarında aktaran tarih yazımında Yafes sonrası soy zincirinde bazı farklılıklar görülse de anlatının ana hatları fazla değişmemiştir.

Soyların ayrışmasında ikinci kutup isim İbrahim Peygamber (Halil İbrahim)'dir. Mesudî, Farsların hem Nuh üzerinden hem İbrahim üzerinden gelen soy ağacı rivayetlerine yer verir. Buna göre Sâmanîler Lut Peygamber'in iki kızına veya Nuh Peygamber'in oğlu Sam'ın Yâsûr adlı oğluna dayandırılan soy ağacıyla (Mesudî, 2011: 208-211) birlikte, İbrahim oğlu İshak Peygamber'e bağlanan soy ağacına da itibar etmektedir. Her iki peygambere dayanan nesep anlatılarında Farsların bu tercihleri Türk şecere geleneğini de etkilemiş olmalıdır. İbrahim'in oğulları İshak ile İsmail, Araplar ile Arap olmayanların atası kabul edilir. İsmail, annesi Hacer'le birlikte Mekke'ye yerleşmiş, orda iki kez evlenmiştir. İshak ise iki oğlundan Yakub'a nübüvvet vermiş, diğer oğlunu Rum'a göndermiştir. Yakub Peygamber'in oğulları üzerinden nübüvvet devam etmiştir. Yakub Peygamber'in öyküsü *ahsenü'l-kasas* olarak anılan *Yusuf u Züleyha* öyküsüyle devam eder. İshak Peygamber'in Yakub'la birlikte fakat

---

<sup>69</sup> Şu farkla ki Aksikentî devam eden insanlık soyunu Nuh Peygamber'in oğullarına değil kızına bağlar. Peygamberin öz kızının neslinden Harezmliler gelmiştir (Çeribaş, 2019).

ondan önce doğan oğlunun ise Rum oğullarının atası olduğu dışında fazla bilgi verilmez.

İbrahim Peygamber'e dayandırılan bir kol da İbrahim Peygamber'in Kantura adlı bir cariyeyle evlenmesinden gelen soydur. İbn Fadlan'ın da eserine aldığı kayda göre (2010: 55-56) Kantura'dan doğan üç oğul, Medâyin, Uctuk ve Sûc, babaları tarafından ayrı bir yerde yurt tutmaları söylenerek uzağa gönderilirler. Bu ayrılığın Allah'ın emri olduğunu söyleyen İbrahim Peygamber bu üç oğluna istediklerinde yağmur yağdıran taş'ı (yada taşı) da vermiştir. Oğullar Horasan'da yurt tutup Yafes bin Nuh'un çocuklarıyla birleşir, akrabalık tesis ederler. İbn Abbas'tan aktarılan bu bilgiler, Nuh ve İbrahim Peygamber'den gelen iki ayrı şecereyi birleştirmektedir.

‘İs, ‘İys, ‘Ays, Iysu, İvaz, Esav, Ayaz gibi farklı şekillerde yazılan ve okunan İshak Peygamber'in peygamber olamayan oğlu, Yafes'le birçok noktada kesişir. Avcı olmak, sert ve güçlü olmak, her iki Türk atasının ortak özelliğidir. Her iki ata da babasından peygamberlik duasını kaçırmış; meliklikle, halkları yönetmekle ilgili dua almıştır. Maverâünnehir, Semerkant, Buhara gibi önemli kentleri elinde tutan, birçok bölgenin hâkimi olan Türklerin avcı bir atayla özdeşleştirilmeleri, İbrahimî milletlerin Türk algısını olduğu kadar Türklerin kendileri hakkındaki değerlendirmesini de yansıtır.

Farsça *Mülkname* adlı eserden yararlandığını söyleyen Abu'l Farac, İsmail'in önce doğduğu; İshak'ın kurban edilmek istenen evlat olduğu; ayrıca İshak'ın oğlu Yakub ile Esau'nun bir savaşla karşı karşıya gelip Yakub'un Esau'yu öldürdüğü ve Yakub oğullarının Esau oğullarını kırdığı bilgisini de nakleder (1945: 80).

Kıyas-ı enbiyalarda genel olarak Türklerin İshak Peygamber'e dayanmasına dair açık bir anma bulunmaz ancak kardeşi Ya'kûb tarafından peygamberlik hakkı gasbedilen kardeşin Rum'a gönderildiği ve Rum halkının da onun soyundan geldiğine dair satırları farklı kaynaklarda bulabiliriz. Rabgûzî'nin aşağıdaki satırları yazması ile ileride Rum padişahı olarak anılacak olan Osmanoğullarının Rumluların atası olarak mağdur edilmiş 'Ayaz'ı benimsemesi arasında büyük bir tarih farkı yoktur. Eserini “begimiz, tacü'l-umera, muhibbu'l-ulema, beyler soyu, yiğitler arığı, ulu adlı, kutlu zatlı Müslüman dinli, ademiler inancı, mü'minlerin güvenci, aklı deniz” gibi vasıflarla

andığı Moğol asıllı Nasiruddin Tok Bugra Beg'e sunan Rabguzî, konuyu şu şekilde işler:

İshāk ulğardı érse İlyās oğlu Batūlnın ǵ Ruķi'a atlıǵ kızını ǵoldı. Bu Ruķi'adın eki oǵul boldu ekiz, uluǵı [‘Aya]ǵ kiçiǵi Ya'kūb atlıǵ. Ayaǵning adaķı okçesin tuta toǵdı anıǵ üçün Ya'kūb atadılar.

İshāk yalawaçning ǵözleri ǵörmes érdi. ‘Ayaǵ ulğardı érse awçılık ǵılur érdi. Atası ‘Ayaǵnı artuǵ sewer érdi. Künlerde bir kün İshāk ‘Ayaǵǵa aydı: *Kediǵning sōǵlunçin ǵōǵlūm tiler, anı keltürseng yemişde kedin saǵa yalawaçlık du‘āsı ǵılayın*, tedi. ‘Ayaǵ awǵa bardı.

Aymışlar: Cümlening du‘āsı müstecāb érdi, ol du‘ānı hāş oǵlanlar haǵķında ǵılur érdi.

Ya'kūbnı anası artuǵraǵ sewer érdi, ol sözni işitdi bir ǵoy boǵuzladı, terisin Ya'kūbǵa keddürdi. Anıǵ üçün kim ‘Ayaǵ yawlaǵ tüǵlūǵ erdi. Seni atang anglamasun, barǵıl sōǵlunçi iletgil, yesün, taķı ayǵıl, ol du‘ānı ǵola keldim, tēgil.

Ya'kūb ǵoy terisin örtünüp kirdi, aydı: *Ata, kediǵ eti uş keltürdüm*, tedi. İshāk ol etni yedi. Ya'kūb aydı: *Ol du‘ānı ǵola keldim*, tedi. İshāk Ya'kūbning elgin tutdı terige tēǵdı érse aydı:

El cildü cild Ayaǵ ve assawt sawt Ya'kūb.

Et ‘Ayaǵning turur, amma ün Ya'kūb'ning.

Du‘asın ǵıldı: Uruǵunǵ yalawaçlar bolsunlar, edǵü şālih ǵopsunlar.

Mevli ta‘ala İshāk du‘āsın Ya'kūb haǵķında icābet ǵıldı. Anda kedin ‘Ayaǵ ewdın keldi, et keltürdi, ol du‘ānı ǵoldı. İshāk aydı: *Sen keldiǵ saǵa du‘a ǵıldım*. ‘Ayaǵ aydı: *Men kelmedim*. İshāk aydı: *Ey ‘Ayaǵ saǵa bu meǵrni Ya'kūb ǵıldı, anası birle*.

Anda kedin ‘Ayaǵǵa edǵü du‘ā ǵıldı, yalawaçlık du‘āsın ǵılmađı. Bu yoldın ‘Ayaǵlı Ya'kūblı ara ‘adāvet boldı. İshāk olarning ‘adāvetindin ǵorǵup ‘Ayaǵnı Rūm vilāyetinge iddi. Rūm halkı ǵamuǵ ‘Ayaǵning uruǵındın tururlar. Ya'kūb yalawaç uruǵı İshāk yalawaç du‘ası bereǵātında ǵamuǵ yalawaç ǵopdılar (Rabǵuzî, 2019: 117).<sup>70</sup>

<sup>70</sup> Metnin dil içi çevirisi: İshak büyüyünce İlyas oğlu Batul'un Rukia adlı kızını aldı. Bu Rukiya'dan iki oǵlu ikiz olarak doğdu. Büyüǵü Ayaz, küçüǵü Yakub adında(dır). Ayaz'ın ayaǵını topuǵundan tutarak doğduǵu için (küçüǵünün) adını Yakub koydular. İshak Yalawaç'ın gözleri görmüyordu. Ayaz büyüdü, avcılık yapar oldu. Babası Ayaz'ı daha çok seviyordu. Günlerden bir gün İshak Ayaz'a şöyle dedi: “Gönlüm geyik kebabı (veya av etinden kebab) diler. Onu getir, yedikten sonra sana yalawaçlık duası yapayım.” Ayaz ava gitti. Demişler ki cümle (peygamberlerin) bir duası mutlaka kabul olur idi, onlar da bu duayı en sevdiǵi oǵullarına yaparlardı. Annesi Yakub'u daha çok seviyordu. Bu sözleri duyup bir koyun boǵazladı. Koyunun derisini Yakub'a giydirdi. Çünkü Ayaz çok kıllı biriydi. “Baban sen olduǵunu anlamasın, git kebabı ona götür, yesin. Sonra da (yalawaçlık) duanı almaya geldim de.” Yakub koyun derisini örtünüp babasının yanına gitti. “İşte geyik eti getirdim.” dedi. İshak o eti yedi. Yakub da “(Yalawaçlık) duanı almaya geldim.” dedi. İshak Yakub'un elini tuttu, elinin derisine deǵdiǵi anda *El cildü cild Ayaǵ ve assawt sawt Ya'kūb* yani “Deri Ayaz'ın derisi ama ses Yakub'un sesi.” dedi. Duasını (şöyle) kıldı: “Senin uruǵun (zürriyetin) yalawaç olsun, iyi salih olsunlar.” Yüce Mevla İshak duasını Yakub haǵķında kabul etti. Daha sonra Ayaz geldi et getirdi. Babasından o duayı istedi. İshak “Sen geldin, sana dua ettim.” dedi. Ayaz “Ben gelmedim” deyince İshak: “Ey Ayaz, sana bu hileyi anası ile Yakub düzenledi.” dedi. Ondan sonra Ayaz'a iyi dua etti, yalawaçlık duası etmedi. Bu yüzden Ayaz ailesiyle Yakub ailesi arasında düşmanlık oldu. İshak onların düşmanlıǵından korkup Ayaz'ı Rum

Bursa'da bulunan ve ilk kısas-ı enbiyalarımızdan olan eserde (Cemiloğlu, 2000: 163) Yakub'un, topuğuna tutunduğu kendisinden önce doğan kardeşi bir cümlede geçilir ve bu kardeşin akıbetine değinilmeden Yakub kıssası devam eder.<sup>71</sup>

Kısas-ı enbiya eserlerinin Yakub ve kardeşi arasındaki rekabeti işlerken kullandığı ayrıntılar dönemin tarih bilincine göre bir hamle olarak yorumlanabilir. Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'nde bulunan ve XIV. yüzyıla tarihlenen bir diğer kısas-ı enbiyada (Sa'lebî'den çevrilmiş olarak) “Ol ikinin bir acep kıssaları var.” diyerek işlenen İys ile Yakub rekabetinde büyük kardeş İys mağdur değildir, her zaman öne geçmeye çalışan, ihtiraslı biridir. Yakub ana rahmine daha erken düşmüştür. İki kardeş anne karnında savaşıp, İys kardeşinden önce çıkamazsa annesini “depeleyeceği” tehdidinde bulunduğu için Yakub ikinci olarak doğmayı seçmiştir. Buradaki yoruma göre bu hırslı kardeşin adı “âsi” anlamına gelir, İys kardeşine asi olmuştur. Öykünün devamı benzer şekilde ilerler: İys, peygamberlik duasını kendinden önce alan Yakub'u öldürmek ister. Babası onun için dua eder, zürriyetinin toprak gibi çok olmasını ve başkalarının onlara melik olmamasını diler. Yıllar sonra İys kardeşini affeder. Ona Şam'ı bağışlar ve kendisi Rum'a göçerek orasını yurt edinir. Oğluna Rum adını koyar. Cümle “aklar ve sarılar” İys oğlu Rum'un çocuklarıdır (Yılmaz vd., 2013: 153-155). Bu kitapta Yafes, Moğol ile Ye'cüc Me'cüc atası; Sam ise Arap, Fars ve Rum'un atasıdır. (Yılmaz vd., 2013: 122). Bu kitabın ilk kısas-ı enbiya yazarlarından, X. yüzyılda yaşamış olan Ebu İshak en-Nisaburi es-Sa'lebî'nin çevirisi olduğu ve dolayısıyla daha arkaik bilgiler taşıdığı unutulmamalıdır.

Yakub'un ikinci oğul oluşunu benzer hikâye ile veren Rûhî, Ays'ın anlamını isyanla değil bahadırılıkla ilgili görmektedir:

Evvel vücûda gelen oğlana 'İys ad kodılar ki Kıbt dilince tünd ve bahadır demek olur ve sonra vücûda gelen oğlana Ya'kûb ad kodılar. Zira Ya'kûb zuhur bulduğu vakt 'İys'un ökcenin dutub çıkmış idi (Cengiz ve Yücel, 1992: 372).

vilayetine gönderdi. Rum halkının tamamı Ayaz'ın uruğundandır. Yakub Yalavaç'ın soyundan İshak Yalavaç duasının bereketiyle hep yalavaç çıktı.

<sup>71</sup> Ergin, bu kısas-ı enbiyanın Aydınoğulları beyi Umur Bey'e sunulduğunu bildirir (1950: 1319).



Rûhî'nin bu yorumunda İshak'ın oğluna biçilen olumsuz rolün bu şekilde yumuşatıldığını söylemek mümkündür. Ancak hikâyenin diğer kısımları fazla değişmemiştir.

Yazılı kültürde bu peygamber çocuğu kardeşlerin rekabeti tevarih ve peygamber kıssaları kitaplarından başka mesnevilerde de anılır. Bir örnek olarak Fatih dönemi şairlerinden Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdî, *Yusuf u Züleyha* mesnevisinde Yakub'un kardeşiyle olan kavgasını, “Avrat âl etti enbiyaya dahi” diyerek benzer akışta işlemiş, sonunda barışan bu kardeşleri “et ve tırnak” olarak nitelemiştir (Hamdullah Hamdî, 1991: 52-60).

Kıyas-1 enbiyaların dönem siyasetinden etkilendiğinin bir örneği olarak Kanuni dönemi şairi Hindî'yi de anabiliriz. Hindî'nin Yafes soyu üzerine verdiği bilgiler “sair Oğuznamelerle” örtüşmez. Türk neslini Yâfes'in oğullarından Nîreş'den getiren şairin Acem'e karşı Türk'ü savunması dikkat edilesi bir ayrıntıdır.<sup>72</sup> Ye'cüc zürriyetini başka oğul Yesa'fa bağlayan şair böylece Türk ile Ye'cüc Me'cüc arasına mesafe koyar. Bu ayrıntı şecereler üzerindeki mücadelenin dinî referanslar paralelinde sürdürülmesine güzel bir örnektir. İktidar soy üzerindeki en temel meşruiyetini dinin sınırları içinde ve dinî anlatılara dayanarak tesis etmektedir.

Osmanlı soyunun Nuh oğlu Yafes'e dayandırılması geleneği içinde Nuh Peygamber'den itibaren gelen kuşak sayısı çok farklı şekillerde verilmektedir. Örnek olarak Karamanlı Nişancı Mehmet Paşa'ya göre Osmanlı hanedan soyu yirmi birinci göbekten, Âşıkpaşazâde'ye ve Oruç Bey'e göre otuz sekizinci göbekten Yafes'e çıkmaktadır (Atsız, 2023: 21). Hadîdî ise Osmanlı'yı kırk beşinci göbekten Nuh Peygamber'e ulaştırır (1991: 15)<sup>73</sup>. Kemâl'in *Selâtin-nâme* eserinde belki vezin gereği

---

<sup>72</sup> “Burada oldu râvî Ka'bü'l-Ahbâr / Ki Yâfés n'eyledi meşriqda âşâr  
Beş oğlu irişür ol Yâfés'ün bil / Biri Cevher biri Nîreş di gil  
Biri Yesâf biri Sefvîl Menâşih / Buların yâdına dil ola râsih  
O Cevher neslini Rûm yazmış inan / Ve Nîreş'den gelür Türk didi ihvân  
Yesâf'dan geldi Ye'cüc deyu meşûr / Menâşih'den 'Acem hâkimi mağhûr  
Olar Hâk'dan dilerem yok olalar / 'Acem mülkini 'Osmânlu alalar  
Du'âmı müstecâb eyle İlâhâ / Murâd viricisin sen pâdişâha” (Hindî, 2013: 286).

<sup>73</sup> “İrer kırk beş atadan aslı Nûh'a / Virür gamdan necâtı bunca rûha” (Hadîdî, 1991: 15).

bir karışıklık olarak “Yafes oğlu Nuh”, soy atası olarak anılır.<sup>74</sup> Atsız’ın “İstanbul Kütüphanelerinde Tanınmamış Osmanlı Tarihleri” adlı çalışmasında anılan birkaç menakıp, risale, mecmua ve kitap parçasında da Yâfes oğlu Nuh atası sayılmakla birlikte Osman Bey’in ataları hakkında büyük farklılıklar dikkat çeker.

## 2.5. Tarih, Şecere ve Oğuzname Örneğinde Oğuz Nesli

Günümüze ulaşan onlarca şecere metni, temel Oğuzname örüntüsünün bir anda ortaya çıkmadığı hakkında yeterli ipucu verir. Birbirinden farklı metinler olarak Oğuznameler Oğuz Han’ın babasıyla olan macerasını, han oluşunu, mücadelelerini, oğullarını ve devletini oğulları arasında taksim edişini benzer ayrıntılarla tekrar eder. Oğuznameler içinde *Salar Baba Oğuznamesi*, *Şecere-i Terâkime* ve *Kazan Oğuznamesi* birbirine paralel metinler olarak ayırt edilebilir. Diğer Oğuznameler bu ölçüde paralel cümleler içermese de birbiriyle örtüşen bilgiler verirler. Ancak soy akışı bir veya daha fazla basamakta ayrı düşebilir.

Tarih boyunca yazılagelmiş soy ağacı metinlerinden tek ve mükemmel bir örüntü çıkarmak zordur. Sadece Oğuzname metinlerinde ortaya konulan soy halkaları bile bir diğeriyle eşleşmez. Basamak eşleşmesi olmadığı gibi tarihsel zaman uyumu da sağlanamaz. Örnek olarak Ebu Bekr-i Tihranî’nin eserinde Oğuz, Salih Peygamber zamanında yaşamıştır, Bahrü'l-Ensab'a göre Hicret'ten hemen sonra, Hasan Bayatî'ye göre İbrahim Peygamber zamanında, Ebulgazi Bahadır Han'a göre ise son peygamberden dört bin yıl önce yaşamıştır. Bu muhtelif saptamalar Korkut'un şahsı için de geçerlidir. Farklı zamanlarda farklı hanların akıl danıştığı bilge kişi olan Korkut Ata hakkında değişmeyen bir bilgi, uzun bir ömür sürmüş olduğudur. *Günbed* yazmasına göre üç yüz altmış altı (G.42/14), *Salar Baba Oğuznamesi*’ne göre iki yüz yaş yaşamıştır. Kemâl'in *Selâtin-nâme* adlı mazmun tarihine göre Tok Temür oğlu (Öztürk, 2001: 24), Berlin'deki *Atalar Sözi* mecmuasına göre Karmış oğludur. Oğuzname anlatılarının farklılığından bahsetmek Oğuznamelerin kökeni sorununu daha görünür kılacaktır. Oğuz soyu üzerine yapılan değerlendirmeler de bunun bir

---

<sup>74</sup> İlgili yer şu şekildedir: Ki Osman atasın sorarsan iy cân / Ki Yâfes-oglı Nûh iy şâh-ı devrân (Öztürk, 2001: 24).

yansımasıdır. Oğuznamelerin her dönem aynı itibarı görmemiş olması ve *Dede Korkut Kitabı* metnine dair elimizde çok az belge bulunması, en önemli sorunlardır.

Oğuznameler gibi tarih, kısas-ı enbiya, siyasetname türünde eserler de Oğuz soyunun akışını bilgisine yer verir. Oğuz soyunun akışı hakkında öne çıkan şecereleri incelediğimizde, Nuh Peygamber'den veya İbrahim Peygamber'den Oğuz Han'a doğru olarak şu tablolar ortaya çıkar:<sup>75</sup>

**Tablo 1: Farklı şecerelerde Oğuz Han'ın ataları**

|                                                        |                                                                                                                                         |
|--------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b><i>Reşideddin Oğuznamesi</i></b>                    | Nuh Peygamber > Yâfes (Olcay Han) > Dîb Yavku > Kara Han > Oğuz Han                                                                     |
| <b><i>Salar Baba Oğuznamesi</i></b>                    | Nuh Peygamber > Yâfes > Ulcay Han > Dîb Yavku > Kara Han > Oğuz Han                                                                     |
| <b><i>Düstûrnâme-i Enverî (Enverî)</i></b>             | Sahabeden İbn Osman ('Ayâz) + Tümen Han kızı Turunc > Mîr Süleymân (Oğuz) (Halife Ömer zamanında)                                       |
| <b><i>Tevârih-i âl-i Selçuk (Yazıcızâde Ali)</i></b>   | Nuh Peygamber > Yâfes (Abulca Han) > Dîb Yavku > Kara Han > Oğuz Han                                                                    |
| <b><i>Tevârih-i Güzîde Nusret-nâme</i></b>             | Nuh Peygamber > Abulca Han > Kara Han > Oğuz Han                                                                                        |
| <b><i>Âşıkpaşa-zâde Tarihi</i></b>                     | Nuh Peygamber > Yâfes > Mâçin > Çin > Durmuş > Yan Temür > Karlığa ... (15 ata daha sayılır) > Tuzak > Ay Kutluk > Kara Han > Oğuz Han  |
| <b><i>Câm-ı Cem-âyîn (Bayatlı Hasan)</i></b>           | Nuh Peygamber > Yâfes > Bolcas > Dünya koy (?) > Kıyalı Han > Kara Han > Oğuz Han (İbrahim Halil zamanında)                             |
| <b><i>Şecere-i Terâkime (Ebulgazi Bahadır Han)</i></b> | Nuh Peygamber > Yâfes > Türk > Tütek > Amulca Han > Dip Bakuy Han > Kök Han > Alınca Han > Moğol Han > Alınca Han > Kara Han > Oğuz Han |

<sup>75</sup> bk. Kaya, 2022; Ademler, 2007; Ölmez, 2020; Atsız, 2020, 2022, 2023; Ayan, 2021; Ebulgazi Bahadır Han, 2020; Güler, 2022; İdris-i Bidlîsî, 2024; Cengiz ve Yücel, 1992; Solak-zâde Mehmet Hemdemî Çelebi, 2016; Matrakçı Nasuh, 2019; Aça, 2020.

|                                                            |                                                                                                                  |
|------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Kazan Oğuznamesi</b>                                    | Nuh Peygamber > Yâfes > Türk > Alınca Han > Dib Bakuy > Keyik Han > Alınca Han > Moğol Han > Kara Han > Oğuz Han |
| <b>Behçetü't-Tevarih (Şükrullah)</b>                       | Nuh Peygamber > Yâfes > Kayı Han > Kara Han > Oğuz Han                                                           |
| <b>Heşt Behişt (İdris-i Bidlîsi)</b>                       | İshak Peygamber > Kayı Han (Esav, Ays) > Kara Han > Oğuz Han                                                     |
| <b>Târih-i Nişancı Paşa (Ramazân-zâde)</b>                 | Nuh Peygamber > Yâfes > Bolcay > Kayı Han > Kara Han > Oğuz Han                                                  |
| <b>Târih-i Behiştî (Behiştî Ahmed Çelebi)<sup>76</sup></b> | İshak Peygamber > Ays > Kavî Han > Kara Han > Oğuz Han                                                           |
| <b>Rûhî Tarihi</b>                                         | İshak Peygamber > Ays (Koy Han) > Kaz Han > Oğuz Han                                                             |
| <b>Solak-zâde Tarihi</b>                                   | Nuh Peygamber > Yâfes > Kayı Han > Kara Han > Oğuz Han <sup>77</sup>                                             |
| <b>Andalip Oğuznamesi</b>                                  | Nuh Peygamber > Yâfes > Türk > ...Gara Han > Oğuz Han                                                            |
| <b>Târih-i Âl-i Osman (Matrakçı Nasuh)</b>                 | Nuh Peygamber > Yâfes > Bulcas > Dibbakuy > Kara Han > Oğuz Han <sup>78</sup>                                    |

Yukarıdaki soy ağaçlarında genellikle Oğuz Han'ın babası Kara Han'dan önceki basamaklarda değişiklikler bulunur. Enverî'nin aktardığı soy ağacı, Hz. Peygamber'in ashabıyla irtibatlanan tek örnektir. İshak Peygamber'e dayanan şecere Nuh Peygamber'e dayanan şecereye nispetle daha sınırlı ve açık bir belirlenim sunmaktadır. Nuh Peygamber'i başlangıç alan şecereelerde Kayı adı genellikle Oğuz

<sup>76</sup> Behiştî Ahmed Çelebi (2020: 64) ile İdris-i Bidlîsinin verdiği soy zinciri örtüşür. Ancak yapılan bilimsel yayınlarda bazı farklar bulunmaktadır. Bunlar müstensih kaynaklı farklılıklar da olabilir.

<sup>77</sup> Solak-zâde Tarihi'nde Nuh Peygamber'den gelen şecere Osman Gazi'ye kadar götürüldükten sonra Rib oğlu Bakuy da anılır: Yine tarihçilerin rivayetlerine göre Yâfes'ten önce olan han, Rib oğlu Bakuy'dur. Bu da üç göbekte Yâfes'e bağlanır (Solak-zâde Mehmet Hemdemî Çelebi, 2016: 41).

<sup>78</sup> Matrakçı Nasuh hem Bolcas'ın hem de Dibbakuy'un Oğuz adlı oğlu olduğunu yazar. Soy atası Oğuz Han, bu soy içinde görülen üçüncü Oğuz'dur (bk. Matrakçı Nasuh, 2019: 71).

Han'ın bir torunu olarak işaretlenirken İshak Peygamber'li şecereelerde İshak'ın hakkı yenen oğlunun diğer adıdır. İdeolojik anlamda bir değişikliğe gidildiğini gösteren ikinci tipteki şecereelerin Fars etkisine Fars şecere geleneği içinden bir cevap ürettiği söylenebilir. Sözelimi Abul'l-Farac'ın aktardığı şecerede İranlılar, Hintliler, Asurlular, Sam'ın şeceresine bağlanırken Yafet'in ülkesi Medya'dan Gadhiron'a kadar sayılır (bk. Gregory Abûl-Farac, 1945: 73). Nuh Peygamber'den gelen şecerede Fars soyu ile bir bağlantı yoktur. İbrahimî soy ağacı Türklerle Farsları birleştirir. Daha önemlisi İbrahimî soy ağacı, kıyamette ortaya çıkacağına inanılan lanetli Ye'cüc ve Me'cüc kavmi ile de araya mesafe koymaktadır.

Şecereelerde *Alınca*, *Abulca*, *Abulça*, *Olçay* gibi şekillerde tekrar eden isim, eski Türklerin atasının Yâfes'e bağlanmasında önemli bir basamaktır. Ercilasun bu adın Köktürk anıtlarında “atalarım” anlamındaki *eçü(m)* *apa(m)* ikilemesindeki kelimelerin yer değiştirmiş biçimi olduğunu ileri sürer (2019: 91).

İbrahimî soy ağacı kurgusunun en eski örneklerinden biri olan *Saltuknâme*'de Dede Korkut adıyla birlikte Osman Bey soyu anılmış, Osman soyu İshak Peygamber'e götürülmüştür. Özellikle tarih yazıcılığının daha sistemli ve kurumsal bir hale geldiği II. Bayezid dönemi tarihçileri de Osmanlı soyunun en başında Nuh Peygamber'i değil İshak Peygamber'i anmaya başlarlar. Neşrî, Oruç Bey, İdris-i Bidlîsî, Rûhî dönemin öne çıkan tarihçileridir ve bu soy bilgisini tekrar ederler. Osmanlı tarih yazıcılığının geleneği olarak bu şecereeler yine yer yer farklılık gösteren kırk civarı basamakla Osman Gazi'ye kadar götürülür. Osmanlı Devleti'nin ilk tarihçilerinden Âşıkpaşazâde'nin tarihinde Osman Bey'den Nuh Peygamber'e sadece kırk basamakta geçilmiştir. Nuh Peygamber'den Oğuz Han'a kadar yirmi beş basamak, Osman Bey'den Oğuz Han'a ise on beş basamak sayılır. Oğuz Han'a ve de Nuh Peygamber dolayısıyla ilk insan Âdem Peygamber'e uzanan bu Osmanoğulları şeceresi, dönemin tarihsel zaman algısında büyük bir değişim yaşanmadığını da ortaya koyar.

Rûhî'nin tarihine göre, Kayı'nın babası Oğuz Han, hükümdarlığı yalnızca Kayı adlı oğlunun soyundan gelenlere miras bıraktığını vasiyet etmiştir. Dolayısıyla Oğuz soyundan gelen diğer tüm hükümdarlar haksız gaspçılardır:

Bir nice zaman vasiyyet mücebince hanlık Kayı neslinde kaldı. Amma sonra Selçukîler ve sayir Türk begleri galebeyile hân oldılar, 'Osman Beg devrine dek. Sonra Selçukîlere nekbet yetişince ulu Türk begleri asıl vasiyyet ile camel idüb 'Osman Beg'i kendülere han eylediler. Korkut Ata'



Turan ülkesinin hakanları ve meliklerinin birçoğunun özellikle de Türk, Diyar-ı Maşrik, sair Arap, Acem ve Rum'un bütün hanlarının hepsinin Oğuzhan'ın soyundan olduğu tarih âlimleri nezdinde bilinmektedir. Oğuz Türkistan meliklerinin babası ve Türk hanlarının da mesnedidir. Oğuz'un soyu tarihçilerin sözleri ve fikirlerine göre iki merteye itibariyle Ays bin İshak'a varmaktadır. Ve onun adı Türkçede "Kayı Han"dır. Tarihlerde, bazı güvenilir tarihçilerin sözlerinde ve de bütün araştırmacıların haber kitaplarında bu sülalenin soyu ve menşei bu doğru olan rivâyet şeklindedir (Genç, 2007: 80).

Hemen aynı soy ağacı İdris-i Bidlisî ile aynı dönemde eserini yazan Behiştî Ahmet Çelebi tarafından da tekrar edilmiştir.<sup>79</sup> Behiştî'nin bazı açılardan Bidlisî eserinin tercümesini andıran eserinde Osman Bey'in gördüğü kutlu rüya, Osman Bey'in omzuna Hüma kuşunun konması gibi keramet anlatıları da tekrar eder. Tarih geleneğinde önemli bir yeri olan "göğsünden bir ağacın çıkıp dünyayı sarması" şeklindeki rüya motifi, kısas-ı enbiyalarda Yakub Peygamber (bk. Harman, 2013: 276) hakkında anlatılan bir mucize iken bu rüya Osmanlı tarihinde Osman Bey'in, bazen de Ertuğrul Gâzi'nin rüyası hâline gelmiştir.<sup>80</sup>

Bidlisî ve çağdaşı Behiştî, Cengizî tarihçilerin ihtişamlı dilini kullanarak Osmanlı şeceresini daha evrensel bir boyutta sunarlar. Ortaya konan bu yeni tabloda Osmanlı hükümdarları, İskender ve Cengiz gibi büyük, efsaneleşmiş hükümdarlardır. Hüseyin Yılmaz, bunu şu şekilde yorumlar:

Yazıcıoğlu'ndan Aşıkpaşazade'ye uzanan hanedan tarihçileri, üslup, dil ve verdikleri mesaj bakımından yalnızca Anadolu'nun batısına ve Balkanlar'daki daha geniş yerel halka hitap eder; Osmanlı tarihçilerini büyülemek olan Fars tarihçiliğinin, Akkoyunlu ve Timurlular ustaca tasvir eden şaheserlerine nispet yapmak gibi bir amacı yoktur. Ancak Bitlisi, -kendi ifadesiyle- "Cengizî" tarihçilerinin kullandığı dil ve araçları mükemmelen kullanarak kaleme aldığı eseri Heşt Bihişt'te, Osmanlı efsanesini evrenselleştirerek tarihi hafızaya işler. Bitlisi, menakıbnâme ve uç destanlarında yaratılan imgeleri yeniden çizerek Osmanlı hükümdarlarını, nasların ışığında, İskender ve Cengiz görüntüsünde resmetmiştir. 15. yüzyıl Osmanlı tarihçiliği Osman'ı, dindarlığı ve kanun

<sup>79</sup> Boş olan ilk sayfasında *Tarih-i Âl-i Osman li-Behişt* notu bulunan eserin kapağına yanlış olarak "No 19 Heşt Behişt Müellifi İdris-i Bidlisî" ifadesi kaydedilmiştir (Behiştî Ahmed Çelebi, 2020: 3). Bu kayıt iki eser arasındaki paralellikler açısından dikkat çekicidir. Behiştî naşirleri İdris-i Bidlisî'de olup Behiştî'nin eserinde olmayan üç hikâye tespit etmiştir. Bu da eserin dağınık halde olup sonra bir araya getirildiği şüphesini verir.

<sup>80</sup> Bu motifin görüldüğü başka birçok anlatı daha vardır. Sözelimi Şah Melik oğlu Ali Han sonrası karışıklıktan sonra tahta çıkan Tuğrul Bey'in babası da Ebulgazi'nin derlediği Oğuznamede bu rüya ile anılır.

yapıcılığı bir yana, onun gazi liderliğini yücelterek efsaneleştirmiştir (Yılmaz, 2023: 301).

1482'de yazılan muhtasar Oğuzname *Câm-ı Cem-âî'n*'de Oğuz'un soyundan Kara Han, Korkut Ata'yı Medine'ye Hz. Muhammed'e elçi göndermiş, Korkut Ata Medine'den Selmân-ı Fârisî ile birlikte dönüp Oğuz kavmine İslam şariatını öğretmeye yönelmiştir. Selman-ı Fârisî adı da Oğuznameler üzerindeki Fars etkisine bir başka kaynak olarak anılabilir.

Ortaya konan şecerelerde Oğuz Han'ın iktidarını devrettiği oğlu olarak da muhtelif isimler geçer. Oğuz'un büyük oğlu Gün Han birçok anlatmada tahtın meşru ve gerçek varisidir. Şecerelerde Osmanlıların Gökhan veya Gök Alp soyundan gelmesi önemli bir sorundur. Bu hususu Hakan Yılmaz şu şekilde bağlar:

“Gök” ile “Gün” isimleri arasındaki yegâne farkı her ikisinin sonundaki “kef” ve “nûn” harferinin teşkil ettiği, bu iki harfin yazım şekillerinin ise aşırı derecede birbirine benzediği dikkate alındığında; bu yanılsamanın Oğuz-nâme nüshalarından “Gün” ismini aktaran müstensihlerin, kelimenin sonundaki “nûn” harfini -ortasındaki nokta ile birlikte- “kef” harfi sanıp “Gök” şeklinde imlâ etmelerinden kaynaklandığı kolaylıkla anlaşılır (Yılmaz., 2020: 27).<sup>81</sup>

Kayı soyunun Osmanoğullarının kendisini tanımlamasıyla ilgili olması, Kayı rivayetlerinin tarihî gerçekliği hakkındaki tartışmalardan ayrı olarak bir değer taşımaktadır.

### 2.5.1. Moğollar ve Ulu Han Anlatıları

1206 yılı ilkbaharında Onon Irmağı kıyısında toplanan büyük kurultayda Türk ve Moğol kabileleri tarafından “han” ilan edilen Cengiz Han, bir yasa koyucu olarak büyük bir geleneğin başlatıcısıdır. Türklerin yaşadığı coğrafyayı bütünüyle etkisine alan Cengiz Han orduları (Golden, 2023: 293), büyük güç merkezlerini yerlerinden etmiş, Türklerin büyük kitleler hâlinde Anadolu'ya yönelmesine sebep olmuştur. Cengiz'in ardından oğulları arasında paylaşılan devlette iki nesil sonra hanlar

---

<sup>81</sup> Hakan Yılmaz, Oğuz Han'a dayanan şecerelerde geçen adların tarihî gerçekliği hakkında çeşitli makaleler yazmıştır (bir örnek olarak bk. 2022)



içinde İslam dinini seçenler görülmeye başlanmıştır. İslam dinini benimseyen Gazan Han'ın isteği üzerine ve kendisi için yazılacak bir şehnameye kaynak olması amacıyla Reşideddin Fazlullah başkanlığındaki heyete yazdırılan tevarih, İslami gelenek içinde kesin bir şekilde söz sahibi olmayı mümkün kılan yüksek bir siyasi girişimdir. İlk defa bu eserle Cengiz'in şeceresi, İslam devletlerinin iktidar söylemine uygun bir şekilde Peygamber soyu ile bağlanmıştır. Özdemir bu durumu şu şekilde ifade eder:

Abbasîler ve Samanîlerden öncesine ulaşmayan Moğolların mitik tarihini Tevratî-İslamî jenaoloji içinde konumlandırmak teşebbüsünün muvaffak olması; Moğolları daha geniş bir câmianın, Türklerin de dâhil bulunduğu Yâfetik kuzey göçebelerinin bir kolu saymaya bağlı bulunuyordu (2023: 283-284).

Reşideddin Fazlullah'ın çizdiği bu büyük dünya tarihi örgüsünde Oğuz Han muvahhit bir ulu handır. Bu ulu han, Moğolları ve Türkleri birleştiren atadır.<sup>82</sup> *Câmi'ü't-Tevârih* sonrası tarih yazımında bu bağlantı devam etmiştir. Türk – Moğol ata birliğinin dil yadigarlarında daha eski bir tanığı Kâşgarlı Mahmud'un sözlüğüdür. Burada Türk halklarının atası olarak anılan Nuh Peygamber oğlu Yâfes, Moğolların da atası olarak Türklerle Moğolları aynı atanın çocukları kılmıştır.

*Reşideddin Oğuznamesi, Kazan Oğuznamesi ve Şecere-yi Terâkime* metinlerinde bu soy anlatısı Türklerin ve Oğuz'un neslini göstermekle birlikte Türk ve Moğol soyunun nasıl aynı kaynaktan geldiğini de ortaya koyar. Oğuz Han *Şecere-yi*

---

<sup>82</sup> *Câmiü't-Tevârih*'i yazan heyet içinde yer alan Kâşânî, Yafes'in soyundan gelişle ilgili kısımda kaynağın Moğol emiri Çengsank Bolat (Bolat Aga) olduğunu, Türklerin asılları ile ilgili kısımlar için de Türklerden tarih bilen âlim kişilere ve yaşlılara danışıldığını ifade eder. Özdemir bu kısmı şu şekilde çevirmiştir:

Baş başa verirdi Polad ve Reşîd,  
Biri pîr gibiydi diğeri mürîd.  
Rivâyet ederdi o kutlu emîr,  
Naklini yazardı o âlim vezîr.  
Türkleri anlattı Polad böylece,  
Soyları Yafes'e iner şöylece  
(...) Her bir Türk beyinde ve başbuğunda,  
Bir kitap mevcuttu konu hakkında.  
Her şeyi onlardan etmişti nakil,  
Bu işte rehberi olmuştu akıl.  
Kimileri Türktü kimi Fârisî,  
Altmış kişi yazarların hepsi.  
Nuh nebi devrinden bugüne değin,  
Nakletti işini çarh-ı feleğin. (Özdemir, 2023: 146-147).

*Terâkime ve Kazan Oğuznamesi*'nde Moğol Han'ın torunudur ve uzun yıllar Moğol ve Tatarlarla savaşımıştır. Oğuz Han efsanesi üzerindeki çalışmalar bu efsanenin üzerindeki Moğol etkisini de vurgulamaktadır. Kahramanları itibariyle Türk ve Moğol'u birbirinden ayırmak güçleşmektedir. Bu yüzden Türklük biliminin büyük isimleri, Türk ve Moğol halklarının kökeni konusunda farklı görüş bildirmiştir.<sup>83</sup>

Moğolcanın da Türkçe gibi Altay dil birliğinde kabul edilmesi, iki dil arasında birçok ortak isim ve fiil kökünün bulunması iki ulusun yakınlığına dair önemli konulardır. Bozkır halklarına karşı kültür taşıyıcı bir rol üstlenen Uygurlar, Moğol kültüründe derin izler bırakmıştır. Moğolların Türk tarihinde çok önemli bir role sahip olduğu ise yadsınamaz bir gerçektir. Gerek Orta Asya'nın gerekse Anadolu'nun etnoğrafyasını değiştiren Moğollar (Sümer, 2016: 159), İslami siyaset söyleminin Anadolu'daki Türk siyasi birlikleri tarafından benimsenmesinde de örnek teşkil etmiştir (Peacock, 2023: 15-48). Golden'in ifadesiyle Oğuz, Kıpçak ve Türkîler şimdiki görünümüne Cengiz çağı olaylarının etkisiyle ulaşmıştır (2023: 293). Cengiz çağı, gerek yönetim düşüncesinde gerekse yüksek zümrenin kültüründe silinmez izler bırakmıştır. O yüzden ulu han anlatıları bahsinde Moğol etkisi göz ardı edilmemelidir. Türk-Moğol dil birliğinin bugün dilbilimcilerin masasında dil

---

<sup>83</sup> Togan'ın Türklerin ve Moğolların içtimai olarak kardeş kavimler olduğu görüşüne Kafesoğlu çok şiddetle karşı çıkmıştır (1953: 109). Togan'ın Kafesoğlu'na 1953'te yazdığı fakat yayımlamadığı cevap, yakın zamanda Gömeç tarafından yayımlanmıştır (Gömeç, 2024). Togan bu ayrıntılı cevabında şu özetlemeyi yapar: “Bugün yaşayan 92 Özbek kabilesinin yarısından fazlası Reşideddin’de Moğol kabileleri olarak gösterilen uruğlardan ibarettir. Bunlara kim siz Türk değilsiniz diyebilir? Bugün Hindistan yolu ile Türkiye’ye gelmiş ve gelmekte olan 2000 kadar Altay Kazak Türkleri, birçokları tarafından Moğol kabilesi sayılan Nayman ve Kiray (Kireyit) uruğlarından olmakla onlara siz Türk değilsiniz, Moğolsunuz denilebilir mi? Bugün İstanbul’da kendi jargonlarıyla Türkçe konuşan Rum ve Ermeniler’den Türk ismi esirgenmediği halde bize dünyanın her tarafından âlimleri toplayıp bir cihan tarihi ve onun ortasını teşkil eden Türk tarihi yazdırıp bırakan İlhanlı Gazan Han ile 1370’te Orta Asya kabilelerini umumî kurultaya dâvet ederken “sizi büyük Türk ve Çağatay kurultayına dâvet ediyorum” diye dâvet ettiği resmî tarihlerinde yazılan Temür’ü Türk saymakla Türklüğe bir zillet damgası mı vurulmuş olacaktır? Ekseriyeti Reşideddin’in “Moğol Uruğları”ndan ibaret olduğunu zikrettiğimiz Özbek ve Kazak camiaları bugün 12 milyonu geçmektedir. Bunlar kendileri kadar Türk saydıkları Çengiz ve Temür kültüne taparlar. Onları bu yüzden kendilerini Türk saymaktan kimse menedemez. Cihangüşâ-i Cüveynî’nin Uygurca tercümesinde Çengiz’in ecdadına nisbetle “Moğol ve Türk ellerinin esası birdir” (Moğol ili bile Türk ulusının asıl dünyada bir turur) denildiği gibi Çengiz’in mensup olduğu sülâlenin aslen Türk olduğu halde efsanevî Ergenekon devrinden sonra Türkçeyi unutup Moğolca konuştukları kaydedilmiştir (s. 22: Mogolça til bile her niçük bolsa her nimege bir at koyup siyüleştiler, burunğı tillerini unuttılar). Bu vaziyet karşısında biz Çengiz’in mensup olduğu Börütegin sülâlesini menşe itibariyle Türk olarak kabul ettiğimiz gibi Ortaasya, Azerbaycan, Kazan ve Kırım’da asırlarca hüküm süren torunlarını da elbette Türk olarak kabul ederiz (Gömeç, 2024: 7-8).

gelişiminin evrelerinden biri olarak kabul edilmesi, kısmen yeni bir değerlendirme gibi olsa da tarihî algılayışta Türk ve Moğol'un soy birliği uzun geçmişi olan bir kabuldür. Cengizî soyun Türk ve Moğol dünyasındaki iktidarın meşruiyet dayanağı hâlini alması ise önemli bir vakıdır.

“Han” soyu Cengiz soyu olarak anlaşılır. Kesin ve bağımsız bir hükümdarlık ifade eden “han” ünvanı, Osmanlılarda I. Murad'dan itibaren kullanılmıştır. Birçok devlet geleneği gibi bu ünvanda da İlhanlılardan iktibas ve etkilenme söz konusudur. Yerleşik Fars ve İslam kültürüyle Moğol kültürünü birleştiren ve sistemli bir yapıya kavuşan İlhanlı Devleti, kendisinden sonra gelen devletleri, özellikle Timurlu ve Akkoyunlu Devleti'ni etkilemiştir (Akar, 2018: 98; Peacock, 2023)

Cengiz çağı gerek yönetim düşüncesinde gerekse yüksek zümrenin kültüründe silinmez izler bırakmıştır. O yüzden ulu han anlatıları bahsinde Moğol etkisi göz ardı edilmemelidir. Reşideddin Fazlullah, hem Ergenekon anlatısında hem de Türklerin ve Oğuzların tarihiyle ilgili bölümde Türklerle Moğolları akraba olarak gösterir (bk. Özdemir, 2023). Moğol tarihi çalışmalarıyla tanınan Peacock, Moğolların halefi olan bütün devletlerin, meşruiyetini kabul ettirmek için Cengiz Han'ın soyundan geldiğini vurguladığını ifade eder. Fakat İlhanlılar ise “pâdişâh-ı İslam” ünvanıyla İslami bir saltanat terminolojisi kullanmaya başlamış, böylece daha geniş bir kültürel ve siyasi nüfuz kullanabilmiştir (2023: 21, 22). Anadolu'da kurulan Türk beylikleri bu siyasi terminolojiden etkilenmiştir.

Cengiz Han'ın halefleri ele geçirdikleri topraklara uyum sağlamanın bir sonucu olarak Hülagu'dan itibaren İslamlaşmaya başlamıştır. Berke Han örneğinde olduğu gibi yarı evliya bir kişilikle anılan ve hakkında menkıbeler ortaya atılan Moğol hanları, İslamlaşmanın tarihi yeniden şekillendiren etkisine örnektir. Giderek Cengiz Han da Müslüman İlhanlı Devleti'nin anlatılarında İslami bir figüre dönüşecektir. Doğu'ya ve Batı'ya durmak bilmez bir kasırga hâlinde ilerleyen Moğollar, İslam ve Fars kültürünün dönüştürücü etkisiyle, Venedik tacirlerinin ve elçilerinin seyahatnamelerinde anlattığı şekilde İslam konusunda tarafsız olmayı bırakmış; Tebriz, İran ve Anadolu üzerine yürüdükçe artık İslami halkların lideri olma misyonu edinmiştir. İslam dünyasıyla barışık bir figür hâline gelen Cengiz Han, İslami bir kimlikle çeşitli minyatürlere de konu edilmiştir (bk. Starr, 2019: 555). Fazlullah Reşideddin'in Oğuzlarla Moğolları ayırmayan şecere odaklı girişimi, İslamlaşan Orta

Asya'nın ve Anadolu'nun üzerinde İlhanlı egemenliğini pekiştirmek için güçlü bir araçtır. Bir yandan Moğol gücüne teslim olan coğrafyanın bir yandan da Moğollar üzerinde dönüştürücü bir etki yapmasıyla Moğol yönetimi son dönemecinde ana akım İslam ve devletle bütünleşmiştir. Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, Nasireddin-i Tûsî gibi İslam kültürünün büyük isimleri Moğol'un siyasi iradesi altında eserlerini verebilmiştir. Moğol idaresine yapılan olumlamlar bu anlamda bir var olma çabasının yansımasıdır. Moğol kırımları hakkında yapılan mistik yorumlar farklı tevarih metinlerinde yer alır (bk. Ebu'l-Ferec İbrû'l-Ebri, 2011: 9). Mevlânâ'nın *Fîhi Mâ-fih*'te Cengiz Han'ın bazı başarılarını Allah'ın bir hikmeti ve bazı kimseleri cezalandırması olarak değerlendirdiği meşhurdur.<sup>84</sup> Şikârî'nin *Karaman-nâmesi*'ne göre Sultan Alâaddin'i;

Ey sultân! Kork şâh-ı Moğol'dan (Sözen ve Sakaoğlu, 2005: 124).

diyerek korkutan (ki burada şâh-ı Moğol Karaman beyidir) Mevlânâ, Timur Han için de benzer bir yorumda bulunarak Karamanlı beyini uyarmıştır:

Ey Karamanoğlu! Timur Allah te'âlânın âteşidir. Her kim karşı tursa şöyle-kim nâm ve nişânı kalmaya (Sözen ve Sakaoğlu, 2005: 228).

İlhanlıların İslamlaşırken İslam üzerinden bir meşruiyet arayışına girmesi, köken anlatılarını şekillendiren husustur. Bu anlamda Reşideddin'in aktardığı tarih önemli bir paradigmayı ortaya koyar. Sonuç olarak Oğuznamelerin ortaya çıkışında İslamlaşmanın olduğu kadar Moğolların İslam dünyasında bir misyon edinmesinin rolü vardır. Hüseyin Yılmaz bu etkiye Safevî propagandasına direnmeyi de ekler:

“Safevi propagandasına karşı koymak adına, tasavvuf ehli âlimler, ilk başta İbrahimî, Farsî ve Türk-Moğol kökenli yaratılış geleneklerini bir araya getirmek suretiyle asil bir soyağacı ürettiler” (2023: 33).

---

<sup>84</sup> İlhanlıların İslamla bütünleştiği dönemin habercisi olan Mevlâna, Bağdat'ın düşüşüyle ilgili halifeyi eleştirir ve şehre bir türlü giremediği için bütün ordusuna ve atlarına üç günlük açlığı emreden Hülagu'yu anar: “*Tatarlar; padişahlarının tapısına gidip öldük diye yalvardılar. Padişahları, onlardan on gün mühlet istedi. Gitti, bir karanlık mağaraya girdi. Oruç tuttu, yalvarıp yakarmaya koyuldu. Ulu Tanrıdan, yalvarışını duydum, duânı kabul ettim, dışarı çık, nereye gidersen üst olacaksın diye ses geldi. İşte sebep buydu, dışarı çıkınca Tanrı buyruğuyla üst oldular, dünyayı zaptettiler.*” (Mevlânâ Celâleddin, 1959).

Birkaç yüzyıl sonra Moğol'un hükmünü büsbütün geçersiz kılan güçlü Osmanlı çağlarına gelindiğinde artık tarih yazımı Moğol kaynağını anmamaya başlayacaktır. Kanuni Sultan Süleyman çağı, Osmanlı elitinin Moğolların varisi olan devletleri gölgede bıraktıklarını düşündükleri, Abbasi hinterlandının fethiyle Moğol öncesi meşruiyet kurgusunu yeniden canlandırdıkları çağ olmuştur (Yılmaz, 2023: 345). Artık edebiyatta olduğu gibi tarih yazıcılığında da Osmanlı'nın biricik, mükemmel ahir zaman devletini temsil ettiği düşüncesi işlenmeye başlanır. Fakat Oğuz Han'ı temel alan, Oğuz'un oğullarından yürüyen soy zincirini anan yeni Oğuznamelerin yazılmadığı çağ da yine bu çağ olmuştur. Burada belki de Ebulgazi'nin Selçuklular için söylediklerini hatırlamak yerinde olacaktır. Artık Osmanlılar da Selçuklular gibi Türkmen kökenini arka plana itmiş ve daha büyük bir anlatının parçası olmaya soyunmuştur. Belki bu süreçte Osmanlı'nın "Türkmenlere yaramaması" bu değişen paradigmaya bağlanabilir. Oğuz kökenine vurgu yapılmaz olması artık buna gerek duyulmamasıyla ilintilidir.<sup>85</sup>

#### **2.5.2. Osmanlı Devleti'nin Meşruiyet Arayışında *Dede Korkut Kitabı*'nin Yeri**

Meşruiyet araçları bir siyasi birliğin ikamesi için vazgeçilmez kaynaklardır. Anadolu Selçuklu Sultanlığı'nda bir uç beyliği olarak yükselen Osmanogulları için etrafındaki diğer beyliklere karşı ve daha ileride bir devlet olarak siyasi otorite merkezlerine karşı kullanacağı belli birtakım meşrutiyet araçları vardır. En temel meşruiyet araçlarından biri Selçuklu Devleti'nin icazeti ise, bir diğeri de İslam diniyle ilgili olarak "kâfirlerle gaza" söylemidir. Bölgedeki tekke yapılanmalarının desteği ve ekonomik iş birlikleri ilk yüzyıllarında beyliğin bir güvencesi olmuştur. Devletin bir İslam imparatorluğu olarak yükselişi sonrası Sünni literatürün etkisiyle Kureyşilik de bir meşruiyet meselesi olarak tartışılmıştır. Bölgesel olarak Cengizilik, Osmanogullarının Timur yenilgisinden sonra özellikle iktidar söyleminde karşı cevap vermek durumunda kalacağı (bk. Yılmaz, 2023) bir mesele olarak yorumlanmaktadır.

---

<sup>85</sup> Oğuznameler ve Selçuknameler üzerine bir makale olarak bk. Türker ve Özen, 2017.

Oğuznameler her şeyden önce Osmanlı Devleti'nin kendi varlığına verdiği anlamla ilişkili metinlerdir. Yukarıda başka ayrıntılarını verdiğimiz konuyu tarihsel arka planıyla incelemek, Oğuznamelerin ortaya çıkışının Osmanlı'nın kuruluşuyla olan bağına daha sağlıklı bir zeminde tartışmayı mümkün kılar. I. Bayezid ile Emir Timur arasında gerçekleşen savaş, Osmanlı'nın kendisine yönelik düşüncesinde büyük bir kırılmaya sebep olmuştur. Güçlü Moğol mirasını devralan ve Türkistan'a hâkim olan Emir Timur, "Tanrı'nın mansur ve muzaffer padişahı" olarak bütün Türk beylerinden kendisine itaat bekler (bk. Daş, 2004: 154-157). Bu açıdan Osmanlı Devleti için Ankara yenilgisi bir askerî başarısızlıktan öte bir anlam taşımaktadır. Timur karşısındaki yenilgi, Osmanlı tarih yazımını ortaya çıkarmıştır (Yılmaz, 2023). Bu yenilginin Osmanlı içinde büyük bir kimlik krizi getirdiği muhakkaktır. Osmanlıları Oğuz soyu üzerinden bir anlatının sağlayacağı meşruiyete bu dönemden sonra büyük bir ihtiyaç duymuş olsa gerektir. Elimizdeki en eski Osmanlı tarihleri gibi Osmanlı zamanında yazılmış Oğuznameler de bu köken arayışını duyuran önemli metinlerdir. Osmanlı tarihine dair ilk kaynak olarak kabul edilen Ahmedî'nin *İskendernâme*'yi de bu çağda yazmış olması önemlidir.

Kaçalin, Fatimîlerin Necid'den sürdüğü Aybekoğullarının<sup>86</sup> kol destanları ile *Dede Korkut* anlatıları arasında paralellik kurmuştur:

Asya'da Cengiz Kağan' [1167-1227]'dan sonra daha da etkinleşen Moğol rüzgârının göçe zorladığı Türklerin Anadolu'ya gelişlerini, dağılan Anadolu Selçuklularından [1075-1308] sonra beylikler dönemindeki yurt tutma mücadelelerini; Abbashılar [750-1258] döneminde Fatımahılar [909-1171] tarafından Necid'den çıkarılarak önce Mısır, ardından da Kuzey Afrika'ya sürülen Hilâloğullarının (Tü. Aybekoğulları) göç ve kahramanlık destanlarıyla karşılaştırmaya değer. Aşağı yukarı aynı dönemlerde oluşan Hilâloğullarının kol destanları da toplu yerlerde saz eşliğinde anlatılıp dinlenmesi bakımından Köroğlu'na, yerin değişip kişilerin değişmemesi ya da kişilerin aynı kalıp hâdiselerin yeni yerleşilen yerlere uyarlanarak yaşatılması bakımından (Bamsı Beyrek boyu gibi) Dedem Korkut boylarına benzerlik gösteriyor (2017: 10).

---

<sup>86</sup> Arap destan geleneğinin bu önemli ürününe 2. bölümde temas edildi.

Bu yorumda temel bağlam yurt tutma mücadelelerinin destanlaştırılmasıdır. Dolayısıyla *Dede Korkut* anlatıları kuruluş döneminin hatıralarını taşıyan anlatılar şeklinde anlaşılmalıdır.

“Orhân” adı üzerinde araştırma yapan Tezcan, bu adın Osmanlıların daha devlet kurulurken kendilerine nasıl baktıkları konusunda pek sönük de olsa bir ipucu verebileceğini söylemişti (Tezcan, 2010). Ancak Osmanlı'nın kimliğini bulmasında veya yeniden şekillendirmesinde Timur yenilgisi büyük bir amildir. Bu yenilgiden alınan derslerden biri devletin kültür ve edebiyat sahasında da iktidarını ortaya koymasındır. Devleti yeniden kuran Çelebi Mehmet sonrasında devletin kültür yaşamını şekillendirici olarak eyleme geçmesi, II. Murad döneminin karakteristik özelliğidir. Tarih yazılmıştır ve konumuz olan Oğuznameler de bu devrin bir sonuçlarından olarak Osmanlı sahasında ortaya çıkmıştır. Sümer (2016), İnalcık (2020) başta olmak üzere tarihçiler bu ilk Osmanlı tarihçilerinden “Osmanlıcılar” diyerek söz eder. Hüseyin Yılmaz şöyle der:

Bu Osmanlıcılar, devlet inşasındaki başarılarını; tarihlerde, destanlarda ve efsanelerde gördükleri, geçmişin en büyük başarılarıyla aynı düzeyde gördüler. Büyük İskender (saltanatı MÖ 336-323), Hüsrev Enüşirvan (saltanatı 531-579), Harun Reşid (saltanatı 786-809) vb. geçmiş idolleri saygıyla yad etmekle beraber, öğretilerini daha çok geçmiş Osmanlı sultanları, devlet adamları, âlimleri ve mutasavvıflarına atfedilen anekdot ve aforizmalarla örneklendirdiler (2023: 23).

Gerek “Osmanlıcılık” gerek Kayı bağlantısıyla Oğuz Han anlatısı, oluşan siyasi ortamda hanedan kimliğinin önemli meşruiyet dayanaklarından olmuştur. Osmanlılar, Selçuklularla bir hanedanlık ve mülk ilişkisi ararken “ilk Müslüman” olarak Oğuz Han soy atasını da şecere kurgusunun en başına yerleştirmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla paralel olarak başlamayan Osmanlı tarihçiliği için II. Murad (1421-1451) dönemi kuruluş, II. Mehmed (1451-1481) dönemi gelişme, II. Bayezid (1481-1512) dönemi ise yükseliş kabul edilmektedir (bk. Öztürk ve Yıldız, 2013: 15). Bir Osmanlı şehzadesine ithaf edilmiş mesnevideki epik bir parça, Osmanlıya dair bilinen ilk tarih çalışması olmayı bugün de sürdürmektedir. Ahmedî'nin, büyük kısmını Yıldırım Bayezid döneminde yazmış olduğu *İskendername*'si, Osmanlı adının ve soyunun anıldığı ilk metindir. Bu mesnevide Osmanlı'dan bahseden kısmın başlığı *Tevârih-i Mülûk-ı Âl-i Osman*'dir. Resmî kuruluş tarihinden yaklaşık yüz yıl sonra Osmanlı Devleti, *Al-i Osman* ve *Osmanîler* olarak

anılmıştır (Göyünç, 1999: 1). Osmanlı'nın erken dönem tarihi için bir diğer kaynak da Çelebi Mehmet dönemi şairlerinden Kadioğlu Abdülvâsî Çelebi'nin *Halîlnâme* adıyla bilinen *Dâstân-ı İbrahim* 'idir<sup>87</sup>. Eserin başında yazar, eserinin Türkçeye çevrilmesinin ilk olarak Ahmedî'den istendiği, ancak şairin ömrünün vefa etmediği bilgisini verir. *Halîlnâme* Fetret Devri kargaşasına yer veren tarihî bilgileriyle bir “kurucu destan”dır.

Ahmedî *İskendernâme*'sinde Âl-i Osman'ı Tanrı'nın has kulları ve İbrahim Peygamber soyundan olarak takdim eder:

Âl-i Osmânuñ çün ihlâsı\_ oldı hâs  
Buldılar Hak Hazretinde ihtisâs

Kanda vardılar-ısa yol buldılar  
İller alup halka gâlib oldılar

Olsa ihlâsında anlaruñ zelev  
Düşeydi işlerine bir kez halel

İy tevârîhi bilen kişi ayân  
Bilür-iseñ eylegil baña beyân

Kim kopalıdan Muhammed ümmeti  
Kim olar-durur Halîlün milleti (Ahmedî, 2019: 874)

*Halîl-nâme*'de ise “şanlı” Osmanlı hanlığı İbrahim Peygamber'le ilgili kıssanın içinde sunulur. *Halîlnâme*'nin *Der Vâsf-ı Ceng-i Sultan Muhammed Bâ-Mûsâ ve Hezîmet-i Mûsâ* başlıklı bölümünde şairin Çelebi Mehmet'i nebilerle ve velilerle bir tutması, Osmanlıların kudretinin tanınırlığına ilişkin önemli örnekleridir:

Nebilerdür meğ erlikde misli  
Velilerdür anun dirlikde misli

Anı bir hayr ı mahz itmışdür Allâh  
Bu âlem onmag için âleme şâh (Gültaş, 1996: 254-255).

Bu anlatılar, Osmanlı Devleti'ni İslami diye tanımlayan ve Osmanlı hükümdarını halife olarak resmeden ilk Türkçe metinler arasındadır (Yılmaz, 2023: 29). Fetret dönemi moral bozukluğunun gölgesinde yazılan bu eserler, Osmanlı soyu

---

<sup>87</sup> Metnin adlandırılması konusunda bk. Alpay, 1969.



için güçlü, efsanevi bir imaj çizerken temel atıflarını yine İbrahimî bir soy ağacını kabul etmiş bulunan İran kültüründen almıştır.

Ulu soy atfı sadece destan veya gazavat türündeki eserlerde değil menakıpnamelerde de tekrar tekrar işlenmiştir. *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî* “*Velayet-nâme*”, Oğuz soyu hakkında bilgi veren eserlerdendir. Eseri neşreden Gölpınarlı, Anadolu’da teşekkül eden Türk edebiyatının XIV-XV. yüzyıldaki kurucu metinleri arasında gazavatname türündeki eserler gibi *Dede Korkut Kitabı*’nı da dine dayanan edebiyatın bir parçası olarak değerlendirir:

Yayınladığımız “Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî” yahut öbür adıyla “Vilâyet-nâme-i Hacı Bektâş-ı Velî”, dine dayanan Türk edebiyatındaki zincirin âdeta bir halkasıdır. Bu zincir, “Kitâb-ı Dede Korkut”la başlar. Hamza-nâme, Kitâb-ı Ebâ Müslim, Battâl Gazi ve Dânişmend Gazi destanları, Saltuk-nâme adlı kitaplarla yürür, “Otman Baba Vilâyet-nâmesi”nden (Vilâyet-nâme-i Şâhî) sonra Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyet-nâme’sini verir; bu eserden sonra da Hacı Sultan, Abdal Mûsa, Seyyid Ali Sultan, Demir Baba Vilâyet-nâme’leri gibi küçük eserlerle tamamlanır (Gölpınarlı, 1958: III).

Timur ile Yıldırım Bayezid arasındaki büyük çatışma Osmanlı Devleti’nin kuruluşunu ve kendini algılayışını yorumlamada atlanmayacak bir husustur. Bu baş olma kavgası, farklı taraflar arasındaki düşmanlıklar ile farklı gerilimleri de yüklenmiş olarak Anadolu’da büyük karışıklıklara sebep olmuş, Ankara Savaşı ile Timur lehine sonuçlanmıştır. Bu süreçte iki taraf arasında gerçekleşen mektuplaşmalarda Emir Timur kendisini “Tanrı’nın padişahı” olarak tanımlarken Yıldırım Bayezid “İslam sultanlarının en şerefli” olarak tanımlar.<sup>88</sup> Karşılıklı bu mektuplarda tarafların büyükleme, gaza ve cihangirlik açısından büyük bir fark gösterir. Yıldırım Bayezid İslam yolunda “gaza edici”liğine vurgu yaparken Timur bir “ulu’l-emr” olarak Osmanlı’nın bağlılığını ve itaatini ister. Daş’ın (2004) yayınladığı bu mektuplarda,

---

<sup>88</sup> Hoca Sadeddin Efendi’nin *Münşeât*’ında aktardığı mektupların Abdullah Daş tarafından yapılan transkripsiyonuna göre Timur’un Yıldırım Bayezid’e gönderdiği ilk mektup şu sözlerle başlar: “Rum pâdişâhı olan Yıldırım Bâyezid, ma’lûm ola ki, biz Tanrı’nuñ yeni mansûr ve muzaffer pâdişâh[ı]uz. Cemî’i umerâ üzerine, naş u te’yîd ile cümle-i ‘ubbâd bizûm kulumuz gibilerdür.” Bu mektuba karşılık Yıldırım Bayezid de gerek Acem ve Arap gerekse bütün İslam devletlerine olan üstünlüğünü mektubunda vurgulamıştır: “Hamd-ı bi-nihâye ol hüdâya ki bizi dîn-i İslâm’la müşerref iyledi ve selâtin-i ‘Arab u ‘Acem’den sa’âdet-i gâzâ ve cihâd ile mu’azzez ve mümtâz iyledi. (...) Lillâhi’l-hamd, biz selâtin-i İslâm’ın eşrefi ve havâkin-i enâmuñ efdaliyüz”. (Daş, 2004: 154-157).

tarafların kutlu soy ve ilahî saltanat vurgusu dikkat çekmektedir. Ebu Tihranî'nin eserinde Türkmenler arasındaki bu gerilimlerin çok katmanlı bir kimlik kavgasını da beraberinde getirdiği okunabilir.

### 2.5.3. Osmanoğullarının Kökeni ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu: Kayı Bağlantısı Üzerine Tartışmalar

*Dede Korkut Kitabı*'nın ortaya çıkışını yorumlamak, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ile ilgili bir dizi meseleyi de dikkate almayı gerektirir. *Dresden* metninin girişindeki “âl-i Osman” ve “Kayı” atfının tarihî arka planını değerlendirmek için Kayı soyu üzerindeki tartışmalara değinmek yararlı olacaktır.

Osmanlı Devleti'nin “aşiretten imparatorluğa”, “Söğüt'ten İstanbul'a” gibi etiketlerle ifade edilen kuruluşu meselesi, Gibbons, Köprülü, Wittek, İnalcık, Kafadar, Emecen gibi birçok tarihçinin meşgul olduğu ve belli kavramlar etrafında tartıştığı meseledir. Modern tarih araştırmalarında Osmanlı Devleti'nin kuruluşu meselesinin sorunsallaştırılmasının Gibbons'ın *The Foundation of the Ottoman Empire* (1916) adlı kitabı ile başladığı söylenebilir. Gibbons bu eserde bu başarılı siyasi kuruluşun Avrupalılığına, Bizans İmparatorluğu'nun zayıflıklarından yol bularak yükselişini odağa almış; kurucu kitlenin putperest Türkler ile Hristiyan Rumların karışımından meydana geldiğini ileri sürmüştü (1917: 7-53). Devletin kurucusu *Ataman Bey*'in daha sonra İslamlaşp Osman Bey olduğu da Gibbons'ın iddiaları arasındaydı. Hristiyanlıktan İslam'a geçen Rumlar, devlet teşekkülünü kurduracak uzmanlığı ilk Osmanlılara sağlamıştı.

Kurucu unsurların İslamlık ve Türklük dışında aranması Türk tarihçiliğinde karşı bir söylemi tetikledi. Köprülü (1976), Osmanlı siyasi kültüründe etkin olan unsurun Türkler olduğunu, Moğol saldırılarının Anadolu'ya sürüklediği Türk Orta Asya ve Orta Doğu'dan gelen Türk-İslam mirasının Osmanlı siyasi kültürünü oluşturduğunu makale ve konferanslarıyla dile getirdi. Köprülü'yü bazı açılardan destekleyen ancak kabilecilik söylemini dikkate değer bulmayan Wittek Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda “kutsal savaş ideolojisi” olarak adlandırdığı gaza tezini ortaya atmıştır. Buna göre ilk Osmanlıların yayılması Hun, Moğol akınlarından farklıydı ve farklı bir motivasyon içeriyordu. XIII. yüzyılda Anadolu Türklüğü bir taraftan Haçlı

bir taraftan Moğol tehdidi ile karşı karşıyadır ve bu iki güce karşılık direnç hareketi, “gaza” ideolojisini beslemiştir.

Gazi hareketinin, ünü sınırlarının çok ötesine yayılmış özellikle etkin ve başarılı temsilcisi olması, Anadolu'nun dört bir yanından savaşçı gençleri ve kutsal savaş, serüven, ün ve ganimet peşinde koşan bütün unsurları kendine çekiyordu. Bu devletin askeri potansiyeli, daima, kendi çapının - bu çap sürekli genişliyor olsa bile- çok ötesinde olmuştur. Dolayısıyla bu devlet fethetmek; gazaya, yani kutsal savaşa devam etmek zorundaydı. Fetihlerinin artmasıyla birlikte başarılarının ünü de aynı ölçüde artıyor ve bu, daha da uzak bölgelerden sürekli artan sayıda gönüllünün saflara katılmasına yol açıyordu (Wittek, 2000: 61).

Wittek'in ileri sürdüğü kutsal savaş tezi uzun süre en temel kuruluş tezi olarak tarih yazımını etkilemiştir.

Türk boylarının Selçuklu himayesinde Anadolu'ya yerleşmesi, farklı güç dengeleri oluşturması, diğer beylikler gibi Osmanlıların da öyküsüne temel teşkil eder. Hem Avrupa devletleri hem Papalık ile iş birliği içindeki Hristiyan güçlere karşılık Selçuklu Devleti sınırlarını korumaya önem vermiş ve uç beylikleri kurmuştur. Selçuklu Sultanına bağlı bu uç beyleri giderek bağımsız hanedanlara dönüşmüştür. Selçukluların meşru varisi olma iddiası, ileride beylikler arasındaki rekabetin temel söylemlerinden biri olacaktır. *Dede Korkut* anlatıları ve Oğuznamecilik konusunda en erken Yıldırım Bayezid ve sonrası dönemlerle ilgi kurmak diğer dönemlere nispetle daha kolay görülmektedir. Osmanlı'nın kuruluş yıllarında *Orhan* adı, *Oğuz Han Destanı*'na dair önemli bir anma sayılabilir. Bu ad sonraki dönemlerde hanedan içinde nadiren görülen bir isim olur. Sümer, XIV. yüzyılda yaygın olduğunu söylediği bu Ur Han adına örnekler vermiştir (1999: 763).

Bunun dışında adı, *Dede Korkut Kitabı* ve Oğuz Han Destanı'yla ilgili görülen önemli şahsiyetler, Fatih döneminde ve İstanbul'un fethinden sonra dünyaya gelmiştir: Şehzade Korkut (1467-1513), Sultan Selim (1470-1520) ve Şehzade Oğuz Han (1480-1483). Oğuz Han Destanı'yla doğrudan ilişkili olan bu adlar içinde Selim, II. Bayezid döneminde yazılan menakıpname ile Oğuz anlatısına eklenmiştir. *Vilâyet-nâme*'ye göre Bayındır Han'dan sonra gelen Korkut Ata döneminde Oğuzlar dağılır ve Oğuzları tekrar toplayan Selim Han olur. Böylece II. Bayezid iki oğluna bu anlatıyla ilgili ad vermiştir:

Oğuz Padişahı Bayındır Han âhirete göçünce Oğuz boyuna, Kazan Han, Beylerbeyi oldu. Ondan sonra yerine Korkut Ata geçti. Bu sıralarda Oğuz

topluluğu dağıldı, padişahlık Selçuk soyundan Selim Han'a kaldı. Bu Han, Acem ülkesini aldı, askeriyle sürüp Rûm ülkesine geldi, Kayseri'yi aldı. (Gölpınarlı, 1958: 73).

Oğuz Destanı'ndan ad alan bu üç şehzade, ayrıca II. Bayezid'in "İlaldı" adlı kızı, Fatih Sultan Mehmet döneminde doğmuştur. Dolayısıyla bu ad tercihinde II. Mehmet'in etkili olduğu da düşünülebilir.

Dede Korkut ve Oğuz Han anlatılarının Osmanlı sahasındaki varlığı büyük ölçüde II. Murad dönemiyle ilişkilendirilir. II. Murad dönemi, Türkçe gazâ edebiyatında önemli eserlerin yazıldığı dönem olmuştur. *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, *Gazâvât-ı Sultan Murad* ve *Battalnâme*, dönemin gaza edebiyatını yansıtan metinlerdendir.

Fatih Sultan Mehmet'in ikinci oğlu Cem Sultan, gaza anlatılarının önemli bir takipçisi olarak öne çıkmaktadır (İnalcık, 2022b: 129). Cem Sultan'ın isteği üzerine yazılmış ve edebiyat tarihimizde özel bir yeri bulunan iki önemli eser vardır. Bunlardan biri Fatih'in Uzun Hasan üzerine sefere çıktığı 1473'te yazılan *Saltukname*, diğeri Fatih'in ölümünden sonra yazıldığını bildiğimiz manzum bir Oğuznamedir ki adı *Câm-ı Cem-âyîn*'dir. Küçük yaştan itibaren şiirle ve edebiyatla ilgilenen Cem Sultan'ın gazavatname türü eserlere ilgisinin bulunduğu bilinir. İlk oğluna Oğuz adını veren Cem Sultan'ın bu tercihinin rastgele olmadığını, tahtın elden gittiğini anladığı 1481 yılında hac yolculuğu sırasında bir Oğuzname derlemesi yaptırmasından anlamak mümkündür. Oğuz adının XV. yüzyılda kullanılan bir ad olduğunu gösteren metinler vardır. Sözgelimi Sultan II. Murad döneminde Bursalı komutan Timurtaş Paşa oğlu Umur Bey'in yaptırdığı taş vakfiyede *Oğuz oğlu* adı vakıf nazırı olarak geçer. 1454 yılında yazdırılan bu uzun vakfiyede Umur Bey vakıflarına dörder akça yevmiye ile *Kuşaksız oğlu Alaaddin ile Oğuz oğlu Hacı Ali'yi nazır atamıştır* (bk. Kaptan, 2022: 48-50). Ancak bu adın Osmanlı sarayında Cem Sultan'ın oğlu dışında bir örneği görülmemektedir. Cem Sultan'daki destan merakında Karaman'da geçirdiği yılların etkisi düşünülebilir. Karamanoğlu tarihine göre Lârende'de (Karaman) dünyaya gelen Cem Sultan, sonraki yıllarda da Konya sancak beyi olarak Karaman'da bulunmuştur.

*Saltukname*'nin girişinde yazar Ebu'l-Hayr sebab-i telifi şu şekilde ifade etmiştir:

Ben fakire işareti oldı. Ebulhayr-ı Rumi demekle maruf idim. Bana buyurdu kim menâkıbın bulam, dervişlerden soram, bilem. Ta ki azizin kıssaların cem idem. Pes Cem Sultan emriyle yürüdüm. Kangı yirde kim bunun menâkıbın işitdüm yazdım, birbirine tertip idüp, yidi yılda tamam eyledim. Sultan katına getirüp teslim itdüm (...) Daim bu kitabı Sultan Cem okudup dinlerdi. Hamza Kitabı'n dinlemezdi, daim bu kıssayı dinlerdi.” (Akalın, 1988: 366).

Sarı Saltuk'un Babahan'daki kabrini ziyaret eden Cem Sultan'ın Türk gazilik geleneğine ilgisi, II. Bayezid ile olan fikir ayrılığının da bir uzantısı olarak görülmektedir.

Balkanların Müslümanlaşmasındaki katkısıyla, gazavatlarıyla anılan Sarı Saltuk, mücahid gazi tipinin önemli bir örneğidir. İbn Battûta'nın<sup>89</sup> ve Yazıcızade'nin de eserinde andığı bu efsanevi kahraman hakkında birçok anlatı oluşmuştur. Muhammad Serrâc er-Rifâî'nin 715'te (1315) yazılmış olan *Tüffâhu'l-Ervâh* adlı eseri de önemli bir kaynaktır (Kiel, 2009: 147-150). Turinay, Sarı Saltuk'ın “ilk Osmanlıların yönünü Balkanlara çeviren tarihî motivasyonun yegâne kaynağı olduğu”nu söyler (2023: 51). Bir taraftan *Saltuknâme*'yi diğer taraftan *Oğuznâme*'yi kütüphanesine ekleyen Cem Sultan, alplık ve gazilik geleneğinin iki baş eserinin bir anlamda güncellenmesini de sağlamıştır. Sultan II. Bayezid'in tahtı ele geçirdiği haberi üzerine kardeşine devletin yönetimini paylaşmayı teklif etmiş olan Cem Sultan'ın bu kitap seçimleri, siyasi anlamlar taşır. Cem Sultan Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda etkin olan “gazavat” idealine bağlı ve devşirme sistemini yozlaştırıcı bulan bir kişilik olarak resmedilir. Fatih'in fetih politikasını devam ettirecek gibi görülen Cem Sultan'a karşılık II. Bayezid, kul sınıfından gelen yetişen paşaların tercihiydi (İnalcık, 2022b: 129). Cem Sultan kardeşine tahtı kaptırdığı günlerde en büyük destekçi olarak yanında Selçuklu Devleti'nin devamı olmak iddiasında ve Türkmenler üzerinde etkili olan Karamanoğlu Kasım Bey'i bulmuştur.

---

<sup>89</sup> İbn Battûta, Saltuk Baba'nın kerametleriyle halk arasında bir evliya olarak görüldüğünü bildirir: “Nihayet Bâbâ Saltûk (Baba Saltuk) adıyla bilinen ve Türklerin yaşadıkları toprakların sonu olan kasabaya geldik. Bâbâ, Berberilerde olduğu gibi eb [=Baba] anlamına geliyor. Yalnız bura ahalisi ‘b’ harfini daha tok ve sert [‘p’ harfi gibi] telâffuz ediyorlar. Onların inançlarına göre Bâbâ Saltûk ‘mükâşif’ yani olağanüstü güçlere sahip, kerametli biriymiş. Lâkin hakkında söylenenler dinin temel prensipleriyle bağdaşmamaktadır.” (Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, 2004: 498).

Gazavat duygusunun canlandırılması, Türkmen-Oğuz soy kökeninin yeniden hatırlatılması olarak Oğuznameler, Cem Sultan örneğinde yine iktidar tarafından yazılması istenen, arzu edilen ve yazdırılan ideolojik bir metin olmaktadır. Ancak sonraki iktidar sahipleri bu hatırlatmadan uzak duracak, belki bu sebeple yeni Oğuznameler yazılamayacaktır.

Osmanoğullarının yükselişini gaza tezi bağlamında açıklamak bugün de Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu ele alan tarih yazımında çok temel bir yaklaşımdır. Uc toplumunda savaşçı elemanlar, alplar, alp-erenler kendini İslamî gazâyâ adanmış, kutsal ganimetle yaşayan uc gazîleri idi; dinsel ve toplumsal yaşama, heterodoks dervişler, genel abdal adıyla tanınmış Türkmen babaları yön veriyordu (İnalcık, 2022a: 6-7). Eski kaynaklarda Etrâk-ı Uc olarak adlandırılan yarı göçer ve savaşçı Türkmenler, Orta Asya Türk geleneklerini ve Yesevîlik, Babailik gibi dinî oluşumları devam ettiriyordu. 1261 yılında Anadolu Selçuklu Devleti'nin Köseadağ yenilgisi ve diğer taraftan Bizans Devleti'nin İstanbul'u geri alarak yeniden toparlanmaya başlaması, Anadolu'daki siyasi ve askerî dengeleri büyük ölçüde etkiledi. Anadolu Selçuklularının Moğol etkisine girmesi, Anadolu'da Moğollara karşı geniş Türkmen hareketinin başlangıcı olmuştur. Osmanoğulları gibi diğer beyliklerin de büyümesi ve siyasi örgütlenmesini oluşturması bu dönemde gerçekleşmiştir (bk. İnalcık, 2023).

İnalcık'a göre gazâ anlayışı, Osmanlı'yı en başta şekillendiren, sosyal örgütlenmeyi düzenleyen ideolojidir. Bu ideoloji Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükselişindeki temel faktördür:

Toplumda bu değişimin ideolojik yönü, ideolojik yönü, uc bölgesinde İslamî gâzâdır; ilk aşama “doyum” ve “kâfirleri esir almak akınlar düzenlemek, sonra ikinci aşama o bölgede egemenlik kurup yerli reâyâyı vergiye bağlamak, o bölgeyi Dârü'l-İslâm hâline getirmektir. Eski rivâyette bu süreci açık biçimde açık bir biçimde tekrar tekrar ifade edilmiş buluyoruz. Osman Bey kariyerinin başlangıcında kuşkusuz bir yoldaşlar grubunun başı, bir gâzî, alp, yani önderdir. 1360'ta Orhan'a ait Süleyman Paşa vakfiyesinin orijinalde, onun için “Sultanü'l-guzât” ünvanı kullanılır. Orhan ile saltanat kurulduktan sonra da Osmanlı hükümdarları kendilerini daima gâzîler sultanı olarak görmektedir. Bir yüzyıl sonra İstanbul fâtihî II. Mehmed, Mısır Memlûk sultanına yazdığı mektupta tüm İslâm dünyasında kendini gazânın temsilcisi olarak tanıtıyordu. Bey ve sultan, gazâyı sırf bir “doyum aracı” olarak kullanmış değildir. Gazâyı, Osmanlı toplumunda başından beri sosyal örgütlenme ve siyasi dinamizmin temel kuralı ve devletin kuruluşunda temel faktör olarak göz önünde tutmak zorundayız (İnalcık, 2023: 98).

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminden elimize çok sınırlı kaynak ulaşabilmiştir. Hâlâ Osman Bey'in zamanından kalma tek bir otantik yazılı belge yoktur ve on dördüncü yüzyıldan kalanların sayısı da fazla değildir (Kafadar, 2010: XII). Destan, menakıbname gibi anlatılar ve vakanüvislerin kroniklerinden ibaret arşiv öncesi kaynaklar, üzerinden kesin sonuçlar çıkarmaya uygun nicel veriler sunmaz.

Bir tarih anlatısı sunan bu ilk metinler, aynı zamanda bir ulu han anlatısı ortaya koyan efsanevi yönü olan metinlerdir. Ahmedî'nin bir ulu han olarak İskender'i ele aldığı *İskendername*, tarih yazımının bir metin yaratma ile ilgili sıkı bağıını en baştan yansıtır. Bir Osmanlı hanına sunulan ve hanedan hakkında geniş övgüler ihtiva eden metin, doğal olarak iktidarca onaylanmış, takdir edilmiş bir tarih sunar. Osmanlı Devleti'nin ikinci tarih eseri de yine aynı şairden istenmiş, ancak bu ikinci eseri Çelebi Mehmet dönemi şairlerinden Kadioğlu Abdülvâsî Çelebi tamamlamıştır. *Halîlnâme* adıyla bilinen *Dâstân-ı İbrahîm* adlı manzume, Osmanlı'nın en güçsüz ve karışık bir döneminde bile büyük ideallere bağlı olduğunu gösteren kurucu bir eserdir. Bu eserler henüz resmî tarih yazıcılığının başlamadığı dönemlerin ideolojisi yansıtır. Müstakil Osmanlı hanedan tarihleri yazma geleneği ancak 1480'lerden sonra başlamıştır (bk. Öztürk ve Yıldız, 2013). Osmanlı saray tarihçiliği 1550-1605 yılları arasında şehnamecilik olarak adlandırılan resmî bir görev olmuştur.

Osmanoğullarının soy kütüğüne dair XIV. yüzyıldan itibaren çeşitli kroniklerde öne sürülen bilgiler arasında tutarsızlıklar bulunması kuruluş meselesini şüpheli hâle getirmiştir. Osman'ın dedesi kimi yerde Süleyman Şah, kimi yerde ise Alaeddin olarak karşımıza çıkar. Şükrullah'ın tarihine göre -ki bu bilgiyi Moğol yazılı bir Oğuz tarihinden ve Karakoyunlu Mirza Cihan Şah'tan aldığını söyler- Osman soyu Oğuz Han'ın oğlu Gök Han'dan gelmektedir ve Gök Han ile Osman Beğ arasında kırk beş göbek vardır. Soy zinciri son basamaklarda şu şekilde sürer:

Kızıl Buğa > Kaya Alp > Süleyman Şah > Er Tuğrul > Osman Bey (Atsız, 2022: 203).

Osmanlı Devleti'nin yine erken dönem tarihî metinlerinden kabul edilen Şirvanî'nin eserinde Osmanoğullarına dair XIV. yüzyıllarda oluşmuş büyük İslam devleti yorumunu görmemiz önemlidir. II. Murad'a sunduğu *Tuhfe-i Muradî* adlı tp

hakkındaki eserin girişinde Şîrvânî, Osmanogullarını İslam'a yaptıkları hizmetleri anarak över:

Husûsa Osman oğlanları üzerine olsun ki cemi selâtin-i İslâmın hulasası ve zübdesi dururlar, nitekim Hazret-i Resulullah sallallahu 'aleyhi ve sellem cemi rûsûlün âhiri ve hatmi durur. Al-i Osman dahi cemi selatin-i İslâmın ahiri ve hatmi olsalar gerekdür (...) Ve nitekim peygamber sallallahu aleyhi ve sellem ashâbı ve ahbabıyla Hak yolına dürişürler- di. Al-i Osman dahi hadem ü başemile Hak rızası-çün küfrün kam'ına teveccüh etmişler durur ve sıyt-ı İslâmı aktâr-ı âleme erişdürmüşler durur ve kılıçlarının havfından kâfirler putlarıyla hor u nigünsâr olmuşlar durur ve melâh[i]de ve zenâdika ve karâmita hazelehümu'llahu sehimlerünün sehminden mahv u nâ-peyda olmuşlar durur. (Muhammed bin Mahmûd Şîrvânî, 2012: 25-26).

Bu metinde geçen *Al-i Osman dahi cemi selâtin-i İslâmın âhiri ve hatmi olsalar gerekdür* cümlesi, Yazıcızade tarihinde ileri sürülen ve Dede Korkut mukaddimesinde de tekrar edilen “Osmanoğullarının ahir zamana dek payidar kalacağı” ifadesi ile paraleldir:

Sultân Murâd bin Mehemmed Han ki eşref-i ‘âl-i ‘Osmân’dandur pâdişâhlığa ensab ve elyâkdur. Oğuz’uñ kalan hanları uruğundan belki Çingiz hanları uruğundan dañı mecmu’ından ulu aşl ve ulu sünükdür, şer’-ile dañı ‘örfile dañı. Türk hanları dañı kapusına gelüp selâm virmege ve hizmet itmege lâyıkdur. (bk. Bakır, 2008: 23).

15.yy'dan sonra yazılan Âşıkpaşazâde, Neşrî ve Oruç gibi tarihçilerin kitaplarında benzer bilgiler tekrar etmiştir. *Oruç Beğ Tarihi*'nde Osman hanedanı otuz sekiz kuşakla Nuh Peygamber oğlu Yâfes'e çıkarılır (Atsız, 2022: 21) ancak metinde sadece on sekiz isim sayar. Tarihin ilk satırlarında ise âl-i Osman'ın Oğuz neslinden ve Sâam aslından olduğunu söyler (Atsız, 2022: 20).<sup>90</sup>

*Solak-zâde Tarihi*'ndeki şecere örgüsünde Osman Bey'den Nuh Peygamber'e kırk aşamada gidilir. Nişancı Baba, İdris-i Bidlîsî, Behişti gibi tarih yazarlarıyla karşılaştırıldığında bu oldukça kısa bir zincirdir. *Câm-ı Cem-âyîn*'de ise ilk insan Âdem Peygamber ile Osmanlı Devleti'ne adını veren Osman Bey arasında altmış bir zincir halkası sayılır (bk. Kadioğlu, 2017: 5).

---

<sup>90</sup> *Oruç Beğ Tarihi*'ni günümüz Türkçesine aktaran Atsız, Oruç Beğ'in saydığı ataların biri hariç hepsini muhayyel ve efsanevi olarak nitelendirir. Hariç tuttuğu Ertuğrul'dur (2022: 20).



Bayatlı Hasan tarafından yazılan Oğuzname, Osmanoğullarına dair soy bilgisi veren anlatılar için önemli bir kaynaktır. Eserin ilk neşrini yapan Ali Emîrî, *Câm-ı Cem-âyîn* yayını için yazdığı ön sözde, bu eserdeki Osmanoğlu soy zincirinin elimizde olan en eski belge olduğunu ifade eder:

...Ve andan mukaddem Âl-i 'Osmân silsilesinden bahs eden bir târîhimiz henüz görülmemiştir. Husûsuyla kitâbın na me'haz gösterdiği "Oğuz-nâme"niñ kadîm Türk târîhi olması ve bâlâda isimlerini beyân eylediğimiz Osmanlı târîhleri "Oğuz-nâme"den bahs etmemelerine nazaran anı görmedikleri müstedel bulunmakla beraber el-hâletü hâzihî "Oğuz-nâme"niñ elde edilememesi Câm-ı Cem-âyîn'in kıymetini tezâ'uf ettirir (Kadioğlu, 2017'den; Ali Emîrî, 1330 [1912]: 5).

Oğuznamenin İslami dönemde ortaya çıkmış bir karşı-anlatı olduğu düşüncesi, Gibbons, Wittek gibi tarihçilerin Osmanlı'nın kuruluşuna dair olan yorumlarından destek almaktadır. Bu konuda ortaya konulan ilk iddia, Osmanlı soyunun üzerindeki Moğol şüphesidir. Osmanlıların bağlı bulunduğu Kayı boyunun aslında Moğol boyu olduğu iddiası uzun süre tartışılmış bir konudur. Şükrüllah'ın tarihini neşreden Atsız, metinde farklı şekillerde geçen kelime için şunları yazar:

Bu kelime Behcetütt-evârih'in acemce nüshalarında türlü biçimlerde yazılmıştır: Ayasofya, Bayazıd nüshalarında "Kayıs" Fatih nüshasında "Kay"; Revan nüshasında "Fay" Nuruosmaniye nüshasında "Fayı" Üniversite nüshasında "Famı"dır. Fakat hiç şüphe yok ki bunun doğrusu "Kay"dır. Nüshaların ikisinde "Kayı" yazılmasına rağmen Oğuz boylarının başında gelen Kayılar olamaz. Bilâkis Kâşgarlı Mahmud'da zikrolunan Kaylar'dır ki eski Kunlar'ın artıklarından olsalar gerektir (Atsız, 1939: 26).

Marquart'ın ileri sürdüğü, daha sonra Brockelmann'ın desteklediği ve Togan'ın da çeşitli yönleriyle savunup katkı sunduğu "Osmanlıların aslında Türkleşmiş Moğol olduğu" görüşüne karşılık Köprülü<sup>91</sup> *İlk Mutasavvıflar*'da yazdığı gibi "Kay'ların esasen Türk olmamakla beraber Türklerle uzun ve sıkı ihtilatları neticesinde dil bakımından Türkleşmiş fakat dilleri daha büsbütün kaybolmamış bir

---

<sup>91</sup> Ancak cür'etli faraziyelerden pek çok hoşlanan âlim profesör, bu Kay'larla, Oğuz boylarından olup umumiyetle Osmanlılar'ın cediti olarak kabul edilen Kayığ = Kayı'ları "aynı etnik zümre" sayarak birleştirmekle, aldanmıştır. Çünkü, coğrafi sâhaları birbirinden tamamiyle ayrı olan bu iki ayrı etnik zümreyi, Mahmûd Kâşgarî, pek haklı olarak, biri birinden ayırmakta, ve Kayları, Türk dünyasının şarkındaki henüz müslüman olmamış sair birtakım Moğol-Türk zümreleri arasında saydığı hâlde, Kayığ = Kayı'ları XI. asırda Büyük Selçuklu sülâlesini yetiştiren Müslüman Oğuz boylarından biri olarak göstermektedir (Köprülü, 1943: 224).

kavim olduğu ve bu kavmin Kâşgarlı Mahmud'un Oğuz boylarından olarak andığı Kayı boyu ile karıştırılmaması gerektiğı” düşüncesini yirmi beş yıl sonra yine savunmuştur (1943: 222). Türkoloji hocalarını karşı karşıya getiren bu meselelerin tarafları ikna edici bir şekilde çözümü, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminden kalan malzemenin yetersizliğinden dolayı güçleşmiştir.

*Dede Korkut Kitabı*'nın girişinde yer alan Kayı'yı ve Osman neslini övücü sözler, günümüzde Türk kültürünün değerli iki unsuru olan Dede Korkut ve Oğuzname unsurunun Osmanlı kültürünün bir parçası olduğuna dair sönük bir ipucu verir. Osmanlı tarihçisi İnalcık'ın bu konudaki temel görüşü, Timur'la ilgili gelişen tepkiden bir Oğuzculuk ideolojisi doğduğudur (2021: 195). Dolayısıyla Oğuzculuk da Kayı anlatısı da “yeni” bir “üretim”dir. Buna göre Yazıcızâde Ali'nin II. Murad'ın isteğı üzerine yazdığı *Tarih-i Âl-i Selçuk* eseri, Oğuzculuk idealinin baş kitabıdır. Tarihçiler uzun süredir Oğuzculuğun dönemin siyasi ortamı gereğince üretilmiş bir ideoloji olduğu konusunda ittifak hâlinde dir.

Yazıcızade, Osman Bey'in han olarak ilan edilmesini daha sonraki tarihçilerin de tekrar edeceği bir kurultay sahnesi içinde verir. Ona göre uç kesimindeki Oğuz beyleri toplanıp “kurultay” yapmış, Oğuz töresine göre Osman'ı han olarak seçmiştir (bk. Yılmaz Önder, 2019: 24). Tatar tehdidinden bunalan Oğuz beyleri, Oğuz Han'ın oğlu Gün Han'ın vasiyeti üzerine hanlık ve padişahlığın Kayı Han'ın soyuna ait olduğunu, Selçuklu sultanlarından kendilerine meded olmayacağını, Sultan Alâeddin'in dahi Kayı oğullarına iyi nazarla baktığını söyleyerek Osman Bey'in han olması gerektiğini söylerler. Osman Bey kurultayın hanlık teklifini kabul eder ve Oğuz töresince biat merasimi yapılır. Cemiyet dağılır ve Bilecik kalesi üzerine gidilir (Emecen, 2010: 6). Yazıcızade'nin anlatımı Kayı neslinin Oğuzlarda hanlık hakkına sahip boy olduğu düşüncesinin bilinen ilk ifadesi olmuştur. Kayı'nın “Kün Han vasiyeti ve Oğuz Han töresince” hanlık hakkının sahibi olduğu, Lütü Paşa'nın *Târihi-i Al-i Osman*'ında da tekrar edilir (bk. Atik, 2001: 155).

Yazıcızadeler, Anadolu'da çok sevilen en temel birkaç İslami eserin yazarıdır. İki kardeş yazardan biri olan Yazıcızâde Âli, Reşideddin'in tarihinden Türk ve Moğol ile ilgili kısımları tercüme ile aktarmış, bu tarih kısmına Dede Korkut ile ilgili kısa bilgiler eklemiştir. Yazıcızade'nin yaptığı, bir anlamda Farsça tarihlerdeki bilgiyi sözlü gelenekte var olan bilgiyle birleştirmesidir. Selçuk tarihini verirken Osmanlı'nın

kuruluşuna da değinen yazar, Oğuz Han'ı Selçukluların, Osmanlıların ve Anadolu beyliklerinin atası olarak eserinde işlemiştir. Yazıcızade'nin tarihçiliği<sup>92</sup> Osmanlı tarihlerindeki soy ağacı açısından önemli bir milat kabul edilegelir. Anadolu'daki Türk birliğini efsanevi bir Han'ın soyundan gelen hanlara bağlayan eserde Oğuz Han bilge ve çığır açıcı bir kişi olarak devlet teşkilatını, sıradüzenini düzenler, bir dizi nasihat verir. *Dede Korkut Kitabı*'nın girişinde geçen Kayı ile ilgili kısım aynı şekilde bu eserde geçmektedir. Fakat bu metni daha geniş alırsak asıl odağın Korkut Ata değil Kayı anlatısı olduğu daha iyi anlaşılır:

Atasından sonra çok zamān Kayı, hānlar hānı oldu. Pes bu delil ve erkānca pādīshāh-ı azam seyyid-i selātinü'l-Arab ve'l-Acem kāyid-i cüyüş-i'l-muvahhidin, kātīl-i kefereti ve'l-müşrikīn sultān bin sultān pādīshāhumuz Sultān Murād bin Mehmed Hān ki eşref-i āl-i Osmān'dur. Pādīshāhlığa ensab ve elyakdur. Oğuz'ıñ kalan hānları uruğundan belki Çingiz hānları uruğundan, dahı mecmūından ulu asl ve ulu süñükdür, şer-ile dahı örf-ile dahı. Türk hānları dahı kapusına gelüp selām virmeye ve hizmet itmeye lāyıkdur. Allāhu teālā, bāki ve pāyende kılsun, soyı ālem oldıkca cihān-dār u cihānda var olsun. Bi-'n-nebiyyi ve ilāhi ve hem Peygāmbere aleyhi's-selām zamānına yakın zamānda Bayatı boyundan Korkut Ata kopdı. Oğuz kavminüñ bilgisi-y-idi, ilhām iderdi. Eyitdi, “Āhir zamānda girü hānlık Kayı'na dege, dahı kimesne ellerinden almiya.” didi. Didügi, Osman rahmetu'llāh neslindendür (Yılmaz Önder, 2019:79).

Korkut Ata ile ilgili bölümün *Dede Korkut Kitabı*'ndaki ifadelere benzerliği, iki eser arasındaki ilgiyi açık eder. Osmanlı hanedan soyunun Kayı üzerinden Oğuz Han'a bağlanması, en temel Osmanlı tarihlerinde ve Oğuznamelerde ortaya konulmuş olan soy ağacı bilgisidir. Kayı üzerinden Osmanlı hanedan soyunu açıklayan eserler arasında, yukarıda andığımız Bayatlı Hasan'ın, Bayburtlu Osman'ın<sup>93</sup>, Uzunköprülü'nün Oğuznameleri ve Şükrüllah, Enverî gibi bazı temel kaynaklar sayılabilir. Bu eserlerde Oğuz Kağan'ın adı oldukça İslami bir formda Emir Süleyman veya Mir Süleyman şeklinde karşımıza çıkar.

Boratav, Mir Süleyman adını Oğuz Han'ın diğer adı olarak veren Oğuznamelerden yola çıkarak Kayı bağlantısı hakkında bazı tespitler yapmıştır.

<sup>92</sup> Tezcan, Rus tarihçisi Gordlevski'nin Yazıcızade Ali hakkında “milliyetçi tarihçi” dediğini kaydeder (2020: 17).

<sup>93</sup> *Mir'ât-ı Cihān* müellifinin Bayburtlu olduğu hakkındaki bilgiyi Atsız Bursalı Mehmet Tahir'in verdiği malumata dayandırmıştır (2022: 283). Miroğlu, müellif Osman'ın Bayburtlu olduğuna başka deliller de ilave etmiştir (2011: 49-54).

Bizans kroniklerinin *Oğuz Alp* adını Osman Bey'in atası olarak verdiği dikkate alındığında Kayı rivayetinin Osmanlı geleneğinde en baştan yeri olduğunu düşünmek mümkündür:

Topkapı Oğuznâmesi ile Risale min kelimât-ı Oğuznâme...’de Mîr Süleyman'ın sözü geçer. Bu Mîr Süleyman, Yıldırım Bayezid'in şehzadesi ile aynı şahıs sanılmış ve oğuz destaniyle ilgili bu iki metinde ondan bahsedilmesi bu metinlerin Bayezid oğlu Süleyman Çelebi'nin saltanatı çağında tesbit edilmiş olduğuna delil olarak kullanılmıştı; bundan da *Dede Korkut Kitabı*'nın te'lif tarihinin tartışılmasında faydalanmak istenmişti. Enverî'nin rivayeti ise bize gösteriyor ki, Fâtih devrinde, Emir Süleyman, Oğuz-Kayı destan geleneğine göre Osmanlıların ilk atası diye biliniyordu. Menkabe de o, 24 oğuz boyuna adlarını veren eponyme hanların dedesi kabul edilmiştir; Oğuz adından başka bu vasfıyla de Oğuz Han'la aynı şahıs sanılmıştır. Amcasının kızını reddedişi, dedesiyle savaşması ve bu savaş sonunda dedesinin ölmesi gibi noktalarda da hikâye Oğuz Han menkabesinin izlerini taşır. Öte yandan, Osman Gazi'nin dedesinin Osmanlı kronikçilerinden birçoğunda Süleyman Şah diye gösterilmesine karşılık Oğuz Alp adını taşıdığı rivayetini bir Bizans tarihinde görüyoruz. Laonikos Chalkokondyles, Ertuğrul'un babasının Oğuz Alp <sup>(Ογούζαλπης)</sup>, dedesinin de Gündüz Alp olduğunu söyler. Onun bu kaydını nakleden Moravcsik, başka bir Bizans kroniğinde (Georgios Phrantzes'de) <sup>Γου</sup> şeklinde eksik olarak yazılmış adı, bu müellifin ad hakkında “Osmanlı hükümdar sülâlesinin atası, rivayete göre Ertuğrul'un büyük babası” yolundaki izahına dayanarak <sup>Γουζαλπης</sup> şeklinde tamamlamayı teklif eder. Görülüyor ki gerek *Dede Korkut Kitabı* ile yakınlığı ve destanî üslûbu ma'lûmumuz olan iki metinde, gerekse Enverî'de geçen Emir Süleyman adı aynı menkabevî şahsiyete âiddir. Bu Süleyman, Kayı boyundan Osmanoğullarının geleneğinde, ba'zan Oğuz Han'la karıştırılmış, ba'zan da Osman'ın dedesi sanılmış ve Oğuz Alp diye de adlandırılmıştır; herhalde o, Oğuz - Osmanlı geleneğinde yer tutmuş bir addır. Nitekim yukarda sözü geçen destan parçalarında o, Salur Kazan ve Bayındır Han gibi eponyme'ler arasında anılıyor; ibarelerden birinde ayrıca Osmanoğullarını övme maksadiyle, amma her iki metinde de alkış klişeleri içinde yer alıyor. (Boratav, 1958: 45-46).

Oğuz- Süleyman denliğini belirten bu karşılaştırmadan, iki destan parçasının Yıldırım Bayezid'in oğlu Süleyman zamanıyla ilişkili olmadığı sonucuna ulaşan Boratav, *Dede Korkut Kitabı* mukaddimesinde geçen Kayı ifadesi ve eserdeki Bayındır Han vurgusu dolayısıyla, *Dede Korkut Kitabı* müellifinin eserini Osmanlı padişahı Fatih ile Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın devletinin sınırları henüz kesinleşmediği bir bölgede ve tarihte yazmış olmasının, bu şekilde her iki hükümdarı aynı anda hoşnut etmek istemesinin de ihtimal dâhilinde bulunduğunu söyler (1958: 62). Bu yorum Boratav'ın, eserin yazıldığı çağ olarak Fatih devrini diğer devirlerden daha olası gördüğüne yorulabilir.

Kayı ve Osmanlı ile ilgili manzum ve tarih metinlerinde bulunan işaretler, Kayılarla ilgili anlatının tarihini çok eskiye götürmemektedir. Bu da başta Wittek ve İnalçık olmak üzere bazı tarihçilerin bu anlatıya kuşkuyla bakmalarının temel sebebidir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda Kayı anlatısını bir “efsane” olarak değerlendiren ve Osman Gazi'nin Selçuklu'ya bağlı bir uç beyi olduğunu hatırlatan İnalçık, Osmanlı sultanlarının İstanbul fatihi II. Mehmed'den başlayarak İslam dünyasında gelmiş geçmiş en büyük İslam devleti oldukları bilincine vardıklarını söyler (Ortaylı, 1999: 33). Bir efsane olarak Kayı, günümüz Osmanlı tarihçiliğinin önemli bir konusudur.<sup>94</sup>

Bugün Oğuzname olarak andığımız metinler içinde (ki bu Oğuznameler Ercilasun'un tespitiye göre yirmi altı tanedir) en eskisi kabul edilen metinlerin bile 1300 civarına ait metinler olması, Oğuznamelerin İslami dönemde ortaya çıktığını düşündürmektedir. Osmanlıların kendilerini Kayı boyundan ve dolayısıyla Oğuz Han neslinden saymalarının XV. yüzyıldaki bir legalizasyon girişiyle başladığı (Tezcan, 2010) savı bugün geniş ölçüde kabul görmektedir. Tezcan da Kâşgarlı Mahmud'un eserinde Oğuz Han adını geçirmemiş olmasını, Oğuz Han destanının XI. yüzyıldan önce oluşmuş olamayacağı gerçeğine önemli bir kanıt olarak alır:

Oğuz Han ve Oğuz Han destanı 11. yüzyılda Türk dili ve Türk kültürü hakkında yazılmış en büyük eser olan Dîvânu Lugâtî't-Türk'te yoktur. Eserin yazarı Maḥmūd el- Kâşgarî'nin Oğuzlar ve onların dili üzerine pek çok bilgi verdiği halde Oğuz Han'dan ve Oğuz Han destanından söz etmemesi ancak şöyle açıklanabilir: O, eserini yazdığı sırada daha böyle bir destan yoktu, Oğuz Han diye efsanevi bir ata da bilinmiyordu. Olsaydı Maḥmūd bunları mutlaka yazardı. Bunun aksini iddia etmek saçmalık olur (Tezcan, 2010: 30).

Bununla birlikte Tezcan, “Orhan” adının daha Osman Gazi'nin beyliği genişletmeye başladığı ilk dönemlerde bile Osmanlı'nın kendine nasıl baktığını gösterdiğine de vurgu yapar. Tezcan'ın bu görüşü, Yazıcızade'yi Oğuzculuk idealinin baş yazarı olarak gören İnalçık'ın görüşüne hiç değilse uzak kabul edilebilir. Tezcan'a göre Orhan Gazi'nin 1281'de doğduğu ve doğar doğmaz kendisine bu adın verilmiş

---

<sup>94</sup> Özel ve Öz'ün editörlüğünde hazırlanan *Söğüt'ten İstanbul'a* (2005) adlı eser, Osmanlı'nın kuruluşundaki gizemleri ve bilgi kabul edilen efsaneleri masaya yatıran önemli bir çalışmadır. Günümüzde de Kayı efsanesi popüler tarihçiliğin önemli bir gündemidir.

olduğu (ki aslında bu kısım açık değildir) düşünüldüğünde Anadolu'ya yerleşmiş Türkler arasında Oğuz Han rivayetleri biliniyor olmalıdır. Ancak bu görüşe Tezcan'ın Orhan adını sadece *Oğuz Destanı* anlatısıyla ilişkilendirmesiyle ulaştığı göz önünde tutulmalıdır. Or Han adını “Oğuz'un iyi amcası”na bağlayan açıklama, evlada bir idealin adı olarak efsanevi şahsın değil de o efsane şahsa kızını veren amcanın adının neden verileceğini açıklamaz. Tezcan, “Or Han” adının kökenini tartıştığı makalesini, Or Han adının bir destancı kafiyesinden ileri gelmiş olabileceği görüşü ile sonuçlandırmıştır.<sup>95</sup>

Tezcan'ın (2010) ve öncesinde Sümer'in (1999) Orhan adı üzerine yaptıkları tespitlerden, bu adın XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar şehzadelere verilen bir ad olduğu anlaşılır.<sup>96</sup> II. Meşrutiyet sonrası gelişen Türkçülük düşüncesinde de Orhan adı tartışılmıştır.<sup>97</sup> Daha öncesinde bu ada rastlanmıyor olması adın efsane kaynaklı olarak ortaya çıktığına yorumlanmıştır. Böylece Tezcan; Reşideddin ve ekibinin muhtemelen Türkmenler arasında derlediği bu Oğuz Han anlatısının, bu derlemeden yaklaşık yüz yıl önce (Çingiz'in “Han” ilan edildiği 1206 yılından sonra) gittikçe güçlenerek yayılan Moğol hâkimiyetine karşı bir tepki olarak yaratıldığı ve Türkistan ve İran'da hızla yayıldığı sonucuna ulaşır (Tezcan, 2010).

Orhan adı üzerine bir başka görüş de Hüseyin Yılmaz'a aittir. Dönem itibariyle en önemli ve en bağlayıcı ünvanın “han” olduğunu, bu ünvanın bağımsız bir hükümdar olmaya delalet ettiğini söyleyen Yılmaz, Orhan adının han ünvanını

---

<sup>95</sup> “Kanımca,Türkmenlerden derlenen Oğuz Han rivayetlerindeki Orhan (veya Urhan) adının ilk ögesi (or veya ur) bir uyak kelimesinden başka bir şey değildir. İyi amca için bu adın seçilmesinin sebebi, sadece onun adını da kötü amcaların adlarına (Gür Han ve Kür Han'a) uydurmak idi. Elbette, destan araştırmacıları için pek kolay anlaşılır ve açıklanabilir olan bu tutumdan, şehzadelerine Orhan adını koyan beyler, bütünüyle habersiz kalmıştır. Onlar için Orhan adı herhalde, atalarla kendi boyları arasında bağlantıyı sürdürecekt, geleneği koruyacak kutsal bir kelime değerini taşımaktaydı” (2010: 36).

<sup>96</sup> *Karaman-name*'de Orhan adına bir Moğol kapucubaşının adı olarak ayrıca iki Karamanlıoğlu şehzadesinin adı olarak rastlanır. Karamanoğlu hükümdarı Mehmed'in ve Sultan Alaaddin'in bir oğlu bu adı taşımaktadır.

<sup>97</sup> Ayvazoğlu'nun görece olumsuz bakış açısıyla kaleme aldığı yazısında (2005: 29-42), II. Meşrutiyet Dönemi'ndeki Türkçülük ve özleştirmecilikle ilgili tartışmalarda Orhan adının etimolojisine dair düşüncelerin de gündemde olduğu okunabilir. *Tevhid-i Efkar*'ın 9-10 Haziran 1340 [1924] sayılarında yazdığı yazılarda İsmail Hakkı, İbrahim Peygamber'in oturduğu Ur şehri ile Orhan arasında bağlantı kurmuştur. Buna göre Sümerlerin tarihi şehri olan Ur, “yüksek yer” demektir ve Orhan adı “kale beyi” anlamına gelir (Ayvazoğlu, 2005: 35). Bu yazıda verilen diğer örnekler, bu dönemde Osmanlı aydınları arasında Oğuznamelerle ilgili bir farkındalığın bulunduğu da bir göstergesi olsa gerektir.

kullanmak için bir teşebbüs olduğunu ileri sürer. Zira Osmanlı bu ünvanı doğrudan alamamaktadır. Bu ünvan ancak İlhanlıların etkisini yitirdiği 1350'lerden sonra kullanılabilecektir. Osman Gazi ise han ünvanını kullanmadan oğluna “han” adını vererek dahice bir isimlendirme yapmıştır (TRT2, 2020). Ancak Osman Bey, oğullarından birine “han”lı bir ad verdiğinde Reşideddin ve ekibi, içinde Oğuz Han Destanı’nı da alan tarih yazımına henüz başlamamış olmalıdır. İnalçık; Orhan Bey’in, 1299’de Nilüfer’le evlendiğinde “yiğit” (genç) diye anılmış olmasından hareketle 1281 tarihinde doğmuş olacağını söyler (2007a: 375).

1481-1501 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen (Gölpınarlı, 1958: XXV) *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu Hacı Bektaş-ı Veli'nin maneviyatıyla ilişkilendiren bir metin olarak bakılması gereken bir eserdir. Bu eserde Osmanlı hanedan soyunun başı olarak Kaya Alp anılır. “*Oğuz’dan Kaya Beğ oğullarından*” (Kardaş, 2018: 248) olarak tanıtılan Ertoğtı ise Osman Bey’in babasıdır:

Oğuz’dan Çîn boyu bir cemâ’at  
Gelip bu Rûm’a etdiler ikâmet  
..  
Karaöyük yakınındaki Kayı  
Mağâm edindiler anlar o câyı (Kardaş, 2018: 497)

Bu metinler Kayı boyundan gelme yönünün hiç değilse sadece iktidar elindeki bir söylem olarak kalmadığını, abdallar dervişler dünyasında da bir karşılığı olduğunu ortaya koyar. Hasan Bayatî’nin *Câm-ı Cem-âyîn* adlı oğuznâmesi, saltanat gücünden mahrum kalmış bir şehzadeye sunulur. Bu metinde Kayı adının menşei hakkında

Kayı han vech-i tesmiye zikr olunan dedesi vâkı’ada görüldükde doğumıdu ziyâde kuvvetlü idi elli yıl hükümet idüp doşsan yıl ‘ömr sürüp fevt olmuşdur hayr u şerre yârar kerbzâr idi hil’at virmek bundan kalmağla henüz ‘acem kayılık dirler (Ayan, 2021: 162, 163).

şeklinde bir kayıt geçmektedir Kayı hakkında diğer metinlerde bulunmayan bu açıklamaya göre Osman Bey’in dip atalarından birine “Kayı” adı; dedesi rüyada görüldüğü sırada doğduğu için verilmiştir.

Kâşgarlı Mahmud, Oğuzların ikinci boyunun adı olarak *Kayıg* adını vermiştir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2016: 798). Dolayısıyla Kayı soyunun Oğuz Han'a ulaştığını veya Oğuz'un Kayı'dan geldiğini söyleyen tarihler ideolojik bir üretim olsa bu üretim Osmanlı’ya ait bir üretim değildir. Osmanlı, Oğuzlar arasında bilinen bir boy olan

Kayı'yı kendisine ata olarak belirtmiş, 1V. yüzyılda resmî bir kabul olarak ileri sürülen Kayı bağlantısı onlarca eserde tekrar edilmiş, Osmanlı'nın bu "iddia"sını yalanlayan bir karşı anlatı ise günümüze ulaşmamıştır. Kayı şeceresinin sonraki tevarih yazarları tarafından eleştiri almamış olması anlaşılır değildir. Osmanogullarına rakip konumdaki Karamanlıların anlatısında Osman Bey'in soyunun yüksek konumda olmamasıyla ilgili serzenişler vardır ancak Kayı bahsi yoktur. Bu da konu hakkında şüpheleri ortada bırakır.

Hüseyin Yılmaz'a göre Yazıcızade'nin mütevazı girişiyle başlayan soy arayışı, Timur istilasının kalıcı bir mirasıdır (2023: 295). Osmanlı Devleti'nin ve Osmanlı aydınlarının bir ulu ata anlatısına sığınma ihtiyacının ilk olarak değilse de yoğun olarak hissedildiği bir dönem olarak II. Murad dönemi işaretlenir. Yıldırım Bayezid'in büyük yenilgisi Osmanlıları kimlikleri üzerine yeniden düşünmeye zorlar. II. Murad'dan önce de devletin doğuşuna dair olağanüstü öyküler az da olsa bilinmektedir ancak II. Murad'ın gerek yoğun tercüme faaliyetleri gerek Türkçe telif eser yazılmasına teşviki bu dönemde bilinçli bir kimlik arayışı içine girildiğini gösterir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ile ilgili bilgi veren metinler de genellikle bu dönemin siyasi ortamında ortaya çıkmıştır. Bu metinler arasında gazavatnameler kadar menakıbnameler de tarih yazımının bir parçası olacaktır.

Kayı ile ilgili belgelerin daha eskilere gidememesi, Kayı şeceresinin büsbütün bir efsane olduğunu düşünen tarihçilere bir zemin oluşturmuştur. İlk olarak Gibbons tarafından öne sürülen bu konuda İnalçık, Kafadar gibi tarihçiler de hemfikirdir. Osmanlı'nın Kayı menşesinde ısrar eden Köprülü, bununla birlikte Kayı boyuna mensup olmanın devletin doğuşunda herhangi bir özgül katkısı olmadığını da ileri sürmektedir.

Son yıllarda Osmanlı'nın Kayı menşesini ortaya koyan nümizmatik bulgulardan sıklıkla söz edilmektedir. Orhan, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmet ve II. Murad dönemine ait olduğu saptanan sikkelerde Kayı damgası olarak yorumlanabilecek işaretler bulunmaktadır. Hakan Yılmaz, konuyu ele aldığı makalesinde Kayı menşesinin bulanıklığı hakkındaki tartışmayı bitirici bir dil kullanır:

Bu sağlam çağdaş kanıtlardan sonra Osmanlılar'ın Kayı menşesinin artık basit ve hayâlî kurgularla "uydurma" olduğunun hiçbir şekilde iddia edilemeyeceği, edilmek istense bile bunun tarihî açıdan hiçbir tutarlılık ve önem arz etmeyeceği izahtan vârestedir (2020: 26).



Ancak Yılmaz'ın “sağlam çağdaş” kanıt olarak sözünü ettiği belgeler tartışmasız bir kabule zemin oluşturmuş değildir.

Osmanlı tarihçisi Emecen, Osmanlıların Kayı boyuna mensup gösterilmelerinin dönem için cazip bir durum olmadığını söyler:

Eğer söz konusu kaynaklar Osmanlı hanedanını asil bir soya bağlamak için onlara bir boy uydurmak gayretini taşısaldı, adı sanı pek duyulmayan Kayı yerine daha faal ve önde gelen diğer boyları tercih ederlerdi. Bu bakımdan Kayı lafzının öne çıkarılması tarihî bir realiteden kaynaklanmış olabilir, fakat bu boyun “*beylik kurma üstünlüğünü*” haiz olduğu iddiası sonradan ortaya atılmıştır (2023: 23).

Çeşitli mimari yapılarda, eski anıt eserlerde süsleme motifi olarak bulunan ve bazı kaya resimlerinde görülen damga kimi araştırmacılarca Kayı soyunu hakkında önemli bir gösterge sayılmaktadır. Burada Kayı damgası olarak söz edilen motif, *Şecere-yi Terâkime* eserinde Kayı tamgası olarak sunulan simgenin ortasındaki işareti özellikle yansıtmaktadır.<sup>98</sup> Öne çıkan birkaç örnek olarak yapımları 1238 ile 1241 yılları arasına tarihlenen Kayseri Hunad Hatun Medresesi'nin kemer süslemesi, Karatay Hanı avlu dış payandaları ve mescit kapısı üzerindeki işlemler sayılabilir (bk. Duran ve Baş, 2018: 529). Yazarlar bu motiflerin Kayı damgasıyla ilişkili olacağını söyleyerek çeşitli yapılardan örnekler verirler. “Yaba” adı verilen bu motif, Karadeniz bölgesinde kadınların baş ve omuzlarına sarındıkları peştemallerinin de temel motifidir. “Osmanlı hanedanının mensup olduğuna inanılan” Kayı hakkındaki tartışmaları aktaran Sümer de Kayı damgasının uzun süre silahlara işlendiği bilgisini aktarmıştır (bk. 2022: 77).

Osmanlı'nın Kayı menşei bilimsel bir konu olarak tarihçileri meşgul etmektedir. Bizim burada açıklıkla görebildiğimiz şey Kayı menşeinin bir hatırlatması olarak Oğuznamelerin taşıdığı önemdir. Türkmen kimliği Oğuznameler ile vurgulanmış, bu vurgulama her defada Kayı adlı bir ataya isnat ile yapılmıştır. Osmanlı tarihleri bir şecere örgüsü olarak Kayı adını muhafaza etmiştir. Ancak Oğuznamelere dolayısıyla ulu hana çıkan anlatılara olan ilginin özellikle Osmanlı tarihinde kuruluş ve yükseliş devirleriyle sınırlı kalması dikkat çekicidir. Bu durum Oğuznamelerin

---

<sup>98</sup> Bu konuda bk. Duran ve Baş, 2018.

siyasi rolünü ve iktidar için işlevini düşünmeyi gerekli kılar. Kayı atasına bağlanma ve bu bağlantının tekrar ettirildiği metinler ilk Osmanlıların içinde bulunduğu kültürel yaşam ve dünya görüşü hakkında fikir verecek temel metinlerdir.

Osmanlı Devleti'nin dağılışa sürüklendiği bir dönemde Osmanlılık düşüncesi yeşertilirken kurucu metinlere de yeniden bir yönelme ve Kayı soyuna dair anmaların öne çıktığı görülmüştür (bk. Kaplan, 2004). Kayı ile ilgili anlatıların siyasi bir değeri vardır ve “biz” duygusunun vurgusu için bu bağlantıya müracaat edilmektedir. Ancak Dede Korkut hakkında bu dönemde Osmanlı sahasında bir bilgiye rastlamak zor görünmektedir. Diez'in duyurduğu *Dede Korkut Kitabı*'nın ve Dede Korkut şahsiyetinin üzerine yeniden bir farkındalığın oluşması zaman almış görünmektedir. Sözelimi Schuyler'in (1877) seyahatname notlarını yayınlanışından kısa bir süre sonra Türkçeye çeviren Kolağası Ahmet Efendi, yazarın Korkut mezarı hakkında verdiği bilgiler için şu dipnotu ilave etmiştir:

Korkut Hazretleri Kırgız Türkmenlerinde gayet meşhur bir zât-ı âlî, kadr ü kerâmeti zâhir olmağla hâlâ oralara seyahat eden bilcümle müslimîn bu zâtın türbe-i şerîfelerini ziyaret şerefiyle müşerref olmakta ve evkâfı kesîr ü müteaddid türbedâr ve cüz'-hanları bulunmaktadır (1294 [1878]: 83).

Bu not, Osmanlı aydınının Korkut Ata'yı Kırgızlara ait bir değer olarak tanıdığına dair bir kayıt olarak alınabilir. Ahmet Efendi ayrıca Schuyler'in haber verdiği ve bir resmini de eklediği bu türbenin Müslümanlarca ziyaret edildiğini, bu türbede birçok türbedar ve *Kur'an* okuyucu bulunduğu bilgisini eklemektedir. Bu kaydın Mekteb-i Bahriye'de İngilizce dersi veren bir Osmanlı aydını tarafından 1878'de düğüldüğünü göz önüne alırsak Osmanlı için Dede Korkut'u yeniden ve yeniden keşfetmek gerektiğini söyleyebiliriz.

#### 2.5.4. Oğuznamelerin ve Dede Korkut anlatılarının Diğer Sahiplenicipleri

Kayı boyuna yapılan vurgu ve Osmanogullarının Dede Korkut ve Oğuzname mirasını sahiplenışı, Osmanlı'nın yanı başında önemli bir çatışma unsuru olarak bulunan diğer Türk devletleri açısından da tartışılması gereken bir konudur. Anadolu'nun sözlü kültüründe izine çok az rastladığımız *Dede Korkut* anlatıları, Kazak, Kırgız, Türkmen, Azeri gibi Türk halkları arasında canlı bir kültür ögesi olarak var olagelmiş ve birçok tarihî esere de iz düşürmüştür. Sözelimi 1639 gibi erken bir tarihte, ünlü şarkiyatçı, *Gülistan*'ı Almanca'ya çeviren Alman diplomat Adam

Olearius, Sir Derya yakınlarında bulduğu İmam Korkut'un türbesi hakkında geniş bilgi verir. Burada Dede Korkut yanında Salur Kazan ve Burla Hatun mezarları da Olearius'ın metnine girmiştir (1663: 378; 1669: 301). Olearius'tan yaklaşık iki buçuk yüzyıl sonra, Türkistan'a yaptığı yolculukların anılarını yayımlamış olan Amerikalı diplomat Schuyler, Kırgızlar arasındaki Korkut Ata ile ilgili anlatıya yer vermiş, onun hürmet duyulan mistik bir kişilik olduğunu söylemiş, Kırgızlara ait bir mezarlığın içinde bulunan Korkut Ata'nın türbesi hakkında bilgi vermiştir (1877: 62). Evliya Çelebi'de ve Ali Şir Nevâyî'de (2021: 408) gördüğümüz birkaç satırlık bilgi yine bu şahsiyeti Türkistan coğrafyası ile ilişkilendirir. *Dede Korkut* araştırmacılarının da anlatıların menşei olarak işaret ettiği bölgeler genellikle Osmanlı'nın kurulduğu ve yükseldiği Bitinya bölgesine uzak bir haritayı önümüze koyar. Gökyay (2016) da kitabın yazıldığı yer olarak Akkoyunlular'ın hüküm sürdüğü sahaya, bugünkü Kars ve Erzurum dolaylarındaki yerlere işaret etmiştir.

Dursun Yıldırım, metinlerin “hangi yaratıcılık ortamından üretilmiş” olacağını tartıştığı makalesinde (2002), metnin sözlü ortamla ilişkilendirilmesi hakkındaki görüşleri değerlendirdikten sonra bu metinlerin XIII-XVI. yüzyıllarda, İlhanlı, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Memlük ve Osmanlı saraylarında şecerevî tarihlere olan ilginin arttığı dönemde yeniden şekillendirilmiş olabileceği ihtimalini değerlendirir. Ona göre muhtemelen Uygur hatlı bir metne dayanan nüshadan çoğaltılmış olan Dede Korkut Kitabı'na ‘Kayı’ ve ‘Osman’ isimleri, Türkiye veya Akkoyunlu sahası içinde eklenmiş olmalıdır. (2002: 166).

Osmanlı hanedanı Oğuz soyundan ve Kayı boyundan gelmeye vurgu yaparken doğudaki Karakoyunlu ve özellikle Akkoyunlu Devleti ile bir rekabeti sürdürmekteydi. Oğuz soyuna dayanmak aynı zamanda Cengiz soyundan gelen Kırım hanlarına karşı bir övünçtü. Elimizdeki temel *Dede Korkut* metinlerini bir kenara koyup Oğuzname türündeki diğer eserleri incelediğimizde anlatıların Moğollar, Akkoyunlu, Karakoyunlu gibi Osmanlı Devleti'ne karşı olan bir güç merkezi ile ilişkilendirildiği karşımıza çıkar. Oğuz Türkmen soyunun bağları bilinmez değildir ve bazı akrabalıklar da dile getirilmektedir. Bayburtlu Osman, Osmanlıların, Moğolların ve Akkoyunluların nesebini birleştiren bağı Gökalp üzerinden tanımlar (bk. Atsız, 2022: 21-24). İran'a Turan'a Kûm, Yezd ve Bedehşân'a pâdişah olan ulu han Gök Alp'in üç oğlu vardır. İlk oğul Turmuş Han Osmanoğullarının atasıdır. İkinci oğul

Kayıdur Han, Cengiz Han'ın atasıdır. Üçüncü oğul olan *Bayandur* ise Akkoyunluları atasıdır.

Ebu Bekr-i Tihranî, Kara Yusuf (Karakoyunlu) ile Osman Bey (Akkoyunlu) arasındaki çatışmadan bahsederken şu ayrıntıya yer verir:

İki taraf arasında yaklaşık 20 gün fitne ve fesat odunu alevlenip, karışıklık ve kargaşa denizi dalgalandıktan sonra, ileriye görenlerden bir topluluk, emirlerin her birine, “İslamın selameti, arayı düzeltmekte, gazap ve sıkıntı ateşini söndürmektedir” diye arz ettiler. Onun üzerine iki tarafta öfke uyandırma ve kan dökme işi yatışmaya başladı. Emir Yusuf, Emir Osman'a haber göndererek, “Biz her ikimiz Türkmeniz. Daha fazla birbirimize saldırmak için çaba harcamayalım. Bundan fazla birbirimizle dövüşmeyelim. Her birimiz Rum ve Çağatay gibi düşmanlarınızla meşgul olalım. Senin için en uygun davranış, durumlarını bildiğin Suriye ve Rum'a saldırmak; benim için ise, Çağatay ile mücadele etmektir. Bu, devletin selameti için gereklidir” dedi. (Ebu Bekr-i Tihranî, 2014: 50).

Ebu Bekr-i Tihranî'den alınan bu parçada taraflar, düşmanları olarak Rum'u ve Çağatay'ı anar. Bu ifade Osmanlı'nın da Timur'un da Türkmenlerin karşısında durduğuna dair bir düşünceyi dile getirir. Türkmenler birleşmek diye Akkoyunlu-Karakoyunlu ittifakını anlamıştır. Karakoyunluların da Akkoyunluların da Oğuzname adında bir metni büyük bir hürmetle koruduğu, ona göre akrabalık bilgilerini de unutmadığını biliyoruz. Buna ilişkin kayıtlardan biri, Şükrullah tarihinde, Karakoyunlu Mirza Cihanşah'ın II. Murad'ın elçisine verdiği karşılıktadır. Metnin Osmanlı sahasında yazılmış olması, taraflı bir yorumlama olarak temkinli yaklaşımı gerekli kılmakla birlikte burada Akkoyunlularla kavgalı olup Osmanlı'ya yaklaşma eğilimi, Oğuznameciliği önemli bir referans noktası kılmıştır:

Söyle ki: 852 (=1449) tarihinde merhum Sultan Murad bu güçsüzü elçilikle Mirza Cihanşah'a gönderdi. Varıp yumuşu yerine getirdik. Bir gün şagavul geldi: “Mirza sizinle yalnız konuşacağınızdan tek olarak gitmelisiniz” dedi. “İşittik ve baş eğdik” diyip gittik. Konuşma sırasında buyurdu ki: “Sultan Murad benim ahret kardeşimdir. Bu kardeşlikten başka da akrabamdır.” Akrabalığın sebebi soruldu. Buyurdu ki: “Tarihi okuyucu Mevlânâ İsmail'i çağırırsınlar ve Oğuz tarihini getirsinler”. Mevlânâ İsmail geldi ve Moğol yazısı ile yazılmış bir kitap getirdi. O kitaptan anlaşıldı ki Oğuz'un altı oğul olmuştur. Adları Gök Alp, Yer Alp, Deniz Alp, Gün Alp, Ay Alp, Yıldız Alp. Mirza! buyurdu ki: “Kardeşim Sultan Murad'ın nesebi Oğuz oğlu Gök Alp'a ulaşıyor. Gök Alp oğulları, Kızıl Buğa oğlu Kaya Alp oğlu Süleymanşah oğlu Er Tuğrul'a kırk beşinci göbekte erişmiştir. Kara Yusuf'un nesebi ise kırk birinci göbekte Deniz Alp'a erişmektedir”. Bu iki padişahın nesebi bilinince Mirza buyurdu: “Kardeşim Sultan Murad'ın nesebi bizim nesebimizden ağıdır. Gökle denizin arasında fark olduğu gibi” (Atsız, 2022: 203-204).

Oğuz Han'ın soyuna bağlanma, Türkmen üzerinde hâkimiyeti kurmanın meşruluğu anlamına gelmektedir. Bu meşruiyet XIII-XVI. yüzyıllarda Türk dünyasında bitmek bilmeyen çatışmaların da bir uzantısıdır.

Bu çatışma içinde Karamanoğulları da önemli bir taraftır. Oğuzların Afşar boyundan geldikleri kabul edilen Karamanlılar, Reşideddin'in tarihindeki kayda göre Anadolu'ya Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey ile girmiş kalabalık bir halktır. Osmanlı Devleti'ni “uğraştırması” yönüyle tarih kitaplarında olumsuz olarak ele alınagelen Karamanlı tarihi hakkında Karamanlıların bakış açısıyla yazılmış tek eser, Şikârî adlı müellifin *Karamannâme*, *Kitâb-ı Karamaniyye*, *Kitâb-ı Tevârih-i Karamaniyye* adlarıyla anılan eseridir. Osmanlı tarihlerinde herhangi bir atıf almamış olan eserin yedi nüshası bulunmaktadır. Esere göre Karamanoğlu Alaaddin Bey Karamanlılar için de bir şehnâme yazılmasını istemiş, Yarcanî adlı şaire Dehhânî'nin bitiremediği şehnâme metnini tamamlanmasını söylemiştir. Yarcanî'nin XIV. yüzyılda yazdığı eseri Şikârî iki yüzyıl sonra Türkçeye çevirmiştir (bk. Tosun, 2021: 53).<sup>99</sup> Bu metinde Karamanoğullarının Selçukluların gerçek varisi olduğu hakkındaki vurgu, Osmanoğulları ile Karamanoğulları arasındaki mücadeleyi aydınlatır. Osmanlı kaynaklarında daima “bey” lakabıyla anılan Karamanoğlu hükümdarları Şikârî'nin tarihinde “şah”, “padişah” ve “sultan” ünvanları ile anılır. Günümüze ulaşan Karaman kitabeleri de söz konusu ünvanları doğrulamaktadır (Sözen ve Sakaoğlu, 2005: 74). Osmanlı tarihlerinin aksine bu esere göre Osman Bey'e “tabl u 'alem” verip onun şah olmasını sağlayan da Karamanoğlu Mehmet Bey'dir:

Osmân, Keyhüsrev bin Keykubâd ‘Alâüddin’in çobânbaşı idi. Önünde ne kadar koyun ve sığır ve at ve devesi ve katırı vâir ise ‘Osmân gözlerdi, kâfir almazdı. Karamanoğlu Mehmed Beg, ‘Alâüddin’i kaçıurub cümle mülkini alduğı vakitin, ‘Osmân gelüb toğruluk gösterdi. Âna ‘İvaz

---

<sup>99</sup> “Bir gün meclisde Firdevsî'nin Sultan Mahmud namına buyurduğı şehnameyi okudular. Meğer Sultan Alâaddin Keykubad namına dahi şehname söylemişlerdi. Keykubad'da Dehhânî üstad-ı namdar yirmi bin beyitli bir şehnâme söylemiş idi. Karamanoğlu Sultan Alâaddin dahi buyurdu. Yarcanî üstad! Dehhânî şehnamesinin Keykubad Sultan Alaaddin namına tamam idüb Karamanlılar namına dahi altı yüz beyt söyleyüb itmamı müyesser olmayub Allah emrine gitti. Altını da sen tamam eyle dedi. Ol şair-i sihr-aferin, ol üstad dilinden Yarcanî-i ercümendi-i Firdevsî manendi bir şehname bağlamış ki her gîz nazîri olmaz. Bî-misl. Felek-i dün-perverde budur. Bahâsını bulmayub nâ-dân elinde kalmış. El-hâsıl Farisî olmakla şöhrat bulmayub rağbetden dûr olmuş. Ben bî-çâre derdmend-i âvâre Türki'ye tercüme eyledim ki okumağa rûşen ola” (Tosun, 2021: 63).

Mehemmed Beg tabl ‘alem k›lc verüb beg eyledi (Sözen ve Sakaoğlu, 2005: 154).

Osmanlı tarihlerinin hilafına bu aktarımlar, Karamanlı ile Osmanlı ilişkilerinin bilinenden çok farklı katmanları olduğunu göstermektedir. Tarih yazımı her iki taraf için de meşruiyetini ifadenin bir yolu olarak Selçuklu iktidarına atıf yapmaktadır.

Karamanlı Devleti'nin efsanevi hükümdarı Karaman'ın zehirlenerek öldürülmesi üzerine Karamanoğlu Mehmet, Anadolu Selçuklu sultanı Alaaddin'e şu şekilde seslenmiştir:

Sen ‘Alaüddin bin Keykubâd bin Keyhusrev bin Kılıc Arslan bin Ertuğrul bin Âl-i Selçuk isen, ben dahi Oğuz Hân bin Gelencân ibn Alp Arslan bin İbrahim Hân Sa’adeddin Nûreddin Karaman Hân bin Mehmed Hânım; hân oğlu hânım. Şirvân Kûh-ı Elburuz’dan gelmiş idi benim aslım. Cümle Moğol Kürd ve Türkmen benimledir. Sultân-ı Moğolum, varurum vaktine hâzır olasin, demiş. (Sözen ve Sakaoğlu, 2005: 124).

Metnin bir başka yerinde Yıldırım Bayezid'in dilaverleri tarafından yolu kesilen Karamanoğlu şehzadesi, hayretini şu sözlerle ifade eder:

Ben hân-ı hânım. Bu bir şahın kulu olub gayret degil midir böyle har (?) benim üstüme gele, dedi. (Sözen ve Sakaoğlu, 2005: 220)

Kendisini “han-ı han” Osmanlı beylerini “şah-ı kul” olarak tanımlayan bu ifade, Karamanoğullarının ben idrakini yansıtmaları açısından önemlidir. *Osmân’a tabl ‘alem biz verdük. ‘Âkibet yine dönüb bize düşmân.* (Sözen ve Sakaoğlu, 2005: 227) diyen Karamanoğulları, Osmanlıları Âl-i Selçuk'un uç beyi olarak görmek bir yana onların asaletine de itibar etmemektedir. Bu noktada Osmanlıların topraklarını aldığı Anadolu beyleri de Karamanoğullarından destek aramıştır. Osmanlı'nın Anadolu Türklüğünü tek bir iktidarda toplamaya çalışması, beylikler için iktidarlarını kaybetmek anlamındaydı. Bir taraftan Bursa'nın yakılıp yağma edilmesi, Yıldırım Bayezid'in kemiklerinin mezardan çıkarılıp yakılması, diğer taraftan Lârende'nin altının üstüne getirilmesi gibi sayısız vahim olaya yol açmış ve birçok savaşa sebep olmuş olan Karamanlı-Osmanlı karşıtlığı, dönürlük ilişkilerinin de yatıştıramadığı büyük bir akraba çatışmasıdır. Ebu'l-feth ünvanlı II. Mehmed'in

Bizümle saltanat lâfin idermiş ol Karamânî  
Hudâ fırsat virürse ger kara yire karam anı (Doğan, 2004: 250)

beyti, Osmanlı ile Karamanlı arasındaki bu bitmeyen rekabeti ifade eder. II. Mehmed'in Karaman mülküne verdiği zararlar, babasının Karaman'a gönderdiği Şehzade Cem'e şikâyet edilmiştir. Bu yıkımların anlatıldığı Şikârî tarihinde Cem Sultan övgüyle anılan bir Osmanlı şehzadesidir. Şehzade kendisini iyi şekilde ağırlayan Karamanoğlu beyine *Eger ben pâdişâh olursam yine diyârunu sana vereyim deyü 'ahd amân* eylemiştir (Sözen ve Sakaoğlu, 2005: 239). Kardeşi Bayezid ile yıllar sonra taht kavgasına düşecek olan şehzade, Karamanoğullarına sığınacaktır. Şehzade Cem'in Anadolu'daki beylikleri sindirme siyasetine karşı muhalif tutumu, gaza anlatılarına ilgisiyle düşünüldüğünde anlamlıdır.

*Kitab-ı Diyarbekriyye*'de Ebu Bekr-i Tihranî Uzun Hasan'ın soyunu Bayındır Han üzerinden Oğuz Han'a ulaştırır. Âdem Peygamber'den Hasan Pâdişah'ın dedesi Ali bin Osman'a kadar yetmiş nesil geçmiştir (Ebu Bekr-i Tihranî 2014: 18). *Bayındır* damgasını kullanan Akkoyunluların büyük hanı Hasan Padişah, Oğuz Han'ın soyundan gelmekle övünen ve kendisini Anadolu Türklerinin başı olarak gören bir önderdir (Sümer, 2016: 167).

Tihranî'nin bütün halkalarıyla ayrıntılı olarak verdiği bu soy bilgisinin Osmanlı nezdinde de bilinirliği vardır. Bu hususta önemli bir kayıt, Defterdâr Seyfi Çelebi'nin seyahatnamesinde bulunabilir:

Hasan Padişâh Ali Mîrzâ oğludur, Ali Mîrzâ Kara Osman oğludur, anun mezhebi Bâyıdır Hân'a yeter, Bâyıdır'ın nesebi Oğuz Hân'a yeter. Acem'de ve Diyâr-ı Şark'ta bunlar saltanat idübdürler. Oğuz târihinde ve Hâfız-ı Ebrû târihinde ve Ahmed-i Rumî İskendernâme'de bu mezkûrlarda beyân olunur ammâ Cihan Şâh pâdişâh nesli değildür, Cihân Şâh Kara Yusuf oğludur. (Defterdâr Seyfi Çelebi, 2020: 83)<sup>100</sup>

Akkoyunlu Türkmen devletinin kurucusu Kara Yülük adıyla meşhur olan Kara Osman Bey'dir. Akkoyunluların kurdukları devlete “Bayındırıyye” denilmiştir (Uzunçarşılı, 1999: 188). Hasan Padişah adıyla anılan Uzun Hasan, *Târih-i Kızılbaşan*'a göre elli birinci göbekten Bayındır Han'a dayanır (Gündüz, 2015: 31).

---

<sup>100</sup> Eserini 1560'larda kaleme aldığı tahmin edilen Defterdâr Seyfi Çelebi'nin “Oğuz tarihi” adlı bir eserden bahsetmesi kayda değerdir. Yazar bu eseri diğer iki tarihi kitapla birlikte anar. Adı geçen “Oğuz tarihi”nin Ebû Bekr-i Tihranî'nin *Kitâb-ı Diyarbekriyye* eseri olması ihtimal dâhilindedir.

Bayındır Han, Oğuz Han'ın oğlu Gün Han'ın oğludur. Uzun Hasan'ın devleti hem dönemin tarihlerinde hem seyahatname türü eserlerde *Bayındır* adıyla anılmıştır. Uzun mücadelelerle dolu bir hayat süren Akkoyunlu Kara Osman, 11 yıl kadar Salur boyuna mensup bir hükümdar olan Kadı Burhaneddin himayesinde bulunmuş, daha sonra onunla anlaşamayıp onu bozguna uğratmış, sonunda Timur himayesine girerek devletini kurmuştur. Anadolu'da hızla büyümekte olan Osmanlı Devleti'nin bu en büyük rakibi ile birlikte hareket eden Kara Osman Bey, Osmanlı'yı Fetret Devri'ne sürükleyen Ankara Savaşı'nda da Timur'un yanında yer almıştır. Akkoyunlu hanedanının Osmanlı'yla karşı karşıya kalışı Karamanoğlu meselesiyle artarak devam etmiştir. Karamanoğlu, Uzun Hasan'ın himayesine girerek güç kazanmıştır. Fatih Sultan Mehmet'in Uzun Hasan'ı Otlukbeli Savaşı'nda mağlup etmesi, Oğuz Türkmen grubunun temsiliyeti açısından önemli bir kırılma olarak değerlendirilebilir. İktidar mücadelesi kültürel alanda da devam etmekte ve soy bağı vurgusu içermektedir. Bu yüzden kimliği tam olarak tespit edilemeyen Seyfi Çelebi'nin (2020), tarih kitabında bu Oğuz bağlantısını yeniden vurgulaması önemlidir.

Sonuç olarak *Dede Korkut Kitabı* ve Oğuznamelerden söz ettiğimizde andığımız bu metinlerin sadece Osmanlılarda bir dönem iktidarın bir aracı olarak sahiplenilmediği, Anadolu'da ve Azerbaycan bölgesinde hüküm süren Oğuz devletlerinin ortak bir değeri olduğu ortadadır. Coğrafi adlar, *Dede Korkut Kitabı*'nın sadece Osmanlı'ya ait bir anlatı dünyasının ürünü olmadığını ilk elden duyurmaktadır. *Dede Korkut* coğrafyası olan Azerbaycan ve İran, Akkoyunluların, Karakoyunluların ve Safevilerin de coğrafyasıdır. Afşar Türklerinin kurduğu Kızılbaş devleti Türkmen edebiyatının önemli eserlerini meydana getirmiştir. İran'ın Türkmen Sahra bölgesinde ortaya çıkan ve *Günbed* adı verilen yazma da büyük ölçüde bu dünyayla ilişkilendirilmiştir. *Günbed* metninde geçen “eşik ağası başı, korçu başı” gibi idari ünvanlar Safevîlerin yönetim organizasyonu ile ilişkilidir (Nağısoylu, 2021: 13). Dede Korkut'un kırk şakirde nasihat veren bir molla gibi resmedildiği parça (*Dedem Korkud kırh şākirde ver naşîhat: Alplar, du'ā kılayuñ cevān-merdleri görmaq-içün*. G. 2/3-4); Adam Olearius'un (1669: 301) “İmam Korkut” bahsi ile değerlendirilirse *Dede Korkut* anlatmalarının Safevî sahası ile ilişkisi daha iyi anlaşılabilir. Anlatıların Osmanlı dışındaki sahiplenicileri, aynı zamanda anlatıların temel coğrafyasını önümüze koymaktadır.



### 3. BÖLÜM: ANLATICI VEYA AKTARICI, DEDE KORKUT'UN ROLÜ VE KİŞİLİĞİ

*Dede Korkut* anlatılarında atıflarını ozana ve/veya Dede Korkut'a yapan bir yazıcı vardır. Mukaddimedeki “Dede Korkut gene soylamış” ve “Ozan soylamış” şeklindeki atıf, yazıcının bir aktaran olduğunu kabul etmemizi ister. Metnin arkasındaki ilk anlatıcının bizzat Dede Korkut olması, kendisinden bir üçüncü kişi olarak bahsetmek demek olacağı için burada iki ihtimal belirir: Anlatıcı ya bir müstear ilişkisiyle kendi adını geçirmekte ya da bu adı anarak sözünün geçerliliğini arttırmaktadır. Anlatıcının aynı zamanda derleyici veya yazıcı olması durumu ise metnin sözlü kültür ile yazılı kültür evrenindeki yerini belirler.

Yapısalcı yaklaşımda metin incelemelerinde söz söyleyenin iktidar olarak yorumlanması temel bir bakış açısıdır. Yazıya ve yazı diline kaynaklık eden iktidar, bu anlamda tarihsel zamanın biçimlendiricisi ve kitabi olan, yazılı kültür içinde yer bulan her çeşit bilgi ve düşünceyi var edendir. Meçhul (veya bugün için meçhul) yazıcının tercihleri de iktidarın denetiminden dışlanmış değildir. Metnin “hanlar ve beyler huzurunda” bulunduğunu hatırlatan anlatım biçimi, “hanım hey” ve “sultânım” hitapları, metnin ilk muhatabının hanlar ve beyler olduğunu açık eder. Bu ilk dinleyici veya okuyucunun duyarlıkları, metnin sınırlarına müdahildir. Bu yüzden metni iktidarın kabul dünyası içinde yorumlamak temel bir koşul olur. Burada Arap şairi Câhiz'in “okuyucunun bir düşman olduğu” düşüncesini farklı bir açıdan anabiliriz. Yazıcı, Şehrazat'la aynı konumdadır (Kilito, 2021: 17). İktidarın hoşnut olmayacağı bilginin esere sızması bu durumda ne kadar mümkün olur? Metnin yazıya geçirilmesi bir halk bilimi değerlendirmesi, folklorik bir dikkat olarak yorumlanamayacağına göre metnin yazıcısının ve yazdırıcısının maksadı önemlidir.

Önceki bölümde metnin bir köken anlatısı olarak iktidarın meşruiyetini sağlamasıyla ilişkisi ele alınmıştı. Bu bölümde de anlatıcının kimliği ve “Oğuzların tamam bilicisi”nin anlatılardaki rolü üzerinde durulacaktır. Dede Korkut'un anlatıcı

veya yazıcı rolü üzerinden iktidar söyleminin yeniden üretilmesi durumu sorgulanacaktır.

### 3.1. Kaynağın Sözlü veya Yazılı Olması Problemi

*Dede Korkut* metinleri için genel kanaat, bu metinlerin sözlü gelenekten geldiği ve daha sonra yazıya geçirildiği şeklindedir (bk. Gökyay, 2016: 714; Özçelik, 2022a: 9). Yüzyıllar boyunca sözlü dilde var olan bu boyları, okuma yazması olup bu boyları ezberlemiş olan biri yazıya geçirmiş olmalı (Özçelik, 2023: 7) yorumu da yapılmaktadır. Bu temel görüş, metni yazıya çeken kişinin basit anlamıyla bir derleme yaptığı anlamına gelir.

Bir sözlü metnin herhangi bir şekilde yazıya aktarımı az veya çok derlemecinin tasarrufu ile şekillenir. Yazıya aktarılanın en kararlı versiyon olup olmadığı ise bir bilinmez olarak kalacaktır. Yazıya geçirilmesi sebebiyle bir anlatının bir versiyonu, diğer versiyonların karşısında bir üstünlük elde eder. Farklı versiyonların bu yazılı versiyona karşı direnişi, yazılı kültürün etkisine, versiyonun okuryazar sınıfına olan uzaklığına göre değişecektir. Haymes'in, geleneği kayda almak için yapılan koleksiyonların geleneği nasıl etkilediğine dair verdiği örnek bu konuda anılabilir.<sup>101</sup> Yazıya geçirilen metin, dümdüz bir derleme iken bile sözlü kültürün doğasını etkiler. Onu belli bir biçimde kalıplaştırır, dondurur.

*Dede Korkut Kitabı*'nın hangi yaratıcılık ortamının eseri olduğu üzere ciddi bir sorgulama, Dursun Yıldırım'a (2002: 130-171) aittir. Yıldırım, metnin sözel ortamdan yazıya geçirildiğine dair ileri sürülen gerekçeleri (imla kusurları, eksiklikler, atlamalar vs.), bunların yazılı ortamda da ortaya çıkabileceğini söyleyerek yetersiz bulmaktadır. Ayrıca bu metne benzer başka metinlerin elimize geçmemesini, Türkiye sahasındaki kayıtların sınırlı olmasını da şüpheli bir durum olarak değerlendirir.

---

<sup>101</sup> "Sözlü destan" sorunsalı hakkındaki eserinde Haymes, Slav şarkılarının derlenmesi ile ilgili bir örnek verir: Araştırmacı ve kompozisyoncunun geleneği bir sonraki nesiller adına kurtarma yönündeki kendi çabalarıyla, tam da bu sağlam geleneğin yok olmasına katkıda bulunmaları kaderin ilginç bir oyunudur (2010: 39).

Yıldırım’a göre *Dresden* ve *Vatikan* metnine kaynak olan bir metin vardır ve bu metnin Uygur hattıyla yazılmış olması muhtemeldir:

Elimizdeki metinlerin, gördüğümüz biçim ve içerikleriyle bize, Türkiye sahası sözel ortam yaratıcılığında yer alan bir icradan gelmedikleri açıktır (...) Fakat, onların yazılı dip nüshalardan geldiği ihtimalini güçlü kılan kayıtlar ve açıklamalar tarihî kaynaklarda vardır ve bunlara kısmen bu yazı çerçevesinde değinilmiş ve gönderme yapılmıştır. Metinlerin içinde yer aldığı mecmualar önceleri, muhtemelen Aybek’in dediği gibi akıllı, uslu kişiler/ozanlar için tertip edilmiştir. Bunları söz konusu kişiler ezberleyip kopuzları eşliğinde çalıp çığırarak dinleyicilere iletmiştir. Fakat, toplumun geçirdiği kültürel dönüşümlere bağlı olarak onları o türde ezberleyip anlatanlar da bir değişime uğramış ve bu işlevi yeni ortamlarda ozanlar yerine kıssahan dediğimiz kişiler yüklenmiştir. Elimizdeki metinlerin donup kalmış gibi karşımıza çıkmış olmasının bir nedeni, yeni tür icracıların, kıssahânların anlatım repertuarı içinde yer almamasıdır. Türkistan ve Mısır sahasına nisbetle Türkiye’de metinler ile ilgili bilgilerin sınırlılığı, sözel ve yazılı ortam anlatım repertuarlarında pek revaç bulmadıklarını göstermektedir. Türk toplumu içinde rastlanan serpintilerinin kültür merkezlerinden, şehirlerden uzak yerlerde tespit edilmiş olması da bu gerçeği ortaya çıkarır. Akkoyunlu ve Kayı boyu münasebetleri ve II. Murad’ın köklerine merakı ve Oğuznâme gibi geçmişe ait Türkçe eserlere gösterdiği ilgi belki bir süre bu konuya ilgi uyandırmıştır, ama bunun sürekliliğini gösterir sonraki yüz yıllara ait herhangi bir metin kaydı veya alıntısı yoktur. Dolayısıyla eldeki metinlerin nüshaları Uygur yazısı bir dip nüshadan tasarruf edilerek istinsah edilmişlerdir (2002: 167).

Yıldırım’ın bu yazısı, *Dede Korkut Kitabı*’nın yazılı kültüre aitliği hakkında önemli bir değerlendirmedir. İkinci bölümde, Oğuznamelerin iktidarın meşruiyet söyleminin bir parçası olarak üretilmeleri konusu tartışılmıştı. Sözlü kültürün yazının içinde var oluşu iktidarın sözü biçimlendiriciliği ile birlikte değerlendirilmelidir.

*Mitten Yazıya Gizli Dede Korkut* adlı kitabında Abdulla, mit ve yazı ayrımı yapar. *Dede Korkut* anlatılarını “mitolojik dünyadan medeni dünyaya, basitten karmaşığa, tek renklilikten çok renkliliğe ve psikolojik yüklenmelere” doğru giden bir gelişim çizgisi içinde değerlendirir. Mitin yazıya dönüşü hakkında ise şu girişi yapar:

Mitolojik tasavvurun sadece dilden dile gezmesi, ağızlarda yaşaması; yazı ve yazının bütün hazinesinin de yalnız kâğıtta aksini bulmak şart değildir. Yazı medeniyetinin güç toplamasından sonra mitolojik tasavvurun dağılıp gitmesi, yok olması ve yazı medeniyetinin de mitolojik tasavvuru ilk bakirliğiyle saklaması icap etmez (Abdulla, 2015: 62).

Mit ile yazının temas noktasını destanda gören Abdulla’ya göre yazı (yazılı kültür) destan alanında güçsüzdür; mit ise bu alanda bütün azameti ve gücü ile kendisini gösterir. Dolayısıyla destan (*Dede Korkut* anlatılarına verilen isim budur)

mitin gücünü duyurduğu, yazının ise ilk güçsüzlüğünü ortaya koyan bir evrendir. Giderek mit yazı karşısında gücünü kaybedecek, kolektif bilince hitap eden mite karşılık ferdin oluşmasını sağlayan yazı, üstünlük elde edecektir (2015: 104-105).

Ayrıca Abdulla *Dede Korkut Kitabı*'nın iki “olağanüstü çağ”ı bünyesinde barındırdığını söyler:

Bu çağlardan biri mit çağı, kendine özgü öge ve araçlar bakımından oldukça zengindir. Diğer çağın ise temelini klasik yazı kültürünün izleri oluşturur. Bu farklı çağlara ait katmanlar, artık keskin ve net sınırlarla birbirinden ayrılmaz hâldedir. Bunun için de aynı temelde her iki katmana da ait olarak da kabul edilebilecek örnekler vardır. Artık metnin derinliklerine sinmiş olan mitolojik tefekkür, kendi ürünlerini armonik şekilde yazı kültürünün içine sokar (2020: 25)

Abdulla'nın yorumları, *Dede Korkut Kitabı*'nın “sözlü kültürden yazıya dâhil olması” ön kabulü üzerinde temellenmiştir. Bu yüzden yazar metnin düşünce yapısını, mit ile yazının çatışma sahasında tanımlar. Meçhul derleyici veya müstensih'in kaleminde mitin kendini ifade yolu olarak söz'ü değerlendirir. Mit ise kolektif bağımsız olarak kendini tanımlayamayacak bir olgudur. Şamanlar, kâhinler ise mitin elçileridir.

*Dede Korkut* anlatılarından bir kısmının halk kültüründe derin bir yeri olduğu açıktır. Söz gelimi Bamsı Beyrek'le ilgili boy, halk anlatıları içinde birçok varyantı bulunan bir anlatıdır (bk Gökyay, 2016: 1193-1263). *Bey Börek* anlatısına ait metinleri inceleyen Boratav, Bamsı Beyrek'in “Anadolu'daki halk hikâyelerine *Dede Korkut Kitabı*'ndan değil, *Dede Korkut Kitabı*'na ve Anadolu dışındaki bazı Türk zümrelerindeki varyantlarına kaynak olmuş daha eski bir rivayetten geçmiş” olduğunu söylemişti (Boratav, 2015: 52). Halk arasında onlarca varyantı tespit edilen bir anlatının sözlü gelenekten yazıya aktarılmış olacağı tahmin edilir. Deli Dumrul, Tepegöz<sup>102</sup> gibi anlatıların da birçok farklı kaynaktan ve sözlü kültürde izlerine

---

<sup>102</sup> Türkmen araştırmacı Yusuf Azmun, çocukluğunda teyzesinin kızıdan “Yeke Göz” masalını dinlediğini ifade etmektedir (2019: 21). Dirse Han ile ilgili anlatıyı anımsatan bir anlatı Türkmenistan'da 1940-1950 yılları arasında Ata Rahmanov tarafından derlenmiştir ve adı “İza Berlediren Nesilsiz” adını taşır (bk. Erdem, 1998; 2005).

rastlanılması en başından beri<sup>103</sup> dikkat çekmiştir. Ayrıca halk anlatısı tanımının nesir şeklindeki sözlü edebiyatın tüm çeşitlerini kapsadığı unutulmamalıdır (Déigh, 1998: 112). Anlatıların dışında bazı kalıp sözlerin ve belli soylamaların da Türkiye sahasında benzerleri bulunabilir. Ancak *Dede Korkut* anlatılarının tamamı için bir şekilde sözlü gelenekten yazıya aktarıldığı tahminini yapmak güçtür. Elindeki parçaları ayıklayan, biçimlendiren, eksiltip çoğaltan ve bu parçaları bir ana fikir etrafında bir araya getiren bir yazıcının olduğunu düşünmek için birçok sebep mevcuttur. Han huzurunda destan okunması olgusu ise biçimlendirmeyi zorunlu kılan bir husus olarak dikkate alınmalıdır.

Gökyay, *Dresden* yazmasındaki yazım yanlışlarının çokluğuna, aynı kelimenin aynı satırda bile birkaç farklı şekilde yazılabildiğine, kimi yerlerde atlanmış kelime ve ibareler kimi yerlerde de anlaşılamayan cümleler olduğuna dikkat çekerek metnin belli bir yazarın kaleminden çıkmış olamayacağını söyler. Ona göre metin, bir icra sırasında kayda alınmış olmalıdır. Dolayısıyla metnin yazarı, metnin müellifi veya müstensihisi bile değil icra sırasında metni kayda alan meraklı bir dinleyici olmalıdır (Gökyay, 1988: 92). Gökyay'ın bu düşünceleri araştırmacılar için büyük bir mihenk olmuştur. Tezcan ise 2017'de Diez anısına Berlin'de yapılan toplantıda *Dede Korkut Kitabı*, *Dresden* yazması ile *Atalar Sözi* yazmasını fizikî yapısından içerik yapısına kadar değerlendirerek *Dresden* yazmasının "İstanbul'da bir oryantalist için, yani Diez için özel olarak hazırlanmış bir kopya olduğu" ve eski bir yazma olmadığı sonucunu ifade etmiştir (Tezcan, 2020: 9). Bu da şüphesiz sahada önemli bir bakış değişikliğine yol açacak bir düşüncedir.

*Dede Korkut* anlatılarının sözlü kaynağı hakkında önemli bir nokta, Dede Korkut hakkındaki Kazak, Kırgız, Türkmen söylencelerinin *Dresden*, *Bursa*, *Vatikan* yazmalarında ortaya konan Dede Korkut karakteri ile büyük ölçüde örtüşmemesidir. Türkistan seyahatlerini yazan Amerikalı diplomat Schuyler'in de (1877: 62) dikkatini çekmiş olan ve çok yerde karşımıza çıkan "Korkut'un mezarının kazılması" ile ilgili halk anlatması, *Dede Korkut Kitabı*'nda hiç anılmaz. Dede Korkut'un ala gözlü devden

---

<sup>103</sup> *Dresden* yazmasının ilk haber vereni olan Diez, Tepegöz'ü "Oğuz Kyklopu" diye tanıtmıştır (1815; 2018). Yunan anlatısıyla ilgili yapılan bu karşılaştırmayı Köprülü de tekrar etmektedir (1976: 253).

doğması, kopuzu perilerden öğrenmesi, küyleriyle (ezgi) insanları etkilemesi, evlenmesi ve ölümden kaçması gibi anlatıların temel motiflerinden hiçbiri bu metne alınmamıştır. Dahası bu motiflerin kitabın genel yapısıyla bir bağı, organik bir bütünlüğü de bulunmaz.

*Dede Korkut* anlatılarının sadece sözlü geleneğe dayandığı varsayımı, bu metnin Aybeke'd-Devâdarî'nin anlattığı şekilde neden “ulu han bitiği” olarak saygı gördüğünü ve özel kütüphanelere dâhil edildiğini açıklamaz. Dahası metnin temel kurgusunun ve Dede Korkut adının, kitabın dilinin işaret ettiği coğrafyada halk tarafından yeterince bilindiğine dair kanıtlarımız azdır. Bursa'da 2018 yılında ortaya çıkan *Dresden* yazmasının bir paraleli sayılabilecek yazma ve Kaçalin'in 2017'de yayımladığı Ankara Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndeki 20 yapraklı yazma (ayrıca bk. Ercilasun, 2019: 297-301), *Dede Korkut* metnlerinin Anadolu'da ortaya çıkan biricik örnekleridir. *Dresden* ve *Vatikan* yazmaları Eski Anadolu Türkçesini yansıtan metinler olarak yine bu coğrafyaya mal edilebilir. Yazmaların deprem, sel gibi doğal afetler; savaş, kıtlık, sürgün gibi büyük kitlesel olaylar sebebiyle günümüze ulaşamaması ihtimali vardır ancak metnin içeriği ve iddiası göz önüne alındığında elimizde daha fazla nüsha bulunmaması yine de düşündürücüdür. Elbette *Dede Korkut* anlatılarının dil malzemesini ayrıca değerlendirmek gerekir. Dede Korkut'a atfedilen sözler, soylamaların bazı kısımları, deyimler ve özlü sözler, Anadolu'dan ve Rumeli'nden derlenen malzeme içinde de bulunmaktadır.

Yeterince metne ulaşamamamız, destan metnlerinin öncelikle “okunan” diğer bir deyişle terennüm edilen bir metin olmasıyla da ilişkilidir. Anlatıcı bir yazıcı olmaktan önce bir icracıdır ve bu icrada önceden dinleyip ezberlediklerinin payı bulunmaktadır.<sup>104</sup>

*Dede Korkut Kitabı*'nda “yazıcının” sesini duyuran en önemli bölüm mukaddime kısmıdır. Bu kısımda ayrıca tarihsel zaman işareti olarak Kayı boyuyla ilgili kayıt vardır. Hükümranlılığın tekrar Kayı'ya geçeceği haberinin nakledilmesi, eldeki bu metnin bir ideolojisi olduğunu duyuran en önemli kısımdır. İktidar

---

<sup>104</sup> Sözlü ve yazılı sorunsalının farklı bir değerlendirmesi olarak bk. Schoeler, 2024.

konusundaki bu kayıt, bir taraf almadır ve kimlik vurgusudur. Mevcut iktidarı anan ve tarafını vurgulayan meçhul yazıcı, iktidarın bir sözcüsüdür. Yazıcının sözlerini aktardığı ozan iktidarın temsilini halktan olarak icra eder. Dede Korkut'tan aktarım yapan meçhul yazıcı, aynı zamanda bir destan anlatıcısıdır. Kaynak olarak adı verilen Dede Korkut da bir ozandır. *Dede Korkut Kitabı* bir ozan anlatması şeklinde bir akışa sahiptir. Ozanın böylesi uzun bir metni terennüm etmesi özel bir ortamla ilişkilidir. Hanlar, ulular önünde icra edilen, muhtemel ki icrada farklı özellikler kazanan bu metin, bu doğasıyla sözlü metindir. Celâlzâde'nin gazavatnamesinde ozanların kopuz eşliğinde terennüm ettiğini belirttiği Oğuz gazilerinin hikâyeleri de bu cümleden olmalıdır. Bu gaza anlatıları, icra ortamının canlılığından kopararak yazıya dökülmekle yazılı kültüre mal edilmiş olur. Her iki durumda da sözceleme öznesi iktidarın bir sözcüsü olarak işlev görür.

Kültür alanı, iktidarın gücünü koruması için ordu ve silahlar dışında servet akıttığı önemli bir alandır. Tarih boyunca devlet yönetimini elinde bulunduran sınıf, halk üzerindeki iktidarını güçlendirmek ve kalıcılığını sağlamak için ozanlardan, sanatçılardan, halk içinde ermiş olarak bilinen kimselerden yararlanmış, onları halka ulaşmanın önemli bir yolu olarak kullanmıştır. Yanına aldığı ozanların gücünden yararlanan iktidar, kendisine tehdit olarak gördüğü bir hareketin ozanlarını düşman olarak kodlayıp ortadan kaldırmaktadır. Tarihçi Naîmâ, Kuyucu Murat'ın, çaldığı şeştar ile “Celâlîleri şevke getirdiği” gerekçesiyle bir çöğür şairinin oğlunu bizzat kendi elleriyle öldürdüğünü kaydeder (Naîmâ, 1968: 576, 577).<sup>105</sup> Şehzadelerin, paşaların etrafında kümelenen şairlerin, hamilerinin iktidardaki etkinliğini yitirmesiyle

---

<sup>105</sup> Aça, Naîmâ tarihindeki bu olayı, *İsyan Mevsimlerinde Eyleme Geçiş Aracı Olarak Saz ile Söz: Köroğlu Örneği* adlı makalede ele alır: “Merkez ve çevre arasındaki rekabet ya da çatışmalar sırasında merkeze yakın kimi klasik şairlerle halkın içinde yaşayan kimi saz şairlerinin olaylara ve taraflara, bulundukları konumdan baktıkları bilinen bir husustur. Merkeze konumlanan kimi klasik şairlerin bakış açıları ve yorumları merkez açısından pek sorun teşkil etmezken, halkın içinden yetişen kimi saz ve söz ustası saz şairleriyle derviş âşıkların bakış açıları ve yorumları sakıncalı ve kıskırtıcı bulunabilmiştir. Bu durum, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde yaşanan merkez ve çevre çatışmalarının toplumdaki yansımalarını daha iyi analiz edebilmek adına, klasik şairlerle saz şairlerine, başka bir deyişle şiire, saz ile söze çok daha geniş kapsamlı bir şekilde odaklanmayı zorunlu kılmaktadır. Bu tür bir odaklanış, çoğunlukla kazanan merkezin gözüyle görülüp anlatılan tarihî olaylarla tarafların, çoğunlukla kaybeden çevre tarafından nasıl görülüp anlatıldığını öğrenmek bakımından yararlı olacaktır. (Aça, 2018: 5).

gözden düşmeleri tarihte yaygın bir durumdur. Bu sebeple şairlerin güçlü iktidar odaklarını takip etmeleri ve duracakları yeri iyi seçmeleri hayati bir durumdur.

Hükümdar övgüsü; kaside, destan, mesnevî gibi edebiyatın en seçkin türlerinin ortaya çıkışını sağlayan olgudur. Ozan ile iktidar erki arasındaki patronaj olarak ifade edilen ilişkide hem şair hem patron kazanç sağlar:

Patron, bir diğer ifadeyle hami olan bürokrat nam salar, şair de o bürokrattan kese altınlarını alır, hayatını idame ettirir (İnalçık, 2003).

Ozan ile iktidar arasındaki edebî üretimi de sağlayan ilişki, devletin iktidar alanını genişletir. Hanların övgüsü aynı zamanda bir kanon oluşturur. Bu açıdan bakıldığında Dede Korkut ve/veya anlatıcı ozan, aynı zamanda kanonu temsil eder. Ozan eliyle iktidarın halka tanıtılması; normların, normal olanın üretilip yayılması sağlanır. Ozanla iktidar arasındaki bu ilişki, halkın iktidarı tanıma alanını, yazılı kültürü, yazılı olanı biçimlendirir.

Yazılı kültürde eserin ne sebeple yazıldığını belirtmek önemli bir gelenektir. Adı belli yazarlar da eseri niçin, kimin isteği üzerine yazdığını söylemeye önem vermişlerdir. Sebeb-i telif ile yazar, eserin yazılması sorumluluğundan bunun artık bir görev olduğu veçhiyle sıyrılmış olur. *Dede Korkut Kitabı*'nda ozan, ulu han ve Oğuz beyleri huzurunda destan söyleyen bir kişidir. Ozanın bu huzura gelişi ve destan söylemesi, bir davete icabet etmedir. Ad koymaya veya bir müşkülü çözmeye çağrılan Dede Korkut, boy boylamayı ve soy soylamayı toplumsal bir görev olarak icra eder. Günümüzde beklendiği şekliyle bir eserin yazılışı sadece yazıcının iç dünyasında aldığı bir karar olmaya uzaktır.

Ernest Robert Curtius'un ifadesiyle Eğer yazar, yazma riskini alıyorsa, bu sadece bir koruyucu veya üst merci rica ettiği, emir verdiği veya isteğini belirttiği içindir. (Kilit, 2021: 20). Perde arkasında bir hamiye işaret ederek sorumluluğunu hafifleten yazar, yazmanın iktidarın elinde ve onayında bir icraat olduğu kabulünü ikrar ederken aynı zamanda yazının gerekliliğine de işaret etmiş olur. Bu eser önemlidir, çünkü istenmiştir, arzu edilmiştir. Muzaffer bir hükümdar olarak eserini onaylayacak bir makama ihtiyacı olmaması gereken Ebulgazi Bahadır Han bile (bk. 2020: 104) Oğuznameyi yazışının arkasında Türkmen ulularının kendisinden rica etmelerini anar, uzun uzadıya bu eseri niçin yazdığını açıklamaya çalışır. Hem yüksüz



hem kutsal bir zeminde, bir gönül borcu, toplumsal gereklilik ve büyük bir sevap olarak eserini takdim eder

*Dede Korkut* metnlerinin “icra” edilen bir metin olduğuna dair sözlerle karşılaşırız. Ozan, bazı paralellikler kurarak ozanların rolünü vurgularken ozanın kimin cömert kimin nakes olduğunu da belirtir. Bu belirtme, bahşış istemenin dolaylı bir ifadesidir:

Erüñ ağırın yèynisin at bilür.  
Ağır yükler zaḥmın katır bilür.  
Ne yêrde şızılar varısa çeken bilür.  
Ġāfil başuñ ağrısın beyni bilür.  
Kılça kópuz götürüb êlden êle begden bege ozan gezer,  
Er cömerdin er nākesin ozan bilür.  
İleyüñüzde çalub eyden ozan olsun!  
Azub gelen kazāyı Tañrı savsun!  
Hānum hey! (D.4b/5-10).

Ozanın Dede Korkut adına konuşan bir ozan mı yoksa Dede Korkut’un bizzat kendisi mi olduğunu bilemesek de bir mahlas kullanmaya benzer şekilde ozan, Dede Korkut adını geçirerek bahşış imasında bulunur:

Dedem Korkud kırñ şākirde ver naşihat:  
Alplar, du’ ā kılayuñ cevān-merdlere görmağ-içün. (G.2/3-4)

Linda Dégh, bir halk anlatısının var olabilmesinin ilkesel üç temeli olarak gelenek ya da geleneğin geçmişteki taşıyıcılarının ortaklaşa katkısını, şu anki hikâye anlatan topluluğu ve anlatıcıyı odağa alır (1989: 49). Eseri yazdığını bildiğimiz veya yazar olarak adı/sesi ödünçlenen anlatıcı, gerçekte üçlü bir tablonun parçasıdır. Anlatı, yüzyıllar içinde oluşmuş kültürel dokunun ve zamanının kabullerinin bir tezahürünü, beylerin otoritesine bir katkı sunarak ortaya koyar. Bu anlatının yazıya geçirilmesi ise metnin “şimdi”sine ait bir görünümüdür. Yazı dinamik bir metni artık dondurmuş ve icrasındaki doğal renklerinden soyutlamıştır. Biz yazıyla karşılaştığımızda *Dede Korkut Kitabı*’nın icrasındaki ozanın sesini ne şekilde kullandığını, müziği, belki dansları ve canlandırma içeren hareketlerini bilemeyiz. Her okuyuşta metni yeniden var eden ve metnin yeni bir formunu oluşturan icranın yazıya aktarılamazlığı, metni yazıya geçirenin bilgisi dâhilindedir. Hükümdar veya beyler önünde gerçekleştirilecek olası bir “okuma” için metin bir ayıklamadan geçmiş ve ana fikrine bağlı bir bütünlükle sadeleştirilmiş, özleştirilmiş olmalıdır.

Metin yazıya çekilmiş olmasına rağmen sonraki metinlerde bu kitaba dair teferruatlı bir bilgiye rastlamıyor olmamız dikkate değerdir. Elimizde birçok Oğuzname metni olsa da Oğuz Han'ın destanıyla Dede Korkut'un boylamalarını birleştiren, Dede Korkut'a *Dede Korkut Kitabı* dolayısıyla atıf yapan bir Osmanlı metni yoktur. Bu durum, metnin sonraki yazarlar tarafından bilinip bilinmediğini şüpheli hâle getirmiştir. Yazarların Dede Korkut'u ve Oğuznameleri bilseler de gerek himaye gerekse zümre ilişkileri dolayısıyla bir takdir veya olumlama getirmeyeceği için bu bilgiye atıfta bulunmadıklarını düşünebiliriz. Eserle en yakın irtibatını bulabildiğimiz *Yazıcıoğlu Oğuznamesi*'nde Reşideddin Fazlullah'ın *Câmiü't-Tevârih*'teki metnin kısa bir özeti veren yazar da yine “*Uygur hattıyla Oğuznâme'de yazılmıştır*” (Yılmaz Önder, 2019: 59) diye *Câmiü't-Tevârih*'deki kaydı tekrarlarlarken Dede Korkut'la ilgili kitaba herhangi bir göndermede bulunmaz. Osmanlı kültür hayatında önemli bir belge olan bir esere değinmemek, yazarların tercihi de olabilir. Bugün için elimizde bu atıf yokluğunu açıklayacak bir malzeme de bulunmamaktadır. Bundan dolayı metnin bir dönemde duyulan bir ihtiyaç dolayısıyla özellikle derlenip bu şekilde kayda geçirildiği, sonraki dönemlerde ise iktidarın değişen ideolojik yapı sebebiyle bu kayda ihtiyaç duymadığı, tıpkı ilk Osmanlıların akıncılık söyleminin yükseliş devrinde giderek hâkim ideoloji olmaktan çıkması gibi bu eserdeki Oğuz söyleminin de imparatorluk yapısında artık eskisi kadar değerli görülmediği varsayılabilir. Her durumda bunlar bir varsayımdır.

### 3.1.1. Anlatıcının İktidarı

Anlatıcı, diğer bir ifadeyle iletişimin gönderen tarafında bulunan kişi, temelde soyut bir varlık değildir. Metnin dilinde yazıyı üreten iktidarın sesi olarak bazı temel tonları da algılarız. *Erkek, Oğuz, Müslüman, yetişkin ve bilge kişi* olarak sesini duyduğumuz anlatıcının, tarihi, siyasi ve toplumsal bir konumu vardır; yetkinliği metnin sahibi olarak anılmakla onaylanmıştır. Anlatıcı kutsallık atfıyla metinde güçlü bir söylem oluşturmuştur.

*Dede Korkut Kitabı*'nda anlatıcı tarafının belirlendiği kısım mukaddime yani giriş kısmıdır. *Dresden, Vatikan ve Bursa* yazmalarında bulunan mukaddimenin *Dede Korkut Kitabı*'nın ana metninin bir parçası kabul edilip edilmeyeceği önemli bir tartışma konusu olmuştur. Kitabın giriş kısmından “mukaddime” diye söz eden ilk *Dede Korkut* naşirimiz Kilisli Rifat Bilge bu kısmın esere “Osmanlılar zamanında” ve

kimliği bilinmeyen bir yazar tarafından eklendiğini söyler (1332 [1916]): 172). Bu görüş Ergin tarafından da (1989: 3) dile getirilir. Mehmet Kaplan, kadının rolünün ve yeme içme kültürünün değişikliğine dikkat çekerek (2009: 117)<sup>106</sup> mukaddime ile boylar arasındaki zaman farkını onaylamış olur. Günümüzde mukaddimenin kitabın bütünüyle ilişkisine dair farklı görüşler dile getirilse de<sup>107</sup> mukaddimede tasvir edilen kadınların destan metinlerinde geçen kadınlarla doğrudan bir ilgisi olmadığı açıktır. Öyleyse ortada takdim boyutunda da olsa ana metne bir ekleme yapılması söz konusudur. Mukaddimede Kayı boyunun dolayısıyla Osmanlı yönetiminin övülüyor olması ise anlatıları kimliğin bir parçası olarak yeniden var etme anlamına taşır. Mukaddime bir kimlik beyanı olarak ilerler.

Mukaddimede Dede Korkut'un yaşadığı zaman olarak "Resul aleyhisselam zamanına yakın" ifadesi geçer. Bu ifadede geçen zaman, aynı zamanda Dede Korkut'un bazı sahnelerinde yer aldığı veya anlatıcısı olduğu destanların da tarihsel zamanıdır. "Resul Aleyhisselam zamanına yakın" belirtmesi, Resul gelmeden veya geldikten hemen sonra olarak anlaşılabilir. Kusursuz ilk zaman kavramı, İslam'ın doğuşunu içeren tarihsel zaman olarak işaretlenmiştir. Destan metninin yaklaşık olarak XV-XVI. yüzyıllarda yazıya geçirildiğini, anlatıların ise X. yüzyılda ortaya çıktığını düşünürsek "kusursuz ilk zaman" bugün için baktığımızda çok da geriye gitmeyen bir zaman kesitidir. Tarihsel zaman algısını sözlü tarihin şekillendirmesi, birkaç yüzyıl öncesini bir "ilk zaman" şeklinde tasarlayabilmeyi kolaylaştırır. Tevarih metinlerinde insanlığın başından bu yana geçen zamanın genellikle altı bin civarında olarak gösterildiği malumdur. Tarihsellik tasavvurundaki bu kapanmanın, mitolojinin hayati yorumlama gücünü ve bütün evren bilgisini kuşatabilme iddiasını daha etkili kıldığı düşünülebilir.

"Resul Aleyhisselam" zamanına yakın olan, Dede Korkut'un şahsıdır. Ancak kahramanlar için de doğrudan bu zamana gitmek mümkün görünür. Bügdüz Emen

---

<sup>106</sup> Kaplan bu konuda şunları der: 'Türklerde kadın telâkkisinin değişmesi bakımından çok dikkate şayan olan bu parçanın hâlis göçebe Türklere ait olmadığı kanaatindeyiz... Asıl Dede Korkut hikâyelerinde kadının en büyük meziyeti kahramanlık ve annelik duygusu olduğu halde, burada kadın bambaşka bir zaviyeden, misafirperverlik ve ev işi bakımından değerlendirilmektedir' (2009: 118).

<sup>107</sup> Bir örnek olarak bk. Bekki, 2015: 5-13.

(Aman?) sahabe olmakla övülür. Bıyıklarıyla anılan Emen Bey'in sahabeliği, *Günbed* yazmasında “*varubanı Mekke de Peyğamberüñ yüzün gören, hacı olub Mekke kuflına eli geçen, gelübeni Oğuzuñ içinde şahābe olan* (G.26/3-4) şeklinde ifade edilir. Bügdüz Emen'le aynı anlatılarda bulunması dolayısıyla Salur Kazan; dolayısıyla da Yegenek, Segrek, Egrek, Begil, Aruz, Basat... gibi şahıslar da aynı dönemle, Resul aleyhisselam zamanıyla ilişkili olmalıdır. Burada kahramanları farklı tarihlere yerleştiren *Dede Korkut Kitabı* dışındaki Oğuznameleri istisna tutmuş oluyoruz. Metnin bizi bu şekilde imanın başladığı noktaya götürmesi, anlatıların kutlulukla bağlanmasını sağlar. “Ol zamanda” diye söz edilen tarih, Oğuz zamanı, kutlu bir zamandır. O zamanların kahramanları da her açıdan örnek alınacak, kutlu kişilerdir. *Günbed* yazmasında Oğuz beylerinin, peygamberlerden, sahabelerden hemen sonra anılması bu vurguyu pekiştirir. Yazmanın bir başka yerinde, alınması arzu edilen bir kale için, o kaleyi almaya hangi kahramanla gitmek gerektiği tarif edilmiştir. Bu tarif Bayındır Han, Deli Dünder, Kara Budak gibi kahramanların övgüsü için bir araç olmuştur:

Aķca burclı ķal'alaruñ üstine varı bēgler varsaydı,  
dōge dōge ġanīminden ol ķal' anı alsaydı,  
ol ķal' anuñ saġında, solında uçurumu var, varmak olmaz.  
Bārūsında kemāndārı urar, ķoymaz.  
İçindeki serdārı cehdin ēler, ġanīmine ķal'a vermez.  
Ol ķal'anuñ üstine varan igid nēce gerek (G.22/2-7).

Bu türden parçaların, doğrudan, dinleyiciler içindeki erleri hedeflediği, askerî eğitimin bir parçası olarak kullanıldığı düşünülebilir. Han huzurunun dokunulmazlık statüsünü kullanan ozan, büyük Oğuz hanlarını ve beylerini anarak onları emsal bir kişilik olarak betimler. Bu kişilikler, yazıyı elinde bulunduran gücün kahramanlarıdır.

Althusser devletin bir tek baskı aygıtı olmasına rağmen çok sayıda ideolojik aygıtı (*AİE*) olduğunu söylerken kilise kurumuna özel bir yer ayırır. Zira kapitalizm öncesi dönemin egemen devletinde “kilise” yalnızca dinsel işlevleri değil, eğitim işlevini, kültür ve haberleşme işlevini kendinde toplayan bir ideolojik aygıttır (Althusser, 2014: 173). Dede Korkut'u bu perspektifte devletin en önemli ideolojik aygıtı olarak yorumlayabiliriz: Dede Korkut hem kültür (kopuzun, sözün, soylamaların sahibidir); hem öğretim (ondan öğüt alan şakirtleri vardır); hem haberleşme (Oğuz beylerinin başına ne geldiğini kayda geçirmektedir); hem inanç (Allah onun gönlüne

ilham etmektedir) alanında işlev gösteren bir ideolojik odaktır. Devletin baskı aygıtı, en temel referansını bu kutlu kişiden almaktadır.

### 3.1.2. Anlatı Metninde Yazının Varlığı<sup>108</sup>

*Dede Korkut* metnlerinin yazılı olarak üretilip üretilmediği meselesine ek olarak bu metinlerin yazılı kültürden ne ölçüde izler taşıdığı da bir meseledir. Metnin tam olarak tespit edilemeyen ancak XV-XVI. yüzyıl civarında olduğu düşünülen yazılış tarihinden bağımsız olarak *Dede Korkut* anlatılarının dünyası, yazılı kültürün varlığını ortaya koyan bazı unsurlar içerir. Bu bölümde, özellikle akademik bilginin alanında olan “okumak” ve “yazmak” eylemlerinin metinlerdeki kullanımlarına dikkat çekmek istiyoruz.

*Dresden* yazması mukaddimesinde, yazıyla ilgili *Yasin*, *Kur'an* ve hutbe anılır. Anlatılarda geçen tek okumak da yine *hutbe okumaktır*. *Günbed* yazmasında da benzer şekilde *Kur'an-ı Kerim* anılır. Dolayısıyla yazmak ve okumak, sadece ibadetin alanındadır:

Yazılub düzilüb gökden èndi,  
Tağrı 'ilmi Qur'an görkli.  
Ol Qur'anı yazdı düzdi,  
'Ulemâlar öğrenince güydi bahdı,  
'Âlimler serveri 'Osmân 'Affân oğlu görkli.  
Alçaq yerde yapılubdur Tağrı evi Mekke görkli.  
Ol Mekkeye sağ varsa esen gelse  
Şıdkı bütün hâcî görkli.  
Sağış güninde ayne görkli,  
Ayne günü okınanda kutbe görkli,  
Kulağ urub dinleyende ümmet görkli (D.5a/5-11).

Hişârı alub kelisyelerin yıqub yerine mescidler yapıdılar. Keşişlerin öldürüb baş başlatdılar, 'azîz Tağrı adına hutbe okutdılar (D.103a/13-130b/1).

Hakk ta'âlâ gökden Qur'an èndürdi  
arı dînli Muhammed'e okumak-içün (G.1/1)

arı Qur'an açubanı kim oğumaz (G.2/8)

---

<sup>108</sup> Bu başlık altındaki bilgilerde “eğitimde fırsat eşitliğini Dede Korkut anlatıları üzerinde düşünmek” konulu makaleden yararlanılmıştır (Haznedaroğlu, 2023).

oĥuduĥın doĥrı dutsa (G.2/8)

Ĥaĥķ kitābını oĥuyanda mollalara osal baĥan (G.28/6)

Ĥur’ān oĥusa (G.37/1)

Ana metne sonradan eklendiĥi dūřınūlen *Dresden* mukaddimesinin yazıya teması, boylardakinden farklı deĥildir. Yazıyla ilgili Mushaf dışında tek unsur, *Dresden* yazmasındaki son boy olan Tař (Dış) Oĥuz’un Ĥ Oĥuz’a asi olduĥu boyda, Beyrek’e gōnderildiĥi sōylenen “kāĥıd”dır (Kaĥalin, 2017: 444). Burada kāĥıt, mektup, pusula benzeri yazılı haber anlamındadır.

Yazının bu kadar az anılışı, destan anlatılarının savaşma durumlarını odaĥa alan kurgusuyla da ilişkilidir. Mushaf ve mektup dışında yazılı kōltōre dair ticaret, bōrokratik ilişkiler, sıradōzeni yapısı, atama ve ganimet taksimi gibi resmī işlemler, divan toplantıları vb. bazı hususlar sayılabilir. Yōnetime baĥlı olarak ĥeřitli kurumların, protokol yapısının oluřtuĥu aĥıktır. Dahası *Ankara* ve *Gōnbed* yazması, Dede Korkut’u şakirtlerine ders veren bir molla olarak sunmakla diĥer metinlerden ayrılır. Say Oĥuz beylerinin destanlarını koşup dōzen Dede Korkut’un dāniřmend ve řākirdleri ile anılması (*Dedem Ĥorķud ķırķ şakirde ver nařīĥat. Alplar, du ‘ā ķılayun cevānmerdleri gōrmaķ iĥōn. G.2/3-4*) ayrıca *Ankara* yazmasında *dāniřmend* adlandırmasının mollalara dair bir kavram olan “okumak” ile de ilişkilendirilmesi (A.12/6-7), Dede Korkut’un tekke benzeri bir yapıda dinī dersler verdiĥini dūřınmemiz iĥin bir sebeptir. *Hey ķırķ dāniřmend aĥız aĥıp ōĥersen[ōz] Allāĥı ōvōn* (A.9/8) diyen ve kırk talebesine hitap eden Dede Korkut, bu anlatılarda belli bir ōĥgōt yapısı iĥinde karşımıza ĥıkan tek eĥitici kişidir. Bu sōzler Ali şır Nevāyī’nin Korkut Ata’yı *Nesāyimō’l-Mahabbe min řemāyimō’l-Fōtōvve* adlı eserine almasını da aĥıklayacak bir ayrıntıdır. Ali şır Neāyī’nin *Korkut Ata* bařlıĥında verdiĥi bilgi řu şekildedir:

Tōrk ulusu arasında daha fazla řōhrete ihtiyaĥı olmayacak kadar bōyōk bir řōhreti vardır. Kendinden yıllarca ōnce olanları ve yine kendinden yıllarca sonra olacakları bildiĥi oldukĥa ōnlōdōr. ōĥōt niteliĥinde ve akıl ōrōnō pek ĥok sōzō halk arasında yayĥındır (Ali şır Nevāyī, 2021: 408).

*Ankara* yazmasında dāniřmentlerden sōz edildiĥi gibi *Gōnbed* yazmasında mollalardan, ayrıca dervīřlerden sōz edilir:

Ĥaĥķ kitābını oĥuyanda mollalara osal baĥan  
namāzsızca ĥaĥķ yērine ķoyulmazmı?

Ƙara donlı dervîşlere osal baĥan  
dar y erde, derin suda  alanda  
“ ızır neb ,  ızır  ly s, meded, meded” d y beni  a ırmazmı

Arı d nli şaf  y zli d st Mu ammede osal baĥan,  
‘    olub bu derg hdan s r lmezmi?

Y ri g ki yaradan Bir All ha osal baĥan  
Dedem d r, ecelsizce g c  l me tuŗ olamazmı? (G.28/7-12)

Bu mollalar *Kur’an* okumakta,  l leri defnetmektedir. Mollaların bu rol  “kitab ” y n  olan bir rold r. *Dresden*, *Vatikan* ve *Bursa* yazmasında “fak ”lardan s z edilmesi, *Ankara* yazmasında *    lar yaramazı oldur ki  a  ı koyup b   l s yleye* (A.12/5) denilmesi, din  ilimlerde ve hukukta belli otoritelerin varlı ına iŗaret eder. Burada do rudan kitabili e bir g nderme sezilir. * ara donlı derv  ler  ayb eri* (G.4/11)dir. “G  b eri” olan derv  ler, “ eyh ve m ritleri” şeklinde bir tasavvufi  rg tlemenin varlı ını g sterir. Dede Korkut bu kiŗilerin manevi yardım talebi i in  ok gerekli oldu unu ifade eder: * ara donlı derv  lere osal baĥan, dar y erde derin suda  alanda  ızır neb ,  ızır  ly s, meded, meded” d y beni  a ırmaz mı* (G.28/7-9). Nitekim *Dresden* yazmasında da Dirse Han’ın hatunu o ul i in “kara donlı derv  lere nezirler” vermiŗtir.

Din  bilgilerin kurumsallı ı konusunda ezan bahsi  nemli bir veri ortaya koyar: Ezan okuyucu olarak “fa   h”lerden bir de “sakalı uzun Tat eri”nden bahsedilmiŗtir: *Sakalı uzun Tat eri banladu da* (D.12b/6) Ezanı okuyan fakih, sadece Tatlardan mı olmalıdır? Kahramanlar “mescidlerin  ıra ı” (G.3/10) oldu u h lde ve O uzlar d ŗmandan kale aldık a kilise yıkıp mescit yaparlarken ezanı neden Tat eri’nin (bk. G kyay, 2016: 418), toplumdaki bir “yabancı”nın okuyaca ı a ık de ildir. Bu durum, ezanla ilgili yetkinli in, belki mescitlerin h kimiyetinin de Tat’ların elinde oldu unu d ŗ nd rebilir.

S z n kısısı yazının varlı ına tanıklık edecek şekilde O uz toplumunda belirli meslek gruplarının, sanatların oluŗtu u, bilginin bazı gruplarda akıŗ i inde bulundu u g zlemlenmektedir. Ticaret i in uzak yerlere kervan g nderilebilmesi, hekimlere m racaat edilmesi gibi durumlar da bunu destekler. Belli bir yapının i inde y r t len sistemli bir e itimnin varlı ına dair ise elimizdeki en g     iŗaretler, mollaların ve kad ların varlı ı, ayrıca Dede Korkut’un soylarını dinleyen ve şakirt olarak onun etrafını saran kiŗilerin bulunmasıdır. B t n bunlar *Dede Korkut*

metinlerinin kaynağını büyük ölçüde halkın kahraman tasavvurundan aldığını söyleyebiliriz.

### 3.2. Dede Korkut: Ozan ve Ulu Kişi

Fazlullah Reşideddin'in *Câmiü't-Tevârih*'te verdiği bilgiye göre Bayat boyundan Kara Hoca'nın oğlu olan Korkut, Oğuz hanlığının dokuzuncu hükümdarı İnal Sir Yavku'nun danıştığı, Peygamber zamanında hayat sürmüş bilge bir kişidir. Doksan yıl hükümdarlık yapan İnal Yavku, yanında daima müşavir olarak Dede Korkut'u bulundurmıştır (bk. Togan, 1982: 55). Uzun bir ömür süren Korkut, üç hükümdara daha danışmanlık yapmıştır. *Atalar Sözi*'nin *Berlin* yazmasına göre Karmış oğlu (Diez, 2018: 61), *Selâtin-nâme*'ye göre Tok Temür oğlu'dur (Öztürk, 2001: 24). Bayburtlu Osman'ın yazdığı *Bahrü'l-ensâb*'da ise Oğuzlar'ın İslâmiyet'i kabulüne dair bir rivayet (bk. Kırzioğlu 2000: 20, 21) bulunur.

Dede Korkut'un tarihî kişiliği üzerine araştırma yapan araştırmacıların başında Barthold, Nöldeke, Kırzioğlu, Boratav, Togan, Sümer ve Gökyay gelir. Barthold, Adam Olearius'un (1669: 301) haber verdiği Korkut Ata mezarını araştırmak üzere 1900'lerin başında araştırma yapmış, ancak bahsi geçen mezara dair izler bulamamıştır (Gökyay, 1994: 78; Barthold, 2021: 25). Dede Korkut'un mezarının nerede bulunduğu hakkında bugün de bir kesinliğe ulaşılamamıştır. Bununla birlikte Dede Korkut hakkındaki inanışlar günümüzde Türkmenistan, Kazakistan ve Azerbaycan coğrafyasında canlı şekilde devam etmektedir.

Dede Korkut veya Korkut Ata, toplumun önde gelen bir kişisi, bir manevi önder olma yönünü adında ve ünvanında taşır. “Dede” ve “Ata” ünvanı onu bir inanç örgünüsün parçası kılar. Yüce kişilere atfedilen “gaibten haber verme” Korkut'un önemli bir vasfıdır. Bu atıf sadece *Dede Korkut Kitabı*'nda değil, Dede Korkut'tan bahseden hemen bütün metinlerde ve Oğuznamelerde tekrar eder. *Reşideddin Oğuznamesi* ve *Şecere-i Terâkime*'de bilge kişilik İrkıl Koca'dan bahsedilir. Yakutların ilk şaman olarak nitelendirdikleri “Aan Arkıl” bu konuda hatırlanmalıdır (bk. Aça, 2000). Bir Uygur dönemi metni olan *İrk Bitig*'in konusu da “fal”dır.

Dede Korkut, ozanlığı ile de bütün ozanlar nezdinde bir pir kabul edilir. *Dede Korkut* kahramanları kopuza Dede Korkut'tan dolayı hürmet gösterir. Dede Korkut'un kültür kahramanlığı yönü, kopuz çalanların onun adını yad etmesinin, ona hürmet



göstermesinin sebebidir (Aça, 2000). Segrek kılıcını Egrek'e çalacakken kopuzu görür ve durur:

Oğlan sermürdi, örü tırdı. Kılıcınun balçağına yapışdı kim bunu çarpa.  
Gördikim elinde kopuz var, eydür: “Mere kâfir Dedem Korkud kopuzı  
hürmetine çalmadum” dedi. “Eger elünde kopuz olmasaydı ağam başıyçün  
seni iki päre kılurıdum” dedi (D.135b/13-136a/3).

Dede Korkut'un kopuzla ilgili bir üstat kabul edilmesi *Ankara* yazmasının girişinde de anılmıştır:

Dānişmendler yaramazı oldur ki okuduğın tutmaya.  
Ozanlar yaramazı oldur ki Dede Korkud sebisin söylemedin boy gazāvat  
söyleye.  
Aķ alnuńda soy soylayan ozan olsun.  
Azmıř gelmiř kazāńı belāńı Allāh savsun (A.12/5-10)

“Dede Korkut sebisin” sözünün anlamı açıklanamamıştır (Kaçalın, 2017: 213) ancak bu sözün Dede Korkut'un adını anmakla ilgili olduğu düşünülebilir. Bu soylama aynı zamanda Dede Korkut'un gaza ozanlarının piri olduğunu ortaya koyar. Oğuz gazalarının destanını söylemek ayrı bir ozanlık sahasıdır. Bu ozanlık hakkında Yıldırım'ın “alp ozan” kavramsallaştırması (2000: 336) hatırlanabilir.

Ek olarak burada Dede Korkut'un çalgısının kopuz, şadılık, yelteme gibi başka adlarda anıldığını da söylemek gerekir (Ayrıca bk. Sertkaya ve Azmun, 2020: 384-392). Bu çalgılar Osmanlılarda da orduyu gazaya karşı şevke getirmek için kullanılan çalgılardır. Köprülü bu hususa şu şekilde değinir:

Alplar devrinin asıl tabî müterennimleri, ozanlardı. Daha başlangıcı bilinmeyen bir zamandan beri kopuz'la eski Oğuz menkabelerini, yâni Oğuz Türklerinin milli destanlarını çalıp söyleyen bu ozanlar, ordularda, obalarda, hulâsa her türlü toplantı yerlerinde mutlaka bulunuyorlardı; ozanları, kopuzcuları mevcut olmayan hiçbir Selçuklu ordusu yoktu; onlar zafer gününü ta'kip eden mes'ud akşamlarda, ellerinde kopuzlar, o günkü kahramanlık sahnelerini yaşatacak destanlar inşâd ederlerdi (1976: 245).

Destan okuyucu Dede Korkut'un ozanlar için bir önder olması, ozanların Oğuz gazalarını ele alan şiirler okumasını anlaşılır kılar. Dede Korkut Kitabı'ndaki “Hanım hey”, “sultanum” gibi hitaplar, bu metinlerin hanlar ve beyler huzurunda okunduğunu duyuran seslenişlerdir.

Köprülü ayrıca XIII. yüzyılda Anadolu Selçukluları'nın ordularında gördüğümüz ozan'ların, Mısır Memlûkleri Devleti'nde hükümdarların alaylarında,

Celâyirliler’de, hattâ XV. asırda Anadolu Beyleri’nin saraylarında da görüldüğünü nakleder (1989: 162). Köprülü’nin Osmanlılarda ozanların varlığına seyahatmelerden örnekler verdiğini aktaran Pehlivan, Köprülü’nün varsayımını kanıtlayacak bir veri olarak, Gelibolulu Muhammad Zaîfî’nin “Gazâvat-ı Sultân Murâd Hân” isimli eserinden bir parça sunar (2010: 525). 1444’te Varna Savaşı’na giden ordunun tasvirini yapan bu dizelerde ordu içinde ozanlardan bahsedilmektedir:

Çalınurdu dibinde kopuz u nây  
Kıvanurdu görüben yohsul u bay

Biri birine dir hâllü halince  
Uralum kâfire ok tâ ölince

İverleridi kim tîzcek varalar  
Okıla Üngürüzleri kıralar (Sarı, 1994: 283).

Gaza edebiyatı üzerine yapılacak çalışmalarda bu çeşit izler yakalamak mümkündür. Celâlzâde’nin “Oğuz gazalarını” çalıp söyleyen ozanlardan söz ettiği metin de (bk. Demirtaş, 2009: 195-196) bunlardan biridir.

### 3.2.1. Korkut Adının Anlamı

Dede Korkut'un kim olduğu üzerine ileri sürülen tezler bir yana, bu ismin kökenine dair de çeşitli düşünceler ileri sürülmüştür. Diez, *Dede Korkut Kitabı* ile ilk kez karşılaşmasında Dede Korkut adını “Kızgın derviş” olarak anlamlandırmış, ancak ikinci makalesinde bundan vazgeçmişti (bk. Bayat, 2016: 15). Bu vazgeçiş, bir dervişin kızgın veya asık suratlı olması beklenmediğinden kaynaklanmış olabilir. Ancak adın çağrıştırdığı ilk anlam bugün de “korkut-” eylemidir. Bu ad, *Öcal*, *Yüksel*, *Erol* gibi özel adlar evreninde makul bulunabilir.

Bununla birlikte kelimeye *korkut-* eylemi yaklaşanlar da mevcuttur.<sup>109</sup> Kelimenin “kut” köküyle ilgili Bazin şu özetlemeyi yapmıştır:

Kök hecede “uzun/kısa” ses karşıtlığının henüz canlı olduğu; göksel kaynaklı temel madde olan kut (qut) ve ateşin kaynağı olan kor (qor) ile ilişkili şamanik inançların daha baskın olduğu arkaik bir dönemde

<sup>109</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Nalbant, 2016; Bazin, 2015b; Gedikli, 2020.

(Özbekçe tarafından korunmuş) qōr-qut ikilemesi Oğuzlar'ın (tarihi veya efsanevi) kahin ozan Korkut Ata veya sonraki geleneklerin Dedem Korkut'una özel ad olarak hizmet etmiş olabilir. Aynı zamanda (kısa kök ünlüsü ile) “korkut!” (qorqut!) emir kipi çok korkunç olması istenen bir savaşçı için diğer bir özel ad olabilir (2015a: 2367-2371).

Özbek Türkçesinde “mal, hazine, zenginlik” anlamına gelen *qor qut* ikilemesiyle Korkut adı arasında bir ilişki kurmaya çalışan Bazin'e göre (2015a: 2367-2371) *qor qut*, “ev bark” gibi bir ikileme olabilir.

Kaçalin Farsça *ķōt* “ruh” sözünden geldiğini düşündüğü Korkut adında ölümsüzlük anlamının gizli olabileceğini ileri sürmüştür. Bu sonuca, hikmetli sözler söyleyen ve ölümsüzlüğü temsil eden Nûşîrvân'dan nakledilen sözler dolayısıyla ulaşır. Nuşirvan da “ölümsüz ruh” anlamı taşımaktadır. Ona göre mukaddimeye Korkut diliyle yerleştirilen sözler Nuşirvan'a (efsanevi İran şahı I. Hüsrev) aittir. İki kelimedenden oluşan *Kor kut* adının belki bir gün “ölümsüz ruh” anlamı ortaya çıkabilir (2017: 10, 11).

Gedikli (2020), “korkut” sözünün “kurt, börü” anlamına geldiği iddiasını *Dresden* metninde geçen *korkut siñirlü* ifadesinin Vatikan metninde *kurt siñirlü* şeklinde geçmesine dayandırır. Bu yazım farklılığını eş anlamla değerlendiren yazar ayrıca Kazakça *korkav* “kurt, börü” sözüne dikkat çeker. Kanaatimizce yazarın etimolojik açıklamaları, kurt'un bir yiğitlik, savaşçılık sembolü olmasından dolayı tartışmaya açıktır. Dede Korkut'un savaşmayan, yiğitlik yapmayan bir erkek özne oluşu önemlidir.

*Dede Korkut Kitabı*'ndaki adlara genellikle eylem kalıbıyla açıklama getiren Tulum ve Tulum, Kor-kut'u “kut koyar, kut verir” anlamında devrik bir cümle olarak almış ve *yüm vermek* ile ilişkili görmüştür (2016: 14). Yazarlara göre Oğuzlar “uğur, mutluluk, kut” vermesinden dolayı bu bilge kişiye Korkut (verir kut) demişlerdir.

Korkut adını kork- fiilinin ettirgen biçimine bağlama konusunda ilk anılacak isimlerden biri Rásonyi'dir (1962: 240). Bu düşünce uzun süre etkili olmuştur. Borovkov, ilk *Kur'an* tercümelerinin Arapça istilahlarını karşılamadaki başarısını örneklerken *kork-* fiiline özellikle değinir. Ona göre bu fiil kökü birçok dinî sözcüğü tam olarak karşılamaktadır:

Aynı şekilde kork- 'korkmak' ve korkıt- 'korkutmak' fiilleri özgün mecazi anlamlar kazanmaktadır, örneğin: korkganlar (66,4) 'mümin, dindar']

korkutıcı (37b,12) 'alçak gönüllü, mazlum'; korkutgan (97,10) veya korkutgucı (54b,9) 'haber getiren, elçi, resul, vaiz, peygamber' (Borovkov, 2002: 20)

İlk Türkçe *Kur'an* çevirilerinde “peygamber, elçi, resul” anlamlarında *korkutıcı korkutgan* gibi karşılıklar kullanılmıştır. Karahanlı döneminden günümüze ulaşan *Kur'an* çevirileriyle ilgili yayınlarda korkut- eyleminin yüzlerce defa dizinlendiği görülür (bk. Ural, 2023; Yılmaz vd., 2013). Rabguzî'nin *Kıyasü'l-Enbiya*'sında de *korkut-* eylemi, Tanrı elçilerinin, yalavaçların ümmete karşı yerine getirdiği en temel görevlerden biri olarak sıkça kullanılmıştır (kitabın dizini için bk. 2019: 722). İnsanları Tanrı'ya karşı uyaran, onları gaflet hâinden uyandıran kişiye “korkutucu” karşılığı verilirken gaflet durumu da tehlikeden habersiz olma anlamıyla bütünleştirilmektedir. Takva sahipleri Tanrı'dan korkan kişilerdir.

“Dede Korkut, Dedem, Dedem Korkut ve Korkut Ata” gibi birkaç farklı şekilde karşımıza çıkan Oğuz'un bilgisi de ötelere haber veren (gaipen türlü haber söyleyen) bir uyarıcı olarak bu adı almış olmalıdır. Uyarma, “korkutma” eylemiyle bitişiktir, çünkü bir tehlikeye karşılıktır. *Kur'an-* Kerim'de *Müddesir Suresi*, ilk vahyinden sonra içine kapanan Peygamber'e “kalkıp insanlara doğru yolu göstermesi, onları uyarması” ikazı ile başlar (74/2; bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011: 654). Burada “nezi” kökünden gelen kelime (fe'enzir) “tehlikeye karşı uyararak, korkutmak” anlamındadır. Günümüz *Kur'an* meallerinde genellikle “Kalk, halkı uyar” anlamında Türkçeye aktarılan bu ayet, en eski Türkçe *Kur'an* tercümesi olarak bilinen yazmada *kopğıl korkı<t>ğıl* olarak çevrilmiştir (bk. Ural, 2023: 556). Uyarma ve onun zıddı olan müjdelemenin, bütün peygamberlerin kullandığı en temel iki davet metodu olduğu da hatırdan tutulmalıdır (bk. Hökelekli, 2020: 147-150).<sup>110</sup>

Abdülfevâh Kilit, eski metinlerde *va'z* (nasihat) ve *havf* (korku) kelimelerinin ayrım yapmaksızın aynı olguyu karşılamak üzere kullanıldığını söyler.

---

<sup>110</sup> *İslam Ansiklopedisi*'nin “inzar” maddesinde şu bilgiler yer alır: “İslâm davetinde korku ve uyarma yöntemine bu derece ağırlık verilmesi âlimlerce iki yönden ele alınarak açıklanmıştır. Bunlardan biri, korkunun insanı harekete geçirmedeki rolünün daha fazla oluşudur. Fahreddin er-Râzî'nin belirttiğine göre bir işin yapılmasını veya terkedilmesini sağlamakta uyarma ve korkutmanın etkisi müjdelemenin etkisinden daha güçlüdür. Çünkü insan menfaat sağlamaktan çok zararı defetmek için çaba harcar.” (Hökelekli, 2020: 147-150).

Bütün nasihatlerin amacı göz yaşı döktürmektir ve gözyaşları korkunun sonucudur (2021: 46). Ömer bin Hattab'ın nasihat istediği Kâ'b el-Ahbâr'a “Bizi korkut (Ar. *havvifnâ*) dediği de bu konuda anılır. Kilito'nun Arap anlatı geleneği bağlamında ağlamaya, göz yaşı dökmeye yaptığı vurguyu eski Türk kültürüne uyarlama konusu tartışılabilir, ancak uyarma işinin “korku” ve “ağlatma” içeriği hakkında tekke şiirinden de birçok örnek verilebilir. Özellikle “uyan, kalk, gafil olma” gibi sözler, tekke şiirinin öne çıkan ifade kalıplarıdır.

Korkut Ata'nın “korkut-” eylemiyle birlikte anıldığı bir metin olarak Kazak baksılarının duası özel bir veri daha önümüze koyar.

Su başında Süleyman  
Su ayağı er Korkut  
Balalardı sen korkut

sözyle başlayan<sup>111</sup> bu cinaslı dua, Korkut adının “korku”yla ilgili anlamının hiç değilse uzak olmadığını yeniden duyurur.

Korkut Ata şahsının anlatılarda tuttuğu yer itibara alındığında Korkut adının etimolojisine dair görüşler farklı şekilde desteklenebilir. Ancak gerek bir Osmanlı şehzadesinin adı gerekse Anadolu'da yaygın bir ad olarak kullanılan bu adın günümüzde ifade ettiği anlam “korkut-” eylemiyle ilişkilidir. Bu anlamlandırışta da korkutmanın tebliğ etme, uyarma, yol gösterme anlamını dikkate almak durumundayız. Korkut Ata toplumdaki diğer bütün rollerinden daha önemli olarak bir hatırlatıcı ve uyarıcı rolüyle öne çıkmaktadır.

### 3.2.2. Ata, Eren ve Bilge Olarak Dede Korkut

Oğuzların tamam bilicisi ve gaipen haber söyleyen olan Dede Korkut, anılan bu iki vasfı ile mistik bir kişiliktir. Tipik bir Müslüman velisi olması yanında kimi araştırmacılar onu sıklıkla pagan veya ladinî bir büyücü olarak da değerlendirir (bk. Rossi, 2021: 61). *Günbed* yazmasındaki tasvirde (G.42/13-43/5) o, üç yüz altmış altı

---

<sup>111</sup> Cinleri hükmü altından tutan Süleyman Peygamber'in adını anılarak cinlerin tasallutundan korunulması (Boratav, 1994: 87) bu duada Süleyman adı geçirilmesinin açıklar. Ancak Oğuz adıyla ilgili efsanelere bakıldığında buradaki Süleyman adından, Emir Süleyman olarak da anılmış olan Oğuz'dan bahsedildiği düşünülebilir.

yaş yaşamış, ahir zamanda yaşanacakları kendi gözleriyle görmüş gibi bilen, uyku uyumayan ve et yemeyen bir kişidir. Uzun bir ömrü uykusuz olarak geçirdiğini söylemesi, Eugene Schuyler'in de 1877'de kayda aldığı "Korkut'un rüyada kabrinin kazılması" anlatısıyla uyumludur:

Bu kişi ile ilgili ilginç bir mahalli inanç var; on dört kadem boyunda olan Korkut bir zamanlar dünyanın bir ucunda yaşamış. Bir gece rüyasında birkaç kişinin mezar kazdığını görmüş. Evliya, "bu mezarı kimin için kazıyorsunuz" diye sorunca, cevap "Korkut için" olmuş. Endişelenen Korkut kendisini tehdit eden ölümden kaçmak istediğinden ertesi gün dünyanın öbür ucuna gitmiş ve orada da aynı rüyayı görmüş. Tan vakti tekrar yola koyulmuş ve bu yolla dünyanın tüm köşelerini dolaşmış. Hayal kırıklığı içinde nereye gideceğini bilmeden dünyanın merkezine gitmeye karar vermiş. Burasının Sir'in kıyısı olduğunu anlayınca hiç düşünmeden kaçmış, fakat rüyası onu takip etmiş. Mübarek zât ecelini aldatmayı düşünmüş. Toprak üzerinde kendisi için emniyetin olmadığı sonucuna vararak suda yaşamayı aklına koymuş. Örtüsünü Sir'in üzerine yaymış ve üzerine oturmuş. Burada yüzlerce yıl kopuz çalarak, nihayet ölünceye kadar kalmış. İnançlı Müslümanlar cesedini alıp onu buraya gömmüşler. (2004: 62; ayrıca bk. 1877: 65).<sup>112</sup>

Türkmenistan anlatısına göre düğün toyuna davet edilen Korkut Ata sabaha kadar kopuz çalar, seher vakti kulağına "Korkut'un kabri kazıldı" diye bir nida gelir. Ardından gittiği her toyda bu nidayı duyacak, nice zaman sonra kendisini Sir Derya sularına atmak isteyecek, ancak yine bir ses ona ölüme hazırlanmasını söyleyecektir (Rahmanov, 1997: 93-112). Düşünde bir kabir kazıldığını görüp bu kabrin kimin için olduğunu sorması üzerine kendisi için olduğu cevabını alan Korkut Ata'nın, gördüğü bu düşün etkisiyle diyar diyar gezmesi, dünyanın ortası kabul edilen Sir Derya kenarına varması ve orada ölümü beklemesi, muhtelif eserlerde benzer şekillerde nakledilmiş bir anlatıdır. Anlatılarda evliya ve ozan bir kişilik olarak *küy* çalan veya destan söyleyen Dede Korkut, *Günbed* yazmasına göre "bağır öpke kadarınca et yememiş"tir. Hint-İran sahasındaki kadim dinleri hatırlatan et yememe olgusu, metinde hayattan doyasıya zevk almamak gibi bir anlamda anılmış olsa da İslam öncesi devirlerin "ermiş" anlayışını düşündüren bir motif olarak değerlendirilebilir.

---

<sup>112</sup> Schuyler'in bu seyahat kitabı Türkçeye ilk defa Kol ağası Ahmet Efendi tarafından çevrilmiştir. Bu çeviride okuyucuyu yönlendiren kısa notlar da yer almıştır (1294 [1878]).

Ali Şir Nevâyî, *Nesâyimü 'l-Mahabbe*'de Türk sufileri arasında Korkut Ata'ya da yer verir. Korkut Ata'nın biliciliğine, halk arasında yaygın özlü sözleri olduğuna dikkat çeken bu kısa yazı, “daha fazla şöhrete ihtiyacı olmayacak kadar şöhreti vardır” gerekçesiyle bilgi vermede cömert değildir:

Türk ulusu arasında daha fazla şöhrete ihtiyacı olmayacak kadar büyük bir şöhreti vardır. Kendinden yıllarca önce olanları ve yine kendinden yıllarca sonra olacakları bildiği oldukça ünlüdür. Öğüt niteliğinde ve akıl ürünü pek çok sözü halk arasında yaygındır (Ali Şir Nevâyî, 2021: 408).

Korkut'un veli kimliği, kopuzuyla bütünleşir. Kazak anlatılarında Korkut kopuzu perilerden öğrenmiştir. Ölüm korkusuyla ecelden kaçan Korkut, küy çalarak ölümsüzlüğe ulaşmıştır (Aça, 2000: 49). Korkut Ata'nın kopuzu ile bütünleşmesi, onu özellikle manevi bir lider, söz sahibi, bilinmeyenleri bilen ve söyleme yeteneği kendisine bahşedilmiş bir kişi hâline getirir. *Yakutların eski inanışlarına göre ruhların ortaya çıkışının ilk işaretinin kişinin doğaçlama şiir söyleme yeteneği* olduğunu söyleyen Ksenefontov “kuturar” adındaki ezgilerden söz eder. “Kutur armak” ruhlar tarafından tutulmuş olmaktır. Bu ezgiler kişiye “gelmektedir”:

Yakutlar normal dua-şarkı söylemekle Şamanlardan farklılık arz ederler. “Kuturar” ifadesiyle Şaman'ın ruh (kut) tarafından tutulduğu, cinleri başına topladığı duayı-şarkıyı Şaman değil de güya ona yerleşen ruhun söylediği iddia edilmektedir. Ama basitçe söylemekten fevkalade farklıdır: gür bir sesle, şiddetli ve durmadan, insanlara bakmadan başını sallayarak okunur. (Ksenefontov, 2011: 125).

Korkut Ata, gaipden haber aldığı için bir haberci, tanrısal bir elçidir. Ozanlık toplumsal tabaka olarak aşağı bir tabakaya, düşkünler sınıfına ait bir donanım olmakla beraber dervişliğin doğası gereği olarak kutlu kişinin de bir vasfı hâlini almıştır. Dede Korkut'un ozanlığında hükmetme yetkisini elinde bulunduran gücün hükümleri yasalaşır, tarih anlatısı biçimlenir ve kayda alınır. Bu yüzden bu kutlu kişi, iktidarın da korunanıdır; bir anlamda ruhanî yönüdür. *Dede Korkut* anlatılarında hanlar hanı Bayındır Han'ın hükmünü eleştiren kahramanlar (Dirse Han, Begil, Emren) vardır ancak Dede Korkut'u eleştiren kahraman yoktur. Ona karşı çıkabilmiş tek kahraman, deli olarak anılan Karçar'dır. Deli Karçar Dede Korkut'a el kaldırmasının bedelini kolu taş kesilerek öder (D.44b). Dede Korkut bu sahnede keramet sahibidir.

Dede Korkut hakkındaki ölümden kaçmakla ilgili anlatıları değerlendiren Barthold, Korkut Ata ile Hızır miti arasında bir benzerlik kurar:

Ancak Radlov'un Kulindin çölünde (İrtiş'in doğusu, Barnaul'un batısında) bir Kırgız (Kazak) şamanının dilinden kaydettiği bir büyüde şu şekilde bir ibare vardır; “Ona ölmüş desem; o, ölü değil; ona canlı desem, o, canlı değil; kutsal Korkud Ata”.<sup>23</sup> O hâlde, Korkud'un canlılar arasından uzaklaşmasına da, ölümlü olmasına da inanılmıyordu. Diğer bir ifadeyle Korkud hakkındaki rivayetle, İslam dinine Batı'dan gelmiş bir motif olan Hızır (Türk telaffuzu ile Hıdır) “peygamber” hakkındaki rivayet arasında benzerlik vardır. Ancak bu durum, Korkud'un kabrinin birkaç yerde gösterilmesine ve ona hürmet edilmesine (Batı'da birkaç yerde Hızır peygamberin kabrinin gösterildiği gibi) engel değildi. Mecmuadaki atasözlerinde (9 ve 10 numaralı) Hızır, Korkud'la birlikte anılır. Von Diez tarafından anlaşılmayan bu metin, bize göre, şu şekilde tercüme edilmelidir; “Bırak Tanrı sana Hızır peygamberin şifa veren dokunuşunu, Korkud Ata'nın bilgilerini bağışlasın”. Bizim eserde de Hızır, kahramanın yarasına üç defa dokunduğunda yara iyileşir. Bu atasözlerinde Korkud'un kısmen doğaüstü yaratılışa sahip olduğuna inanılır (bizim eserde buna dair hiçbir işaret yoktur): O, mavi gözlü devin kızı tarafından dünyaya getirilmiştir (Nu: 74). Aynı zamanda da o, sıkıca İslam'a bağlıdır, Allah'ın birliğini, peygamberin gerçekliğini, ilahi emirleri kabul etmiştir (Barthold, 2021: 23).

Barthold'un sözünü ettiği *Atalar Sözi*'ndeki art arda gelen iki sözün (9 ve 10 numaralı) okunuşu şu şekildedir:

Hızır peygamberün silisin versün  
Korkud Atanın bilisin versün (Diez, 2018: 34, 35).<sup>113</sup>

*Atalar Sözi* mecmuasının girişinde *Evvel sağlığa çalalum sağıluk gelsün* denilerek bir dua faslı açılmış; *Hakkdan şunu isteriz ki* diye başlayan kısımla kutlu kişiler anılmıştır. Kutundan faydalanmak adına ilk anılan kişi Okçu Kozan, daha sonra Selman Sultan, Hızır Peygamber ve Korkut Ata'dır. *Atalar Sözi*'ndeki bu anma gibi *Topkapı Sarayı Oğuznamesi* 'nde de Dede Korkut, Bayındır Han, Salur Kazan, Bügdüz Emen gibi kahramanlarla birlikte anılır. Bir yerde *Er Dede Korkut biliglü Oğuz* (TO.5), bir yerde *Dede Korkut biliglü* (TO.10) ifadesi geçer. Ayrıca yine bir duada inancın en temel direği ile birlikte Dede Korkut anılır:

Yārīcuñ Allah yalvacuñ Muḥammed olsun  
Dede Korkud biliglü yēdi bilisün vērısün

---

<sup>113</sup> Barthold'un yukarıda haklı olarak düzeltme uyguladığı Diez'in çevirisi şu mealde olmuştur: (9) *Hızır Peygamber gibi esen kalasın. (10) Kötü niyetli baba mutsuz olsun* (Diez, 2018: 34-35).



Emîr Süleymân uğurlı [yêdi uğrın] vèrsün (TO.20).<sup>114</sup>

Eğer burada Emir Süleyman, Enverî'nin haber verdiği (bk. Ademler, 2007), Boratav'ın da kabul ettiği üzere (1958: 45) Oğuz Han'ın diğer adı ise; Allah, peygamber, ulu ata ve Dede Korkut, bir milleti kadim dönemiyle birlikte kuşatır şekilde bir arada anılmış olur.

Bir “gaip eri” kişilik olarak Dede Korkut'un din konusunda *Kur'an-ı Kerim*'den, hadis, kelam, fıkıh gibi İslami bilimlerden ve yazılı kültürden ne ölçüde faydalandığına dair bir bilgi yoktur. *Dede Korkut Kitabı*'nda çizilen tabloda Korkut Ata'yı “kara donlu dervişler”den ayıran büyük bir fark göremeyiz. Tanrıya *Yücelerden yücesin / Kimse bilmez nicesin* şeklinde yakaran Oğuzlar, başlarındaki kutlu kişi olarak hürmet duydukları Korkut Ata'dan da Tanrı'nın varlığına dair farklı bir yorum, kelamî bir tanımlama duymamış olmalıdır. Oğuzların Tanrı'ya dair bilgilerini bir çeşit doğal teoloji saymak mümkün görünür. Rum abdalları veya Horasan erenleri gibi adlarla anılan dervişler, Türkmen geleneklerine bağlı kalarak İslamiyet'in çok basit, külfetsiz bir şeklini serhatlerde ve yeni zapt olunan memleketlerin halkı arasında yayan kimselerdir (Köprülü, 2012: 69).

Kutlu ve bilge kişilerin uzun yaş veya ölümsüzlük ile bağdaştırılması, birçok inanışta tekrar eden bir husustur. Erken ölümlerin çok olduğu eski zamanlarda bilgeliğin ancak yaşlılara yakıştırılması doğaldır. Korkut Ata'nın yaşı hakkında *Reşideddin Oğuznamesi* ve *Şecere-yi Terâkime*'de dört hükümdara danışmanlık edecek

---

<sup>114</sup> Metinde anılan Emir Süleyman'ın kim olduğu tartışılır. Boratav'ın görüşü bu adın Oğuz Han'ın diğer adı olabileceğidir (1958). Nitekim Enverî, Oğuz'a sahabe olan babası tarafından Süleyman adının verildiğini, annesi Turunc'un ise Mir Süleyman dediğini birkaç kez belirtmiştir:

çün süleymân doğuban buldı vücüd  
çağırıp Allâh didi kıldı sücüd  
pes velîye anlar iderdi oğuz  
didiler biz aña oğuz ayduruz [...]  
anı aydurlar oğuz ismiyle yâd

*aña olmışdur süleymân aşl-ı ad* (Ademler, 2007: 164). Ancak Tezcan bu görüşü, TO metninde Oğuz adından ayrı olarak anılmasından ve *Dede Korkut Kitabı*'nda her iki kullanımın da geçmemesinden dolayı sorunlu bulmaktadır (Tezcan, 2020: 79). Emir Süleyman'ın Mir Süleyman, Mir Sülman gibi farklı yazılışlarla Yıldırım Bayezid'in Edirne'de saltanat süren oğlu olması da tartışılan bir görüştür. Bu durumda *Dede Korkut* evreninin önemli bir parçası olan TO metninin bir Fetret Dönemi eseri olma ihtimali belirir.

uzun bir zaman diliminden söz edilmesi önemlidir. *Günbed* yazmasında da Dede Korkud, üç yüz altmış altı yaş yaşadığını söyler.

Kaçalin Dede Korkut'un kim olduğundan bahisle, hikmetli sözler söyleyen bilge kişiler olarak oğluna nasihat veren Lokman ile yine oğlu Süleyman Peygamber'e nasihat veren Davut Peygamber'i anar (2017: 11)<sup>115</sup>. Ona göre beş yüz altmış yıl yaşamış olan ve “ölümsüz” anlamındaki Lubad adıyla da anılan Lokman, Korkut'un kim olduğu konusunda anılması gereken bir isimdir.

Kaçalin'in Lokman'la ilgili öngörüsünü bir kısas-ı enbiya metni içinde bulduğumuz aşağıdaki metin örneğiyle bir parça doğrulayabiliriz:

Abdu'l-lāh ibnü Dīnār eydür Loḡmān bir seferden gelüp pes ḡulāmı anuñ istiḡbālına çıḡup mülākī oluḡda Loḡmān atasını sorup öldi dēyü cevāb vëricek Loḡmān eyitdi el-ḡamdü'lil-lāh kendi emrūme mālīk oldum andan ḡātūnını sorup ḡulām öldi dēyü cevāb vëricek el-ḡamdü'lil-lāh döşegümi yēñiletüm dedi andan hemşiresin sorup öldi dēdi Loḡmān eyitdi 'avretüm setr oldı andan ḡarındaşını sorup öldi dēyicek bēlüm kesildi dēdi (Menek, 2011: 128)

Lokman Hekim'e atfedilen bu sözlerin bir paralelini *Atalar Sözi*'nde “atalar” öznesiyle ilişkilendirilmiş olarak buluruz. Burada Dede Korkut adı geçmese de metin genel olarak bize Dede Korkut'un sözlerini aktarır. Bu paralellik önemlidir ancak yukarıda Lokman'ın kendi atası, hatunu, hemşiresi ve karındaşı hakkındaki yorumları söz konusuyken *Atalar Sözi*'ndeki metinde kayıplarını bildiren insanlara karşı verilmiş bir cevap vardır:

Atalara atam öldi demişler, iş başına düşmüş demiş.  
Anam öldü demişler, öksüz kalmışsin demiş.  
Oğlum öldi demişler, yüreğine ok tokunmuş demiş.  
Kızım öldi demişler, harçtan kurtulmuşsun demiş.  
Karındaşım öldi demişler, yerinde elinde garip olmuşsun demiş.  
Avratım öldi demişler, döşeğin yenilenmiş demiş.  
Konşum öldi demişler, tanışıkcin gitmiş demiş.  
Hısım kavmım öldi demişler, vay ne haz<sup>116</sup> etmişsin demiş. (Diez, 2018: 63; ayrıca bk. Ercilasun, 2019: 305)

<sup>115</sup> Kaçalin ayrıca *Tevrat*, *Zebur* ve *İncil*'de geçen hikmetli sözlerle ilgili çalışmasına gönderme yapar (bk. Kaçalin, 1998).

<sup>116</sup> Ercilasun okuyuşu “Vay ne hatâ etmişsin demiş.” Şeklinde (2019: 3059).

İlk metinde “şükür” duygusu ön plandadır, kardeşe kadar olan kayıplar şükür konusu olarak ele alınır. Diğer metinde kişiye her şeyin tesellisini veren atalar; baba, kardeş ve oğul konusunda çok teselli veremez. Her iki metinde de toplumsal hayatın doğrudan söylenmeyen bazı gerçeklerinin dışavurum biçimi, Nasreddin Hoca arketipini anımsatır. Atalar da Lokman Hekim de kişinin işine gelmeyenleri ifade eden bir “hilekâr”dır. Burada “hilekâr”ı Hyde’ın üzerinde durduğu kültür yaratıcılığı bağlamında kullanıyoruz.<sup>117</sup>

Dede Korkut’un kültür üretici olarak hilekâra dönüştüğü anlatılardan biri kopuzu keşfetmesiyle ilgili olarak ele alınmıştı (bk. Aça, 2000). Dede Korkut’un yukarıdakine benzer bilgece sözlerinden biri “yalnızlık zor iştir” diye biten soylamadadır. Ailenin, ak sakallı erkeklerin, ak pürçekli (yaşlı) kadınların ve erkek çocukların övüldüğü bu parçada kız çocuk çok net bir şekilde yerilmiş, ama kişiye yalnız (bekâr) kalmaması tavsiyesi de verilmiştir. Sayılan olumlu şeyler arasında kız çocuğuyla ilgili sözler bir nükte gibi durmaktadır:

Altı kardaş bir arada olduğı arħa güci.  
Aķ sakķallı kocalar ěl bařaruķı, oba dövleti.  
Aķ bürçekli kedbānūlar ařuñ duzı, ěv bereketi.  
Yañla yětmiř oğlan yigid ěvüñ görķi, ěv güvenci.  
Bir kiřinüñ soyunda altı yaşar oğlı olsa,  
yurd ornacı, göz aydını, běl kuvveti, yürek yağı.  
Yěddi yařar kızı olsa,  
yağıdan beter ěv çapķunı, ěv pozķunı yad gelini.  
Yalkuzluķ yavuz işdür yā ādem, bilgil anı.  
Yalkuzluķda Dedem děr, Ķādir Allāh saħlasun cānuñuzı. (G.4/12-5/5)

Kaçalin’in paralel anlatılar olarak ortaya koyduğı tespite, yukarıda da anılan Boz atlı Hızır’ı ve belki Nuh Peygamber’i de eklemek mümkün görünür. Nitekim

---

<sup>117</sup> “Bizler sürekli (doğru-yanlış, kutsal-dünyevi, temiz-kirli, erkek-dişi, genç-yaşlı, canlı-ölü vb.) ayrımlar üretiriz ve her ayırım çizgisi çektiğimizde, hilekâr o çizgiyi geçip ayırmı karmaşaya sürükleyerek bozar. Hilekâr yaratıcı, dolayısıyla bilge budaladır, saçları ağarmış bebektir, karşı cinsin kıyafetlerini giyendir, kutsal sövgülerin sözcüsüdür. Bir kişinin muteber davranış anlayışı onu eyleme geçmekten alıkoyuyorsa hilekâr hayatın akışını yeniden sağlayacak ahlāk dışı bir davranış ve aynı zamanda hem doğru hem yanlış olan bir eylem önerisi sunmak için boy gösterir. Muğlaklığın ve müphemliğin, çift anlamlılığın ve iki yönlülüğün, çelişkinin ve paradoksun mitik tecessümüdür o (Hyde, 2019: 22-23).

*Günbed* yazmasında Dede Korkut'un kendi adını anarak yaptığı uzun bir soylama şu şekilde nihayetlenmiştir:

Dünyāda ne yaşadum men Dede Qorqud  
üç yüz altmış altı yıl yaş yaşadum;  
gün orta ilen ikindinüñ arasınca gün görmedüm.  
Yèddi koyun ölür-idi günde menüm şîlānumda,  
bağır öpke kadarınca et yemedüm.  
İki kapulı kār vēnsērā tek bu cihānı bir ev gördüm, men Dede Qorqud,  
bu kapıdan girende ol kapudan çıkar gördüm (G.42/13-43/5).

Dede Korkut bu pasajda yaşının üç yüz altmış altı yaş olduğunu bildirir. Uzun yaş yaşamış bilge kişiler, eski tarihçilerin kitaplarında önemli yer tutar. Birçok tarihî figürden, uzun yaş yaşamış olarak söz edilmiştir. Ancak tarihte uzun yaşamakla ilgili anılan figürlerin başında, kutsal kitaplarda da yaşı 950-1000 yıl civarında olarak anılan Nuh Peygamber gelir. *Günbed* yazmasında Dede Korkut'un dünya hayatı hakkındaki “iki kapılı kervansaray” benzetmesi, Nuh Peygamber hakkında kısas-ı enbiyalarda anılan bir sözdür. Bu sözün eski bir tanığı olarak ilk bilinen kısas-ı enbiya yazarımız Rabgûzî de bu sözü Nuh Yalavaç sözü olarak nakletmiştir (bk. Rabgûzî, 2019: 74). Bu durum Dede Korkut ile Nuh Peygamber arasında bir bağlantı kurulduğunu tanıklar.

Uzun yaşamak soy ağacı bilgisine vâkıf olmayı getirir. Dede Korkut yaşlı bilge olarak birkaç hanın hükümdarlığının tanığıdır ve danışılması gereken ehil kişidir. Uzun yaş onu soy bilgisinde, tarih bilgisinde bir otorite kılar. Hanlığın tarihsel sürekliliğinde önemli dayanağı Korkut Ata, Oğuz soyunun kutsallığının da bir tanığı olarak takdim edilmektedir. Korkut Ata'nın metnimiz içinde çok önemli rolü, geçmiş ile geleceği birleştiren bir süreklilik duygusunun temel referansı olmasıdır. Bu bilge şahıs devletin kurumunun ilk elden bir şahididir. Dolayısıyla bilge kişi devletin meşrulaştırma gücünün önemli bir sembolüdür. Bir köken bilgisi olarak Oğuz soyunun vasfı da Korkut Ata tarafından dile getirilmektedir.

### 3.2.3. Ozan Olarak Dede Korkut

Temelde bir “bağış alan” olarak ozanın konumu toplumsal statüler açısından parlak bir yere işaret etmez (Bu konu statülerle ilgili bölümde tartışılacaktır). Ancak hükümdarın veya güç erkinin yanındaki ozan, otoritenin ilk onaylayıcısı olarak özel bir mevki sahibidir. Mitolojik dünyada hükümdarın fizikî güce, kılıca ve orduya sahip olması gibi ozan da ruhanî güce ve sözün gücüne sahiptir. Bir gaip eri, eren, evliya

kimliğiyle bütünleşen ozan, ilahi sözün, ilhamın dünyaya inmesine aracı olarak kabul edilir. Bilinmez âlemin bilgileri, geleceğe dair haberler ve yiğitlerin başına neler geldiği, bilge ve ozan kişinin gönlüne akar ve ozan bu haberleri etkileyici sözlere, ezgilere dönüştürür.

İbn Haldun *Mukaddime*'de şu kaideyi tekrar eder: *Hanedanlık ve hükümdar (hükümet) alem için pazar yeridir.* İbn Haldun'a göre hükümdar, önce kendine en yakın yerleri daha sonra kademe kademe uzak yerleri sulayan bir su kaynağına benzer. (2020: 666). Mesleğinin karşılığını belli bir ücret olarak değil de ancak bağış yoluyla alabilen ozanlar için yönetici sınıfına yakın olmak, geçinmenin ve hayatta kalmanın yolu olabilir. Yönetim sınıfı tarih boyunca bilimin ve sanatın gelişmesine en büyük destekçi olmuş ve sanatçıları, ozanları desteklemekle iktidarlarının şanını yüceltmişlerdir. Destan anlatıcısı olan ozan ise anlattıkları dolayısıyla iktidarla doğrudan bir ilişki içindedir. *Günbed* yazmasında geçen şu ifadeler, ozanın bulunduğu yeri ve toplumsal rolünü ortaya koyan bir sahne sunar.

Ulu hanlar ordusunda carçı carlar.

Pâdişâhlar nazarında kadîmîden Dedem dër, ozan kıpar (G.6/12-14).

Yukarıda, ordu içinde ozanlara yer verildiğinden söz edilmişti. Özellikle ordu ozanları doğrudan askeri yönlendirme kudretinde olduğu için bu ozanlar siyasi anlamda çok değerlidir.

Yönetici tabaka, yazılı kültürün bir yönlendiricisi, şairlerin sanatçıların bir başvuru merciidir. Yazılı kültürün temsili için bu varlıklı, yetki sahibi mercilere ihtiyaç vardır. Bu yetkililer beğenileriyle sanata da yön verici olurlar. Şehzadelerin, paşaların etrafında kümelenen âlimler ve şairler ordusu, sanattaki ve düşünce dünyasındaki belli eğilimleri de temsil etmekte idiler. Bir şairi desteklemek, onun ortaya koyduğu veya katıldığı sanat anlayışına bir şans tanımaktır. Dolayısıyla yetki sahipleri, metnimizde hanlar ve beyler, ozanların hamisi olurken aynı zamanda yönlendiricisidir. Ozanlar hanın gölgesinde onu metheder, onun beğeneceği şekilde olayları nazma çekerler. Burada da *Dede Korkut* anlatılarının yazılı kültürden, kanondan ve iktidarın onayından bağımsız düşünülemeyeceği gerçeği ortaya çıkar.

Sanatçıya bağışta bulunulması, sanatın devamını mümkün kılan başlıca olgudur. Bağış yapmanın manevi bir görev olarak dayatılması, ozan ve iktidar açısından öngörülebilir bir sonucu getirir. Ozan bağış alma beklentisindedir ve iktidar

ozanın bu beklentisine muteber bir karşılık verir. Bu tekrar eden tablo ozanın sesinin ne kadar bağımsız olabileceği üzerinde bir kuşku uyandıracaktır. İdeal devlet büyüğü, ozanları himaye eden, onlara bağışta bulunan olarak kodlandığı için ozanları himaye etmek, hanlar ve beyler için toplumsal bir gerekliliktir. Ozanla hanlar arasındaki bu kazan-kazan ilişkisi, öte yandan kaybetme-kaybetme ilişkisidir. Ozanın himayeyi kaybetme korkusu ile hanın etrafında itibarını yükseltici bir kültür çevresi edinmemesi korkusu, bu denk olmayan iki sınıfı aynı denklemin parçası kılar. Ozanın bu düzende hamisinin temel anlayışına karşı durabilmesi açıkça tavır alış olacaktır. Han veya iktidar bu çatışmayı iktidarını pekiştirici bir işlevle kullanabilir.

*Günbed* yazmasında Peygamber övgüsü, peygamberler övgüsü, sahabelerin, ermişlerin övgüsü, ardından da ulu Oğuz beylerinin övgüsü ile ilerleyen soylama “Alplar dua kılayım civanmerdleri görmek için.” diyerek bitirilmiştir. Dede Korkut dilinden bir anlatıma sahip bu ilk soylamanın bu şekilde nihayetlenmesi, Dede Korkut şahsının da bir ozan olarak bahşiş istediğini düşünmemize zemin oluşturur. Dede Korkut neden civanmerdleri görmek için dua kılacaktır? Beyrek’in ozan kılığında kardeşlerinden yiyecek istemesi, kız kardeşlerin ozana verdiklerini ima ettikleri eşyalar, ozana bağış yapmanın önemli bir görgü olduğunu gösterir. Ozana bağış yapmama bir ayıplanma sebebidir. Ozanı çağıran taraf ozanı ağırlamalı, ozanı boş göndermemelidir. Düşünde *Mere kon kızlar yanuna da varsun.* (D.57b/13) denilerek dolaşması serbest bırakılan ve erkeklere yasak olan bir yere girmeye Kazan Han izniyle ruhsat alan ozan kılığındaki Bamsı Bayrek, kadınların çadırına girer. Burada kendisinden beklenen gelini övmesidir. Bu, Anadolu’da bugün de yaygın olan “gelin övme” adetin bir görüntüsüdür. Gelini övecek şekilde olmasa da şiir söyleyen ozan, burada da bahşiş istemeyi sürdürür ve Banu Çiçek’ten parmağındaki yüzüğü ister. Her defada ozanın bahşiş istemesi olağan bir sahne olarak gerçekleşmektedir. İktidarın bahşişiyle geçimini temin eden ozan, iktidar ile halk arasında önemli bir iletişim aracı olarak imtiyazlı bir alanda durmaktadır.

Dede Korkut’un ozanlığı hakkında atlanmaması gereken bir husus bu ozanın mizahi bir yönünün de olduğudur. Taşlama dediğimiz türde eleştiriler, yer yer taklit ve canlandırmalar Dede Korkut’un ozanlığından ayrı düşünülmemelidir. Dede Korkut’un taşlamalı konuşmasının bir örneği *Atalar Sözi*’nde ve *Günbed* yazmasında yer alan

“ahir zaman kötülükleri” konulu soylamasındadır.<sup>118</sup> Dede Korkut bu soylamada Oğuz toplumunun ne şekilde bozulacağını anlatırken “sınlamamış yad elden yad oymaktan” Oğuz’un içine gelen kızın kötü gelinlik durumunu da işler. Gelinin “başım bahtı alp yiğidim” diye başlayan sızlanmalarını içeren bu soylamanın üç yüz altmış altı yaşında ihtiyar bir Oğuz tarafından söylendiğini düşündüğümüzde kadının taklidinde yapılan mizahın etkisi daha iyi anlaşılabilir. Söyleyici Dedem Korkut, gelinin kayın ata ve kayın anaya karşı “yaşmağının altından” homurdanışını, beyine şirin görünmeye çalışarak ona ata ve anasından şikâyet edişini taklit eder.

Dede Korkut’un bilgeliği ve ozanlığının toplumsal yapıdaki karşılığını öncelikle hanın “ordu”sundaki sözcü konumundan değerlendirebiliriz. Dede Korkut hanın veya hanlar hanının huzurunda/çadırında/otağında bulunmakta, otoriteyle aynı mekânı paylaşmaktadır. Sıradan halka ve özel durumlarda diğer beylere de kapalı olan bu mekân Dede Korkut’a açıktır.

Dede Korkut destan söyleyerek, Oğuzname düzüp koşarak Bayındır Han tarafından tanınan statülerin manevi tasdiki ve kaydını yapar. Kahramanların statülerinin ifade edildiği, vasıflarının övüldüğü destanın icra edilmesi, halk arasında “adı belli olmak” olarak ifade edilen bir onaylanma durumunu, kimliklerin kayda geçirilmesini ifade eder. Dede Korkut bu yönüyle iktidarın sözlü kültür malzemesi üzerindeki biçimlendirici etkisini yansıtır.

### 3.2.4. Dede Korkut’un Toplumsal Yönü: Sosyal Hizmet

Dede Korkut’un toplumun yapısıyla bağı, Oğuz toplumunun Dede Korkut’suz yorumlanamayacağı bir örüntü oluşturur. Oğuz toplumunun temel değerleri Korkut Ata’nın sözlerinde ifade bulur. Bu anlamda onun sözleri, atasözü diye adlandırdığımız kalıp sözlerden bir kısımdır. Nitekim bir Oğuzname olarak anılan ve ilk defa Diez tarafından neşredilen (1811) *Atalar Sözi* mecmuası, Dede Korkut dilinden sözler ihtiva eder (bk. Diez, 2018: 59-61). Yazı, sözlü kültürün bir aktarıcısı olarak temel referansını Dede Korkut’tan almıştır.

---

<sup>118</sup> Sertkaya bu soylamanın iki varyantını karşılaştırmıştır (2020b: 12-23).

Sosyal hizmet<sup>119</sup> bazen bütün bir toplumun, bazense toplumun yoksunluk yaşıyan bir grubu veya kişisinin derdini çözüme kavuşturmak, bir kişi veya gruba manevi destek vermek anlamındaki faaliyetleri tanımlar. Geleneksel toplum düzeninde bir anlamda cephe gerisini ifade eden sosyal hizmet, içe dönük ve yumuşak karakterli yapısıyla kadınlık değerleriyle paralel değerlendirilebilir. Şefkat gösterme, sakinleştirme, alttan alma, ara bulmaya çalışma, tampon bir kişilik olarak ileri sürölme, kimsenin almak istemediğı “beğenilmeyen” yükleri kabul etme, sosyal hizmetin ve dolayısıyla Dede Korkut’un dışıl karakterinin parçasıdır.



---

<sup>119</sup> *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*’nde sosyal hizmet, “toplumsal hizmet” başlığıyla ve “Kişi ve ailelerin kendilerinden ya da çevre koşullarından kaynaklanan ve istemleri dışında oluşan maddi, manevi yoksunluklarının giderilmesini ve yaşam koşullarının iyileştirilmesini, refah düzeyinin yükseltilmesini amaçlayan örgütlü çalışmaların bütünü.” olarak açıklanmıştır (Türkiye Bilimler Akademisi [TÜBA], 2025).



## 4. BÖLÜM: DEDE KORKUT ANLATILARINDA DEVLET, BİREY VE ÇATIŞMA

*Dede Korkut* anlatılarında devleti, toplum yapısı ve sıradüzeni ile ortaya koymaya çalışacağımız bu bölümde devletin ne'liğini sorgulamak birinci aşamayı oluşturur. Öncelikle devlet tanımlarından Oğuz'un devletine, oradan devletin başını oluşturan hanlar hanı Han Bayındır'a gidilecek, devletin iki başlı yapısı Bayındır Han ve Salur Kazan üzerinden tanımlanmaya çalışılacaktır. Devlet örgütlenmesinde statülerin tanıyıcısı olan hanlar hanının manevi iktidarı temsil eden yönü, "Tanrı gölgesi" olmak vasfı üzerinden ele alınacak, iktidarın halkla ilişkisi bağlamında meydan gösterilerinin, toyların önemine değinilecektir. Statülerle ilgili bölümde de beylerin ve hanların Oğuz sıradüzenindeki ve toplumundaki yeri tartışılacak, toplumun farklı sınıfları iktidarla ilişkileri bağlamında ele alınacaktır.

### 4.1. Oğuz'un Devleti

Modern anlayışa göre "devlet", hukuksal anlamda tanımlanmış bir kavram olup, nesnel anlamda, içte ve dışta egemen bir devlet gücüne; coğrafyası bakımından, kesin olarak sınırları çizilmiş ülke topraklarına, yani devlet sahasına; sosyal açıdan da mensupların tümüne, yani devlet halkına işaret eder. (Habermas, 2010: 16). Marshall da *Sosyoloji Sözlüğü*'nde devleti "toplumu yöneten kuralları belirleme yetkisine sahip olan özel bir kurumlar bütünü" olarak tarif eder (2020: 146).

Carl Schmitt *Siyasi İlahiyat*'ta "modern devlet"ın kavramlarının temel çıkışını ilahiyatta görür:

Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil, çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür- bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir. Olağanüstü hâlin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer (Schmitt, 2005: 41).

Modern devlet tanımında hukuk, kesin sınırlar, anahtar kavramları oluşturur. “Devlet” kelimesinin sıklıkla fakat kelimenin kök anlamıyla “kut, saadet, uğur” olarak geçtiği *Dede Korkut* anlatılarının dünyasında ülke topraklarının çok kesin bir sınır çizgisi olmadığı gibi yazılı yasaların varlığına dair de kesin şeyler söylenemez. Dolayısıyla modern devlet kavramıyla ilgili tanımlamalar Oğuz hanlarının ve beylerinin iktidarını tanımlamada her zaman iyi bir kılavuz değildir. Devlet tanımlamasındaki kurumsallık vurgusu, bürokrasiyi ve memurlar ordusunu devletin temel aygıtları kılmaktadır. Devletin bir tüzel kişilik olarak var oluşu ise Aydınlanma Çağı ile ilgili görülmektedir. Hobbes, siyasi devletin *insanların kendi aralarında anlaşıp onları diğer herkesten koruyacağına güvenerek gönüllü bir şekilde tek bir kişiye veya insanlar meclisine tabi olmalarıyla* oluştuğunu söyler (2024: 180).

Toplum üzerinde meşru şiddet tekeli olması, devletin her durumda kuşatıcı bir tanımıdır. Bourdieu, devletin meşru tekelliğine sembolik şiddeti de ekler (2020: 411). Ona göre devlet her şeyden evvel sosyal ayrımları ve onurları tevdi ve ilan eden “sembolik kredinin merkez bankası”dır. Fizikî ve sembolik şiddet statülerin yapılanmasında, toplumsal kabulün sağlanmasında ve iktidarın ikamesinde işlev sahibidir. Devlete toplum üzerinde bir güç erki olarak bakmak yönetimle ilgili en temel kavramları tanımlamak için kuşkusuz önemlidir. Devletin şiddet tekeli elinde bulundurmaklığı, dilimizdeki “yasa”, “siyaset” gibi yönetme ile ilgili sözcüklerin aynı zamanda şiddetle ilgili içeriğini de açıklamaktadır. *Devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili özel görüş veya anlayış* (Türk Dil Kurumu Sözlükleri, 2025) anlamındaki “siyaset”in eski metinlerdeki öne çıkan kullanımı, devletin yargılama süreciyle ilgili olarak “işkence” ve “infaz” anlamınadır. Tıpkı “yasaya çarpmak” ifadesinde “yasa”nın bir ceza anlamı kazandığı gibi “siyaset”in de “ceza”nın kavram alanında olması, devletin cezalandırma rolünün önemini kavramak için önemli ipuçları olsa gerektir.

Devletin insanlık tarihinde ortaya çıkışını açıklama yolunda çok şey yazılmıştır. Temelde devletin ortaya çıkışı, başta Marx'ın *Komünist Manifesto*'da ortaya koyduğu tarih sunusunda olduğu gibi tarımın ortaya çıkışıyla sıkı bir bağ içinde görülmektedir. Temel düşünce tarım “devrimi”nin mülkiyet rejimini doğuran başlıca amil olduğu şeklinde işler. Bu “medeniyet” kavramının “şehir” ile sıkı ilişki içinde olması ile de açıklanır. *Medine* “şehir” sözcüğünden türetilen medeniyet kavramı, yerleşikliğin devlet düzeninin temelini oluşturması düşüncesine doğrudan bir atıf

içerir. Latin kökenli *civilization* sözcüğünde de aynı atıf bulunabilir. Tarım ve yerleşik hayata geçiş, insanların belli merkezler edinmesi, zenginliğin ve gücün iktidarı doğurması, iş bölümünün gelişmesi, sınıfların ve toplumsal grupların ortaya çıkması vb. süreçler, devletin oluşum serüveni içinde önemli aşamalar olarak anılagelir. Ancak yerleşikliği ve tarım devrimini esas alan bu temel yorumlama biçimine karşı çıkan düşünürler de vardır. Munkh-Erdene (2023) bunlardan biridir. Göçebeliliğin devlet düzenine aykırı ve medeniyetin zenginliklerini yağmalayan bir oluşum olarak sunulup dünya tarihinin şehir merkezli ele alınması geleneğini, *ben ve öteki* zıtlığı ile Avrupamerkezci bakışın yol açtığı bir düşünce blokajı olarak gören Munkh-Erdene'ye<sup>120</sup> göre devleti doğuran şey tarımın icadı, yerleşiklik, nüfusun artması ve mülkiyet ile sınıfların ortaya çıkması değildir. Eşitsizlik ve devlet ekonominin ürünleri olmadığı gibi sosyal ve siyasi düzen de ekonominin bir yansıması değildir. Göçebeliliğin kendisi devleti ve medeniyeti oluşturan şeydir. Vahşi hayvanların eğitilmesi ve insan dışı taşımacılığın gelişmesi, bir devletleşme yapısı olarak ağaları, güç sahiplerini ortaya çıkarmıştır. Munkh-Erdene şu soruyu sorar: Tarım imparatorluklarıyla karşılaştırılabilecek merkezî bir siyasi güç ve örgütlenme olmasaydı, böyle bir askerî üstünlük (tarımsal orduların yerini alan bir askerî güç) nasıl yaratılabilirdi? (2023: 7). Sorunun sadece yağma kültürüyle açıklanması Munkh-Erdene'ye göre yeterli bir cevap değildir. İç Asya hanlıkları ve Çin İmparatorluğu üzerinden devleti oluşturan yapıyı açıklayan yazarın Moğol yönetimi üzerine yaptığı tanımlamaların önemli bir kısmı, elimizdeki metnin toplumu tanımlamak için kullanışlıdır. (Oğuz toplumunun Moğol toplumuyla kesiştiği tarihsel süreçle ilgili tartışmalar ikinci bölümde ele alınmıştır.)

*Dede Korkut* anlatılarının toplumu olan Oğuzlara baktığımızda bozkır toplumunun devleti ortaya çıkarması ile ilgili şu problemler devreye girecektir: Verimli araziler veya arazilerin tarım için değerlendirilmesi söz konusu değildir, tarım rağbet görmemektedir, avcılık ve “gaza” temel geçim yoludur; bunun için savaşçılık, avcılık aranan en önemli niteliklerdir. Bu durum küçük klanlara bölünmeyi ve çevre

---

<sup>120</sup> Munkh-Erdene'nin *The Nomadic Leviathan (A Critique of the Sinocentric Paradigm)* kitabının tanımını için bk. Demiryakan, 2023: 580.

topluluklarla görece sınırlı bir iletişim içinde olmayı getirir. Bir kabile toplumu (tribal society) manzarası sunan Oğuzlar, İç Oğuz ve Taş Oğuz şeklinde iki ayrı tabaka olarak örgütlenmiştir ve bu örgüt içinde hanlar/beyler (metinde yer yer eş anlamda da kullanılmıştır) belli olaylarda bir araya gelen fakat bunun dışında birbirinden ayrı hareket eden askerî birimlerin ve soy bağına bağlı toplulukların lideridirler.

Yönetimle ilgili hususların yazılı yasalara dayanmadığı zeminde hükmetme geniş yetkileriyle han adına tanımlıdır. Her biri karizmatik vasıflara sahip hanlar ve hanların üstünde hanlar hanı, devleti oluşturan yönetme erkini temsil eder. “Töre” olarak takip edilen sözlü kurallar vardır. Ancak bu kurallar hanın buyrultusuyla sarsılmaz değildir. Yasa koyucu olarak ilahi bir varlığa atıf vardır; *Tanrı'nın gölgesi* mevkii ise han'a yasa yapma veya yasayı bozmanın açıkça ifade edilmeyen imkânını verir.

*Dede Korkut* anlatılarının dünyası öncelikle Oğuz beylerinin, hanlarının gazalarını, savaşlarını içeren bir dünyadır. Bu dünyada Oğuz halkını tanımlayıcı olarak sarf edilen sözler de esasında Oğuz beylerini tanımlar. Beyler, boy veya orduları için bayrak veya damga gibi bir semboldür:

Çalarda çoparda yerüm Gün Ortaç  
Çaraçu dün içre yol azsam umum Allâh.  
Kaba 'alem götüren hânumuz Bayındır Hân.  
Çırış günü öñdin depen alpumuz Salur oğlu Çazan. (D.117b/6-D.118a/1)

Devlet ile toplum, devlet ile birey arasındaki ilişkileri incelemek statülerin ve sınıfların ortaya konulmasını gerektirir. İktidarla birey arasında statülerin ördüğü kalın ilişkiler ağı doğrudan bir iletişime mahal vermez. Sıradan halkın sesi iktidar erkine bazı beyler veya ozan aracılığıyla ulaşabilir. Düşkün halkın önemli bir örneğini oluşturan ve yersiz yurtsuz yaşayarak düğünlerde toylarda varlık gösteren ozan, hükümdarın cömertliğinin ve hoşgörünün bir konusu olarak beyler huzurunda söz söyleyebilir. Aşağılanmaya alışıktır bir tabaka olarak ozana izin verilmiştir. Alplardan, beylerden harçlık isteyen ozan, onları cimrilikle etiketleme ehliyetini de elinde tutar. Bu da er yiğitliğin en önemli prensibi olan “cevarmerdlik”in ortaya çıkması içindir.

*Dede Korkut* anlatılarının önümüze koyduğu toplum yapısında statülerin yukarıdan başlanarak tarif edileceği, toplumsal rollerin ele alınacağı bu bölümde, öncelikle Bayındır Han'ın ve Salur Kazan'ın konumunu ve böylece devlet

yapılanmasının ikili yapısını tanımlamak, toplumun biçimlenişini tarif etmek için önemlidir. *Tanrının gölgesi, hanlar hanı, beylerbeyi, padişah* gibi kavramlar yönetimin başını oluşturan lideri tanımak için kilit kavramlardır.

#### 4.1.1. Devletin Başı: Hanlar Hanı Bayındır Han

Oğuz toplumunun en yüksek otorite makamı “hanlar hanı” diye anılan Bayındır Han'dır. Bayındır Han metinlerde, “Han Bayındır”, “Bayındır Padişah”, “Padişah Bayındır”, “Kamgan oğlu Bayındır Han” “Ağ alınlı Bayındır Han” gibi farklı takdimlerle geçer. *Bayı-* “zenginleşmek” eyleminden gelen “zengin, âbad olan, müreffeh olan” anlamını taşıyan bu ad, yirmi dört Oğuz boyundan birinin de adı olması itibariyle tarihî bir değer taşır.<sup>121</sup> Bayındırîler olarak anılan Akkoyunlu Devleti'nin Oğuz soyunun temsilini üstlenmelerinde bu bağlantı önemlidir.

Bu en tepedeki kişilik, kanun koyucu, görevlendirici, olayların kendisine haber verileceği otorite olarak anlatılarda sınırlı bir rol sahibidir. Alkışın ve kargışının karar vericisi (Büre Bey ve Dirse Han örneği) olan hanlar hanı, bunun dışında olayları genellikle uzaktan izleyen, kendisine haber veya pençik gönderilen kişidir. Bayındır Han, Salur Kazan'la birlikte iktidarın iki aksından biri, uhrevi olanıdır.

##### 4.1.1.1. Kutsal ve Dünyevi Ayrımı: Han ve Hanlar Hanı

Oğuz toplumunda iktidarı tanımlamak için “hanlar” ve “hanlar hanı” şeklindeki yapılanmayı hatırd tutmak temel bir koşuldur. Bayındır Han Oğuz devletinin başıdır. Bu en tepedeki kişilik, kanun koyucu, görevlendirici, olayların kendisine haber verileceği, statüleri belirleyen, rütbe dağıtan, kendisine haber veya pençik gönderilen kişidir. Bayındır Han'ın rolü kısaca uzakta ve yüksekte bir referans noktası olmak etrafında tanımlanabilir. Bu referans noktası, devletin kutsallığı ile ilgili düşünce dizgisinin bir sonucudur.

İktidarın hükmetmesini teorikten pratiğe dönüştüren hanlar hanına bağlı hanlar; iktidarın aynı zamanda askerî ve dünyevi tarafını oluşturur. Bayındır Han'la

---

<sup>121</sup> *Ankara* yazmasına göre Oğuz'un oğlu Gök Han'ın birinci oğlu Bayındır'dır. Bayındır'ın kuşu songur, sünüğü sol karı yağırındır (bk. Kaçalin, 2017: 240).

Salur Kazan arasındaki bağ, çok yerde Bayındır'a varan yolda Salur Kazan'la karşılaşmaktır. Begil oğlu Emren boyunda Salur Kazan, Bayındır Han'ın divanında eli öpülen kişi olarak geçer. Begil'i beyler içinde küçümseyen Salur Kazan olmasına rağmen Begil, Bayındır Han'a küser ve Han'ın divanını terk eder. Ancak bu yüksek mevki Oğuz'un başına bir şey geldiğinde yine başvuracağı yerdir. Aşağıda iki parçadan ilkinde, baba Begil oğluna Bayındır Han'dan yardım istemesini söyler; diğer parçada ise oğlu ona cevap verir:

Arkurı yatan Ala Tağı dünin aşgıl,  
Ağ alınlı Bayındır Hānuḡ dīvānına dünin vargıl,  
Ağız dilden Bayındıra selām vèrgil,  
Begler begi olan Kazanuḡ elin öpgil (D.123a/13-D.124b/2)

Arku Bèli Ala Tağı avlayuban aşmağum yok,  
Ağ alınlı Bayındırūḡ dīvānına varmağum yok,  
Kazan kimdür? Men anuḡ elin öpmegüm yok.(D124b/8-10).

Bayındır Han'ın Salur Kazan'a nispetle daha uzak bir mesafede duruşuna *Dede Korkut* araştırmacıları da dikkat çekmiştir. Gökyay, devlet idaresinden tamamen uzak duran hükümdarın kimi kez memleketin en güçlü hükümdarı gibi ortaya çıkmasının Türklerin tarihinde görüldüğünü söyler (2016: 1064). Hakanın bir amir olmaktan çok en üstün bir hakem olduğu bu idare düzeni hakkında Gökyay'ın ilk referansı Togan'dır. Togan *Kutadgu Bilig*'teki hakan ve bey ayırımına dikkat çekmiştir: “hakan” adaletin hamili, “bey” ise devlet gücünün hamilidir. Küntogdı ve Aytoldı, iktidarın iki aksını oluşturmaktadır (bk. Togan, 1981: 85).<sup>122</sup>

Yirminci yüzyılın önemli halk bilimcisi Frazer'ın krallığın getirdiği yükler olarak sözünü ettiği tabular arasında kralın halka görünmemesiyle ilgili tabular önemli yer tutuyordu. Buna göre dünyanın düzenini temsil eden kralın yanlış bir hareketle büyük felaketlere sebep olabileceği düşünüldüğü için onun bütün yaşamı en küçük ayrıntısına kadar belli bir düzene oturtulmuştur. Sınırlı bir yaşama/görünme alanı içinde kral, belli ritüelleri gerçekleştirir, doğadan ve halktan yalıtılmış şekilde var olur.

---

<sup>122</sup> Togan ayrıca Argippay'dan bahisle: “Sonradan “hakan” sırf ‘manevî’, muavini olan ‘yuğruş’ ‘dünyevi.’ olmak üzere devam eden bu çift krallık sistemi, daha Argimpay'larda, sonra onların halefi olmak üzere aynı Ortatıyaşan'da yaşayan Göktürklerin ecdadında da cârî olmuştur.” der (bk. Togan, 1981: 27).

Halkın gözlerinden ırakta tutulur, görünmez ve işitilmez (2019: 17-40). Frazer'ın Amerika yerlilerinden, Mısır'dan, Japonya'dan, Afrika'dan, Hint ve Araplardan örnekler verdiği bu konuda Türk tarihinden de örnekler bulunması muhtemeldir.

Hakanın kutsallıkla ilişkili görülmesinin bir doğal sonucu olarak iktidarın hükmetmesini teorikten pratiğe dönüştüren ikinci bir yetki sahibi, devlet yapılanması içinde belirir. Bizim ele aldığımız metinde bu kişi Salur Kazan'dır. Hanlar Hanının yanında Kazan Han bir vekildir, beyler beyidir. Beyler beyinin manevi otoriteye yani hanlar hanına dayanarak hükmetmesi, askerî gücü yönetmesi ve gaza etmesi, bir iktidar faili olarak hanlar hanından daha fazla öne çıkmasını ve halk önünde bilinir olmasını doğurur. “Kudretli vezir” olarak anılan pozisyonun en başından bu ikili yapılanmanın bir sonucu olarak ortaya çıktığı kabul edilebilir.

İslam kültüründe Musa ve Süleyman Peygamber, devletin ikili yapısı hakkında önemli bir örnek teşkil eder. Musa Peygamber'e yardımcı olarak seçilen Harun; Süleyman Peygamber'in hakkında birçok anlatı geliştirilen bilge veziri Âsâf, vezirlik konusunda en önemli referans kaynaklarıdır. Güç merkezinin uhrevi-dünyevi şeklindeki ayrımı şüphesiz ki şecere anlatılarındaki “peygamber olan kardeş ve peygamber olamayan hükümdar kardeş” şeklinde birkaç soy basamağında tekrar eden ikilikleri de hatırlatmalıdır. Hükümdar kardeş “mülkün sahibi” olarak sonunda peygamber kardeşe eşlik etmektedir.

Necmeddin-i Dâye'nin defalarca çoğaltılan ve çok okunan eserinde devlet yönetimi dolayısıyla yaptığı *pâdişâh-ruh*, *vezir -akıl* şeklindeki eşleştirme (2019: 16), kendisinden sonraki İslam siyaset literatüründe devlet yönetiminin tanımlanmasının önemli kavramlarından biri olmuştur. Ruh-akıl, manevi-dünyevi şeklinde ikilikler çerçevesinde anlaşılmaya çalışılan yönetim yapısı, devlet geleneğimizde İslami düşünce örgüsünün dışında da varlık gösterir. Eski tarih ve seyahat kitaplarında Türklerin siyasi yapılanmasında iki başlı sisteme dair bahisler bulabiliriz. Abbasî döneminin tarihçisi Mesudî Hazar Türklerinden söz ettiği geniş bölümde Hazarların siyasi örgütlenmesi hakkında şu bilgileri verir:

Burada sözünü ettiğimiz hakan değil Hazar melikidir. Çünkü Hazarya'da adete göre hakanın nezdinde kendinden başka bir melik bulunmak ve kendisinin ayrı bir sarayı olmak zorundadır. Hakan sarayında oturur. Ata binmez; yönetici kesimin ve halkın karşısına çıkmaz; dışarı adımını atmaz. Bir haremi vardır. Herhangi bir şey emretmez; herhangi bir yasak koymaz

ve ülke işlerine karışmaz. Ancak hakan olmadan melik ülkeyi yönetemez. Ülkenin işleri ancak hakan başkentte olduğu ve sarayında oturduğu sürece yürür (Mesudî, 2011: 140).<sup>123</sup>

Mesudî metnin devamında halkın başına gelen büyük felaketlerin hakanın uğursuzluğuna yorulduğunu da söyler ki bu husus Frazer'ın kralın ruhani sorumluluğu olarak en geniş şekilde ele aldığı konulardandır (2019: 17). Mesudî'nin sözünü ettiği kut/uğur anlayışı, kadim devlet anlayışıyla özdeş kabul edilebilir:

Eğer ülkede herhangi bir kuraklık olur yahut bir felakete düşer kalınır, kısacası başlarına bir iş gelirse, zâdegânlar ve halk tabakası Hazar melikine müracaat ederek, “Bu hakan ve devri bize uğursuzluk getirdi; ya onu öldür ya da ver biz öldürelim!..” derler. Melik de bazen hakanı öldürmeleri için teslim eder, bazen bizzat kendisi öldürür, bazen de ona acır ve haksız yere öldürülmemesi için arka çıkar. İşte o sıralarda Hazarların âdeti öyleydi. Bu âdet eskiden de var mıydı yoksa yeni mi çıktı bilmiyorum. Yalnız hakan daima Hazarların ileri gelen bir ailesinden çıkar. Sanırım melik onlarda eskidir. Doğrusunu Allah bilir (Mesudî, 2011: 140).

Mesudî'deki bu kayıtlar, çok başka bir yerde, 1578-1590 yıllarında yazıldığı tahmin edilen Seyfi Çelebi'nin seyahatnamesinde Hıtay padişahı hakkında tekrar edilmektedir. Kalmaklara karşı Hıtay padişahının mücadelesi, ilgili eserde şu şekilde aktarılır:

...ve hâkân dahi bir vezîrin serdâr idüp Altun Han'ın üzerine gönderür cenk iderler zirâ ki hâkân hiçbir düşmen üzere varmaz ve ol diyârda ana karşı durur düşmen dahî yokdur. Bir def'a hâkân bir vezîrin Altun Han üzere gönderdi cenk etdiler. Altun Han gâlib gelüb hâkânun vezîrin diri tutdı, bu kere hâkân hışma gelüb bir vezîrini nihâyetsiz leşker ile gönderdi. Altun Han dahî karşılayup cenk etdiler. Hâkân vezîri gâlib gelüb Altun Han'ı sindürdi. Bir oğlını öldürdi ve Altun Han'ın ordusını yağmâ eyledi ve Kâlmâk tâifesi çok kırdı. Bu kere Altun Han âciz kalup hâkânun ol vezîriyle sulh etdi, vezîrin ki tutmuş idi salıverdi (Defterdâr Seyfi Çelebi, 2020:34).

Hıtay padişahının halka karışmadığını ifade eden Seyfi, ilk Müslüman Hıtay padişahından bahisle bunu tekrar hatırlatır ve bu Müslüman hakan ata dinin terk ettiği

---

<sup>123</sup> Mesudî'nin eserini Türkçeye çeviren Batur, Mesudî'nin metnin ilk kısımlarında hakan ve melik ayrımını yapmayarak hataya düştüğünü söyler: *Mesudî ya dalgınlığından ya da bilmediğinden burada hem Musevî kökenli Hazar melikini hem de Türk kökenli Hazar hakanını aynı kelimeyle (melik) karşılamıştır ki doğru değildir. Bugünkü dille ifade edecek olursak melik başbakan, hakan ise cumhurbaşkanı mevkiindedir.*” Çevirmen, Emir Timur'un ünvanından bahisle açıklamasını sürdürür ve Mesudî'nin de daha sonra hakan-melik ayrımını yaparak Türk hükümdarı için “hakan” kelimesini kullandığını ifade eder (Mesudî, 2011: 136).



için vezirlerin hakanın annesinden hakanın öldürülmesini talep ettiklerini kaydeder.<sup>124</sup>

Hakan ve kut hakkında ise şu önemli bilgiyi verir:

Andan sonra şimdiki hâkânın adı ki Cendî'dir hâkânın karındaşı oğlu idi, kal'ada habs idi, hicretin dokuz yüz altmış yedisinde [1559-1560] müneccimin tâli'in tutup cümleden tâli'i kuvvetde olduğuçün pâdişâh etdiler. Zirâ bunlar kânûmı budır ki, pâdişâhları öldükde oğlının ve oğlu olmasa akrabâsının tâli'in görürler. Vüzerâ ve begler huzûrunda kankısının tâli'i kuvvetli ise anı pâdişâh iderler. Hıtây'da ilm-i nücûmı gâyet hûb bilürler ve tâli'in görüp birini pâdişâh idiceğiz ve kalduğunu Hân bâlık yanında bir kal'a var ol kal'ada habs ederler. Tâ ölince ol kal'adan çıkmaz. Üzerine bir beg müvekkil ederler ve iki beg de ol begün üzerine nâzır korlar ve yiyeceğin giyeceğin hâkân hazînesinden verirler... (Defterdâr Seyfî Çelebi, 2020: 28)

Böylece Mesudî ile Defterdâr Seyfî Çelebi'nin “hakanlık” müessesesi hakkında verdiği bilgiler üç yerde kesişmiş olur: 1) Hakan halka görünmez, sınırlı bir alan içinde yaşar ve savaşa vezirlerini gönderir. 2) Hakan'ın kutlu olması inancı vardır. Hakan kutlu bir kişi değilse halkın başına felaketler gelecektir. 3) Hakan sınırlı bir alanda yaşadığı için ancak (melikler) eliyle öldürülebilir.<sup>125</sup>

*Dede Korkut Kitabı*'ndaki iktidar yapısında yukarıdaki hususları düşündüren özellikler vardır. Bayındır Han, Mesudî ve Seyfî'nin bahsettiği hakan kadar halkından gizli değilse de Bayındır'ın da her durumda ulaşılabilir olmadığı açıktır. Yalnız belli durumlarda, örnek olarak yılda bir toy düzenlediği, ala sayban (gölgelik) dikilip ipek halıcalar yere döşenip yeme içme olduğu zaman, beyler ile görüşür. İç Oğuz ve Taş Oğuz beyleri “Bayındır Han'ın sohbetinde derilir.”

Bayındır Han'ın iktidardaki durumu, *Dânişmend Gazi* ve *Battal Gazi* destanlarında görülen *Halife* karakterini andırır. Halife de Bayındır Han gibi gazilerin

---

<sup>124</sup> Ol mel'üne dahi dedi “Ben bir 'avretin, söylemeğe kâdir degülin, sizler vezîrlersiniz kâşki öldüridiniz, ben andan geçdüm, oğulluğundan ferâgat etdüm” deyü haber gönderdi. Vezirler dahî haber gönderdiler ki “Şimdi biz onu âşikâre öldüremeziz ki yanında Müselmânlardan leşker çokdur. Sen zehr ver öldür” deyü haber gönderdiler. Ol mel'üne dahî anların sözi ile hâkânın yiyeceğine zehr katup şehîd etdi. (Defterdar Seyfî Çelebi, 2020: 28).

<sup>125</sup> *Türk Medeniyeti Tarihi* eserinde Ziya Gökalp da Hazarların bu iki başlı sisteminden “hâkân ve ilik” kavramlarını kullanarak kaynak belirtmeksizin bahsetmiş, hakanın uğursuz olarak görülürse halkın ilik'e başvurarak onun idamını istediğini aktarmıştır: *Hazarlarda hakan dünya işlerini ilik'e bırakmıştır. Bu ikincisi maddi işlerin başkanı idi. Hakan ise ruhani işlerin başkanıydı. (iii) Bütün işler İlik'in elinde idi. Bununla birlikte Ülgen'in uğradığı afetlerden, belâlardan, felâketlerden yalnız hakan sorumlu idi. İlik her işin yapıcısı olduğu halde hiçbir milli felaketten sorumlu değildi* (Ziya Gökalp, 2015: 96).

akınlarının meşruiyet kaynağı olarak görece pasif bir kahramandır, anlatının hedefindeki kahraman değildir. Tahir Alangu, Battal Gazi ile Digenis Akritas'ı karşılaştırırken şunu söyler:

Akritas, bizde Uç beyi denilen, imparatorluğun uzak sınırlarının korunması görevini üzerine alan, savaşta hükümdarla birlikte çarpışmakla beraber sulh zamanında tamamıyla serbest hareket eden feodal beylere verilen ünvanıdır. Bizzat Battal Gazi ve Malatya emiri Ömer'in halife devletine karşı durumu böyle idi (Alangu, 2021: 580).

Herhangi bir savaş durumunda meydana bir kahraman olarak görülmemen, askerî herhangi bir rolü bulunmayan Bayındır Han, tutsak düşen veya tutsakları kurtaran kişi de değildir. Oğuzlara baş olan Bayındır Han, metinde fiziki güç, ok atıcılık, kılıç kuşanıcılık gibi savaşçılıkla ilgili değerlerle takdim edilmez. Ozan onun övgüsünü; zenginliği, cömertliği, sözünü geçirmesi, güçlü bir orduya sahip olması gibi doğrudan saltanatına işaret eden değerlerle anarak yapar. İhtişamlı sâye-bânı, zengin sofrası ve korkunç cellatları, Bayındır Han'ın adı geçen yerde anılan vasıflarıdır. Aşağıda biri *Dresden* biri *Günbed* yazmasından olmak üzere iki takdim örneği verilmiştir:

Alan şabâh şapa yêrde dikilende ağ ban evli  
atlasıla yapılanda gök şayvanlu,  
tavla tavla çekilende şehbâz atlu,  
çağıruban dâd vèrende yol çavuşlu,  
sofrasında bol ni'metlü,  
Kalmış yigit arkası,  
Beze miskîn ümîdi  
tülû kuşuñ yavrusı,  
Türkistânüñ diregi,  
Amıt şuyınuñ arşlanı! (D.101a/46)

Günlük yêrde görünende al ordulı  
öleñ yêrden öleñ yêre tikilende bârgâh evli  
atlas-ilen yapılanda geñ sâybânlı  
aşrı aşrı çekilende bol tınâblı  
yêri getür dèyende ötgün sözli  
hay dèmedin baş götürür yüz cellâdlı  
çaluk atlar yavaşıdur mîr-âhurlı  
çalhananda yağ tökülür, şîlânında bol ni'metli  
Kâdir Târı kölgesi  
seksen min İç Oğuzuñ  
toqsan min Daş Oğuzuñ pâdişâhı  
Bayındır Pâdişâh kimi dövletli olsa. (G.22/7)

Bu iki örnekte Bayındır Han, sadece var oluşuyla, devleti elinde bulundurmasıyla yüceliğin sahibidir. Önceki örneğe dönecek olursak Bağdat'taki

halife de Battal Gazi'nin uğruna savaştığı, emirlerini baş tacı edindiği, duasını talep ettiği kutsal bir referans olarak anlatıda yer edinir. Battal Gâzi anlatılarında “halifeye name gönderilmesi”, tipik bir bitiş sahnesidir. Böylece kahramanlık halifeye arz edilir ve kayda alınmış olur:

Andan ‘azm-i Malâtiya kılub şehre geldiler. Halâyıklar karşı çıktılar. Şāzlıklar eylediler. Ganîmet maldan yedi yük altun iki yüz at Cu‘de Gâzi ile ve Rebî birle Bağdād'da halife-yi rûy-ı zemîn hâzretlerine armağan gönderdiler. Çün fetih-nâme halîfeye degdi okudılar şād oldular. Tamâmet Şâm vilâyetine adam şaldılar. Haber bildirdiler. (...) adı bellü gâzilere hil‘atler ve naşihatler gönderdi. Çün halîfe-yi rûy-ı zemîniñ nâmesi yetişdi ulular bir yere cem‘ oldular. Nâme-yi menşûru okuyub şād oldular... (Demir ve Erdem, 2016: 85).

Bu bitiş sahnesi *Dede Korkut* anlatmalarında Bayındır Han'ın huzurunda sonlanan boylardaki sahneyle karşılaştırılabilir. Bayındır Han'ın varlığı Bağdat'taki halife gibi çıkılan seferin meşruluğunu ve zaferi tasdik eder. Onun rolü savaşın içinde değil savaşın başında ve nihayetindedir. Yapılan akınlardan Bayındır Han'a pençik çıkarılır. Pençik çıkarma savaş ganimetlerinin beşte birinin han adına ayrılmasıdır. Kalan ganimetler gaziler arasında pay edilir:

Andan hişāra yörüyüş etdiler, yağmaladılar. Hişārı alub kelisyalarn yıkub yerine mescidler yaptılar. Keşişlerün öldürüb baş bağlatdılar, ‘Aziz Tañrı adına hutbe okutdular. Kuşuñ alağanını, kumaşuñ arısını, kızuñ güzelini tokuzlama çarğap çuħa Bayındır Han'a pencik çıkardılar, bākisin gâzilere baħş êtdiler. Döndiler evlerine gêtdiler. (D.103a/13-D.103b/3)

Hakana mesafeli fakat ondan icazetle hareket etme durumu, Selçuklu sultanından izinli olarak gaza faaliyetlerinde bulunan uç beylikleri ile de karşılaştırılabilir. Uç beylerinin özerk durumu bir gazi olarak devletini kurmuş olan Osman Gazi'nin henüz tam olarak aydınlatılamadığı düşünülen başarı çizgisinde gözlemlenebilir. Osman Gazi'nin beylik alametleri olan simgesel eşyaları (tuğ, alem, davul) Selçuklu sultanından aldığı, tevarih metinlerinde ve menakıpnamelerde önemli bir meşruiyet atfı olarak anlatılır. Bu meşruiyet bir ortaya çıkma adımı olarak gereklidir, beyliğin merkezîleşerek iktidar alanını genişlettiği durumda ise üstteki yüksek otorite odağı tarihe karışmıştır.

Olaylara birinci elden taraf olmayışıyla Bayındır Han'ın kutsallığı hiçbir zaman tartışma konusu olmaz. O her zaman yukarıda, kolayca erişilmeyen ve sitem edilemeyen bir kişilik olarak kalır. Sorunlar -Dirse Han ve Begil örneği dışında- hiçbir zaman Bayındır Han'la ilgili veya onunla bağlantılı olmamıştır. Bu iki örnekte de

beyler Bayındır Han dolayısıyla yaşadıkları gerilimde Han'la yüzleşemez, karşı karşıya kalamazlar. Onunla çatışma yaşama durumunda birey yalnızlaşmak, ailesine, yuvasına çekilmek ve kendi içinde bir çözüm geliştirmek durumundadır. Dirse Han, Bayındır Han emriyle beyler arasında yaşadığı dışlanmanın yükünü hatununa yansıtır. Begil de Bayındır Han'a küskünlüğünü “oğlanlarını okşamamak, hatunuyla söyleşmemek” suretiyle yine ailesine yöneltir. Bayındır Han'ın küskün beyler için bir hamlesi veya sözü olmaması, çatışmanın farkındalığını yansıtan herhangi bir söz sarf etmemesi, bu görme tercihleriyle yüksek bir yerde konumlandığını gösterir.

Olaylarda taraf olmayan Bayındır Han, bir meselenin halli için kendisinden yardım istenen, çeri desteği sağlayan kişidir. Vekiliyle evlendirdiği kızı Burla Hatun, oğlunu kâfir elinden kurtarmak için han babasından leşker istemekten bahseder. Bayındır Han'dan istenen bizzat yardımı değil, askerî desteğidir:

Han babamun yanına men varayın  
Ağır leşker bol hazîne alayın (D.71a/11)

Düzmürd Kalesi'nde on altı yıldır tutsak olan babasını kurtarmaya giden Yegenek de Bayındır Han'dan yardım ister, Bayındır Han yirmi dört sancak beyini Yegenek'e yoldaş koşar (D.104b/6). Bayındır Han'dan kaynak alınması ile ilgili ilginç bir ayrıntı, Deli Karçar'dan kız istemeye gidecek olan Dede Korkut'un Bayındır Han tavlāsından at istemesidir. Bayındır Han'ın tavlāsı burada Oğuz beyleri için hizmet veren kamusal bir kaynak işlevi görür:

Bārī Bayındır Hānuñ tavlāsından iki şehbāz yügrük at getürüñ: bir keçi başlu keher ayğırı, bir toklı başlu torı ayğırı. Nāgāh kaçma kovma olurısa birisini binem, birisini yèdem” dedi. Dede Korkuduñ sözi maqbül geldi. Vardılar Bayındır Hānuñ tavlāsından ol iki atı getürdiler. (D.43a/5-10).

Akın dileyene akın izni veren, leşker isteyene leşker veren Bayındır Han, ağır hazinesi ve asker kaynağıyla Oğuzların “umudu” olan kişidir. Oğuz beyinin onu “kaba ‘alem götüren hanımız” şeklinde tanımlaması, Bayındır Han'ın bir bayrak gibi sembolleştiğini gösterir (D.136b/5-9).

Bir Oğuz beyinin kimlik tanımının kaba hatlarını veren bu ifadelerde vatan ve imandan sonra anılan sembol Bayındır Han'dır.

#### 4.1.1.2. “Tanrı Gölgesi” Olarak Han

İktidarın en başından kutsallıkla ilişkisi, “kut, baht, uğur” anlamındaki “devlet” sözcüğünün güç erki anlamından bağımsız düşünülemeyeceği bir zeminde temellenir. Hanlar ve beyler “devletlü” kimselerdir. *Dede Korkut Kitabı*’nda devletliler içinde en devletlisi Bayındır Han’dır. Eski metinlerde devletin saltanatla, servetle de özdeş bir anlamı vardır. Burada sadece manevi boyutları olmayan, öncelikle oldukça maddi, somut bir zenginlikten söz etmeliyiz. Sultan, saltanat süren kişi, devlete sahip olandır. Mülkün meliki olmak, devletin bugünkü kavram anlamından da dışlanamayacak somut bir ilişkidir. Tarihsel seyir içinde yönetim erkini elinde tutmanın, maddi zenginliğin ve güç göstermenin bir çıktısı olduğu malumdur. Hükmü elinde bulunduran güç, tanrısal atıfla bütünleşmiştir.

Bayındır Han hakkında sıklıkla kullanılan takdim sözü “Kadir Tanrı gölgesi” ifadesidir. Hükümdarın otoritesini ilahi kaynağa dayandırması, insanlığın en eski anlatılarını şekillendirmiş bir olgudur. *Köktürk Yazıtı*’nın güney yönünün ilk satırları bu olguyla değerlendirilir: *Tengri teg tengride bolmış Türk bilge kagan bu ödke olurdım* (Tekin, 2020: 73). İnsanlığın yöneticilerini krallaştırması, ilk kentlerin ortaya çıktığı Neolitik Çağ’a kadar götürülen bir gelişim aşamasıdır. “Kralların tanrısal hakkı” (divine rights of kings) diye ifade edilen (bk. İnan, 2004) bu olgu, Babil- Mezapotamya kültür bölgesinden Eski Mısır ve Yunan’a uzanan uzun bir geçmişe sahiptir. İktidarın ve temsilcilerinden oluşan bir topluluk, Tanrı ile hükümdar arasında daima var olan bağı görünür kılar (Balandier, 2010: 99). Mitolojik düşüncenin egemen olduğu dönemlerin tanrı-hükümdar eşleşmesi, “tanrı krallar”, “tanrının oğlu krallar” ve “tanrının akrabası” krallardan sonra yerini tanrının vekili veya gölgesi olan hükümdar kavramına bırakmıştır.

Kadim İran geleneğindeki *ferre-i izadî* (veya *ferr-i izedi*) Farslıların İslamı alımlamasında ve kendilerine özgü bir mezhebin şekillenmesinde büyük bir etkidir. Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta’da önemli bir kavram olan *ferre-i izadî*, Tanrı’nın ihtişamı veya nuru olarak, eski İran hükümdarları için sembolik bir meşruiyet ve istikrar kaynağı olan efsanevi ve tanrısal bir yaptırım ilkesidir. Kralların ferre’sinin kaybını Sâsânî devletinin çöküş sebebi olarak gören İranlılar, ferre sahibi olmanın tüm şartlarını Hz. Ali’ye de atfetmişlerdir (Tayyar, 2020: 16). Ferre sahibi olan kral, Tanrı’nın bahsettiği nura sahip olan seçkin kişidir. Şia açısından yönetim, yetkisini

Tanrı'dan alan (*nasb*) ve Hz. Peygamber'in neslinden olan "imam"a aittir. Zerdüşt literatüründe yöneticiler tarafından "ferre-i izadî" (Tanrısal nur) ile kazanılan bu yetki Şia inancında imamlara bahşedilen "ismet" sıfatında karşılık bulmaktadır. Aslında her iki inancın da siyasi ve itikadî düşünce temellerini bu "ilahî yetki"ye dayandırmak mümkündür (bk. Tayyar, 2020).

Hükümdarın tanrısallığı, hükümdarın şahsında bir erkeğin sahip olması gereken yiğitlik, fizikî yetenek gibi hususları geçersiz kılar. Tanrısal hükümdarlık iktidarın etkinlik alanı açısından bir başka kadro ihtiyacını beraberinde getirir. "Tanrı'nın gölgesi" yanında onun iktidarının yürütücüsü olarak bir komutan, savaşçılık, gözü peklik gibi hünerlerin taşıyıcısı olan başka bir güç odağı olacaktır. Bayındır Han ile onun vekili olan Salur Kazan'ın ayrımı da bu noktada baş gösterir. Tanrı'nın gölgesi olarak takdim edilen Bayındır Han, iktidarın bir sembolüdür ancak ordunu başında Salur Kazan vardır. Oğuz kahramanları, Basat ve Segrek örneklerinde "ulu sancağı kaldıran han" ve "kırıış günü önde vuruşan alp" üzerinden tanınır, tanıtılır (D.119b/ 11-D.118a/1).

Frazer'ın (2019: 32-40) "ruhani gücün dünyevi güçten ayrılması" başlığıyla çeşitli uygarlıklardan verdiği örnekler burada hatırlanabilir.<sup>126</sup> Bu örneklerde dünyevi güç bir çeşit seküler güç olarak öne çıkar. İkinci güç olarak bu makamın varlığı, tanrısallığa doğrudan bir atıf içermez. Peygamber soyuna dayanan şecerele konusunda temas ettiğimiz nübüvvet ve krallık ayrımı da bu minvalde ele alınmalıdır. Peygamber, bir oğluna peygamberlik bir oğluna da hükümdarlık duası yapmakla esasında manevi ve maddi önderlik ayrımını tekrar etmiş olur. Hükümdarlık ile peygamberliğin ata peygamber tarafından ayrılması, din ve devletin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu yönetim zemininde manevi iktidar ile askerî iktidarın ayrımıdır. Türkler gerek Nuh Peygamber gerekse İbrahim Peygamber'den getirilen soy ağacı kurgularında nübüvvet hakkını (bazı anlatılarda mağdur edilerek) kaybeden fakat meliklik, firavunluk duası alan oğulun soyundan getirilmiştir. Türklerin Yafes ve Ays

---

<sup>126</sup> "Atina'da krallar bir tür kutsal görevliye dönüşmüşler, söylenenlere göre bunların giderek kadın gibi yumuşamalarından dolayı yeni bir Polemarch ya da Savaş Lideri kurumunun oluşturulması gerekmişti." (Frazer, 2019: 36).

koluyla meliklik duası aldığı şeklindeki anlatılar, şecerelerin üretildiği çağların sosyopsikolojik şartları paralelinde okunmalıdır. Türklerin Yafes'in soyundan geldiği kabulünü metnine alan Kâşgarlı Mahmud, Abbasî halifesine takdim ettiği eserinin büyük bir manifesto içeren önsözünde İslam'ın egemenlik güneşinin Türk burçlarında doğduğunu söyleyerek Türklerin askerî üstünlüğüne dikkat çekmiştir. Abbasî hilafeti ile Türkler arasındaki ilişki, Türklerin halifenin askerî gücünü oluşturması, halifeninse Türklerin meşruiyet kaynağı olması şeklinde işler. Bu siyasi manzarayı bazı ayrıntılarını hariçte tutarak Bayındır Han ile Salur Kazan arasındaki ilişkinin arketipi olarak değerlendirmek, bu bölümde ele aldığımız “Tanrı'nın gölgesi” ifadesini çözümlemek için kullanacağımız düşünsel çerçevedir.

*Dede Korkut Kitabı*'nda Salur Kazan'ın otoritesi seküler değildir ancak onun bir insan olarak yanılabilirliği birçok kez ortaya konmuştur. Bayındır Han'la bağlantılı kriz durumlarında ise Bayındır Han'ın sorumluluğu hakkında bir duyurma yoktur. Bayındır Han'ın sorgulanamaz ve hesap sorulamaz bu üstünlüğü, Zerdüştlükteki *ferre* inancı ve *ferrenin* yeni bir yorumunu oluşturan Şia mezhebindeki *masumiyet* prensibi gibi tarihsel bir izleği olan düşüncedir. Bayındır Han'ın hükümleri Tanrı'nın takdirini ifade eder: *Oğlı kıızı olmayanı Allāhu te 'ālā karğayubdur, biz dahı karğaruz* (D.7a/11-12). Bayındır Han'ın hükmüyle başlayan olaylar Tanrı'nın hikmetini ortaya çıkarır: *Pādişāhlar Tangrının gölgesidir. Pādişāhına 'āşī olanuñ işi rāst gelmez.* (D.122a/3-4). Bayındır Han'ın manevi otoritesiyle öne çıkmadığı yerde Dede Korkut'a danışması önemli bir ayrıntıdır. Hanlar hanının dünyevi hanlığa yaklaştığı noktada Dede Korkut, manevi otoriteyi yeniden tesis etmek için devreye girer. Adam Olearius seyahatnamesinde mezarını çeşitli ayrıntılarıyla tarif ettiği Dede Korkut'u *İmam Korkut* olarak anmıştı (1669: 301). *İmam* adlandırışı, Dede Korkut'u Farsî geleneğin “masum” imam prensibi içinde değerlendirmemizi mümkün kılar. İmam Tanrı tarafından seçilmiştir ve hükümleri Tanrı'nın iradesidir.

Emevîlerden itibaren kullanıma giren “hilâfetullah” kavramı, İslam dünyasında maddi ve manevi otoriteyi ifade eden terimlerden biri olmuştur. Bu ünvanı ilk kullanan Emevî halifesi Abdülmelik, tahta 685'te oturmuştur. Müslüman Türk devletleri de hükümdarın iradesini Tanrı'nın iradesiyle eşitleyen, yönetme erkini ilahi bağış olarak tanımlayan İslam düşüncesinin kavram dünyasından yararlanmıştır. Peacock'a göre Türk devletlerinin İslami bir saltanat terminolojisi benimsemesinde İlhanlılar baş örnek olmuştur. Kendisini eski İran'ın mirasçısı bir güç olarak gören

İlhanlı hükümdarı Gazan Han, “padişah-ı İslam” ünvanıyla kültürel ve siyasi nüfuzunu genişletmiştir (2023: 21). Bu siyasi terminoloji, Osmanlılardaki karşılığını, edebi gelenekte Osman hanedanına yapılan ilk övgülerde görmek mümkündür. Ahmedî'nin *İskendernâme*'si ve Abdülvâsi'nin *Halîl-nâme*'si, Osmanlı hanedanını İslam halifesi olarak anar. Abdülvâsi'in Çelebi Mehmet'i nebilerle, velilerle bir tutarak övmesi özellikle dikkat çekicidir:

Müeyyed yedlû sultân-ı muzaffer  
Ol emced cedlû şâh ol hân-ı ekber

Muhammed-ism ü İbrâhîm-hullet  
Süleymân- resm ü Yûsuf-hüsni devlet

Fütüvvet kânidur ol menba'-ı cûd  
Vücûdında anun hep cûd mevcûd

Nebilerdür meğher erlikde misli  
Velilerdür anun dirlikde misli (Güldaş, 1996: 254, 255).

*Dede Korkut* anlatılarında Bayındır Han için kullanılan “Kadir Tanrı gölgesi” ifadesi, *zıllullah* kavramının Türkçesidir. Bu tanımlama, “sultanın Allah'ın gölgesi olduğunu” ifade eden bir hadisten dayanak bulmaktadır. Beyhâkî, Bezzâr, Tirmizî gibi önemli âlimlerin de eserlerine aldığı bu hadisin en eski kaydı, 863 tarihli *Kitabu'l-Emval* içindedir (İmamoğlu ve Öztürk, 2023: 53).<sup>127</sup> Birçok varyantı bulunan hadisin varyantlarda ortak olan kısmı şu şekildedir: *Şüphesiz ki sultan yeryüzünde Allah'ın*

---

<sup>127</sup> İlgili kaynakta söz konusu hadisin çeşitli râvilerden nakledilen varyasyonlarına yer verilmiştir. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

İbn Zencûye: Şüphesiz ki sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Kullarından her zulme uğrayan ona sığınır. Şayet adaletli davranırsa ecrini ve karşılığını alır. Raiyyesine/tebaasına düşen ise şükürdür. Şayet zulmederse vebalini yüklenir. Raiyyesine/tebaasına düşen ise sabırdır.

İbn Ebî Âsım (1): Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Ona hürmet edene Allah da hürmet gösterir. Onu küçük düşüreni de Allah zelil eder.

İbn Ebî Âsım (2): Sultana kötü söz söylemeyiniz çünkü o yeryüzünde Allah'ın gölgesidir.

Bezzâr: Şüphesiz ki sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Kullarından her zulme uğrayan ona sığınır. Şayet adaletli davranırsa ecrini ve karşılığını alır. Raiyyesine/tebaasına düşen ise şükürdür. Şayet zulmederse vebalini yüklenir. Raiyyesine/tebaasına düşen ise sabırdır. Eğer yöneticiler zulmederse yağmur yağmaz...

Beyhâkî (1): Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Ona hürmet edene Allah da hürmet gösterir. Onu küçük düşüreni de Allah zelil eder.

Beyhâkî (2): Bir beldeye uğradığınızda eğer orada sultan yoksa sakın girmeyin. Zira sultan Allah'ın gölgesidir ve yeryüzündeki mızrağıdır.

Beyhâkî (4): Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Her kim onu aldatırsa sapıtır. Her kim ona karşı samimi olursa hidayet bulur. (bk. İmamoğlu ve Öztürk, 2023)



*gölgesidir* (bk. Köktaş, 2008). Söz konusu hadis İslam düşüncesinde ve siyasetname edebiyatında önemli bir atıf konusu olmuştur. Tasavvufi akımlar bu hadisi çeşitli boyutlarıyla açışlamış, devlet yönetimi konularında düşünce üretenler de bu hadisin gölgesinde yorumlar yapmışır. Dolayısıyla “Tanrı'nın gölgesi” kavramı etrafında ciddi bir literatürün mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

Hükümdarlar için *Tanrı'nın gölgesi* anlamındaki ünvanların kullanılması söz konusu hadis ile bir meşruluk kazanmaktadır. Bir “gazâ sultanı” olan Gazneli Mahmud bu ünvanın önemli bir sahiplenicisidir. Anadolu Selçuklu hükümdarı, kendisinden “Mansıbı ma be-derece-i nisbet-i Zillullahi fi'l Arz” diye bahseder (Maksudoğlu, 2001: 25). Emir Timur'un döneminin en görkemli eserlerden biri olarak inşa ettirdiği Ak Saray'daki bir kitabeye de *Sultan Allah'ın gölgesidir* hadisi işlenmiştir (Starr, 2019: 600). Bu denli benimsenen zillullah tanımlamasını, İslam devleti olma iddiasının vazgeçilmez bir parçası olarak kabul edilebiliriz. Peacock'a göre iktidar söyleminde İslamî terminolojinin benimsenmesinde Müslüman Türk devletleri için İlhanlılar örnek olmuştur (2023). İlhanlılarda hükümdarın Tanrı tarafından seçilmişliği İslami bir söylem hâlini alır. Fazlullah Reşideddin'in *Beyânu 'l-Hakâik* eserinde naklettiğine göre İlhanlı Devleti'nin elli beşinci kuruluş yıl dönümündeki nutkunda Sultan Olcaytu bu söylemin alçakgönüllü bir açıklamasını yapar:

Eksik sıfatlardan münezzeh, şâni yüce ve rahmeti yarattıklarının tamamına şâmil olan Allâhü teâlâ hiç şüphesiz beni size üzerinizde hüküm verici mâlikiniz olarak ayakta tutayım ve gidişatınıza çeki düzen vereyim<sup>128</sup> gönderdi. Bunda benim ihtiyarım yoktur. Ne evvelce bunu istedim ve ne şimdi istemekteyim. Şu kadarı var ki madem Allâhü teâlâ ‘azze ismühü’ bunu bana emretmiştir, şu hâlde takdirine nasıl karşı koyabilirim? Ezelde takdir edilmiş olanı değiştirecek gücüm yoktur. Eğer bu işten geri dursaydım elbette onun kazâsına isyan, yazgısına muhalefet etmiş olurum. Siz de bana itaat etmezseniz hakkın aydınlık caddesini takip edenlerin yolundan ayrılmakla Allah'ın emrine isyan etmiş olursunuz (Özdemir, 2024: 561-562).

Zillullah'ın anlamı, büyük ölçüde hilafetin kavram alanına girmektedir. Halife, “Allah'ın halifesi” olarak Allah'ın takdirini temsil eden kişidir. İdris-i Bidlîsî'nin Osman neslini övdüğü şu kısım, bu açıdan fikir vericidir:

---

<sup>128</sup> [diye] edatı unutulmuştur.

Dindar sultanlar güneş gibi gönül aydınlığıyla mutludurlar, Osman'ın kutlu soylu evlâtlarının hepsi babadan oğula dindar ve adaletlidirler. Yer yüzünün kıvançlı ve müftehirlerinin başı Ebu'l vakt Osman, aslen Oğuz Han'dandır, o nedenle üstündür ki Ays bin İshak peygamberdir. Onun kökünde ve dallarında güzellik olduğundan dolayı, onun neslinden yedi kayser ortaya çıkmıştır. Hilâfet bir cevher O ise madenidir, şahlık cevheri dahi onun mahzeninden gelmektedir. Onlar ne şahlardır ki hepsi Allah'ın gölgesidir, şeriatı korumak yolunda hepsi de tecrübe sahibidir. (Genç, 2007: 76).

Selçuklu mirasını sahiplenen Osmanlı padişahları Murad Hüdavendigâr'dan itibaren açık şekilde *halife* ünvanını kullanmıştır (İnalcık, 2023: 106). *Zıllullah*, *Zıll-ı perverdigâr* gibi ünvanlara ilk dönem Osmanlı eserlerinin kitabelerinde de rastlanır. Osmanlı Devleti'nde en büyük İslam devleti ve bir dünya imparatorluğu olmanın farkındalığı *zıllullah* kavramını özellikle dikkat çekici kılmaktadır. Süleymaniye Camii'nin kapısında Ebu Suud Efendi'nin yazdığı kitabede Kanuni Sultan Süleyman, “Halîfete hü'l-azîz” ve “Zıllullahı 'alâ kâffatı'l-ümem” diye anılır. Saray tarihçileri eserlerinde Osmanlı sultanlarını zıllullah diye anar. Bunun öne çıkan bir örneği Koca Nişancı Celâlzade'nin padişaha atıfta bulunulan her yerde “...şâh-ı cihân, sâye-i deyyân, zıll-ı Sübhân...” diye uzun bir takdim geçirmesi ve “mehdî-i âhiri'z-zemân” övgüsünü de buna eklemesidir (bk. Demirtaş, 2009: LXXIV). Hüdavendigâr ünvanlı I. Murad için yaptırılan türbenin XVIII. yüzyılda yaptırılan saçağında sultan için *zıll-ı perverdigâr* (bk. Kaptan, 2022: 81) ifadesi geçer. Yine geç bir dönemde bu kez Abdüllaziz Han zamanında tamir edilen Osman Gazi türbesinin kitabesi de Osman Gazi için *Mefhar-i Osmânîyân zıllu ilâhî'l-âlemîn* diyerek başlar (Kaptan, 2022: 87). Bu belgeler “Tanrı'nın gölgesi” anlayışının Osmanlılardaki sürekliliğini, bu anlayışın modern zamanlara kadar devam ettiğini gösteren önemli örneklerdir.

Zıllullah, Türk kültür mirasını İranî gelenekle harmanlayan Safevî tarihlerinde de şahların anıldığı bir ünvan olagelmıştır. Sözelimi *İskender Bey* tarihinde ve müellifi bilinmeyen *Târih-i Kızılbaşan*'da Şah Abbas (I), *Hazret-i A'lâ Şah-ı Zıllullahî* ünvanıyla anılmaktadır (bk. Gündüz, 2015: 15).

*Dede Korkut Kitabı*'nda “zıllullah” tanımlamasını Türkçe karşılığıyla bulmamız, bu tanımlamanın içselleştirildiğini ortaya koyar. Tanrı'ya yakarış sahnelerinde de görüldüğü gibi Arapça etkisinin nispeten sınırlı olduğu bir kültür alanı kurulmuştur. Bu yüzden hükümdara atfedilen kutsallık hususunda sadece İslami devletlere öykünmenin değil İslam öncesi zamanlardan gelen anlayışın da etkili olduğu

söylenebilir. Her durumda hükümdara kutsallık atfedilmesi kökeni çok daha geriye giden bir toplumsal yapıya dayanmaktadır. İslam öncesi Türk tarihinde “kut” adıyla oluşturulmuş hakan adları bu konuda aydınlatıcıdır.

“Tanrı’nın gölgesi” olan Hanlar Hanı Bayındır Han, mekân olarak da tanrısallığı temsil eder. Bayındır Han’ın huzuru daima bir cennet tasviri şeklinde görkemlidir. Öte yandan Bayındır Han’ın otağını nerede diktiğine dair açık bir vurgu yoktur. Bu hususu Pervin Ergun; dağ, su ve ağaç kültü bağlamında açıklar. Ona göre Bayındır Han’ın mekânının dağların ve suların ötesinde, görülmeyen, bilinmeyen bir yerde olması, tanrısallığıyla ilişkilidir. Dağlar da Bayındır Han gibi tanrısaldır: *Tanrısıl olan Tanrı’nın hâline uygun olmalıdır. Tanrısılın mekânı, Tanrı’nın mekânına uygun olarak ötelerin ötesi olmalıdır* (2006: 78).<sup>129</sup>

Bayındır Han’ın uzaktalığı ve bir aileye sahip değilmiş gibi gösterilmesi, Rank’ın eski bir deyişe dayandığı gibi (2016: 75) “yakından tanınan bir insanın peygamber olarak görülememesi” ilkesiyle de düşünülebilir. Bir hatunu olmayan Bayındır Han’ın kızı vardır; kız çocuk, hüner gösteren bir vekile (Salur Kazan’a, bk. G.39) “verilebilen” bir *cüldü* “mükâfat”tır, iktidarının bir paydaşı veya rakibi değildir. Bayındır Han’ın aile hayatının kapalılığı, bir boyda Uruz Bey’in dedesini baba bilebilmesine gerekçe oluşturabilir.

“Tanrı” kavramı üzerine geçmişten bugüne yapılan tanımlamalarda devinimsizlik, çok temel bir kavramdır. Devinimsizlik hareketsizliği, değişmemeyi ifade eder. Aristo’ya göre “tanrı” “hareket etmeden hareket ettiren”dir (Arslan, 2010: 197). Bayındır Han da “tanrının gölgesi” mevkiini çoğu zaman devinimsiz olarak doldurur. Toy durumları Bayındır Han’ın ulaşılmaz yükseklikte, halk ile mesafeli ve neredeyse devinimsiz duruşunu örnekler. Aslında Bayındır Han’ın “kalkubanı yerinden durmak”, “örü durmak”, “yerinden durmak” (ayağa kalkmak, davranmak) ifadeleriyle anıldığı tek durum toylardır. Toylarda kararlar alınır, rütbelere dağıtılır,

---

<sup>129</sup> Ergun, Bayındır Han’ın yüceliği ile ilgili olarak Aladağ, kaba dağ gibi sözcükleri de irdeler (2006). Ancak “ala” sıfatıyla oluşturulmuş yer adları Salur Kazan’ın mekânını da tarif eder.

statüler tekrar düzenlenir ancak Bayındır Han'ın konumu değişmez. Salur Kazan dâhil hiçbir beyin konumu durağan ve devinimsiz değildir.

İktidarın ilahi referansı, halkın iktidara itaatini dinin bir vecibesi hâline getirir. Tanrı'ya yapılan atıf, devlet ile birey arasındaki bütün çatışmaların nihai çözümünü verir: *Pādişāhlar Tañrının gölgesidir. Pādişāhına 'āsī olanın işi rāst gitmez* (D.122a/3). Yukarıda bahsedilen hadis ile paralel olan Begil'e hatununun yaptığı bu telkinde iktidarla çatışan bireye asilik dışında bir paye biçilmediği görülür. Hükümdarla çatışan birey bir kahraman olmaktan uzaktır, giderek ibretlik bir öykünün parçası olacaktır. Hanlar hanına kırgın olan Dirse Han ve Begil, ancak oğulları sayesinde saygınlıklarını geri kazanabilirler. Olayların tekrar Bayındır Han'ın katına yansması, bir zaferin paylaşımı ve yeni ünvanların dağıtımı ile olur. Bayındır Han'ın huzuruna gelinir, onun gösterdiği yere oturulur. Dede Korkut da onun izniyle bir Oğuzname düzer.

Bayındır Han hüküm verici rolüyle Oğuz'un “Türk-i sâdık” olarak kolay etkilenip inanması durumlarını da kontrolü altına alır. Bayındır Han'ın âkil duruşu hakkında iki sahne öne çıkar. İlki Bamsı Beyrek boyunda Yalancı oğlu Yaltacuk'un önüne getirdiği kanlı gömlek üzerine yaptığı itidal çağrısıdır:

Bayındır Hân eydür: “Mere, bu ne gömlektür?” “Beyregi Kara Dervendde öldürmişler. Üşde nişanı, sultānum” dedi. Gömleği göricek begler üñür üñür ağlaşdılar, zārılıklar gördiler. Bayındır Hân eydür: “Mere, neye ağlarsız? Biz bunu tanımazuz. Adaklusına aparın, görsün. Ol yahşı bilür, zîrā ol dikübdür yene ol tanır” dedi. (D.48b/10-49a/2).

Bayındır Han'ın ikinci itidal çağrısı Salur Kazan'ın ejderdayı yendiği öyküde *Kazan ejdeha olupdur* diyerek paniğe kapılan Oğuz'a karşıdır:

Oğuz bële Türk-i şādıkdur ki dēmez ādem ejdhā nēce olur. Sağdan, soldan söze geldiler ki “Ġazan ādem-iken biz 'uhdesinden çıkmazduk, İmdi ki ejdehā olupdur bizi hamı utar. Bir tepeye çıkalım, anı tîr-bārān ēdelim”. Bayındır Pādişāh söze geldi, dedi: “Menüm vekilüm Ġazan er igiddür, yēg igiddür. Belki bir ejdehāya rāst geldi ola, [ejdehānı] öldürdi ola, ejdehānuñ donuna girdi ola (G.59/7-14).

Bayındır Han'ın Oğuz halkı üzerinde bir bilici olması onun manevi önderlik yönüyle Dede Korkut'a yaklaşan tarafıdır.

#### 4.1.2. Bayındır Han'ın Vekili: Salur Kazan

Salur Kazan sıradüzeni piramidinde ikinci sırada yer alan kahramandır. Ancak *Dede Korkut* metinlerinde tuttuğu yer açısından Salur Kazan bütün kahramanlardan daha fazla öne çıkar. *Vatikan* yazması onun adıyla başlıklandırılmıştır: *Hikâyet-i Oğuznâme Kazan Beğ ve Gayrı*. Türkmenistan'dan derlenen *Dede Korkut* anlatmalarında da Salur Kazan faklı birçok öykünün baş kişisidir. *Günbed* yazması Salur Kazan'ın hem diğer metinlerde anılan bir savaşına (Aras Kalesi'nin alınması) hem de ejderhayı öldürmesi olayına iki ayrı anlatı olarak yer verir. Ayrıca takdimlerde Salur Kazan'ın türlü kahramanlıklarının özetlenişi vardır. Dolayısıyla *Dede Korkut* metinlerinin dünyasında üç temel kişilikten birisi olarak Salur Kazan'ı odağa almak gerekir. Ercilasun'un tarihî bir kişilik olarak Türkiş hükümdarı Su-lu Han ile ilgili değerlendirdiği (2000; 2002) Salur Kazan, meçhul ozanın ve Dede Korkut'un yanında üçüncü bir anlatıcı olarak da metinde yer edinmiştir. Adam Olearius Dede Korkut'un mezarı ile Salur Kazan'ın ve Burla Hatun'un mezarlarının birbirine yakın olduğuna tanıklık etmesi (1669: 301), tarihî bir zeminde bu karakterlerin birbirine daha yakın olduğunu düşündüren bir husustur.

Hem *Dresden* yazmasındaki dört boyun başlığında adı geçen hem de farklı anlatılarda adı anılan Salur Kazan, *Günbed* yazmasında “Salur yegi, Eymür görki, Zülkadr<sup>130</sup> delüsi” diye üç farklı boy adı ile anılmıştır. Bu boyların ilk ikisi Bozoklardan, üçüncüsü ise Üçoklardandır.<sup>131</sup> Bu da Salur Kazan'ın hem İç oğuz hem Taş (metinde Daş) Oğuz için bir övünç olduğunu göstermektedir:

---

<sup>130</sup> *Günbed* yazmasında geçen bu ifadeler *Dede Korkut* metinlerinin Safevi kaynakları hakkında düşündürücüdür. Özellikle bu yazmada anılan bölgeler; Mısır, Şam, Azerbaycan ve Doğu Anadolu Bölgesi Osmanlı Devleti'nin II. Bayezid ve I. Selim döneminde birçok sorunla yüzleştiği, Kızılbaş Safevîlerin kontrolünde olan bir coğrafyadır. Zülkadr ise Osmanlı Devleti'ne önemli bir rakip olmuştur. Evliya Çelebi Yavuz Sultan Selim'in şehzadelikinden itibaren bu bölgelerdeki Kızılbaş varlığını ortadan kaldırmayı arzuladığını belirtir: *Amma Şehzade Selim “Ah Mısır Ah Mısır” der idi, “Cenâb-ı Bâri bana taht-ı Ali Osman'ı erzanî kılarısa Allah ile ahdim olsun ihtida gazam Acem ikinci Zülkadir Oğlu üçüncü gazam Mısır olsun* (1935: 93).

<sup>131</sup> Birçok Oğuzname kaynağında benzer bir anlatı içinde anılan Bozok-Üçok ayrımı oldukça tartışmalı bir konudur. Kelimeleri Oğuz toplumunun siyasi teşkilatlanmasına göre değerlendiren Eraslan'ın Töz-oklar ve Uç-oklar şeklinde bir okuma önermesi önemli bir dikkattir. Böylece Tözoklar devletin merkezi teşkilatının olduğu bölgedeki boyları, Uçoklar ise sınır boylarını ifade eder (1988: 5-8). Ancak BWZWQ yazılışlı kelimenin birçok kaynaktan benzer harflerle tekrar edilmesi bu tezin doğrulanmasını zorlaştırmaktadır.

Savalan Dağı yaylaklı,  
Sarıkarnış kışlaklı,  
seksen min er heybetli,  
Azerbaycân lengeri,  
İslâm dîni kuvveti,  
koñur atlı, çaķmur gözli,  
Salur yègi, Eymür görki,  
Zu'l-ķadr delüsi,  
pādişāhuñ vekîli,  
Ulaş oğlı Ėazan kimi 'adāletli gerek. (G. 23/8)

Ėayşar Salur iyesi,  
dumanlı dağ bōrüsi,  
Salur yègi,  
Eymür görki,  
Zu'l-ķadr delüsi,  
Bayındır Pādişāh vekîli (G.48/7)

Ayrıca Salur Kazan *Dresden* yazmasında “Amid Suyu'nun aslanı, Türkistan'ın büyüğü” olarak takdim edilir. *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'nde Salur Kazan, Bayındır Han ile ardışık olarak, bir yerde ise ondan önce anılmaktadır. Burada temel farklılık Bayındır Han'ın “devlet” Salur Kazan'ın ise “saadet” kelimesiyle anılmasıdır. Her iki söz de temelde “kut, uğur, talih” anlamındadır ve tanrısallık içeren bir ifadedir:

Bayındır Han sultanlu Oğuz  
Ulaş [oğlı] Salır Ėazan begler begilü Oğuz (TO, 5)

Dede Ėorkut bilgilü  
Salır Ėazan sa'ādetlü  
Emîr Süleymān uğurlu  
Bayındır Han devletlü (TO, 10)

Salır Ėazan sa'ādetlü yēdi sa'ādetün vērsün  
Bayındır Han devletlü yēdi devletün vērsün (TO, 21)

*Dede Ėorkut Kitabı*'nda Salur Kazan için yapılan övgülerin Bayındır Han için yapılan övgülerden farklı olduğunu söylemiştik. Bayındır Han “Kadir Tanrı gölgesi”dir ve maiyeti (cellatları, mirahuru), görkemi (ala çadırı, ziyafeti vs.) ve cömertliğı dolayısıyla övölür. Bayındır Han övgülerinde geçmeyen hüner ve erdem, Salur Kazan övgüsünün temelidir. Salur Kazan erkeklik ideallerinin zirvesini temsil eden özel bir kahramandır. *Dede Ėorkut* anlatıları büyük ölçüde bu merkez kahramanın etrafında şekillenmektedir. Kanturalı ile ilgili boydaki Kanturalı “öğme”lerini saymazsak *Dede Ėorkut Kitabı*'nda hakkında en çok övgü ifadesi geçen kahraman Salur Kazan'dır. *Günbed* yazmasında mevcut anlatıların ikisi (17. sıradaki

soylama ve Aras Kalesi'nin alındığını anlatan kısım) Kazan (metinde Gazan) dilinden aktarılmıştır. Ejderha anlatısıyla biten bu yazmanın son cümlesi Salur Kazan'a duyulan bir özlemi ifade eder: *Dede Korkud der: Ğazan kimi oa igid dnydan geldi kdi.* (G.61/4). Salur Kazan'ın dünyadan gidişi, kahramanlık devrinin sonu gibi sunulmaktadır.

Otoritenin ruhani ve dünyevi ayrımında (Frazer, 2019: 32-40) Bayındır Han'ın ulaşılmaz, her zaman mesafeli, tanrısal mevkiine karşılık Salur Kazan dünyaya ait bir kahramandır. Bayındır'ın “Tanrı'nın gölgesi” makamı; vezirlik, meliklik veya beylerbeyilik makamının var oluşunu zorunlu kılar. Nitekim sultanın ilahi referansını çok etkili bir şekilde kullanan Abbasilerde vezirlik kurumunun g kazandığı ve asker olaylarda vezirlerin etkin olduğu, tarihten somut bir örnek olarak alınabilir. Abbasilerdeki vezirlik kurumu, sonraki Müslüman devletlere de örnek olmuştur. Eyybiler ve Memlk Devleti örneklerinde idareyi neredeyse bütünüyle üstlenen kudretli vezirler bulunur (Ayaz, 2012: 148). Sarayında, rtler ardında sıkı bir protokol içinde meclislerini sürdüren sultana karşılık, sultanın sağladığı meşruiyet ile ve sultan adına orduları yöneten, ülkeleri fetheden vezirler, yürütme erki olarak etkin konumdadırlar. Otoritenin fiili tarafını temsil eden vezir, asker gle çok yakın temas içindedir. Beyleri komuta eder, savaşlarda ordunun merkezinde (dipte) durur. Yılda bir kez evini yağmalatan, beylerin etrafında toplayan, orduyu komuta eden, il açıcı (fatih) Salur Kazan, “kudretli vezir” kimliğine örnektir.

Salur Kazan'ın maddi dünyanın hkimi olma yönü, onu hata yapabilen bir insanoğlu mevkiinde tutar. Bayındır Han'la ilgili çatışma yaşanması durumunda Bayındır Han'ın tanrısalığı, onun gerilimlerde açık taraf olmasını engelleyen bir zırh idi. Salur Kazan'da bu şekilde sorumluluktan beri tutulma durumu yani masumluk yoktur. Kazan Han hata yapabilir, gönül kırabilir, adaletten sapabilir, tedbirsiz davranıp uyarılara kulak tıkayabilir ve halkının zarar görmesine yol açabilir. Taş Oğuz'u kstrr, çok önemli beylerin ölümüne sebep olan olaylar zincirini başlatır. Yine de onu anlatıların sonunda intikamlarını almış, ailesini kurtarmış, kaybettiklerini geri almış veya tutsaklıktan kurtarılmış olarak buluruz. Oğuz birliği yeniden sağlanır ve Dede Korkut Oğuznameyi tamamlar. Salur Kazan'ın masum olmaması, onu kahramanlık öykülerinin daha canlı bir ideali hline getiren başlıca amildir. Hata yapmaya kabiliyetli olan Kazan Han, bir kahramanın yolculuğu için gerekli olan iniş ıkışları, engellenmeleri, pişmanlıkları, mücadeleyi yaşayan kişidir. Bayındır Han gibi

öteye değil şimdiye, burada olana bağlıdır. Bu yüzden destan anlatıcısının onu daha duygudaş olarak benimsemesi ve onun öykülerini anlatması anlaşılabilir bir durumdur. Destansı metinlerin öncelikli muhatapları da Salur Kazan profilinde alplık ve savaşçılık ideallerinin zirvesini göreceklerdir. Bu zirve Bayındır Han gibi imkansızın zirvesi değildir.

Salur Kazan'ın mevkisi askerî her türlü durumda sorumluluk alma mevkiidir. Salur Kazan'a kızmış olan Begil, yine de oğluna Salur Kazan'dan yardım istemesini söyler:

Ağ alınlı Bayındır Hānuḡ dīvānına dünin varḡıl  
Ağız dilden Bayındır'a selām vergil  
Begler begi olan Kazan'ın elin öpgil  
Ağ sakallı babam buḡlu dēgil  
Elbetde ve elbetde Kazan Beg maḡa yētişsün dēdi dēgil  
Gelmez olsaḡ memleket bozulub ḡarāb olur  
Kızum gelinüm esīr gētdi bellü bilgil  
dedi. (D.124a/11-125b/5)

Bu alıntıda Bayındır Han divanı yöneten kişidir ancak yardıma koşup gelmesi beklenen ve durumun aktarılacağı kişi Kazan Bey'dir. Babasının bu tembihine karşılık Emren ise bu otoriteyi tanımak istemez:

Kalkubanı yerümden ṡurmaḡum çok,  
Yēlisi kara kara kazılık atuma binmegüm çok,  
Arḡu Bēli Ala ṡaḡı avlayuban aşmaḡum yok  
Ağ alınlı Bayındırın dīvānına varmaḡum yok  
Kazan kimdür men anuḡ elin öpmegüm yok (D.125b/6-10).

Salur Kazan hem askerî desteḡi bizzat sağlayacak kişidir hem de otoritesi öncelikli olarak sorgulanan durumundadır. Bayındır Han'ın kutsal liderliḡi, bu makama olan kırgınlıḡın yürütme makamına yönelmesine sebep olur.

İç Oḡuz ile Taş Oḡuz arasındaki savaşın anlatıldığı boy, Salur Kazan'ın statüsünü tanımlamak için önemli bir metindir. İç Oḡuz ile Taş Oḡuz arasında çıkan gerilimde Bayındır Han adı hiç anılmamıştır. Bu olayı devlet idaresinin çok belirgin bir şekilde törelerden veya yasallıktan uzaklaşıp şahsileşmesi örneḡi olarak sayabiliriz. İktidar, yargısı ve yürütmesiyle Salur Kazan'ın eyleyciliḡinde toplanmıştır. Salur Kazan'a dargınlık sebebiyle başlayan olaylar bir “asi oluş” olarak takdim edilir. Salur Kazan'ın ev yağmasına Taş Oḡuz'u davet etmemesi, sebebi anılmayan bir durumdur ve Taş Oḡuz'un dargınlıḡını yatıştırma konusunda bir girişim olmamıştır. *‘Adāvet*



*bağladılar hemi?* (D.148a/8) cümlesiyle çok hızlı bir hatla çatışma durumu sahiplenilmiştir. Dolayısıyla burada Salur Kazan'ı bir oyun kurucu olarak görmekteyiz. Yapılan tanımlamalar Salur Kazan'a göre ve onun açısından bir manzara sunar. Salur Kazan'ın öldürülen inağı (Beyrek) dolayısıyla intikamını alması bütün Oğuzlara mal edilir. Artık Salur Kazan iktidarın şiddet gösterme erkinin sahibidir: Aruz'un ilini halkını yağma ettirir ve yiğitlere “doyum” olur. Dede Korkut da şazılık çalarak Salur Kazan'ın yanında yer almaktadır. Bu örnekler Salur Kazan'ın Bayındır Han'ın olmadığı yerde iktidarı tekelinde bulunduran ve hükümet eden olduğunu gösterir. Töreler Salur Kazan lehine esneyebilir, onun kararına göre biz ve öteki belirlenimi yapılabilir, saflar oluşabilir.

*Dede Korkut Kitabı*'nın töreyi Salur Kazan dolayısıyla sorgulatan bu sunuşu, İç Oğuz ile Taş Oğuz'un kaderini belirleyen bir ayrımında Salur Kazan'ı merkeze koyması çok önemli bir noktadır. Salur Kazan âdeta kontrollü bir kargaşanın gölgesinde iktidarını yeniden ve eskisinden daha güçlü bir şekilde tesis etmiştir. Oğuz Han Destanı'nın Uygur versiyonunu içeren *Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı*'na göre Oğuz Kağan oğullarını iki bölüm olarak bölmüş, iktidarı Bozoklara tebaa rolünü de Üçoklara vermişti. Bozok ve Üçok ayrımı yapılırken üç parçaya bölünmüş yay büyük oğullar Gün Han, Ay Han ve Yıldız Han'a; üç ok da Gök Han, Dağ Han, Deniz Han'a verilen sembolik nesne idi (bk. Togan, 1982: 50-53; Ağca, 2019: 139-147). *Ankara* yazmasında Dede korkut metninin önünde yer alan Oğuz Kağan'la ilgili bölümde de Oğuz'un oğullarına üç adet ok ve üç parçaya ayrılmış yayı vermesiyle ilgili anlatı tekrar edilmiştir. *Dede Korkut* anlatılarında İç-Dağ adlandırmasında, hâkimiyet kolunu temsil eden kol İç Oğuz'dur (bk. Eraslan, 1988). Ancak İç Oğuz'un Bozok'a mı Üçok'a mı tekabül ettiği kesin olarak çözülememiş bir konudur. Üçok (veya Uçok) ve Bozok adlarını gördüğümüz tek anlatı “İç Oğuzun Taş Oğuza âsi olduğu” boydur. Burada da İç Oğuz'un aslında Bozok olduğu kesin olarak söylenemez. Birçok açıdan bu anlatı, hâkimiyetin el değiştirmesi olarak yorumlanmaktadır. Rzasoy, Oğuz elini yok olma tehlikesi içinde bırakan Kazan'ın antikahramanlığına geniş bir bölüm ayırır (bk. 2024: 35). Rzasoy'a göre Oğuz eposunda merkezin Aruz'dan Kazan'a kayması, tarihî gerçekliklere bağlı bir şekilde gerçekleşmiştir. Dede Korkut Kitabı'nın alt katmanında Oğuzların hanlar hanı olan Alp Aruz'un destanı vardır. On ikinci boydaki bu bitiş sahnesi, bir “antikahraman” olarak Salur Kazan'ın esas kahraman yerine geçişidir.

Beylerbeyi Salur Kazan'ın yeri dünyevi bir komutan olarak durağan değildir. Çekişmeler, diğer beyler ile çatışmalar, Bayındır Han'ın huzurunda gerçekleşen taraf almalar söz konusudur. *Dresden* yazmasında At Ağızlı Aruz, Begil ve Basat, Salur Kazan'ın karşı karşıya geldiği beylerdendir. *Günbed* yazmasında ise Begler başı Yegenek, dayısı Kazan Han'ı “tanımayıp” ona keşiş diyerek “ağzın söğen” olmakla övülmüştür: *tanımayub dayısı Ğazanı keşîş dëyüb ağzın sögen*, (G.25/12). Burada geçen tanımama ifadesi “saymama, hürmet etmeme” anlamında olsa gerektir. Bu Salur Kazan'ın bir yiğitlik ölçüsü olarak karşılaştırılabilirliğini ortaya koyar. Salur Kazan, sürüsüne çobanlık eden Karaçuk Çoban tarafından da alt edilmiştir. Yeterince yiğitlik göstermeme durumunda kendisine yönelecek tepkiden çekinir, “yüzüne tokunç ve başına kakınç ederler” endişesini taşır. Bu endişeler inişleri çıkışlarıyla dünyaya ait bir kahraman profili çizer. Her türlü çatışmanın uzağında, âdeta devinimsiz duran Bayındır Han'a karşılık Salur Kazan çatışmaların ortasındadır, hamle yapar, pozisyon alır. İktidarını pekiştirmek için bazı çatışmaları özellikle icat eder ve kullanır.

Salur Kazan'ın kendini övdüğü sahnelerde, kendi destanını okuyan olan bir ozan rolüne bürünür. Kopuz, Oğuz yiğitlerinin hürmet ettiği, kutsal saydığı bir çalgıdır. Egrek Segrek kardeşler, Bamsı Beyrek, Kanturalı'nın kırk yarar yoldaşı, *Dede Korkut Kitabı* anlatılarının kopuz çalıp söyleşen Oğuz yiğitleridir. Salur Kazan'ın kâfir elinde tutsakken kopuz çalmak üzere görevlendirilmesi ayrıca dikkat çeker. Beyrek'ten farklı olarak Salur Kazan'ın kendi adıyla birden fazla soylaması bulunmaktadır. Kazan'ın adının redif olarak geçtiği soylamalar, onun bir ozan olduğunu veya onun adını ödünçlemiş bir ozan bulunduğunu düşündürür. Salur Kazan kendisini öven soylamaların ozanıdır: *Anda dahı erem, begem! dëyü öginmedüm. Öğünen erenleri h'oş) görmedüm* (D.141a/9). *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'ndeki “Kazan-idüm” redifli soylama, Kazan'ın ozanlığını düşünmemize bir sebeptir. Rzasoy'un Salur Kazan'ın anlatıların sonraki katmanında üstün geldiği iddiasına dair sunduğu delillerden biri Kazan'ın “övünmedim” redifli övünmeleridir:

Qazan oxuduğu soylamalarda özünü həm necə lazımdırsa tərif edir, həm də tərifi sevmədiyini söyləyir. Bununla da ziddiyyət ortaya çıxır. Bu isə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun üst və alt qatları arasındaki ziddiyyətin təzahürüdür. Bir qəhrəmanın düşmən qarşısında özünü öyməsi qəhrəmanlıq dastanlarının əsas tipoloji keyfiyyətidir. (Rzasoy, 2024: 75).

İl fethetme konusunda Salur Kazan gibi bazen diğer beylerin de öne çıkması, Salur Kazan'ın mevkiinde büsbütün tek başına olmadığını düşündürür. Sözgelimi

*Günbed* yazmasında Kara Budak övgüsü bütün diğer övgülerden daha uzun sürer ve Kara Budak'ın “açtığı” yerlere vurgu yapıldığı görülür. Bu Salur Kazan karakterinin rekabet durumlarının tespiti için önemli ayrıntılardandır.

#### 4.1.3. Ordu, Ala Sayban ve *Tünle Göçmek*

Oğuzların yurtları, Oğuz coğrafyasının sınırları, yaylak ve kışlakları üzerinde tarihçilerin çalışmaları vardır. Oğuzların konargöçer yerleşim karakteri hakkında elimizdeki destansı metinlerden hareketle belli birtakım hususlar da söylenebilir. Burada devletin yönetim sisteminin ve teşkilatının bir yerleşimde nasıl tesis edildiği ve nasıl bir “meydan” oluşturulduğu üzerinde duracağız.

Farklı Türk dillerinde *ordo*, *orda*, *urdu* gibi biçimleri olan ordu, han otağının kurulduğu ve etrafında ona tabi olan halkın çevrelendiği yerleşim birimi anlamına gelir. Hanın ordusu, çadırıdır.<sup>132</sup> Osmanlı metinlerinde han çadırı genellikle *otağ-ı humâyûn* adıyla anılır (bk. Ayverdi, 2008: 2435). *Dede Korkut Kitabı*’nda çadır için *ev* kelimesi de kullanılır.

Dikkat edilmesi gerekli bir husus, “ev”in hem tek çatılı veya tek göz bir yapı hem de birçok yapıdan oluşan bir yerleşim birimi yani ordu anlamında kullanıldığıdır. Dolayısıyla çok yerde bu kelimeye çokluk anlamıyla yaklaşmak gerekecektir. Örnek olarak Salur Kazan’ın “evinin yağmalanması” sadece bir han çadırının veya “bir” çadırın yağmalanması değildir. “Ağ ban evler, katar katar kızıl develer, tavla tavla şahbaz atlar, ağır hazine bol akça, bir “ev”in yağmalanması olayında anılır. Ayrıca Salur Kazan’ın “kızı gelini”, değerli hatunu, hatunun ince kızları, ihtiyar anası da esir alınmıştır. Salur Kazan’a ait olan, onun hükmettiği mahal, bir bütün olarak yağma edilmiştir. Bu boyun sonunda Kazan’ın esir düşen ordusunu kurtardığı şu sözlerle ifade edilmiştir:

Kazan Beg ordusını, oğlanını uşagını, hazineasını aldı gèrü döndi. Altun tahtında [oturdu], yène evini dikdi (D.34b/3-5).

---

<sup>132</sup> Çok defa ordu’nun yerleşim birimi anlamı, Dede Korkut hikayelerini günümüz Türkçesine aktaran yazarların ihmal ettiği bir husustur. Birçok dil içi çeviride anlamın farklılığına dikkat etmeksizin ordu’yu bugün bilinen anlamıyla “askerî birlik veya kışla” anlamında almışlardır.

Burada hanın ordusunun oğlanıyla, uşağıyla, hazinesiyle yeniden inşa edilişi hanın “ağ ban evinin dikilmesi”yle anılır. Hanın bir yere “ağ ban” evini “dikmesi”, bütünüyle hâkimi olduğu ordunun o yere yerleşmesi anlamını da taşımaktadır.

Ordu, belli bir soy ağacının temsilini de vermektedir. Salur Kazan’ın ordusu, Salur Kazan’a bağlı olanlar, Salur Kazan’ın askerî gücü ve Salur Kazan’ın geniş ailesi, annesi, “kızı gelini” demektir. Begil, Gürcistan’dan gelen haraç kendisine verilince *hısmını kavmini* alarak Berde’ye Gence’ye gider ve “Gürcistan ağzında vatan tutar.” Göçmek, “hısmını kavmini” ayırarak, evini sökerek yapılan bir eylemdir. Hanın askerî gücü gibi ailesi, halkı da hanla birlikte göç eder.

Hanların/beylerin çadırı görkemli bir otağ’dır. Bey oğulları evlenince onlar için ak otağ dikilir. Bamsı Beyrek’in otağı, Beyrek esir düştükten sonra kaldırılmamış, yıllarca aynı yerde kalıp belki de eskimiştir (karalu göklü otak). Beyrek’in “babasının ordusuna” yani baba ocağına gidince gördüğü manzara, bir ordunun sınırlarını, ordunun mal varlıklarını ve mahiyetini aydınlatır. Aşağıdaki parça aynı zamanda beylerin ordusunun bir mülkiyet olarak oğullarına ve kızlarına kaldığını gösterir.

Yandı bağrum, göyindi içüm.  
Karşu yatan kara tağı şorar olsam yaylak kimün?  
Şovuk [şovuk] şularını şorar olsam içit kimün?  
Tavla tavla şehbâz atları şorar olsam binit kimün?  
Katar katar develerini şorar olsam yüklet kimün?  
Ağayıl da ağca koyun şorar olsam şölen kimün?  
Karalu göklü otağı şorar olsam gölge kimün?  
Ağız dilden, kız kişi, haber maña,  
Kara başum kurbân olsun bu gün saña!” (D.53a/12-53b5).

Han çadırı, yerleşik düzende saraya denk düşen, iktidarın siyaset icrasının anıt bir eseridir. Hanın evi/çadırı, günlüğü; gölgeliğinin direğinin yüksekliği, üstüne çatılan örtünün dokuması hakkındaki övgüler *Dede Korkut Kitabı*’nda geniş yer tutar. “Ala saybanın yer yüzüne dikilmesi”, hanın “yerinden örü turması”yla birlikte anılır. Han’ın örü turması, ayağa kalkması, iktidarını sergilemesidir ve bu sergi bu sahne içinde gerçekleşir:

Hānum hey!  
Kam Gan oğlu Hān Bayındır yerinden tırmışdı. Kara yerün üzerine ağ ban evin dikmişdi. Ala sayvan gök yüzine eşenmişdi. Biñ yerde ipek hālîçesi döşenmişdi. İç Oğuz begleri şöhbete dërilmişdi. Yeme içme idi. (D.102b/13-103a/3).

Han'ın çadırı “altun başlı”, “şâmî günlük” veya “ağ ban ev”dir. Türk çadırlarının kubbeli olmasında dair İbn Fadlan'ın verdiği bilgiler önemlidir. Yazar neredeyse her defa çadırın kubbeli yapısına vurgu yapar (bk. 2010).

Ordunun yerleşiminde hanın otağı, merkezi oluşturur. Bu yerleşim düzeni savaşlarda da uygulanır. Elimizdeki onlarca seyahatname, tarih kitabı, gazavatname türündeki eserler, ordunun ne şekilde “konduğu”, han çadırının nasıl tezyin edildiği hakkında birçok ayrıntıyı ortaya çıkarır.<sup>133</sup> De la Croix, Tatar ve Moğol topluluklarını belirtmek için *horde* (la horde), ulus ve kabile (tribu) gibi birkaç farklı terim kullanır. Ana terim horde'dur (Munkh-Erdene, 2023: 460). Birçok ordu'dan oluşmuş Moğol ve Tatar birlikleri yapısı Oğuzlarda da gözlemlenmektedir. Tarihî kayıtlardan gerek Emir Timur'un gerek Akkoyunlu hükümdarı Hasan Padişah'ın gerekse Babürlüler Devleti'nin kurucusu Babür Şah'ın ordu hareketinde benzer yapıyı sürdürdüklerini görmek mümkündür.

Ordu yerleşiminde gerdek çadırı için farklı bir kural işletilmekte olsa gerektir. *Dede Korkut Kitabı*'na göre yiğit, ok atıp okunun düştüğü yere gerdek çadırını dikmektedir:

Oğuz zemânında kâ'ide buyıdı ki bir yiğit evlense ok atardı, okı nereye düşse anda gerdek-hâne dikerdi. Bayrek okın atdı, gerdegin dikdi (V.73b/8-10).

Beyrek'in de “apalaca” gerdeği ok attığı yerde kurulmuş, belli ki ordudan biraz uzakta olan bu gerdek mahallinde Beyrek ve yoldaşları tutsak alınmıştır. Hacıyev, gerdeğin eve uzaklığına dikkat çeker (2014: 78-84). Damatların gerdek çadırının ok atımı mesafeye dikilmesinin örnekleri metinde bulunmakla birlikte gelinin kayın ata ve kayın anasıyla bir evde yaşaması hakkında da sahneler vardır. Buradan gerdek çadırının özel bir bir çerçevede düşünülmesi gerektiği çıkarılabilir.

---

<sup>133</sup> Sözelimi önceki bölümlerde Celâlzade'nin ertesi gün hücumla geçecek Osmanlı askerinin bir yerde konakladığını anlatırken han çadırının merkezde durduğu bir düzende *tnab ber-tnab* çadırlarını dizdikleri sahne alıntılanmıştı: *Mâh-ı mübârek zi'l-qa>deniñ on joquzıncı günü küffâr-ı xâk-sâra qarîb menzile nüzûl olındı. Ordu-yı hümâyûn tertîb-i bedî>le ârâste olub, cünûd-ı İslâm gerd-â-gird, xıyâm-ber-xıyâm, tınâb-ber-tınâb qondılar* (Demirtaş, 2009: 195).

Ordular hareket hâlindeki şehirlerdir. Sürülerin ihtiyacına göre veya düşman tehdidine göre mekân sıklıkla değiştirilebilir. Nitekim konak sözcüğünün kökeni olan *kon-* eyleminde bir *geçicilik*, *kısa süre için yerleşmek* anlamı vardır. Konaklar çadır dikilerek var olurlar. Oğuz'un bir yere konması, çadırlarını dikmesi anlamına gelir. Konulan yer sabit bir ikametgâh değildir. Her ordunun yazlık ve kışlık yurtları vardır. Örnek olarak Salur Kazan “Savalan Dağı yaylaklı, Sarıkamış kışlaklı”dır. Hanın yaylağı ve kışlağı, ordusunun temel hareketlerini belirler.

Ordular bir “yurt” üzerinde yerleşir. Öncelikle ordunun yerleştiği yer anlamına gelen “yurt” sözü, aynı zamanda çadırların toprakta kalan izleri, konak yeri anlamına da gelir.<sup>134</sup> Çadırlar sökülünce geride kalan yurttur. Beyrek gerdek evinde basılıp otuz dokuz yiğidiyle tutsak götürüldüğünde “tazılar doluşmuş yurtta kalmış”tır. Kahramanların özlem duyduğu da yine bu *yer* anlamındaki yurttur. “Oğuz eyyamıla gelip yurduna konar”. Sıklıkla kullanılan “yer yurt” deyimini yurd'un yerleşilen yerin fizikî olarak konumuna işaret ettiğini ortaya koyar.

Ordunun portatif yapısı, bir beyin ordusunu toplayıp yola çıkmasını, ordunun içinde ağır yükler, hayvanlar, bebekler ve yaşlılar olduğu halde geceleri bile göçebilmesini mümkün kılar. Göçebe bir güç merkezi olan ordu, taştan değil keçeden<sup>135</sup> inşa edilen, sökülebilir, taşınabilir ve kısa zaman içinde tekrar kurulabilir bir yerleşim veya kamptır. Bu kampın içinde yaşayan veya bu kampı oluşturan halk,

---

<sup>134</sup> Azmun yurt hakkında şu açıklamayı yapar: “İşte bu konak yerine eski Türkçede yurt denir. DLT'te yurt için “eski izler, ören” tanımı var. Yani, yurt 'terk edilmiş çadır yeri' demek. Bugün Türkmencede yurt şeklinde ünlüsü uzun telaffuz edilen sözcüğün TDS(Türkmen Dilinin Sözlüğü)'nde birinci anlamı şöyledir: “öbanın (köyün) göçen (göç ettiği) we oturma için gonyân yeri (ve iskan için konduğu yer). Benim konuştuğum Türkmencede -Yomut ağzında- bu sözcük *yüwürt* ya da *yüwirt*'tir. Türkmen çadırı sökülüp götürüldükten sonra daire şeklinde kalan takır yere yurt ya da *yüwürt/yüwirt* denir. Eski Türkçede var olan *yurtta ... kaltaçı, yurtta kalur erti ve yurtta kalmış* gibi Clauson'da anlamı tam açıklanamayan bazı deyimler Türkmencede *yurtda galan* şeklinde (ailesi göçüp gittiği için yurtta, yani kaldırılıp götürülen çadırın yerinde kalan) 'kimsesiz, yetim kalan, hiçbir şeyi olmayan kimse' demektir. Bu deyim Türkmencede 'evi yıkılasıca, yetim kalasıca' anlamlarında beddua da olabilir. Türkçede, ağzılarda *yurt olmak*, 'viran olmak, harap olmak' anlamına gelir, *evi yurt oldu, otun ocağın yurt olsun* örneklerinde olduğu gibi.” (Azmun, 2007: 55).

<sup>135</sup> Asif Hacıyev *Dede Korkut Kitabı*'nda çadırla ilgili sözler hakkındaki makalesinde farklı şekillerde okunan bir ibareyi aydınlatır. Buna göre çadırlarda deve derisi kullanılmış olabilir. Hacıyev, Tezcan ve Boeschoten yayınında *Kavum kabla benüm kona(r) yurdum* şeklinde okunan ibarenin “Kom komla benim koma yurdum” okunuşuyla “deri çadır ile benim alaçık yurdum” anlamına gelebileceği düşüncesi ileri sürer (2015: 81-86). Genelde kavum kabla “kavim kabile” olarak yorumlanmaktadır.

bu kampın efendisine (hanına) tabidir. Moğol hanı Mengli'ye elçi olarak giden Rubruck, hareket hâlindeki yurt yapısına olan hayretini eserine yansıtmıştır:

Herhangi bir yerleşmeleri (daimi konakları), hiçbir şehirleri yoktur ve gelecekte nerede oturacaklarını önceden bilmezler. Tuna'dan güneşin doğduğu yere kadar uzanan İskitya (Cithiam) topraklarını kendi aralarında paylaşmışlardır. Her kabile reisi (capitaneus) halkının sayısına göre otlaklarının sınırlarını tanır ve kış, yaz, ilkbahar ve sonbaharda sürülerini nerede otlatması gerektiğini bilir. Zira, kışın güneye daha sıcak yerlere, yazın kuzeye serin yerlere göçerler. Susuz yerlere kışın giderler, eğer oraları karlı olursa, karı su yerine kullanırlar. Dairesel bir çerçeve üzerinde ot örgülerinden yurtlarını, uyudukları ve oturdukları çadırları yaparlar. Payandalar, yukarıda bir çemberin içine doğru birlikte giden dallardan teşkil edilir. Bunun üzerinde yaka biçiminde bir baca yükselir. Çatıyı, beyaz keçe ile kaplarlar ve bunu parlaması için sık sık kireç, beyaz toprak ve kemik unu ile sıvarlar. Nadiren siyah keçe de kullanırlar. Bacanın etrafını resimli keçelerle çevirerek süslerler. Girişin önünde de renkli nakışlarla süslenmiş bir keçe asarlar (Rubruck, 2001: 32).

Türklerin askerî harekât için ailece hareket ettiklerine dair de çeşitli kayıtlar vardır. Josaphat Barbaro'nun Akkoyunlulara dair izlenimleri bu açıdan kayda değer. Barbaro, Akkoyunluların askerî hareket için aileleriyle, kadın ve çocuklarıyla birlikte yol aldığını ve buna rağmen çok hızlı hareket ettiklerini “Bu dediklerime inanmayacaksınız ama” şeklinde bir vurgu cümlesiyle ile anmıştır. Barbaro'nun şahit olduğu göç, Uzun Hasan'ın oğlu Uğurlu Mehmet üzerine yaptığı seferdir. Uzun Hasan Tebriz'deyken oğlunun Şiraz'ı aldığı haberini alır:

Bu haber Şah'ın kulağına gelir gelmez hemen kalkıp adamlarıyla birlikte 120 mil uzaklıktaki Şiraz yoluna koyuldu. O kadar süratli hareket ettiler ki gece yarısından ertesi gün akşama kadar geçen zaman içinde 40 mil yol katettiler. Bu şekilde üç günde Şiraz'a vardılar. Erkek kadın, çocuk hatta bebeklerden oluşan bu topluluğun bu kadar hızlı yolculuk yapacağına kimse inanmaz. (...) Beşiğe koydukları küçük bebeleri, anneleri veya sütanneleri onları emzirebilsin diye eyerin ucunda taşırlar. Bazı beşikler diğerlerine göre daha güzel olup sahiplerinin mevkiine ve makamına göre üzeri sırmalı veya ipekli kumaşlarla örtülüdür. Sol eli ile beşiği ve dizgini tutarlar ve sağ eli ile atı sürerler ve küçük parmaklarına bağladıkları kırbaçla da vururlar. Diğer çocuklar babalarının makam ve derecesine uygun olarak yapılan ve süslenen her iki tarafını örttükleri kafeslerin içinde atlarla taşınırlar (Barbaro, 2022: 69-70).<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> Barbaro bu kafiyeledeki deve, at, süvari vb. sayıları verdikten sonra kadın ve çocuklar için de şu sayıları verir: 10 bin orta ve yüksek tabakadan kadın, 5 bin kadın hizmetkâr, 6 bin en az altı yaşından on iki yaşına kadar çocuk, yaklaşık beş yaşlarında 5 bin çocuk (Barbaro, 2022: 69-70).

Ordunun hızla yer değıştirmesi, belli temel ihtiyaçların da göz ardı edildiğı, ordudaki insanlardan büyük bir fedakârlık istendiğı sıkıntılı durumlara yol açar. “Dünle göçmek”, “ürküp kaçmak” gibi ifadeler, bu yer değıştirmenin zor koşullarını yansıtan ifadelerdir. Böyle bir göç sırasında Aruz Bey’in oğlancığı kaybolmuştur. Göç koşulları bir han’ın bile evladını yitirebileceğı bir zemindir. Göçün katı kurallarının, kadınlar doğum sancıları çektiğinde ve doğum yaptıklarında bile esnetilmediğı, seyyahların notlarında anlatılmıştır. Bir başka seyyah Ricoldus de Monte Crucis, kafiile içinde yürüyen hamile bir Türkmen kadınının gece sessiz sedasız doğum yapmış olup sabah sırtında bebeğıyle yola devam etmesinden hayretle bahseder (2022: 42). Bu iki keşişin gözlemleri, *Dede Korkut Kitabı*’ndaki göç sahnelerini daha iyi anlamamızı sağlar. Oğuz göçlerindeki bu sıkı disiplin, uç bölgelerindeki hızlı yer değıştirmelerinin doğasına uygun olarak gelişmiştir. Herhangi bir sebeple geri kalmanın hoş karşılanmadığı, birçok Oğuzname kaynağında geçen Kalmukların ve Halaçların ad alma öyküsünden de anlaşılabilir. *Salar Baba Oğuznamesi*’ndeki aktarıma göre Halaç olayı, Oğuz Han’ın Demavend’e yaylamak için gittiğı sırada şu şekilde gerçekleşir:

Özi Demavendğa mutaveccih boldı anda yaylaq qılğay ve bu yolda ittifaq anda düşdi kim bir qarrı hatun hamıla irmiş bir oqul keltürüp hiç nimesi yoq irmiş kim özike ğaza etkey ve aç qalib irdi. Ol sebäbdin oğlı taqı aç qalib yığlar irdi. İttifaqan üç dört gündin son bir şağal tezärv tutub ilter irdi. Ol hatunun iri bir yığac ol şağalğa urub tezärvni alib bişirüb hatununğa birdi kim anı yib oğlığa süt berkey. Nice gündin soñ Oğuz ardıdın yetdiler irse ol kişi Oğuz alığa keldi andın soradı kim ne yerde irdiñ ve niçün keç keldin. Ol didi hatunımniñ va’zi hamlı boldı ol sebäbdin kiçraq hizmetğa yetdi. Oğuz andın bu sözni mesmu’ tutmap anı melamat qılıb didi kim bir hatun vez’i üçün qaldıñ irse imdi bu yerde sakın bol ve Türki tili birle didi kim qal ac ya’nı bu zaman bizdin qal. Oğuz bu sözni tidi ol anda qalib Halac boldı. bu ı’tıbar birle barça Halac etba’ı ve ferzendleri ol kişinin neslidin tururlar (Güler, 2022: 186).<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> Dil içi çevirisi: Yaylak tutmak için Demavend’e yöneldiler. Yolda şöyle bir olay oldu: Yaşlı bir kadın hamile imiş, bir oğul doğurmuş. (Fakat) yiyecek hiçbir şeyi yokmuş, aç kalmış. Bu yüzden oğlu da aç kalmış ağlıyordu. Üç dört günden sonra bir çakal bir sülünü yakalamıştı. O kadının eri bir sopayla o çakala vurup sülünü aldı, pişirip hatununa yedirdi ki onu yiyip oğluna süt versin. Nice günden sonra Oğuz’un arkasından yetiştiler. O kişi Oğuz’un huzuruna geldi. Oğuz ona “Neredeydin, niçin geç kaldın?” diye sordu. O “Hatunumun doğum vakti geldi o yüzden huzura geciktim.” dedi. Oğuz onun bu sözünü dinlemedi, onu kınadı ve ona şöyle dedi: “Bir hatunun doğumu için kaldınsa şimdi bu yere yerleş.” Ayrıca Oğuz, Türkçe olarak ona “Kal aç!” dedi. Yani şimdi bizden geri kal. Oğuz bu sözü söyleyince onlar da orada kalıp Halaç oldular. Bundan dolayı bütün Halaç halkı ve çocukları o kişinin soyundandır.



Bir kavmin ulu atası olarak Oğuz Han'ın göç kervanı konusunda taviz vermemesi, hükümdarlıkla ilgili temel değerler arasında sıkı disiplinin, katılığın ve kararlılığın öncelendiğini gösterir. Bireyin veya bir ailenin ihtiyacı, toplu olarak yapılan bir hareketten geri kalmasına mazeret oluşturmaz. Göçten geri kalmak ağır şekilde kınanır ve cezalandırılır. Geri kalmanın kendisi ölümcül bir tehlike iken Oğuz Han, ölümüne mücadele eden yaşlı çifte “Kal, aç! demektedir.

Ordunun lideri ordunun kaderini belirler. Otoriteyle anlaşılamama durumunda bir bey göçünü toplayıp kâfir yurdunda vatan edinebilir, buna yönelik tehditler ve hesaplar söz konusudur. Göç etme bazen disforik bir dışı vurumdur (Edgerton, 2015: 204). Bir isyan biçimi olarak ordusunu toplama veya Oğuzların yurduna uzak bir yerde konaklama, Deli Karçar'ın kişiliğiyle bütünleşir. Han, ordusu için bir “baba”dır. Salur Kazan'ın evinin yağmalanması boyu bu açıdan önemli bir yönetim krizi olmuştur. Salur Kazan adı belli beylerini alarak ava çıktığında geride bıraktığı evinin (ordusunun, yurdunun) akıbetini zamanında düşünmemiş, kendisine tabi olan topluluğu koruyamamıştır. Salur Kazan'ın hatasını daha görünür kılan Aruz Koca'nın uyarısı, metni aktaranın saklamadığı bir ayrıntıdır. Seyfeddin Rzasoy bu ayrıntıyı, *Dede Korkut Kitabı*'nın ilk varyantında Aruz Koca'nın baş kahraman olduğunu gösteren delillerden biri olarak alır (2024).

At Ağızlu Aruz Koca dizin çökdi, eydür: “Ağam Kağan maşlahtdur” dedi.  
“Ammā şası dinlü Gürcistān ağzında oturursın, orduñ üstine kimi qorsun?”  
dedi. Kağan eyitdi: “Üçyüz yigidile oğlum Uruzı qoram” dedi (D.84/2-4).

Aruz Bey'in Salur Kazan'a sorduğu soruyu Abdulla, “devlette ve toplumda ikinci adam kim?” sorusu olarak değerlendirir (2015: 319). Zira orduya geçici vekalet edenin asıl hâline gelme ihtimali vardır.

Kazan'ın yokluğunu öğrenen kâfir orduyu yağmalayıp evleri yıkmış, halkı esir etmiş, Kazan'ın hazinesini alıp gitmiştir. Son olarak geriye Kazan'ın Kara Dervend ağzındaki on bin koyunu kalmıştır. Bu ifadelerden bir ordunun emvali içindeki hayvanların, orduya belli bir mesafede yer aldığını çıkarabiliriz. Bu koyun sürüsü, hanın sürüsüdür ve han ordusunun malıdır. Hanın evine, ailesine olduğu gibi bu sürülere de sorumluluğu vardır. Bu yüzden Karaçuk Çoban, bildiğimiz sıradüzeninin dışına çıkarak Salur Kazan'a çıkarır:

Çoban eydür:

“Mere bilisi azmış devleti düşmüş,  
Kara kaygular başına üşmüş,  
Ölmişmidün yitmişmidün?  
Neyrlere gêtmişidün ağam Kazan?  
Alaca atlu karaca kâfir ağ ban evün yağmalamış,  
Uzun Boylu Borlu Hâtûnı esîr êtmış,  
Cigerün pâresi ‘ömrün hâşılı Uruz oğlu esîr êtmış,  
Tavla tavla atlaruğa kâfir binmiş,  
Katar katar develerün kâfir yêtmiş,  
Bol hazîneğ kâfir almış,  
Düne gün buradan geçdi.  
Örme saçlu karıcık anağ  
Deve boynında aşılı gördüm  
Uzun Boylu Borlu Hâtûnı  
Kâfir önünce ağlayu ağlayu yayağ gèder gördüm.  
Begzâdeler içinde görklü gözün aydını Uruz oğlu  
Boynı bağlu, kâfir esîr gördüm” (D.87a/1-7).

Karaçuk Çoban hem Salur Kazan’a ağır sitem etmekte hem ondan askerî teçhizat istemektedir. *Orduñ üstine kimi qorsun?* (D.20b/5) uyarısını dikkate almayan Salur Kazan’ın ordusuna olanlar Karaçuk Çoban’ı da etkiler ve iki kardeşini kâfir saldırısında yitiren çoban, Kazan’la birlikte kâfire karşı gider. Ordunun güvenliğinin ordunun erkeklerini bütünüyle ilgilendirdiğini görmekteyiz.

Bir diğer ayrıntı, Oğuzlarda bütün Oğuz yurdunun selametinin nadiren bir sorun oluşturmasıdır. İbn Haldun’un asabiye adını verdiği toplumsal bağlılık, gayret ve dayanışma, elimizdeki anlatılarda büyük Oğuz milletinin hayali sınırları içinde olmaktan ziyade bir ordu ve hanlık bünyesinde geçerli olur. Dolayısıyla daha somut ve kan bağıyla doğrudan ilişkili bir asabiyet gelişmiştir. Orduyla ilgili bir mesele ya ordunun bir üyesi tarafından yahut bir akraba tarafından sahiplenilebilir. Bu ikisi olmazsa Bayındır Han desteği talep edilecektir. Söz gelimi Yegenek’in tutsak düşen babasını kurtarmaya, babasının kayınbiraderi durumunda olan Emen Bey teşebbüs eder. Daha sonra Yegenek, adı belli Oğuz yiğitleri ile akın eder ve babasını kurtarır. Oğuz beyleri arasında bir irtibat, bağlılık ve anlaşma vardır, birbirilerini gözetirler ancak her beyin önceliği kendi ordusudur.

Ordu her durumda hana bağlıdır ve onun iradesiyle hareket eder. Aynı zamanda hana bağlı bir askerî birliğe sahiptir. Han “ordunun üzerine” bu birliği bekçi olarak tayin eder. Ordunun askerî yönü XIII. yüzyıldan sonra kelimenin neden askerî birlik anlamı kazandığını açıklar. Hızlı hareket kabiliyetine sahip olan ordu, savaş hâlini almakta da hızlıdır. Konargöçerliğin önderlik anlayışı, bu kolay değişen durumlara uyum sağlamada sertliği zorunlu kılmıştır. Hanın hükmündeki alana tam

bir sirayetle hükmetmesi, her şeyi gören bilen olması, ceza ve ödül dağıtması gerekir. Bu açıdan aslında tek bir hane olan çadırdaki yerleşim, bir ordunun prototipidir. *Dede Korkut Kitabı*'nda oğullar için anaların söylediği “*Oğul [oğul], dünluği altun ban evümün kabzası oğul!*” (D.61b/1-2) hitabını bir hanın hanlığı paralelinde düşünebiliriz. Oğulun veya evin erkeğinin evin/çadırın direği olması gibi bey de halkının direğidir, ayakta tutan gücü ve görkemidir.

Oğuz toplumunun konargöçer yaşam şekli, destanlarda gördüğümüz değişmez manzardır. *Yazıcıoğlu Ali'nin Oğuznamesi*'nde konargöçerliğin Oğuz Han'ın vasiyeti olduğunu okuruz. Oğuz Han'ın oğullarına yaptığı bir dizi nasihat içinde göç etmeyi bırakmamaları geniş yer tutar:

Ve dâim göç edeler oturak olmayalar. Yazın yazlada ve yayın yaylak yerlerde yürüyeler ve güzün güzle ve kışın kışlak ve sâhil yerlerde yürüyeler ve kıtlık görmiyeler. Ve tavarları aruklamaya ve kıımız ve kımran ve süd yoğurt eksük olmaya (Yılmaz Önder, 2019: 80).

Oğuz Han'ın nasihatinde “yürümek, oturak olmamak” yaşam şekli olarak baş ilkelere dindir. Bu temel ilke Kara Osman Bey ağzından da ifade edilir:

oturak olası ki beglik Türkmânlık ve yörüklük edenlerde kalur (Yılmaz Önder, 2019: 80).

Bu ifadelerden yerleşik yaşamın Oğuzların varoluşu için bir tehdit olduğu anlaşılır. Zamanın bozulması veya Oğuzların dağılması, konargöçer yaşamın terk edilmesinin sebep olacağı durumdur. Aynı bahsin sonunda, konduğu yerde kalıp yaylak kışlak adetini terk edenler, suya batıp çıkamayan köpek ve sazlık yere atılıp kaybolan oka benzetilir. Dede Korkut'un zamanın bozulmasına dair sözleri (Diez, 2018: 50-58; G.40-43; ayrıca bk. Ercilasun, 2019: 306-307) de yine temel mesele olarak konargöçerliğin, ordu yapısının önemini vurgulayan metinlerdir. Bu yaşam biçimiyle ilgili ilkeler Oğuz'un temel vasıflarının belirleyicisidir.

#### 4.1.4. Hanın Divanı ve Toylar

Toylar devletin yönetme gücünü tesis eden maddi zenginliklerinin serildiği bir gösteri meydanıdır. Balandier'in (2018) bir sahne kurgusuna benzettiği iktidar, en çok bu toylarda “sahnelenir”, dönüştürülür ve yeniden tesis edilir.

*Moğolların Gizli Tarihi*'nde toy, sevinç içinde tertip edilen bir ziyafet olarak anılır (Temir, 2023: 53). Moğol hanlarına, Timurlu, Akkoyunlu, Babürlü veya Osmanlı Devleti'ne elçi veya seyyah olarak gidenlerin seyahatnamelerinde, kendilerine sunulan ziyafet sofralarının, bol nimetlerin, toylarda sergilenen görkemli şenliklerin uzun övgüleri yer almaktadır. Tarihte ortaya çıkan ilgi çekici icatlar, üstün teknolojiler, hokkabazlık, cambazlık gösterileri, toy meydanında hanın iktidarını tesis etmek için işe koşulmuştur. Gerek görkemli ziyafet gerek meydan gösterileri gerekse teknik bilginin sergilendiği mekanik aletler, halkta hayranlık duygusu uyandırmayı hedefler.

Eski çağlarda hükümdarın halkına bağışta bulunması ve hayati önemde olan yiyeceği, ekmek, şarap ve eti halka dağıtması, iktidarının önemli bir göstergesiydi. Hükümdarın zenginliği ve eli bol olarak sunduğu bağışları, tanrısallığının bir uzantısı olarak görülmüştür. Bayındır Han da neredeyse her defada bolluğu, cömertliği ile anılır; “borçluların harçlığı, çıplakların giysisi” olarak takdim edilir.

Hanın tebaasına cömertliğini göstermesi için toylar büyük bir ortam sunar. Hanın altında oturduğu gölgesi (ala sayban) yüksektir ve geniştir; yere kıymetli halılar serilmiştir. Beylere kıymetli şaraplar ve mezeler ikram edilir. Bayındır Han'ın ziyafet sofralarının methi *Dede Korkut Kitabı* metinlerinde hatırı sayılır ölçüde yer tutar. Bu ziyafet sofraları farklı Oğuznamelerde Oğuz Kağan'ın, Kün Han'ın, Ebu'l-Tihranî'nin eserinde Bayındır Han'ın sofrası olarak defalarca tekrar edilen bir sahnedir. Bu ziyafet sahnelerinin en başat unsurları kebab, yahni gibi et yemekleri; çakır (şarap) veya kıymızdır. Etler bazen “av etinden” olarak takdim edilir. Yemeklerin yağı önemli bir takdim sözünde anılır: *Çalhananda yağ dökülür bol nimetli*. Yağ, tek başına zenginliği ifade eden bir gıda unsurudur. Hükümdarın yemeği yağlı olmak zorundadır.

Han'ın zenginliği, kudretinin büyüklüğü, “tepeler gibi et yağmak” ve “göller gibi kıymız sağmak” ifadeleriyle anlatılır. Bu, tek defada bol nimetin ortaya sürülmesinin muhtemel bir israfa yol açma durumu anlatıcının bakış açısından tamamen uzaktadır. Vurgulanan cömertlik ve zenginliktir, bu da mülkün yani devletin temel anlamı alanındadır. İktidarın görkemli sofraları, huzurda bulunan elçiler için de anlamlar taşır. Papalığın emriyle Timur'un sarayına elçi olarak gönderilen Clavijo, gelen bütün elçiler için düzenlenen ziyafetlerden sıklıkla bahseder. Böyle bir ziyafette otuz bir at kesildiğini anlatır (2023: 110).

Toylar aynı zamanda güç gösterilerinin sahnelendiği meydanın ortamıdır. Kolektif yaşamın en önemli alanlarından biri (Çetinkaya, 2013: 76) olan meydan; toylarda yiğitlerin ad aldığı, hüner gösterdiği bir mekâna dönüşür. Salur Kazan böyle bir meydanda Ala Demir Han’dan gelen altmış batman kara kazanı kaldırmış, böyle bir meydanda katı yay çekmiş ve şişler üzerinde yürümüştür. Çetinkaya, “yiğit ile yiğit olmayanın, güçlü ve güçsüzün ortaya çıktığı” meydanın “ağ” sıfatıyla anılmasını, kişinin mücadelesindeki başarısının bir ifadesi olarak değerlendirse de (2013: 80) bu eksik bir yorumdur. Kanaatimizce “ağ” benzetmesi, açıklığa, çıplaklığa bir vurgudur.<sup>138</sup> Ortada, herkesin gözü önünde, arada perdeleyici bir vasıta olmaksızın izlenen bu mekânın adı “ağ meydan”dır:

Bayındır Hānuḡ ağ meydānında bu oḡlan ceng ėtmiş-dür, bir boḡa öldürmiş[-dür]. (D.11a/6).

ağ meydānda yumrı başı topça kesdüm, (D.140b/8).

Kahramanın ağ meydanda hüner göstermesi, onun herkesin şahitliğince hanlar hanının takdirini kazanması anlamına gelmektedir. Hanın divanı, yeni yiğitlerin ortaya çıktığı, cüldü (ödül) alıp Kalın Oḡuz içinde ad kazandığı siyasi bir alandır.

#### 4.1.4.1. İcki Kurma, Sofra Çekme

Toyların bir türlü de beylerin bir akın veya av hareketi için yola çıkmadan önce düzenledikleri toylardır. Burada bey veya han, ordusu için büyük bir ziyafet tertip eder. Kanturalı, Egrek gibi kahramanlar yiğitlerine görkemli bir ziyafet düzenlemişlerdir. Akın öncesi toy, motivasyon açısından beylerin önem verdikleri bir faaliyettir.

Savaş öncesi ritüellerin tarihteki farklı görünümüne atıfta bulunan Murphey, Osmanlıların savaş öncesi moral yükseltici tedbirler aldığına geniş yer ayırır:

Savaş arifesinde düzenlenen bu etkinlikler, sadece mevcut zamandaki ve istikbâldeki bolluğun kutlanması açısından değil, aynı zamanda yaklaşan sefer sırasında yaşanacak zorluk ve mahrumiyetlerin hatırlatılması açısından da önemliydi. Savaşın herhangi bir şekilde uzaması, alınan besin

<sup>138</sup> Karş. ak bilekde (G.39/8; ak dabanım-ıla (G.39/12).

miktarında bir miktar kesintiye sebep olacağından, askerler savaş öncesindeki sükûnet döneminde yemeklerini paylaşmak suretiyle böyle bir ihtimale zihinsel olarak hazırlanıyordu. (2023: 290).

Savaş veya saldırı öncesi düzenlenen toylar gibi savaş veya av sonucunda da düzenlenen toylar, yeme içmeler söz konusudur. Toylar kadar görkemli olmamakla beraber beylerin “içki sofrası” kurmasıyla ilgili sahneler de önemli bir iktidar göstergesidir. *Günbed* yazmasında Kazan Han’ın Alaçak’ın Çolpa Dağı’nın dibinde kurduğu sofradan bahsedilir (G.39). Ala saybanın çatıldığı, körpe kuzunun çevrildiği, av etinden kebapların yapıldığı ve lal’î çakırın (al şarabın) süzüldeği bu toplantılarda beyler “içip içip yetürmekte”dir<sup>139</sup> (G.51). Yanıl elma (pembe/kırmızı elma) da bu toplantıların önemli bir zenginliğidir. Kıryan [Selçuk] oğlu Deli Dünder, “Samur Suyı üstünde içki kuran” ve “Kubadan kış gününde el üstünde yanıl elma meze ile gelen” olarak iki yerde benzer şekilde övülmüştür (G.13a/7, G.26a/12). Bu övgü, içki yanında meze temin etmenin önemli bir yiğitlik olduğunu bize söyler.

İçki kurma ve sofrı çekme, bey oğlunun babasından öğreneceği başlıca bir görgü konusudur: *Oğul atadan görmeyince sofrı çekmez* (D.3b/12). Kâfir kalesinde tutsak düşen Egrek’in son seferi “meyhanede beş gün yeme içme” ile başlamıştır. Ardından “il”ler çapan (memleketlere akın yapıp yağmalayan) Egrek ve yiğitleri, Alınca Kalesi’nin yakınındaki koruda pusuya düşmüştür:

Kazan Begden akın diledi. Akın verdi. Çağırttı, akıncı derildi. Üç yüz şay cıdalu yigit bunun yanına cem’ oldu.  
Meyhānede beş gün yeme içme oldu. Andan Şeregüz ucından Gökçe Deñize degin el çapdı. Galaba toym oldu. Yolu Alınca Kal’esine uğramışdı. Kara Tekür orada bir qorı yapırmışdı. Uçardan kaz tavuq, yörirden geyik tavşan bu havlıya taldurub Oğuz yigitlerine bunı dām etmişdi. Uşun Koca oğlınun [yolu] bu qorıya uğradı. Qorının qapusın uvatdılar, şıgın geyik, kaz tavuq kırdılar, yédiler içdiler. Atlarının eyerlerin aldılar, geyimlerin çıkardılar. Meger Kara Tekürün cāsüsü varıdı, bunları gördi (D.129a/13-D.129b/9).

Bir yeme içme ardından gelen uykuyla kahramanın pusuya düşürölmesi tipik bir destan formudur. Kahramanların başına bunların gelmesi, içki kurmanın veya

---

<sup>139</sup> *Yetürmek*, “aklımı kaybetmek” anlamında anlaşılabilir.

uyumanın olumsuzlanmasını getirmez. Erin şanı için bu yeme içmeler mutlaka gerçekleşmelidir.

#### 4.1.4.2 Temaşa ve Teferrüç

Bayındır Han'ın toylarında “temaşa” ve “teferrüç” (D.9b/12) vardır. Seyir kültürünü ifade eden bu iki kelime, zevk ve merak uyandırıcı bir manzaraya karşı iyi bir yere konumlanarak izleme anlamı taşır. Bayındır Han için de diğer izleyiciler için de bu temaşa ve teferrüç, bir “hoşça vakit geçirme” zamanıdır. Bu hoşça vakit geçirme veya seyir sadece iktidarın değil iktidarın belirlediği manzara içinde halkın da (veya halkın ileri gelenlerinin) hoşça vakit geçirmesini ifade eder. Sadece beylerin huzuruna çıkmaya izinli olabildiği, halkın doğrudan temas kuramadığı Bayındır Han, bu meydan temasının hâkimi, karar vericisi ve en yüksekte izleyenidir.

İktidarın gücünü halkına göstermesi, devlete güveni diri tutması için bu toylar Antik Roma yönetimi için “ekmek ve eğlence” (panem et circenses) kavramsallaştırmasını hatırlatır şekilde bir işlev görür<sup>140</sup>. Halka yiyecek ve eğlence sunmak, onları kontrol altında tutmanın etkili bir yöntemidir. Bu toylarda en kıymetli içkiler, yağlı yiyeceklerle birlikte göz alıcı gösteriler, müsabakalar, kıyasıya dövüşler de sunulur. Korkunç hayvan dövüşlerinin canlı bir örneği Dirse Han'la ilgili anlatıda verilmiştir. Yılda bir defa dövüştürülmek üzere hazırlanmış boğa ile buğra (erkek deve) meydana çıkarılmaktadır. Salur Kazan'ın ad almasıyla ilgili 17. soylamada görkemli birkaç güç gösterisi anılmıştır: Kimsenin kaldıramadığı kazanı içini lâlî çakır (şarap) doldurarak kaldırma, kimsenin çekemediği katı yayı çekme (ki tarih boyunca önemli bir güç gösterisi olmuştur) ve ucu elmaştan (çok keskin) demir şişlerin üzerine basarak onları toprağa gömmek. Salur Kazan bu hünerleri sergileyerek sırasıyla ad kazanmış, Bayındır Han'ın vekilliği rütbesini kazanmış ve Han'ın kızı Boyu Uzun Burla Hatun'u cüldü (ödül) olarak almıştır. Bu şekilde dikkatlerin meşgul edildiği ve büyük heyecanların, şaşkınlıkların ve sevinçlerin yaşandığı toylar, Bayındır Han'ın

---

<sup>140</sup> Yoksul Romalıların sadece sirk meydanındaki eğlencelerden ve dağıtılan ekmekten başka bir şey düşünmediğini ifade eden “ekmek ve eğlence” kavramının kaynağı Juvenalis'in eseridir. *Yergiler*'deki pasaj şu şekildedir: “Uzun zamandır kimseye oyumuzu satamaz olduk, halkımız uzun süre önce kaygılarını sıyrıp attı. Çünkü vaktiyle yetkeleri baltalar, lejyonlar ve her şeyi veren insanlar şimdi kendilerini sınırladı ve sadece iki şeyi açgözlülükle ister oldu: ekmek ve eğlence!” (Juvenalis, 2006: 118).

devletin organlarını yeniden düzenlemesi, rütbelere dağıtması, beylerini tartması, yeni görevler ve yardımcılar belirlemesi için elverişli ortam sağlamaktadır. Bayındır Han'ın iktidarının en görünür olduğu sahne bu toy sahneleridir.

#### 4.1.4.3. Çatışma ve Uzlaş: Statülerin Yeniden Dağıtımı

Bayındır Han, içinde adının geçtiği anlatılarda başta ve sonda bir toy manzarası içinde anlatıya dâhil olur. Bayındır Han'ın rolü, toy sahnelerinin zamanı işaretleme yönüyle birlikte ele alınmalıdır. Toyler Oğuz anlatılarında kosmostan kaosa, sonra tekrar kosmosa devreden döngünün başlangıç ve bitiş noktasıdır. Bir zaferin veya adın kutlaması toy meydanında yapıldığı gibi bir çatışmanın fitilini ateşleyen olaylar da toy meydanından başlayabilir. Oğuzların arasında cereyan eden hadiseler Bayındır Han'ın huzuruna olan yansımasıyla ve toy sahneleriyle kayda geçirilir, Oğuzların tarihine eklemlenir. Oğuznameyi dizdiren olmak, olmuş olanın tanınma biçimini belirlemek, iktidarın maddi dünyadaki en önemli karşılıklarındandır.

Han çadırını yağma kültürünün de mevcut olduğu Oğuz toplum yapısında cömertlik kişinin kamusal alandaki statüsünü somut olarak etkilemektedir: *Er malına kıymayınca adı çıkmaz*. Bu hükümde erin malına kıymasının, açları doyurmak gibi tamamen toplumsal faydayı gözetme şeklinde açıklanması hata olur. Elimizdeki destan metni, kahramanın büyüklüğüne vurgu yapar bir tonda ilerler. Toplumsal fayda, erin malına kıymasının doğal bir çıktısı olabilir, düşkün halk bu mal dağıtımından fayda sağlayabilir ancak bu çıktılar toplumsal faydanın mala kıymada temel amaç olarak gözetildiğini göstermez. *Tepe gibi et yığılması, göl gibi kırmızı sağılması*, bir defada ortaya konan bol nimetler, han-ı yağma (yağma sofrası) sahibinin görkemini göstermeye yarar. Bayındır Han “bol nimetli”dir ve bu yönüyle üstünlüğün gerçek sahibidir.

Edgerton, *Hasta Topluluklar*'da erkeklerin veremeyen veya yok edemeyen diğer erkeklere baskın gelerek saygınlık kazanmak üzere kendi zenginliklerini vermek ya da yok etmek için festival düzenleyen toplumlardan söz eder. Vancouver Adası'nda yaşayan Kwakiutl yerlilerinin bu şekilde bir festivalleri vardır. Yazar antropologların bu yağma festivallerini bazı dönemlerde gıda kıtlığına maruz kalan yerel gruplar arasındaki gıda tüketimini eşit hale getiren adaptif uygulamalar olarak yorumlamalarını şiddetle eleştirir (2015: 128). Ona göre böylesi bir yağmada kazanan yine reislerdir ve gıda yoksunluğu çeken halk bu yağmadan bir fayda



görmemektedir.<sup>141</sup> Yağma kültürünün maladaptif bu yorumunda iktidarın çıkarları odağa alınır. Yağma her durumda yine iktidarın şanını yüceltmekte, toplum üzerindeki baskısını yeniden kurmaktadır.

Yağmada veya toyda sofrasını açan han gibi sofraya davet edilenlerin de saygınlıkları da ortaya çıkmaktadır. Mecliste oturma düzeni ayrıntılı şekilde düşünülmüştür (bk. Pehlivan, 2014b: 205-220). Han ile yakınlık derecesi ve “hüner ile erdem” yiğidin meclisteki yerini belirleyen başlıca unsurlardır. Dolayısıyla her toy bir statü görünümü veya statünün yeniden belirlenimidir. Salur Kazan’ın geleneksel yağmasından dışlanan Taş Oğuz, yağmaya davet edilmemeyi bir savaş sebebi sayacak kadar incitici bulmuştur. Sofradan veya toydan dışlanarak ötekileştirilen beyler, kâfir yurdunu vatan edinmeyi düşünür. Çünkü biriktirdikleri şanın, adlarının bu mecliste bir karşılığı olmadığını görürler.

Hanlar hanı Bayındır Han’ın statüsü durağan olsa da mala kıymak onun için de temel bir ölçüttür, bir propaganda değeri taşır. *Dede Korkut Kitabı*’nda başta Salur Kazan olmak üzere beyler, hanlar çok görkemli ziyafetler tertip ederler. Bu ziyafetlerin çok daha görkemlisinin Bayındır Han’ın emriyle düzenlenen ziyafetler olduğunu tahmin edebiliriz. Bayındır Han’ın ziyafetinde İç Oğuz ve Taş Oğuz beyleri, Oğuzların hanları olan yirmi dört sancak beyi davet edilir. Birkaç güne yayılabilen bu ziyafetler, kişilerin makam ve mevkilerinin dolayısıyla toplumda var olan eşitsizliklerin de görünür olduğu, cüldülerin (ödül) ve ünvanların verildiği toplantılardır. İktidarın huzurunda beyler statülerini bu ziyafetlerle ve bağışlarla ölçümleyebilirler. Böylece meydan sıra düzeninin yeniden meşruiyet kazandığı ve eşitsizliklere rıza üretilen bir alandır. Bayındır Han’ın divanında toplanmak törensel bir ritüel olarak hem beylerin

---

<sup>141</sup> Yazar şöyle devam eder: “Kwakiutl toplumu doğaüstü ve siyasi güç ile birlikte zenginliği de kontrol eden reis sınıfının tahakkümüne maruz kalmıştı. Reisler sahip olduğu bütün yiyecek kaynaklarını nüfusun kullanımına sunmuşlardı, halbuki nüfusun büyük kısmı sahip olduğu yiyeceklerin yarısını reislerle başta bulunmak zorunda olan müşterilerdi. Sonra reisler halka toplanan yiyeceklerin (ya da diğer malların) büyük bir bölümünü yeniden dağıttı fakat bir kısmını kendilerine alırlardı ve yeniden dağıtım sürecinde esas itibarıyla kendi çıkarlarına hizmet eden kimselerin devamlı destek ve bağlılıklarını kazanırlardı. (...) Festival her ne kadar kıtlık zamanı süresince yiyeceğe erişmeyi dengelese de köleler ve halk, bazen eve aç dönerken reisler daima iyi yemişlerdir.” Yazar daha sonra Azteklerin görkeminden de söz eder: “Aztek kültürünün görkemi inkar edilemez fakat bu görkeme yönetici azınlık kesimin faydasına büyük maliyetler ödeyerek ulaşılmıştır. Bu aynı olguya ilişkin diğer birçok örnek mevcuttur.” (Edgerton, 2015: 128-130).

statüsüne hem yaşanan zaman üzerine bir işaretleme yapar. Bu işaretleme bir gerilimin veya savaşın nihayeti veya yeni bir gerilimin başlangıcıdır.

Dede Korkut'un belirttiği ve “bu Oğuznameyi düzdüğü” sahnede, olaylar iktidar söylemine uygun olarak ve muktediri kutlayacak şekilde kayda alınmış olur. Dede Korkut destan söyleyerek toplumsal bir kayıt tutmakta ve beylerin statülerini pekiştirmektedir:

Ƙara Göne atdan endi, Aruzuñ başın kesdi. Taş Oğuz begleri bunu görüb hep atdan endiler. Ƙazanuñ ayağına düşdiler, suçların dilediler, elin öpdiler. Ƙazan suçların bağışladı. Beyregün Ƙanın tayısından aldı. Aruzuñ evini çapdurdı, elini günini yağmalatdı. Yigit yemiş toyum oldı. Ƙazan gök alañ, [görklü] çemene çadır dikdürdi, otağın Ƙurdı. Dedem ƘorƘud gelüben şazılık çaldı, gâzî erenler başına [ne] geldüğün eydi vèrdi: “Ƙanı dedüğüm yæg eren-ler... (D. 153a/13-153b/8).

İç Oğuz ile Taş Oğuz savaştığında ve Taş Oğuz'un beylerbeyi Aruz Koca öldürüldüğünde Dede Korkut Salur Kazan'ın yanında konumlanmıştır. Dolayısıyla onun Oğuzname dizmesi, Salur Kazan'ı tebrik etmek, onun zaferini kutlamak anlamı taşır. İktidar, Dede Korkut şahsında destancıyı, kâhin ve bilgeyi yanında tutmaktadır.

#### 4.1.5. Çatışma, Olağanüstü Hâl ve Karar

Olağanüstü hâller toplumda kargaşanın yaşandığı, düzenin ve birliğin bozulduğu, yeni aktörlerin ortaya çıkışına zemin hazırlayan bir kaos zamanıdır. Teknik olarak olağanüstü hâl, mevcut düzenin askıya alınışı, iktidarın sınırsız yetki kazanması durumudur. *Dede Korkut Kitabı*'nda toy durumlarının hem bir gerilimin başlangıcı (kaos öncesi) hem de yaşanan bir çatışmanın zaferle bitmesinin ifadesi (kosmos) olan bir konumda çift yönlü bir değer taşıdığına değinilmişti. Toy meydanının muktediri, bu meydanın başka bir iktidar atağına dönüşmesini de kararlarıyla belirler. Karar, Schmith'in düşüncesinde devleti muktedir kılan şeydir ve *Siyasi İlahiyat* kitabı şu cümleyle açılır: *Egemen, olağanüstü hâle karar verendir* (2005: 15).

*Dede Korkut Kitabı*'nda en temel olağanüstü hâl, Oğuz beylerinin mutlu bir günü olan yağma gününde ortaya çıkan bir gerilimle baş gösterir. Kazan Han, Taş Oğuz beylerini ev yağmasına davet etmemiştir. Üç Ok- Boz Ok toplandığında İç Oğuz ve Taş Oğuz beylerinin “han evinin yağmasında bulunması” iktidarın koyduğu bir yasadır ve bu yasa iktidar tarafından bozulmuştur:

Üç Ok Boz Ok yıgnak olsa Kazan evin yağmaladırdı. Kazan gerü evin yağmalatdı. Ammā Taş Oğuz bile bulunmadı, hemîn İç Oğuz yağmaladı. Kaçan Kazan evin yağmalatsa helâlinuñ elin alur taşra çıkarıdı, andan yağma eder[ler] idi. Taş Oğuz beglerinden Aruz, Emen ve kalan begler bunı eşitdiler, eyitdiler ki: “Bağ bağ! Şimdiye degin Kazanuñ evin bile yağma ederidük. Şimdi neçün bile olmayavuz?” (D.148a/9-148b/2).

Yasanın bozulması, devletin normlarla değil kararlarla ilişkili olduğu zemini daha iyi tanımamıza imkân verir. Otorite, hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar (Schmith, 2005: 22). Foucault’nun “iktidarı, uygulananın hukukiliğinin giderek azaldığı sınırından kavramak” (2020: 42) dediği bu durum, iktidarın somut olarak oluştuğu, kurumların içine yerleştiği, kendisine şiddet içeren müdahale araçları sağladığı durumdur.

Sonraki bölüme nispetle hızlı geçilmiş olan bu başlangıç durumu (yasanın bozulması), “Taş Oğuz’un asi olması” olayına sebep olan kıvılcımı vermiştir. İktidarın sesine aracı olan anlatıcı, devamında bu olayın Taş Oğuz’daki yansımalarını üst üste aktararak bir çeşit oyalamada bulunur. Salur Kazan’ın “namertliğe” uğraması, sonrasında Aruz’un Beyrek’i pusuya düşürmesi, ilk sahnedeki “yasanın bozulması”yla ilgili başlangıç durumunu örter. Taş Oğuz’un yağmada bulunmamasının, bir norm olarak, Kazan Han’a âsi olmak olgusuna karşı herhangi bir ağırlığı olmadığı görülür. Aradaki bu ayrımı netleştiren, Salur Kazan’ın vekili konumundaki Kılbaş’tır.

İktidarın sorumlu olduğu normların önemini yitirdiği bu olağanüstü hâl, iktidarın yeni bir konum belirlemesine hizmet eder. Bu durumu Schmith’in iktidarın norm dışı karar almasına dair şu sözleri eşliğinde okumak mümkündür:

Yanlış karar, tam da yanlışlığından ötürü, kurucu bir unsur içerir. Zaten mutlak anlamda açıklayıcı olan bir kararın asla var olamayacağı, karar düşüncesinin tabiatında vardır. Temel teşkil eden normun içeriği açısından bakıldığında, kararın bu kurucu ve spesifik unsuru yeni ve yabancı bir şeydir. Normatif açıdan bakıldığında, karar, bir Hiç’ten doğmuştur. Kararın hukuki gücü, gerekçeleme eyleminin vardığı sonuçtan farklı bir şeydir. Bir norm yardımıyla atıf yapılmaz, tam tersine, neyin bir norm ve normatif doğruluk olduğu bir atıf noktasından yola çıkarak belirlenir (2005: 36-37).

Salur Kazan, İç Oğuz’la Taş Oğuz’un karşı karşıya geldiği bu boyda bir intikam alıcı ve baş eğdirici olmuştur. Anlatının başlığının *İç Oğuzla Taş Oğuz ‘âşî olub Beyrek öldüğü boyını beyân eder* şeklinde verilmesi, Beyrek’i ortaya bir kurban olarak sunar. Beyrek Taş Oğuz isyanının kurbanı olmuştur ve bu Salur Kazan’ın daha güçlü bir şekilde iradesini ortaya koymasını gerekçelendirmiştir. Taş Oğuz’un “asi

olması”, Balandier’in “kurban draması” olarak ifade ettiği yeni bir iktidar sahnesine sebep olur:

Suçlunun imha edilmesi bir süreliğine, bir tür saflaştırılmış bir toplum yaratır. Kurban etme operasyonu zayıflamış, kendi yarattığı düzensizlik tarafından hasar görmüş bir topluluğu, yenilenmiş bir topluluğa dönüştürür. İktidar böylece kendi zayıflıklarından veya suiistimallerinden beslenir (Balandier, 2018: 63)

Aruz Koca’nın yitimi, Bamsı Beyrek gibi *Kalın Oğuz’un imrenesi* bir beyin intikamı olduğu için acısız gerçekleşir. Aruz Koca için “namert” ifadesini kullanmasına karşılık Kazan Bey veya Beyrek için kullanılmış olumsuz bir ifade yoktur. Taş Oğuz’un hareketini tanımlayan söz ise, hem söylem hem eylem düzeyinde, asi olmaktır. Olumlu bir çağrışımı olmayan asi oluş, bir anarşi durumunu ifade eder. Geleneksel kabul gören yaklaşımda şartlar ne kadar kötü olursa olsun bir otoritenin varlığı anarşiye tercih edilmez (bk. Gündoğdu, 2023: 30). Taş Oğuz beyleri, bir savaşın açık şekilde tarafı olarak belirmiştir. Ancak reisleri ortadan kaldırılınca düşman konumundan tekrar kalın Oğuz beyleri konumuna diğer bir deyişle “biz” tarafına geçebilirler. Olağanüstü hâl, iktidarın en önemli rakibini haklı, hak etmiş bir şekilde ortadan kaldırmaya zemin oluşturunur.

Normlara aykırı iş işleyen Salur Kazan’ın olağanüstü hâldeki sorumluluğunun Kılbaş ve Kara Göne ile hafifletildiği de söylenebilir. Salur Kazan, kendisine karşı isyan hazırlığında olan Taş Oğuz beylerine karşı “harekete geçirilmiş”tir. Görüntüdeki bu edilgen pozisyon (Kılbaş tarafından uyarılmak, Kara Göne tarafından uyarılmak), Kazan Han’ın zorunlu haklılığına doğru anlatıyı yönlendirir. Oğuz beylerinin destanını koşup düzen Dede Korkut ise olayın kaydını tutan bir Oğuzname dizmiştir.

Yargı alanı, egemenlik ilişkilerinin, tabi kılma tekniklerinin sürekli iletim aracıdır (Foucault, 2020: 41). *Dede Korkut Kitabı*’nda “örü turmak” olarak ifade edilen davranma, ayağa kalkma hâli, hükümdarın hüküm vericiliğinin bir görünüşüdür. Olağanüstü durumda karar alamamak, Dirse Han oğlu Boğaç Han boyunda bir iktidarsızlık manzarası hâlinde karşımıza çıkar. Nökerlerinin kışkırtmalarına karşılık Dirse Han hiçbir kararını kendisi almaz. Sırtından vurduğu oğlunun üzerine ağlamak istediği hâlde ağlayamaz. Bir karar verememe hâli üzere sıkışmıştır ve iktidarını tümünden kaybeder.

Karar vericilikte manevi-askerî otorite ayrımı, kararın uygulanışında ortaya çıkar. Bayındır Han karar verici olarak devinimsiz bir noktada bulunurken Salur Kazan harekete geçen, meydana atılandır. Kaos durumunu bitiren hamle, askerî bir hamledir. Bu açıdan Salur Kazan'ın iktidarının on ikinci boyda daha belirginleştiğini söyleyebiliriz.

#### 4.2. Statüler ve Toplumsal Sınıflar

Toplum birbiriyle tahakküm ilişkilerini barındıran bir dizi ilişkinin toplamından oluşur. *Dede Korkut Kitabı*'nın kişileri, Gökyay'ın deyiimiyle “gelişmiş ve bireyler arasındaki ilişkileri türlü yönlerden kol budak salmış toplumlarda gördüklerimize benzemez” (Gökyay, 2016: 888). Destan metninin doğasına uyumlu şekilde kahramanlar oldukça düz, basit hatlarla çizilmiştir. Kahramanların karmaşıklıktan yazılı kültüre ait bir figüre dönüşecekleri malumdur. Dede Korkut'un kahramanlara ad vermesi, bir anlamda bu durağanlığın, belirliliğin güçlü bir belgesidir. Kemal Abdulla bu durumu şöyle yorumlar:

Ad sürekli değişen, ya da başka bir deyişle değişmeye hazır olan insanın bu değişimine engel olan bir uygulamadır. İnsandaki bütün nüansları donduran, cansızlaştıran, ona daimî maske giydiren bir hâldir.(...) Ad koyma törenini, miti temsil eden gerçek bir kuvvet olarak Dede Korkut'un icra etmesi de tesadüf değildir. (...) Bütün kahramanlara olmasa da bütün esas kahramana ad konulması, onların ulaştıkları özel ve belirli yönlerin korunup saklanması, başka bir deyişle, onlarla ilgili geçmişe ait planın mevcut hâle ve geleceğe teşmil edilme çabası, mitin güç gösterisi olarak önemlidir (2015: 121).

Kahramanın “adı belli” bir bey olması, önemli bir aşamayı geçtiği, üst bir derecenin sahibi olduğu anlamına gelir. Beylerin takdiminde yapılan övgüler, beyin kimliğini geniş zaman zarfı içinde verir. Bir beyin “vasfının sayılmasında” kimliğinin tek biçimli, değişmez bir resmi vardır. Ancak geleneksel sıradüzeninin biçimlendirdiği toplumsal sınıflar durağan olmakla birlikte tabakalar arası geçişkenlik de mümkün görünür. Dikkate değer bir husus, büyük kahramanların başka bir kahramanın gölgesinde kalabilmesi, aynı metinde hem övülüp hem yerilebilmesidir. Salur Kazan'ın en çok öne çıktığı yazma olan *Günbed* yazmasında Yegenek Salur Kazan'a “keşiş deyip sövdüğü” için övülmüştür. Bügdüz Emen Bey'in *Daş Oğuz beglerbegi*, Oğuz'un *hürmetlisi* olarak anıldığı metnin hemen birkaç satır sonrasında bu kez Okçu Kazan, *Emen Beg'den öcin alan* (TO.53) olmakla methedilir. Statülerin değişebilirliğine ve kahramanların birbiriyle çatışmasının doğal karşılanırlığına bu

satırlar iyi bir örnek olur. Oğuz beyleri bazen birbirlerini eze eze şan kazanmakta, yenen kahramana alkış tutulmaktadır. Statü değişimleri mümkündür.

Kafesoğlu, eski Türk devletlerinde bazı yüksek memuriyetlerin irsî olduğu iddiasına karşı çıkarak “bey”liğin (bağımsız beylik sülaleleri dışında) babadan oğula geçtiğine dâir açık bir delil bulunmadığını söyler (1998: 242). *Dede Korkut Kitabı*’nda is beyoğullarının ancak büyük bir hüner gösterdikten sonra, Dede Korkut’un bir kayda geçirme olarak oğlanın babasına haber vermesi üzerine babalarının beylik vermesiyle bey olabildikleri görülmektedir. Bu durumda bey oğlunun bey olması, hüner ve erdem şartına bağlanmıştır.

Beylik verilen oğul, iktisadi açıdan da bağımsız olacağı bir mal varlığına sahip olur. Bey oğlu bey artık kendi evinini ordusunun sahibidir. Taht sahibidir.

Toplumsal hanlar, beyler, nöker ve inaklardan oluşan üst sınıfı, diğer toplumsal sınıflarda olduğu gibi soy üzerinden kendini yeniler. Bey oğlunun bey olup babasının yerine geçmesi beklenir. Özellikle büyük oğulun babayı temsil etmesi beklentisi yüksektir.

Kahramanlar arasında belli statü farkları varsa da bu farkların özellikle karşılıklı konuşmalarda ilişkilerin dikeyliğini keskin olarak yansıtmaması önemli bir noktadır. Sözelimi Kazan ile oğlu Uruz arasında, yine Kazan ile Karaçuk Çoban arasında geçen konuşmalar, protokolden uzak sıradan konuşmalardır. İktidarın keskin hükümler, sert yaptırımlar ortaya koyabilmesine karşın statü farklarının günlük dildeki görünümünün sınırlılığı, farklı bir bürokratik ilişki ağını düşündürür.

Destan dünyasının ataerkil yapısında kahramanlar birer “bey oğlu bey”dir. Babalarının adlarıyla anılırlar. Bu baba adı ile anılış, devletin başı olan Bayındır Han ve Salur Kazan için de geçerlidir. Bir Oğuz beyinin kendisini tanımlamasında, sıklıkla vurguladığımız gibi, önce yurt bilinci ve Allah inancı, sonra hanlar hanı, sonra beyler beyi, sonra babası gelir. Bu sıralamayı bize veren iki kahramandan biri olan Segrek’in kendisini tanıtmaya şu şekildeydi:

kalarda koparda yêrüm Gün Ortaç  
karaņu dün içinde yol azsam umum Allāh  
kaba ‘alem götüren hānumuz Bayındır Hān  
kırış günü öñdin deper alpumuz Salur Kazan,  
babam adın şorar ısañ Uşun Koca

menüm adum şorar olsañ Segrek (D.136/5-9)

Kahramanlar babalarının adıyla anıldığı için babalarına karşı sorumlulukları büyüktür. Babalarına layık olmalı, onun adını yürütmeli, onun mülkünü emanet almaya hazır olmalıdır.

Ata adını yöritmeyen hoyrad oğul  
Ata belinden enince enmese yæg,  
Ana rahmine düşünce toğmasa yæg.  
Ata adın yöridende devletlü oğul yæg. (D.4a/9-11)

Begil, Boğaç Han gibi oğulların ve bir babasını tutsaklıktan kurtardığı boyda Uruz'un temel rolü, babalarının düşen itibarlarını yeniden yüceltmek, onların statülerini eski konumuna çıkarmak olmuştur. Bu yüzden oğul, babaları için bir güvençtir, umuttur; statünün önemli bir garantisidir.

Soy bağı ordunun önemli bir bağlayıcısı olarak anlatılarda önemli yer tutar. İç ve Taş Oğuz teşkilatlanmasında da soy bağı önemlidir. İç ve Taş Oğuz'un büyük otoritesi Salur Kazan ve Aruz Koca arasında dayı-yeğen şeklinde bir akrabalık vardır. Salur Kazan'ın önemli yoldaşlarından ve *Günbed* yazmasında Salur Kazan'ın ordusunun sağ tarafında görevli komutan olan Kıyan Selçuk oğlu Deli Dünder, Aruz Koca'nın torunudur. Bayındır Han'ın kızıyla evlenmiş olan Salur Kazan Bayındır Han'ın damadıdır. Öte yandan Salur Kazan'ın kardeşi Kara Göne'nin oğlu Kara Budak, Salur Kazan'ın kızını almıştır. Salur Kazan'ın inacağı Bamsı Beyrek Taş Oğuz'dan kız alması dolayısıyla Aruz Bey'le dolaylı olarak akraba olmuştur. Bunun gibi pek çok akrabalık ilişkileri Oğuz beylerini kuşatmış durumdadır. Kız alıp vermenin bir statü belirleyicisi aynı zamanda boylar arasındaki ilişkilerin önemli bir sağlaması olması hususu burada da devrededir.

Tulum ve Tulum, anlatılardaki ilişki bağlarının ayrıntılı bir biçimde tasarlandığını, dolayısıyla bu önceden bir yapı iskeleti kurulup sonra iskeleti dolduran malzemenin işlendiğini iddia eder (2016: 14). Benzer türdeki destansı anlatılarda da var olan bu ilişki bağlarını önemli kişilerin bir örgüde buluşturulmasının zorunlu bir sonucu olarak değerlendirmek de mümkündür.

*Dede Korkut* metinleri bütünüyle bir toplumsal örgütlenmeyi tanıtmak için yeterli veri sunmasa da bu metinlerde toplum yapısında var olan sıradüzenini en temel hatlarıyla görmek mümkündür. Sıradüzenini en tepeden aşağıya doğru sayarken

Bayındır Han ve Salur Kazan ilk sırayı alır. Beyler sınıfında Aruz Bey Taş Oğuz'un başı olarak üst bir mevkidedir. Bügdüz Emen, Okçu Kozan, Kara Göne, Kara Budak, Deli Dünder, Korçu başı Avşar, Yegler başı Yegenek gibi beylerin beyler arasında daha üst bir statüde olduğu fark edilir. Sadece bir boyda hikâyesi anlatılan ve diğer boylarda övgüsü geçmeyen Begil, Begil oğlu Emren, Dirse Han, Boğaç Han gibi beyler de vardır. Bu beylerin *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'nde takdim edilmemiş olması önemlidir. Yine tek boyda geçen Deli Dumrul ile Kanlı Koca oğlu Kanturalı'nın *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'nde, Yagenek'in *Günbed* yazmasında övgüsü vardır. Birçok kahramanın farklı boylarda övgüsü geçmekle beraber hikâyesi anlatılmamıştır ve bu da Dede Korkut'un boyladığı bayı boyların kaybolması veya elimize ulaşmaması olasılığını düşündürür. Okçu Kozan, Korçu başı Avşar, Kıyan Selçuk oğlu Deli Dünder, Şor Şemseddin, Dönebilmez Dölek Evren, Alp Evren, gizemini koruyan kahramanlardan bazılarıdır. Hücum öncesinde takdim edilip övülen bu kahramanların, beyler arasında özel bir yeri olduğu anlaşılır. Tabakaları en genel hatlarıyla, kadınların görünmediği bir düzenlenişte şu şekilde resmedilebilir:

**Tablo 2: Oğuz toplumunda sıradüzeni**

|                                                               |
|---------------------------------------------------------------|
| Bayındır Han                                                  |
| Salur Kazan: Bayındır Han'ın vekili, beylerbeyi               |
| Aruz Bey: Taş Oğuz'un beylerbeyi                              |
| Beyler: İç Oğuz beyleri, Taş Oğuz beyleri, bey oğulları       |
| nökerler / yarar yoldaşlar, lala, mirahur                     |
| halk tabakası, zanaatkârlar, tüccarlar, çobanlar, ozanlar vs. |
| düşkünler                                                     |
| esirler                                                       |

Bu tablonun paralelinde ikincil bir sıradüzeni içinde kadınlar bulunur. Bayındır Han'ın hatununa dair herhangi bir anma yoktur fakat Salur Kazan'ın hatunu özel bir ünvan ve ad sahibidir. Boyu Uzun Burla Hatun'un kadınlar arasında Salur Kazan'ın hanlık statüsüne eşdeğer bir üstünlüğü vardır. Adıyla anılan üç kadından



Boyu Uzun Burla Hatun ve Banu Çiçek, han ve bey kızıdır; Selcen Hatun tekür kızıdır. Adı anılmayan Dirse Han'ın hatunu da yine han kızıdır. Beyrek'in kız kardeşleri, bey kızı olarak yukarıda sayılan örneklerle tam olarak örtüşmez. Segrek'in ve Begil'in hanımları da ev içi rolleriyle metinde yer alırlar. En kaba hatlarıyla kadınları beş katmanda ele almak mümkün görünür:

**Tablo 3: Oğuz toplumunda kadınlar**

|                                             |
|---------------------------------------------|
| Ulu han hatunları; han kızları, bey kızları |
| “kızı gelini”                               |
| ince kızlar                                 |
| halk tabakası                               |
| kâfir kızları, halayık, karavaş             |

Oğuz halkı içindeki sıradüzeninde seçkinler sınıfını oluşturan hanlar ve beyler sıradüzeninin ilk basamağı olmak dışında anlatıların da asıl kahramanlarıdır. Bu bölümde ilk olarak beylerden başlayarak toplumdaki belli başlı katmanlar, sınıflar incelenecektir. Sınıf ve temsil odaklı olarak belli başlı kahramanların rolüne ve statüsüne temas etmek de bu bölümün içeriğini oluşturur.

#### **4.2.1. Hanlar ve Kocalar**

Takdim sözlerinde sabit bir resme dönüşmüş olan hanlar, metnin asıl kahramanlarıdır. Yukarda Salur Kazan'ın rolünden ve yönetimin dünyevi dolayısıyla askerî yönünü temsil ettiğinden söz etmiştik. *Dede Korkut* anlatılarının diğer kahramanları statüleri Salur Kazan'la doğrudan karşılaştırılamasa da yine belli bir iktidar alanı vardır. Beyler arasında Salur Kazan'dan sonra ilk olarak “koca”lar anılmalıdır. Bunlar eski kuşağın alplarını temsil eder. Aruz Koca ve Emen Koca, kocalar arasında öne çıkar. Bamsı Beyrek, Uruz Bey, Yegenek, Kara Budak, Basat gibi alplar ise genç kuşağı oluşturur.

Kocalar Oğuz yurdunun hürmete en layık bir sınıfıdır: *Ƙocaları ta'âtlu hürmetlü Oğuz* (TO.3). *Günbed* yazmasında “altmış yaşar kocalara dili değe” denilerek ahir zamanda gelecek olan çocuklardan şikâyet edilir. Alplar içinde “tulumundan ağarma” ve “ak sakallı” olma, tek başına bir değer ifade ediyor gibidir. *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'nde “taat”le anılan kocalar, aynı zamanda “el başarugı arha güci”

(G.3/11) olarak övülür. Bu ifade kocaların yurdun ileri gelenleri ve yurdun dayanağı olduğunu ifade eder.

Dede Korkut'un bilge kişiliği, "karı" olmakla da perçinlenir. Dede Korkut uzun yaşamışlığıyla Oğuz beylerinin başından geçenleri bilir, Oğuzname dizer. "Hani dediğim bey erenler" sözü Dede Korkut'un çok yaş yaşamasıyla ve görmüş geçirmişliğiyle ayrı bir anlam kazanır. Dede Korkut, diğer kocalar gibi fakat onlardan daha çok "Ol zamanda" denilerek işaret edilen yüksek değerli "Oğuz" zamanının tanığıdır. Töreyi bilme, tarihi aktarma açısından kocalar yurdun düzenini sağlar. Toplumun kalıcı düzenini devam ettirmek, bireysel ayrılıkları gelenek potasında eriterek görünmez kılmaz kocaların toplumdaki önemli işlevidir. Kocalar bu yüzden muhalefet olarak karşıya alınmasından en sakınılması gerekenlerdir. Salur Kazan'ın yönetme erkini güçlü bir şekilde ortaya koyması, kocalar başı olarak anılan Aruz Koca'yı aradan çıkarmakla olmuştur. On ikinci boyda kahramanların aktarımları üzerine tekrar edip duran olay dizgesi içinde Salur Kazan'ın düşüncelerine yer verilmemesi, kocaları açık şekilde devreden çıkarmanın ifade edilememesinden kaynaklanmış olabilir. Her durumda Salur Kazan'ın en önemli hamlesi Taş Oğuz'un iktidarı alması muhtemel gibi duran ve töreyi hatırlatan kocalarına karşı olmuştur.

Anlatılar içinde kahramanların babaları konumunda Bay Büre Bey, Bican Bey, Kazılık Koca, Kanglı Koca, Duha, Uşun Koca gibi kocalar geçer. Oğuz toplumu içinde iktidar çatışmasının konusu olarak öne çıkan iki koca ise Aruz ile Emen Bey'lerdir. Aruz Koca "kocalar başı" diye anılır, Emen Koca ise bir "sahabe"dir.<sup>142</sup>

#### **4.2.1.1. Aruz Koca**

Aruz Koca, Taş Oğuz beylerinin başı, Salur Kazan'ın da dayısıdır. Metinde tam adı At Ağızlı Aruz olarak geçen kahraman, iki yerde "ak sakallı" olarak anılır. "Koca" sözünün bir babalık olarak taşıdığı anlam en çok Aruz karakterinde görülse gerektir. Hem Tepegöz'ü evlat olarak sahiplenen hem de Tepegöz'ü öldürecek olan Basat'ın babası olan Aruz, Kıyan Selçük adlı büyük alpin da babasıdır. Kıyan

---

<sup>142</sup> Farklı açılardan tartışılmış olan İç Oğuz-Taş Oğuz bölünmesinde "kocalar"ın ağırlıklı olarak Daş Oğuz'da olması dikkat çeker bir noktadır. Taş Oğuz, iki hürmetli koca ile manevi bir liderliği temsil eder gibidir.

Selçük'ün oğlu Deli Dünder, Salur Kazan'ın en önemli kumandanlarından, Demir Kapı Derbendi'ni "depip almak"la anılan büyük bir alptır. Bu ayrıntı Salur Kazan ile Aruz Koca arasındaki yaş farkını da düşündürmelidir. Salur Kazan, dayısı Aruz Koca'nın torunu ile yoldaştır.

Aruz Koca'nın savaş günü yapılan takdiminde cüssesine dikkat çekilmiştir:

Altmış ögeç derisinden kürk eylese tobuğlarını örtmeyen,  
Altı ögeç derisinden külâh êtse kulağlarını örtmeyen,  
Kolu budı hızanca,  
Uzun baldırları ince  
Kazan Begün tayısı,  
At Ağızlu Aruz Koca çapar yét-di, "Çal kılıcuñ begüm Kazan, yét-düm!"  
dédi. (D.32b/12-33b/3)

Salur Kazan karşısında Alp Aruz'un makul ve adaletli bir iktidar seçeneği oluşturması, bir çözümlüş hikayesiyle sonlanan *Dede Korkut Kitabı*'nın (*Dresden, Bursa ve Vatikan*) en önemli noktalarından biridir. Salur Kazan'la karşı karşıya gelen kahramanın Kazan'ın dayısı olması, anne soyunun olumsuzlanması olarak okunabilir. İki kahraman arasındaki karşıtlıkta Salur Kazan haklı olmadığı halde yine de galip gelendir. Gerek evinin yağmalanmasına gerekse İç ve Taş Oğuzların savaşa girmesine Salur Kazan sebep olmuştur. Adalet ve güvenlik uyarısı yapan Aruz, iktidara yönelik eleştirinin ve karamsar düşüncenin timsali gibidir. Bu yüzden Aruz Koca'yı destanın sonraki bir aşamasında iktidarın olumsuz rakibi karakterine dönüştüren bir söylem değişikliğine gidildiğini düşünmek aşırı yorum olmayabilir. Seyfeddin Rzasoy böyle bir değişimi *Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi* alt başlıklı eserinde tartışmaktadır. Rzasoy'un temel çıkış noktalarından biri Aruz'un adilliyidir:

Qazana etiraz edən və bununla da, əslində, törəninin sakrallığını qoruyan  
Alp Aruz bir qəhrəman kimi hərəkət etdiyi halda, süjetin sonunda  
antiqəhrəman statusuna gətirilir (Rzasoy, 2024: 30).

*Dürerü't-Ticân* müellifi Abdullah Aybek ed-Devâdârî, Oğuzların kitabı olarak sözünü ettiği kitapta Aruz oğlu Basat'ı anmışken Salur Kazan'dan söz etmemiştir. Rzasoy bu ayrıntıyı da Aruz'un Oğuz eposunun ana kahramanı olduğunun bir göstergesi olarak almıştır. Ona göre Aruz'un bazı kahramanlıkları da Kazan oğlu Aruz karakterine aktarılmıştır ve on iki boy arasında tutarsız görünen bazı durumlar bu farklı ikinci katmandaki değişiklikten kaynaklanmaktadır. Ayrıca Rzasoy, Tepegöz'ün gerçek babasının da Aruz olduğunu iddia eder. Peri kızıyla ilişkiye girerek Oğuz başına musallat olacak Tepegöz'ün doğmasına sebep olan kişi Aruz'dur ve Aruz

bu yüzden sahipsiz olarak bulunan bir garip yarattığı oğlancık edinir (Rzasoy, 2024: 283).

Aruz Koca'nın İç ve Taş Oğuz'da itibarlı bir yeri vardır. Aruz'un Taş Oğuz'un lideri olduğunu, on ikinci boyda beyleri toplamasından, onlar adına karar vermesinden ve beyleri "hil'atleme"sinden çıkarabiliriz. Ayrıca Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı boyda *Çal kılıcuñ begüm Kāzan, yētdüm!* (D.33a2-3) diyenlerden biri olan Aruz, Salur Kazan'ın tutsak kaldığı boyda da cephane desteği sağlayan kişidir:

Cemī' beglere haber oldı. Uruz babasına gēder yarağıla gelūñ dēdiler.  
Leşker dērildi, geldi. Alp Uruz çadırların açdurdı, cebe-hānesin yükletdi.  
Kara Göne çeri başı oldı. borı ağırdub göçdiler, yola girdiler (D.143b/6-10).

Diğer boylarda hürmetle anılan "kocalar başı" (*koca başları Aruz D.77b/11*) Aruz Koca, on ikinci boyda Oğuzların bir kâfir gibi öte tarafa koyduğu "namerd" bir karakter hâline gelmiştir. Anlatıcı, bize çatışmanın başlamasını hikâye ederken verdiği ayrıntılarda Aruz'un haklı incinmesini anlamamız için fırsat tanımış gibidir. Ama çatışma artık başladığı yerde anlatıcı aynı olayı aktarımlar üzerinden birkaç defa vererek ibreyi belli belirsiz şekilde Salur Kazan'a çevirir. Anlatıcının sürekli konuşmaları aktarması, art arda "namerd Aruz" içeren aktarımı vermesi anlatımın mesajı açısından önemli bir tercihtir. Anlatıcı burada Eco'nun tabiriyle "oyalanmayı" tercih etmiştir. Öykü zamanı anlatının içeriğinin bir parçasını oluşturur, söylem zamanı ise dilsel anlatım düzeyindedir (Eco, 2018: 75). Aruz'un Salur Kazan'a darılması, Kılbaş'ın Salur Kazan için yaptığı elçilik, ağız yoklaması, ardından gerçek durumu aktarması, Aruz Koca'nın bu konuşmayı beylerine aktarması... Bu olaylar anlatıcının üzerinde durmamızı istediği ve "çıkarımsal gezinti"yi hedefleyen bir anlatımla uzun olarak aktarılır. Aynı durum Beyrek ve aktarımları üzerinden de tekrar edilmiştir. Aruz'un öldürülmesi ile biten savaş ise birkaç cümledir. Anlatıcı yalnız burada söylem zamanını özellikle kısa tutmuş, konuyu geçip Oğuznameyi bağlamıştır. Anlatıcının bu tercihleri, bunca hürmetli olan Aruz Koca'nın evinin bir kâfir gibi yağma edilmesini, Oğuzlara Aruz Koca'nın ölümüyle "toyum" olması gibi çarpıcı bir sonucu daha kabul edilebilir kılmaz. Dede Korkut'un Salur Kazan'ın Aruz Koca'ya karşı zaferini kutlaması, Oğuz birliğini Aruz Koca'sız devam ettirir:

Kanı dēdügüm yēg erenler  
dünyā menüm dēyenler?  
Ecel aldı, yēr gizledi

fānī dūnyā kime kaldı?  
gelimli gēdimli dūnyā,  
şoṅ ucı ölümli dūnyā!”  
el-‘ākıbet uzun yaşuṅ ucı ölüm, āhırı ayrılıḳ.  
Yom vèreyim ḥānum... (D.153b/8-12)

Bu son parçadaki soylama, bütün boylara uyarlanabilir belli belirsiz bir geçmiş zamanlar anması içerir, Aruz Koca’yı diğer bütün kahramanlar gibi geçmiş zamana mal eder.

#### 4.2.1.2. Bügdüz Emen

Bügdüz Emen adı anlatılarda bıyıklarıyla anılan ulu beylerdendir. Taş Oğuz beylerinden olan Bügdüz Bey, Kürdistan’ın da ulu kişisidir. “Acıḡı tutunca” bıyıklarının dibinden kan fışkırması, onun fiziksel vasfıdır:

Peyḡamberüṅ yüzün gören  
Oḡuza gelüb aşḥāb olan,  
Acıḡı tutanda bıyıklarından ḳan ṭaman,  
Bıyıḡı Ḳanlu [Bügdüz] Emen  
Çapar [yētdi],  
“Çal kılıcuṅ Ḥānum Ḳazan yētdüm!” dedi. (D.90b/4-6).

Dresden’den alınan bu parçanın hemen bir benzeri *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*’nde vardır. Burada Bayındır, Salur Kazan ve Aruz Koca’dan sonra anılan ve adına dua edilen bir kahramandır:

Varuban Peyḡamberüṅ yüzün gören  
Gelübeni Oḡuzsa şaḥābesi olan  
Acıḡı tutanda bıyıklarından ḳan çıkan,  
Bıyıḡı Ḳanlu Bügdüz Emen heybetlü yedi heybetün versün. (TO. 22)

Bügdüz Emen hakkında en uzun bahsetme *Günbed* yazmasındadır. Büre dostun ağası, Ucan Han’ın oğlu olduğu bilgisi bu metinde verilir. Ancak bu Büre Bey eğer Beyrek’in babası olan Büre ise Beyrek, Taş Oğuz’dan bir bey olmalıdır. Tezcan’ın *Topkapı Sarayı Oğuznamesi* yayınında Öcen olarak okuduğu bu isim aynı şekilde Bügdüz’ün babası olarak anılır.

Andan öte varanda,  
varubanı Mekke Peyḡamberüṅ yüzün gören,  
ḥaçı olub Mekke ḳuflına eli geçēn,  
gelübeni Oḡuzuṅ içinde şaḥābe olan,  
bıḡlarını yēddi yērde çalub düḡen,  
ḳalduḡını tavulḡası arasından ḳayḡı sancan,  
hayḡıranda bıḡlarınıṅ dibinden  
buḡda dāneli ḳan daşlanan,

qara y r  n evreni,  
K rdist nu n b y  gi,  
B re d st n  kası,  
Ucan   anu n yavrusı,  
 l mini saymayan Emen kimi   ahlru olsa (G.26/2-9)

Mekke'ye gidip hacı olan ve Peygamberin y z n  g rmekle anılan Emen Bey'in bununla birlikte din  kimli i s n kt r. Ermi  vasfı veya mistik bir y n  yoktur. Barthold, O uzlar arasında  slam'ı yayan Emen fig r n n g rece s n k olmasını,  slam'ın O uzlar arasındaki zayıflı ıyla a ıklar (2021: 22). Anlatılarda di er alplar gibi o da alplı ı cihetiyle bir role sahiptir. Emen Bey'in her anılı ında  rk t c  y z n n tarifi vardır. B  d z Emen'in bu sert y z  * erefname*'de daha a ık  ekilde, herhangi bir olumlama yapılmadan tarif edilir. Esere g re B  d z Emen, Peygamber'in canını sıkan, halkının peygamber bedduası almasına sebep olan, katı kalpli  irkin bir ki i olarak sunulmu tur:

Hazreti Muhammed'in peygamberli inin  n  ufuklara yayıldı ı,  slamiyetin  a rı sesinin yankısı d nyanın her tarafına yansıdı ı,  lkelerin kırılları ve memleketlerin iklimlerin sultanları bu yeni g r n mle ilgilenip, bu y ce Efendinin n nde e ilmek ve ona b t n i tenlik ve co kuluklarıyla itaatlerini sunmak  erefini kazanmak istedikleri zaman; o sırada T rkistan'ın en b y k h k mdarlarından biri olan O uz Han, Medine-i M nevvere'de -onun sakinine en  st n selam olsun- bulunan, Peygamberlerin  v nc  ve yaradılmışların Efendisine bir heyet g nderdi. Bu heyetin ba ında da, K rt b y klerinden ve ileri gelenlerinden B  d z adlı bir ki i vardı; kendisi  irkin g r n  l , kaba, katı kalbli, ele avuca sı maz bir ki iydi.  irkin g r n  l , iri yapılı bu el i, Peygamber'in -salat ve selam onun  zerine olsun- g z ne g r n nce Peygamber'in canı sıkıldı ve ondan  iddetle nefret etti. El iye, kabilesi ve mensup oldu u soy sorulunca, K rt toplulu undan oldu u cevabını verdi.   te o zaman Peygamber -salat ve selam onun  zerine olsun- K rtler'e beddua ederek   yle dedi: "Y ce Allah bu toplulu u, kendi arasında ittifaka ve birle meye muvaffak etmesin; yoksa, birle tikleri takdirde, onların elleriyle d nya yok olur." ( eref Han, 1971: 24-25)

Bu satırlardan B  d z Emen'in  ok seilmeyen bir lider oldu u sonucu  ıkarılabilir. Fakat *Dede Korkut Kitabı*'nda ve *Topkapı Sarayı O uznamesi* 'nde Emen, adı zikredilmeye de er, h rmet duyulan ve O uz yi idinin heybetine bir sembol olarak anılmıştır. Ta  O uz'un isyanında  ne  ıkan, O uz beyleri arasında g  l  bir prestiji olan ki idir.

B  d z Emen sava  meydanlarında Aruz'la birlikte, Aruz'un hemen ardından takdim edilir. Kazan'ın evinin ya malandı ı boyda Kazan'ın ordusunu kurtarmaya gelenler  nce    O uz beyleri, sonra Ta  O uz'a damat olan Beyrek, sonra

Aruz sonra da Emen Bey anılır. Bir yerde Emen için *Oğuz arkası Emen* (D.99a/12) denilmiştir. Bu ifade Emen Bey'in Oğuzlar arasında itibarlı bir alp olduğunu gösterir.

Kazılık Koca oğlu Yegenek anlatısında Kazılık Koca'yı tutsaklıktan kurtarmaya davranan kişi, Yegenek'in dayısı olan Emen Bey'dir. *Şonra Emen dërleridi bir kişi altı kerre varub hişârı alımadı. (103b/12-13)*. Emen Bey rüyada yeğenine görünür ve kahramanı hisara gitmekten alıkoymaya çalışır:

Yeldüğümde yël yêtmezidi yêdi argunum,  
Yeñi Bayırur kurdına beñzeridi yiğitlerüm,  
Yêdi kişiyile kurlurıdı menüm yayum,  
Şom altunlu bêlüğümde kayın talı menüm oğum.  
Yël esdi, yağmur yağdı, pûki kopdı,  
Yêdi katla vardum, Ol kal'eyi alımadum, gërü döndüm.  
Menden dahı er kopmayasın,  
Yêgenegüm, dön!' (105b/9-106a/1).

Emen Bey'in neden altı kere akın edip başarısız olduğunu Yegenek, gördüğü rüya içinde dayısına söyler. Yegenek'e göre Emen Bey'in kaleyi alamaması, ala gözlü yiğitler, adı belli beyler ile değil beş akçalı ulufeciler ile hareket etmesidir. Bu sahne Emen Bey'e doğrudan değil de rüya içinde cevap verilmesi açısından dikkat çeker. Yegenek rüyasını anlatırken “meğer” Emen de yakındadır:

Yêgenek yoldaşlarına hikâyet eyledi. Meger tayısı Emen ol arada yakın idi.  
Cümle beglerle yoldaş olub gëtdiler, tã ki Düzmürd Qal'esine yëtdiler  
çevre alub gëtdiler køndılar (106a/8-11).

Bu öyküde Emen Bey'in yeğenine destek verse de onun ayarında bir kahraman olmadığı özellikle açık edilmiş gibidir. Basat'ın Tepegöz'ü öldürdüğü boyda nasıl Kazan, Basat'ı yüceltme pahasına zirveden düşürüldüyse bu anlatıda da Emen Bey o şekilde düşük gösterilmiştir. Yegenek'in kahramanlığını göstermesi ancak Emen Bey'i aşmakla mümkün olmuştur. Yegenek'in “dayısını attan atan” bir kahraman olarak anılması da önemlidir. Dayı olmak cihetiyle Emen Bey de Aruz Bey gibi mevkiden düşürülen olur.

İç Oğuz Taş Oğuz karşılaşmasında Aruz Koca'yı destekleyen Bügdüz Emen, Aruz Koca'yla birlikte durumu kınayan kişidir. Aruz Koca, Kılbaş ile yaptığı görüşmeyi beylerine aktarınca ilk olarak Emen'den cevap alır. Emen “İyi demişsin.” der. Savaş sırasında karşılarındaki rakiplerini seçerken Emen Bey'i yine Aruz Koca'nın hemen yanında görürüz. Emen Bey rakip olarak Ters Uzamış'ı seçmiştir.

Aruz Koca Salur Kazan tarafından mağlup edilir ve Kara Göne tarafından başı kesilir. Emen Bey'in akıbeti belirtilmemiştir. *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'nde Emen'in adı iki kez geçer. Yazmanın altıncı satırında *Öcen ... Daş Oğuz begler begili Oğuz* şeklindeki satırı Semih Tezcan, "oğlu Emen" ilavesiyle tamamlar (Tezcan, 2018: 35). Zira metinde Öcen oğlu Emen ifadesi iki kez daha geçer. Eğer Emen'den "Daş Oğuz begler begi" olarak söz edilmişse beylerbeyilik Aruz'dan Emen'e devretmiş olabilir. Emen Bey her ne yaptıysa Okçu Kozan'ın ondan intikam aldığı da bu metinde anılmıştır.<sup>143</sup>

Tepegöz'ün helak ettiği beylerden olan Emen Bey'in Oğuzlardaki hürmetini en çok öne çıkaran metin *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'dir. *Dede Korkut Kitabı*'nda o üzerinde birçok düzeltme yapılan ve muhalif cephede varlık gösteren bir kocadır.

#### 4.2.1.3. Dirse Han

Dirse Han oğul sahibi Oğuz kocalarından biridir. *Dede Korkut Kitabı*'nda iktidarın devrini bey ve beyin oğlu üzerinden ele alan anlatılar içinde Dirse Han oğlu Boğaç Han boyunun ayrı bir yeri vardır. *Dresden, Vatikan, Bursa* yazmalarının ilk boyu olan ve *Ankara* yazmasında da giriş bölümünün bir kısmı bulunan Dirse Han oğlu Boğaç Han boyunun Türkmenistan rivayetlerindeki paraleli *Iza Berlediren Nesilsiz* (Hakaret edilen nesilsiz) adlı anlatıdır (bk. Köşayev, 1994: 168-171).<sup>144</sup>

Bayındır Han'ın toy vermesi ile başlayan boyda Dirse Han, oğlu kızı olmayan bir bey olarak yıkıcı bir dışlanmaya maruz kalır:

Gène toy édüb atdan aygır, deveden buğra, koyundan çoç kırdurmışıdı. Bir yère ağ otağ, bir yère kızıl otağ bir yère kara otağ kırdurmışıdı. "Kimün ki oğlu kızı yok, kara otağa kondurun, kara kège altına döşen, kara koyun yahnisından öjine getürün. Yèrise yèsün, yèmezise tursun gètsün demişidi. Oğlu olanı ağ otağa, kızı olanı kızıl otağa kondurun. Oğlu kızı olmayanı Allāhu te'ālā qarğayubdur, biz dağı qarğaruz, bellü bilsün" demiş idi (D.7a/11-13).

<sup>143</sup> "Karabaşına oğlanlığında kıyan (veya kayan)" şüpheli okuyuşa sahip bu satırların, Emen Bey'in işlediği fiili mi yoksa Okçu Kozan'ın hünerini mi anlattığı net olarak anlaşılamamaktadır (bk. Tezcan, 2018: 40, 226-227).

<sup>144</sup> Türkmenistan rivayetleri için ayrıca bk. Erdem, 1998; Akgül, 1997; Özkan, 1997; Demir, 2020.



Yılda bir kez düzenlenen toyda bu muameleden incinen Dirse Han beylerini toplayıp toyu terk eder. Çocuksuzluğunun sıkıntısını hatununa yansıtır. Hatunu ona “attan aygır deveden buğra koyundan koç” kırdırmasını, ulu toy düzenleyip düşkünlere ziyafet vermesini, ağzı dualıdan dua almasını tavsiye eder. Bu tavsiyeye uyup toy düzenleyen Dirse Han’ın bir oğlu olur. Dirse Han’ın oğlu on beş yaşına gelince Bayındır Han’ın yıllık olarak düzenlediği toyda üzerine gelen boğayı alt eder ve ad alır. Boğaç’a babası beylik ve taht verir.

Dirse Han’ın kırk beyi, kendilerini anmadıkları için Boğaç Han’a husumet beslerler. Babalarına karşı Boğaç Han’ı kötülerler. Oğluna karşı kıskırtılan Dirse Han av sırasında oğlu Boğaç Han’ı vurur ve beyleriyle döner. Boğaç Han’ı görmeyen annesi oğlunu aramaya gider. Onu yaralı olarak bulur ve korumaya alır. Boğaç Han kırk günde iyileşir, kılıç kuşanır olur. Dirse Han’ın beyleri durumu haber alınca Dirse Han’ın gazabından çekinerek onu bağlarlar, kâfir yurduna tutsak olarak götürmek üzere yola çıkarlar. Dirse Han’ın hatunu oğluna haber verir, Boğaç Han kırk beyini yanına alıp babasının beyleriyle savaşır ve babasını kurtarır. Bayındır Han, Boğaç Han’a yeniden beylik ve taht verir. Dede Korkut gelip bu Oğuznameyi düzer.

Özetini verdiğimiz bu boyda Dirse Han, herhangi bir takdim sözünde geçmeyen, bir kahramanlığı veya hüneriyle anılmayan bir kahramandır. Dirse Han boyunun Bayındır Han’ın varlığı dışında diğer metinlerle ilişkisi bulunmaz. Gökyay Dirse Han ve Boğaç Han’ın “hiçbir özelliği belirtilmeyen sadece çıplak adlardan ibaret kalmasına dikkat çekerek bu anlatının destana sonradan eklemlenmiş olacağı şüphesini dile getirir (Gökyay, 2016: 849).

Dirse Han’ın yaşadığı dışlanmayı ele alan bazı araştırmacılar, kara çadır ve kara keçe gibi unsurları kâfir-kara sembolizasyonuna dair ipuçları şeklinde değerlendirerek Dirse Han’ın Hristiyan bir Türk beyi olarak tarihî bir figüre karşılık gelebileceğini tartışmıştır. Bu konuya odaklanan bir makale olarak Sertkaya’nın makalesini burada anmak gerekir (bk. 2020: 223-230). Sertkaya, “Dirse” diye okunan adın “Derse” (veya kapalı e sesi ile “Dêrse”) olduğunu, Derse Han ailesinin Orbelli / Orbelian sülâlesine mensup olduğunu, Hristiyan Türk olduğu için kara çadırda ağırlandığını, ilk eşi Aruz Hatun’dan üç oğlu olduğunu, ilk eşinin ölümü üzerine evlendiği ikinci eşinden yani *Dede Korkut Kitabı*’nda adı zikredilmeyen Mina Hatun’dan doğan oğlunun esas adının dedesi Celal Atabey’in adı olan Celal olduğunu,

Dede Korkut'un ise ona Boğaç adını lakap veya sıfat olarak verdiğini, 1290'da ölen Derse Han ve ailesinin Arpa Çayı ile Amagu kenti arasındaki Anabat kilisesinin mezarlığında gömülü olduğunu, kitabelerinin de Alban yazısıyla yazıldığını söyler. Orbellianlar, Batı Azerbaycan'ın Dereleyez-Zengezur yöresinde hüküm süren Turanî Hristiyan Türklerdir. Sertkaya bu konudaki bilgileri Azerbaycanlı araştırmacı Aziz Alekberli'ye dayandırır.<sup>145</sup>

Dirse Han karakteri hakkında kesin olarak söyleyebileceğimiz şey, Dirse Han'ın tarihî karşılığı bir kâfir beyine paralel düşse de metinde kâfirliği bağlamında ele alınmadığıdır. *Dede Korkut Kitabı*'nda Dirse Han'ın inancıyla ilgili metinde bir sorgulama bulunmadığı gibi, Dirse Han'ın "Müslüman iyal" oğlu ise İslam dininin halk kültüründeki önemli bir karşılığıyla, Boz atlı Hızır ile iç içe işlenmiştir. Kâfir adlandırmasının metinde düşmanı, sınır dışında olanı tanımladığı düşünülürse Dirse Han'ın Hristiyan olsa da ona kâfir denmeyeceği açıktır. Selcen Hatun'un babasının askerlerinden "kâfir" olarak söz etmesi, kâfir kimliğinin en açık anlamının Oğuz tarafında olmayan olduğunu açık eder.

#### 4.2.2. Bey Oğulları ve Alplar

*Dede Korkut Kitabı*'ndaki temel kahramanlık anlatıları, adını henüz alanlar ve ilk kez baş kesip kan dökme ile sınanan gençler hakkındaki öykülerdir. Boğaç Han, Basat, Uruz Bey, Egrek, Yegenek, Begil ve Bamsı Beyrek, ilk kahramanlıkları dolayısıyla özellikle anılırlar. Deli Dumrul, Kanturalı, Deli Budak gibi kahramanlar

---

<sup>145</sup> Sertkaya'nın makalesinde Alekberli'nin çalışmalarından alınmış olarak Anabat Kilisesi'nin fotoğraflarına da yer verilir. İddiaya göre burası Derse Han'ın mezarıdır (2020a: 225). Ancak yazar makalesinin sonuna bir kaynakça koymamıştır. Sertkaya Derse Han hakkındaki uzun bilgileri naklettikten sonra Dirse Han'ın Bayındır Han'ın huzurunda gördüğü dışlanmanın oğlu kızı olmamasından değil Hristiyan olmasından kaynaklandığını söylemektedir. "Derse" Han'ın ikinci eşi Mina Hatun'un adı da metinde bu sebeple anılmamıştır (2020a: 227). Ancak *Dede Korkut Kitabı*'nın adı anılmayan hatunları arasında Begil'in, Egrek'in Deli Dumrul'un hatunlarının da olduğunu eklemek gerekir.

Dirse Han'ın hatununun Oğuz değil Kıpçak Türkçesiyle konuştuğuna dikkat çeken Sertkaya, hatunun nezir adadığını söylediği "kara donlu dervişler" in de aslında "kara donlu keşişler" olduğunu, "keşiş" sözcüğünün müstensih tarafından "derviş" olarak düzeltilmiş olacağını söyler. Daha sonra ortaya çıkan *Günbed* yazmasında kara donlu dervişler, "Kur'an, sekiz uçmak, safa yüzlü Muhammed" gibi İslami terimlerle birlikte kullanılmıştır (G.4). Dolayısıyla kara donlu tabirini İslami dünyanın dışında ele almak olası değildir.

ise “koca” kuşağından olmamakla birlikte zaten toplumda belli bir mevki elde etmiş, önceden bir ada sahip olmuş alplardır. Bu alpların savaşmakla sınındığı durum, toplumda edindikleri hâlihazırda geçerli olan statülerini muhafaza etmek olabilir. Aşağıda, *Dede Korkut Kitabı*’nın bey oğlu kahramanları, alfabetik sıra ile kısaca değerlendirilecektir.

#### 4.2.2.1. Bamsı Beyrek

Salur Kazan’ın inağı olarak genç beylerden daha üst bir pozisyonda bulunan Beyrek<sup>146</sup>, Bay Büre Bey’in tek oğludur. Büre Bey bu tek oğula zorlukla ulaşmıştır. Oğuz beylerinin hep birlikte yaptığı duanın sonucuyla dünyaya gelen Beyrek, babasının özenle yetiştirdiği, üzerine titrediği bir oğuldur. Oğlu daha doğar doğmaz ona “yahşı armağanlar” almaları için bezirgânlarını İstanbul’a gönderir. “Bamsam” diye sevdiği bu biricik oğulun evlenmesinde bile Oğuz beylerini seferber etmiştir.

Beyrek’in yedi kız kardeşi vardır ve Beyrek bu kardeşlerin “umudu” olarak anılır. Bu kardeşlerin Beyrek’ten büyük mü küçük mü olduğu bilinmez. Hepsi Beyrek’ten ağam diye söz eden bu kardeşler, Beyrek tutsak düşünce daimi bir yasa girmişler, ağaları gelene kadar evlenmemişlerdir.

Beyrek’in TO metnindeki takdiminde Bayburt hisarından “parlayıp uçtuğu” (atladığı), altı batman som demiri ayağından kırdığı, “apıl apıl” yürüdüğünde boğa gibi, “zıvıl zıvıl zıvlayanda” yılan gibi olduğu, ayrıca “Baldırı uzun Baldırşa adlı düşmanından hakkını aldığı ifade edilir. Beyrek’in Kazan’ın tutsak düştüğü boyda onu kurtarmaya gidenler içinde olduğu sahnede Kazan’a kendisini tanıtmaması şu şekildedir:

Mere kâfir, sen meni bilmezmi-sin?  
Baraşaruñ Bayburd hışârından parlayub uçan  
adahlusun aluriken tutub alan

---

<sup>146</sup> Farklı şekillerde de okunabilen ‘Bamsı Beyrek’ adını Yıldırım, Bamsı Bökik şeklinde okumaktadır: “Böri/börü/böre biçimlerinde tamir edilmesini, kahramanın babasının adı ve ünvanı da göstermektedir: Qam Böre [=Böri] Big . Böri’nin anlamı Oğuz lehçelerinde ‘kurt’tur. Böri, böre biçimleri Türkistan sahası Türk lehçelerinde kullanılır. ‘Bökik’ sözüne gelen -k eki, sevimlilik ve küçük olma durumu gösterir. Burada, babasının onu sevmesi dikkate alındığında, ‘sevimli kurt yavrusu’ gibi bir anlam kazanıyor. Bana göre metinlerde anlaşılmayan sözcüklerden, adlardan biri de, ‘bamsam ’ ve ‘basam ’ yazımları da olan kahramanımızın adıdır. Doğrusunun ‘bamsı’ ve metin içinde geçen biçiminin okunuşunun da, ‘bamsı-ım’ olduğu kanısındayım.2001: 129).

Bay Büre Hân oğlu Bamsı Beyrek maña dërler (D.145a/7-11).

Beyrek'in övgüsü ayrıca D.20b/10-11, D.32b/3-6 ve 77a/12-77b/2 numaralı takdimlerde de verilmiştir. Kanturalı boyunda yüzü örtülü olarak anılan dört Oğuz gencinden biri Beyrek'tir. Kanturalı boyunun sonraki bir döneme ait olması gerektiğini düşünen Ercilasun, Beyrek'in yüzü güzel gençler sayılırken destancı tarafından bu destana dâhil edilmiş olacağını söyler (2004: 65-66). Beyrek'in *Dede Korkut Kitabı* anlatmalarının temelinde yer alan merkezî kahramanlarından biri olduğunu söyleyebiliriz.

Bamsı Beyrek korunup kollanan bir kahramandır. Yetiştirilmesinde olduğu gibi Delü Karçar'dan kız isteme hadisesinde de bu durum gözlenebilir. Delü Karçar'la karşı karşıya gelmesi gereken Beyrek olduğu halde Oğuz beylerinin kararına müracaat edilmiş, Dede Korkut'un Delü Karçar'a gönderilmesi kararlaştırılmıştır:

Babası eydür: “Oğul, ol kızuñ bir delü qardaşı vardur, kız dileyü varanı öldürür. Adına Delü Karçar dërler” dedi. Bayrek eydür: “Yā pes neyleyelim?” Eydür: “Oğul, kalın Oğuz beglerin okuyalum, odamıza getürelüm. Nêce maşlaḥat görürlerse aña göre iş edelüm” deyüb kalın Oğuz beglerin heḥ okıdılar. Geldiler, yêdiler içdiler. Söz açdılar, danış êtdiler. “Bu kızı istemege kim varur?” dediler. Anı maşlaḥat gördiler kim: “Dede qorkut varsun” dediler. (D.75b/5-10).

Beyrek'in bir kahraman olarak gri alanda durduğunu Kanturalı ile karşılaştırılması daha açık kılar. Yukarıda alıntıladığımız sahnenin benzeri Kanturalı boyunda tekrar edilmişti; ancak Kanturalı Beyrek'ten farklı olarak pozisyon almıştı:

Qanlı Koca eydür: “Hāy cānum oğul, hūner dëdigüm ol degül. Ol kız içün üç cānver saqlamışlar. Her kim ol üç cānveri başa, ol kızı aña vêrürler. Başub öldürmege anuñ başını keserler, burca aşarlar.” Qan Turalı eydür: “Baba, bu sözi sen maña dëmemek gerek idüñ. Çünki dëdüñ elbetde varsam gerek. Başuma qahınc, yüzüme toḥınc olmasun. Qadun ana, beg baba, esen qaluñ” dedi (D.89a/13-89b/6).

Beyrek'in Delü Karçar'la yüzleşmeyerek korunaklı alanda durmayı tercih etmesi, onun beyler arasında kayırılmış durumunu ortaya koyar. Beyrek'i “alplığın gereğini yerine getirmeyen” bir kahraman olarak ele alan Aça, Beyrek'in kendisinden bekleneni yapmadığı için cezalandırıldığı yorumunu yapmıştır:

Bamsı Beyrek, Banu Çiçek'i almak için sergileyemediği tutumu, Parasar'ın Bayburt Hisar'ında tutsak olan otuz dokuz yiğidi için sergileyerek alplik noktasındaki eksikliğini telafi edebilmiştir. Daha baştan kendisinden bekleneni yapmaması, onun baş kesip kan döken birisi olmasına rağmen (ki, bu eylemi ad almasını ve kabul görmesini

sağlamıştır) henüz olgunlaşmadığını göstermiştir. Olgunlaşabilmesi için on altı yıl boyunca tutsaklık yaşamış, gerektiğinde uğruna hayatını verebileceği şeylerden (anne, baba, kardeş, sevenler, oba vd.) mahrum kalmış, tutsaklık sonrasında gezginci/düğüncü ozan kılığında “tören şaklabanı” rolünü oynamak zorunda kalmıştır (Aça, 2022: 23).

Aça, bu makalede Bamsı Beyrek karakterinde hem alp/savaşçı ozanın hem gezginci ozanın temsilini görür. Bamsı Beyrek’in bu ikili yapısı hem kendisinden hem de çevresel şartlardan kaynaklanmaktadır. Gezginci ozan kimliği Beyrek’i “tören şaklabanı”na da dönüştürmektedir (Aça, 2022: 13). Kazan Han’ın inağı olan Beyrek, Kazan Han’ın liderliğinde yürütülen düğün eğlencesinde, Balandier’in “iktidarın ters yüz edilmesi” (2018: 59) olarak kavramsallaştırdığı bir rol icra eder. Devlet elinden bir günlük beylik iznini alan Beyrek, aş kazanlarını devirir, kadınların çadırına girer.

#### 4.2.2.2. Basat

Aruz Koca’nın göç yolunda yitirip yıllar sonra bulduğu, aslanlar arasında yaşayıp at bastığı için kendisine Basat adının verildiği<sup>147</sup> anlatılan Basat, Oğuz’un bir harami gibi parçası olduğu toplumun dışında bir yerde mevzilenen alplardandır.

Basat en eski Oğuzname anlatılarından olarak adı Ebu Abdullah Devaddârî’nin naklettiği en eski Oğuzname rivayetlerinde anılan Tepegöz’ü yenen bir kahramandır. Doğaüstü bir varlığı alt etmek şeklindeki büyük kahramanlık, Basat’ı *Dresden*, *Vatikan* ve *Bursa* yazmalarının en büyük kahramanlarından biri yapar. Ondan Tepegöz’e karşı harekete geçmesini isteyen “karıcık” kadın Basat’ı şu şekilde takdim eder:

Avcına sığmayan uluñlu oñlı,  
Erdebil teke boynuzından katı yaylı,  
İç Oğuzda Taş Oğuzda adı bellü,  
Aruz oğlı hñnum Basat, maña meded! (D.112b/5-7)

Fakat Basat’ın kendi dilinden tanımlamasında ulu bir ağacın ve kağan aslanın çocuğu olduğu ifade edilir ki bu Basat’ın göç yolunda kaybolup yabancı dünyada yetişmesinin bir ifadesidir:

Atam adın şorar olsañ, kaba ağaç.

<sup>147</sup> Bu bilgi oldukça tartışmalıdır. Basat adının birçok çözümlemelerinden biri olarak bk. Sertkaya, 2007.

Anam adın d risen,  a an a lan.  
Men m adum  orsan, Aruz o lı Basat-dur (118a/1-3)

*G nbed* yazmasında Salur Kazan'ın bir ejderhayı  ld rd    anlatılmı tır ancak *Dede Korkut Kitabı*'ndaki Basat anlatısında Salur Kazan bu  ekilde bir kahramanlığı kendisinin dahi ba aramadığını, Basat'ın da ba aramayacağını s yler. Bu itiraf anlatıda iki kahramanın kar ıla tırılması fikrini verir. Anlatının alt katmanlarında bir yerde Basat-Salur Kazan muhalefeti var gibidir. On ikinci soylamada Basat Ta  O uz cephesinde dolayısıyla bir d  man fikri etrafında tanımlanmı tır. Bu dramatik de i imin veya Basat'ın b t n    O uzlara de ilse de Salur Kazan'a muhalif konumunun bu y zden Tepeg z anlatısında hissettirildi i d   n l r. Salur Kazan burada "Benim kadar olamazsın" diyerek Basat'ı kalkı tı ı    alma giri iminden vazge irmeye  alı mı tır:

  Kara evren  opdı Depeg z,  
[kara] arz<sup>148</sup> y zinde  ev rd m alımadum Basat.  
 ara  aplan  opdı Depeg z  
 ara  ara ta larda  ev rd m alımadum, Basat.  
 a an a lan  opdı Depeg z,  
 alı  sazlarda  ev rd m alımadum, Basat.  
Er olsan, y   olsan, mere, men  azanca olmayasın, Basat" d di.  
     a allu babanı a latma ıl,  
   b r ekl  ananı bozlatma ıl."  
Basat eyd r: "Elbetde varuram."  azan eyd r: "Sen bil rsin." D.114a /8-144b/2

Basat'ın yi itliğini vurgulama amacı ta ıyan ve destanlarda  nemli bir motif olarak tekrar eden "kahramanı vazge irme ama lı" bu konu ma, Rzasoy'a g re *D d  Qorqud'un altında gizl dilmi  Alp Aruz variantı* ile ili kilidir (2024: 50).<sup>149</sup>

<sup>148</sup> Mısra ba ı kafiye gere i olarak "kara" ilavesi yapılan bu soylamada ayn harfiyle "ar " olarak yazılan kelimeyi Tezcan "arz"  eklinde d zeltmektedir (Tezcan, 2018: 310).

<sup>149</sup> Rzasoy konuyu  u  ekilde ba lar: Basat, g rd y m z kimi, T p   z  qalib g lm kl  herkesin, o c ml d n Qazanın ed  bilm diyi, bacarmadığı q hr manlığa imza atır. Bu halde o, Qalın O uzun "bir numr li" q hr manına  evrilirmi? T bii ki,  evrilir, ancaq dastanın alt qatında, y ni "Alp Aruz variantı"nda. (2024: 52).

Beyrek ölmək üzərə bulunduğunda akça yüzlü eşini Basat'ın yerinə Uruz'un almasını söylemişti. Basat'ın bu son boyda dramatik bir söylem değışikliğıyle ev yağmalayan kâfir olarak konumlanması dikkat çekicidir.

Beyrəyin bu sözləri İçoğuzla Dışoğuz arasında nə qədər ağır konfliktin olduğunu və onların Basatı özlərinə qəddar düşmən saydıqlarını göstərir. Yəni başda Qazan xan olmaqla İ. Oğuz bəyləri Basatı .zlərinə “kafər” adlandırdıqları düşmənlərindən də təhlükəli adam hesab edirlər (Rzasoy, 2024: 51-52).

Basat, iktidara organik olaraq bağı olsa da toplumsal kültür alanının dışında büyüdüğü anlatılan bir kahramandır. İktidarın paydaşı olduğu bilgisine sonradan ulaşan Basat, halk kahramanı tanımına uygun bir profil çizer. Ancak ormandan gelen Basat, emrindeki beylerle herhangi bir Oğuz alpı gibi yaşamını sürdürmeye devam eder. Bu açıdan onu Oğuz toplumunun Deli Karçar gibi bir parçası olarak tanımlamak isabetli olabilir.

#### **4.2.2.3. Boğaç Han**

Boğaç Han, Dede Kokut Kitabı'nın ilk kahramanıdır. Bayındır Han'ın huzurunda düzenlenen güreş için çıkarılmış olan boğayı alt ederek ad kazanan Boğaç Han, beylik ve taht sahibi olur. Boğaç Han babasının nökerlerini saymaz olur ve nökerler bunun üzerine Dirse Han'a oğullarını kötülerler. İş Dirse Han'ın öz oğlunu av sırasında öldürtmeye varır. Buğra Han omzundan vurulur. Annesi oğlunu yaralı halde bulur. Boğaç Han, bu şekilde kırk günde iyileşir. Tekrar at biner kılıç kuşanır olur. Sonunda kırk yiğidinin alarak nökerleri tarafından tutsak alınıp kâfir yurduna sürülmekte olan babasını kurtarır. Bayındır Han kendisine yeniden taht verir.

Buğra Han ile babası Dirse Han arasındaki ilişki çeşitli açılardan aile içi bir çatışmanın olduğunu gösterir. Züriyetsizliğı sebebiyle kınanan Dirse Han'ın öyküsü yenilgi ile başlar. Boğaç Han ise “adak ile zor bulunan”, kıymetli bir evlattır; Bayındır Han'ın toyunda beklenmedik bir kahramanlıkla ad almıştır. Olgunlaşan, ad alarak toplumsal anlamda kabul gören oğul, babasının yerini almaya hazırdır. Babası tarafından öldürölmek istenmesi, Boğaç Han'ın tek düşüşüdür. Haklı ve mağrur olarak ayağa kalkan Boğaç Han, yine de annesinin sözünü kırmayarak babasını kurtarmaya

gider. Son karşılaşmalarında kopuz eşliğinde yaptıkları söyleşmede oğlu babasına ‘Aklı şaşmış biligi yitmiş koca babam (D.19a/2) diyecektir.<sup>150</sup>

Boynı uzun bedevî atlar gèderise senüñ gèder.  
Menüm de içinde binidüm var  
komağum yok kırk nāmerde.  
Kaytabanda kızıl deve senüñ gèder.  
Menüm de içinde yükletüm var  
komağum yok kırk nāmerde.  
Ağayıl da tümen koyun senüñ gèder.  
Menüm de içinde şişligüm var,  
komağum yok kırk nāmerde.  
Ağ yüzlü ala gözlü gelin senüñ gèderise  
Menüm dañı içinde nişānlum var,  
komağum yok kırk nāmerde.  
Altun başlu ban evler senüñ gèderise  
Menümde içinde odam var,  
komağum yok kırk nāmerde.  
Ağ şakallu kocalar senüñ gèderise  
Menüm dañı içinde bir ‘aklı şaşmış biligi yitmiş koca babam var,  
komağum yok kırk nāmerde! (18b/6-19a/1)

Boğaç Han’ın bu uzun soylaması Dirse Han’ın soylamasına paralel bir cevaptır ancak oğul, babası hakkında açık bir eleştiride bulunur. Babaya söz söylemesi artık babanın iktidarını devraldığının kesin ve son haberidir. Buğra Han’ın yaşamında ve iktidarında babasından çok üst otoritenin yani Bayındır Han’ın müdahalesi söz konusudur. Diğer anlatılarla hiçbir şekilde kesişmeyen bu anlatıda Bayındır Han, Buğra Han’ın iktidarını takdir eden güçtür.

#### 4.2.2.4. Deli Dumrul

“Azrail’e meydan okuyan” bir Oğuz yiğidi olarak araştırmalara konu olan Duha oğlu Deli Dumrul, *Dede Korkut Kitabı*’nda sadece bir boyda adı geçen büyük bir kahramandır. *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*’nde Tuğrul adıyla muhtemelen Deli Dumrul hakkında şu şekilde bir övgü vardır:

---

<sup>150</sup> Bu anlatıyı *Şecere-yi Terâkime* metni içindeki Kozi Tekin anlatısı paralelinde değerlendirilebilir. İktidarın devri meselesinde iktidarın her iki aksının adını koruyan bir iftira durumu vardır. Ancak Dirse Han oğlu Boğaç Han boyunda oğul kazanır, eski iktidar mağlup olur. Kozi Tekin anlatısında ise son sözü baba söyler: *Bu hātūnnı unamay ērdim şundağ bir fitne bolur tēp. Sen meni ihtiyārımğa koymadıñ* (Ebulgazi Bahadır Han, 2020: 178). Dil içi çevirisi: “Bu kadını istemiyordum, böyle bir fitne olur diye. Sen beni kararımda bırakmadın.”



Selīm oğlu Kur'an sevüb Tañrıyı yaradan [bilen] ulu sultān budagı altun köpri yapan 'Azraile savaş kılan, salķum sulķum don geyen saķar atın oynadan Tokuş Koca oğlu Toğrıl Sultān (TO.50-51)

Deli Dumrul'un kimliği hakkında *Dede Korkut Kitabı* ile *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'nin verdiği bilgiler farklıdır. Tuğrul'dan Dumrul'a, Tokuş'tan Duha'ya gerçekteşen ad dönüşümü yanında<sup>151</sup> kahramanın “deli” önadının *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'nde kullanılmaması da farklı bir tahkiye zeminini düşündürür. Kahraman atıyla heybetli kıyafetiyle anılmıştır. Deli Dumrul boyunda ise kahramanın heybetini duyuran ayrıntı azdır. Fakat Deli Dumrul'un davranışları, bir alpin hemen bütün değerlerini yansıtır.

Meger, hānum, Ođuzda Duha Koca oğlu Deli Domrul dērleridi bir er var idi. Bir kuru çayun üzerine bir köpri yapdurmışdı. Geçeninden otuz üç akça alurıdı, geçmeyeninden döge döge kırk akça alurıdı. Bunu nēcün böyle ederidi? Anuñçünki “Menden deli menden güçlü er varmıdır ki çıka menümile şavaşa!” dēridi. “Menüm erligüm, bahādurligüm cılasunligüm, yigitligüm Rūma, Şāma gēde çavlıana (D.79b/1-8).

Deli Dumrul karakterinin eski Türk şamanlarından izler taşıdığını ileri süren (bk. Ercilasun, 1998); ayrıca Deli Dumrul ile Sümer destanlarının kahramanı Dumuzil arasında paralellikler kuran çalışmalar yapılmıştır (Acalov, 1983). Araştırmacılar genel olarak Deli Dumrul karakterinde Türk mitolojisinden derin izler bulmaktadır. Ölümle karşı karşıya geliş gibi evrensel bir konunun üzerinde işlendiği Deli Dumrul, vakitsiz ölüm karşısındaki isyan duygusunun İslam inancıyla terbiye edilmesine örnek olan bir kahramandır.

Delilik Dumrul'un alplığının bir görünümü olarak sunulmuştur. Bu önadın kahramana bir parça mizahilik kattığı da dikkatten kaçmamalıdır. Deli önadıyla anılan bir diğer kahraman Deli Karçar'dır. Deli Dumrul'un “kuru çayın üzerine köprü yaptırması, geçeninden otuz üç, geçmeyenenden döve döve kırk akçe alması”; Deli Karçar'ın ise kız kardeşi için başlık olarak “dişi deve görmemiş bin erkek deve”, “kısırak görmemiş bin aygır”, “koyun görmemiş bin koç”, “kulaksız ve kuyruksuz bin

---

<sup>151</sup> Yazmadaki Tokuş ve Toğrıl adlarını ele alan Tezcan “*Dede Korkut Kitabı*’nın son redaksiyonunu yapmış olan Akkoyunlu yazarı yazdıklarına destansı hava vermek için, yabancılaşma (Verfremdung) sağlamak için bazı adları bilinçli ve kasıtlı olarak deforme etmiş olabilir mi? sorusunu sorar (Tezcan, 2018: 223).

köpek” ayrıca bin de pire istemesi, metnin mizahi tarafını görmemizi neredeyse zorunlu kılar. Anlatıcı, Tanrı’yı da “*Bak bak, mere deli kavat*” gibi sözlerle anlatının mizahi dünyasına taşımıştır.

Deli Karçar’ın Oğuzların ulu kişisi Dede Korkut’a “ağzın köpüklendirerek” konuşması gibi Deli Dumrul da Tanrı’nın ulu elçisi Azrail’e çıkarır, onu küçümser ve arkasından “kas kas” güler. Deli önadı aynı zamanda yüce güce karşı yapılmış hürmetsizliğe sunulmuş bir gerekçedir. Kahramanlar deli olduğu, çok alp oldukları için o ölçüde mazur görülürler. Deli Budak, Deli Evren ve *Günbed* yazmasına göre Kazan adını sonradan kazanan Deli Dönmez, bir alp bahadır vasfı olarak delidirler.

Bir yiğidin canını aldığı için Azrail’e öfkelenen Deli Dumrul Azrail’le denk rakipler gibi yüz yüze vuruşmak ister. Genç ölümü karşısında duyulan öfkenin metinde bir ana duygu olarak geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Deli Dumrul canına karşılık bir can bulması söylendiğinde ilk müracaatını ak sakallı babası ile karıcık anasına yapar; *Meger bir kıoca babam bir kıarı anam var* (D.83b/6) der. Fakat ne babası ne anası tatlı canı terk etmek ister. Deli Dumrul için tatlı canı terk etmek isteyecek tek kişi, onun vedalaşmak için yanına geldiği vefalı eşidir. Deli Dumrul’un eşinden can istememesi genç bir kadının yaşaması ve oğullarını büyütmesi gerektiği düşüncesini ifade eder. Kadının beyi için can vermek istemesi, zevcenin anneye üstün geldiği nadir bir durumdur. Anlatının sonunda genç oğulları için hayatlarını feda etmeye razı gelmeyen yaşlı baba ve ana cezalandırılır. Anlatı gençlerin yaşamaya yaşlılardan daha layık olduğu, genç biri öleceğine yaşlı birinin ölmesinin daha doğru olacağı düşüncesini ortaya koyar. Bu da aslında Deli Dumrul’un bir yiğidin ölümüne isyan etmesi duygusunun, daha ehlileşmiş, kültür tarafından terbiye edilmiş hâliyle haklı çıkarılmasıdır. Bu yüzden ak sakallı babaya ve karıcık anaya karşı taze eş, vefanın ve sevginin sembolü olarak yüceltilmiştir. Deli Dumrul boyunun diğer geleneksel anlatılardan ayrılan temel yönü geçmişe karşılık geleceği yüceltmesi, yaşlıların hürmetliliğine karşılık gençlerin masumluluğunu üstün tutmasıdır. *Dede Korkut* anlatmaları içinde oğulun hayatının babaninkine tercih edildiği tek anlatı da bu anlatıdır.

#### 4.2.2.5. Emren

Begil oğlu Emren ile ilgili boy, *Dresden* ve *Bursa* yazmalarında bulunan, başka herhangi bir eserde izine rastlanmayan bir boydur. Bu boy esas olarak Bayındır

Han'ın divanından küskün olarak ayrılan Begil'i odağa alır. Dirse Han gibi Begil de bir aşağılanmaya uğrar ancak Begil'in avcılıktaki, atıcılıktaki hüneri vurgulanmıştır. Ayrıca Begil, maiyetindeki beylere karşı daima ağırlığını koruyan, yaralı hâlini eşinden bile gizleyen bir kahramandır. Oğlunun hüneri karşısında Begil, Boğaç Han karşısındaki Dirse Han kadar düşkün vaziyette bulunmaz.

Begil oğlu Emren anlatısı kısaca şu şekilde işler: Gürcistan'dan haraç olarak pay edilebilir akça değil üç parça eşya gelmiştir. Bu haraç tek bir kişiye karavul olması karşılığında verilecektir. Kimsenin almak istemediği bu haracı almaya Begil razı olur ve karavul olarak Oğuz'dan ayrılır. Yay çekmeden yay kirişiyle avcılıkta büyük hüner gösteren Begil, Kazan tarafından küçük düşürülür. Kazan herkesin hünerini överken Begil'in ise bindiği atı övmüştür. Bu söze incinip Han'ın divanını terk eden Begil, ordusuna düşünceli olarak döner. Hanımı ona padişaha darılmamasını, padişahın Tanrı'nın gölgesi olduğunu söyler ve ava gitmesini salık verir. Begil avda sürçen atından düşer ve uyluğunu kırar. Beş gün derdini kimseye belli etmez. Sonunda hanımına attan düştüğünü söyler. Begil'in attan düştüğü haberi hizmetçiler diliyle yayılır ve kâfir ele ulaşır. Kâfir ordu hazırlar. Begil oğlu Emren'den Bayındır Han'ın huzuruna gidip yardım istemesini söyler. Genç yiğit bunu şiddetle reddeder. Babasının giyimini kuşanıp babasının atına binerek kâfirin karşısına çıkar. Kâfirler genç oğlanı küçümserler ancak Emren büyük bir cesaret gösterir. Kâfir beyi ile bire bir güreşir. Yenilemezler. Oğlan Tanrı'ya yalvarır, yardım diler. Hak taala Cebrail'e oğlana kırk erce kuvvet vermesini buyurur. Böylece Emren kâfir tekürü alt eder, kâfir aman dileyerek Müslüman olur. Kaçan kâfirler kırılır. Büyük ganimet elde edilir. Oğlan babasına muştucu gönderir. Begil oğluna beylik ve taht verir. Oğluna gelin alır. Bayındır Han'a pençik çıkaran Emren'e Kazan oğlu Uruz'un yanında yer gösterilir.

Emren babasının yüzünü ak çıkaran, babasının horlanmasının intikamını alan gururlu bir yiğittir. Babası zor durumunda ona Bayındır Han'ın divanına gitmesi, Kazan Bey'in elini öpmesini, kâfire karşı yardım istemesini söylerken bunu şiddetle reddeder. Böylece Begil'in onurunu yüceltir:

Kalkubanı yèrüm-den tırmağum çok,  
Yélisi kara kara kazılık atuma binmegüm çok,  
Arku Bèli Ala Tağı avlayuban aşmağum yok,  
Ağ alınlı Bayındırın divânına varmağum yok,  
Kazan kimdür? Men anuñ elin öpmegüm yok (D.124b/6-10).

Emren ayrıca küçük olduğu için kendisini küçümseyen kâfirlere meydan okurken Oğuzlar arasında bir ayrışma olmadığını da duyurmak ister; Begil'ün evinde bir içki sofrası kurulduğu için kâfirle dövüşmeye kendisinin gönderildiğini söyler. Bu *kol kırılır yen içinde kalır* atasözüyle ifade edilen bir durumdur:

Mere kâfir, sen meni bilmez misin?  
Ağ alınlı Bayındır Hānuḡ begler begisi  
Salur Ƙazan Ƙartāşı Ƙara Göne çapar yētdi,  
Dönebilmez Dölek Evren, Dozan oğlu Alp Rüstem, Boz Atlu Beyrek Beg  
Begilūḡ evinde içerleridi.  
Senden cāsūs geldi. Altındağı al ayğıra Begil meni bindürdi,  
Ƙara polad uz Ƙılıcın Ƙuvvet verdi,  
Ƙargū talı sūḡusın himmet verdi,  
Yanındağı üçyüz yigidin maḡa yoldaşlığa Ƙoşdı.  
Men Begilūḡ oğlıyam,  
Mere kâfir berü gel döğışelüm! (D.126b/11-D.127a/5)

Emren'in kahramanlığı, baba ve devletin rağmına, babanın ve devletin şanına leke sürmeksizin yapılmış bir kahramanlıktır.

#### 4.2.2.6. Kanturalı

Kanlı Koca oğlu Kanturalı *Dede Korkut* kahramanları içinde adı tek bir boyda geçmekle birlikte TO metninde de övülen bir kahramandır. Kanturalı'nın bir tekür kızına sahip olmak için aştığı zor aşamalar, bir "kahramanın yolculuğu" örneğidir. Hem çetin Karadeniz coğrafyasını aşip tekürün huzuruna gelmek hem tekür kızının "kalınlığı" olan üç korkutucu canavarla savaşmak, Kanturalı'nın aştığı başlıca engeldir. Fakat Kanturalı'nın en zor sınavı, kendisinden daha cengaver bir kadın tarafından kurtarılmanın gurur kırıcılığı ile baş başa kalmak olacaktır.

Kanturalı, *Dede Korkut Kitabı*'nın en çok övülenidir. "*Burada kırk yiğit Kanturalı'yı öğmiş*" şeklinde bir bağlama sözüyle Kanturalı metin boyunca tam dört defa beyleri tarafından övülür. Övülmenin yiğidin savaşma kabiliyetine etkisi hakkında Kanturalı bir baş örnektir. Beyoğlu bey olarak yanında bulundurduğu kırk yiğidi, metinde var oluşlarının tek sebebi imişçesine Kanturalı'yı överler. Aslında başlangıçta yiğitlerin Kanturalı'ya Kanturalı'nın kendisine inandığı kadar inanmadığı fark edilir. Kanturalı onları bu yüzden her defada teşvik eder:

Yigitleri eydür: Boğadan Ƙurtıldı, aşılandan nēce Ƙurtıla? dēdiler, ağlaşdılar. Ƙan Turalı yigitlerin ağlar gördi. Eydür: Mere, elçe Ƙopuzum ele aluḡ, meni ögüḡ. Şarı Tonlu kız 'ışķına bir aşılandan dōneyimmi? (93a/8-12).

Kanturalı ayrıca metinde yakışıklılık bahsi ile övülmede de müstesnadır. Kâfir prensesi Selcen Hatun'un Kanturalı'yı görünce "ağzının suyu akması" Oğuz erkeklerinin fizikî görünümü sebebiyle kâfir kızlarında hayranlık uyandırmasının özel bir örneğidir. Kadının ilk görüşte kendinden geçmesi ile ilgili ifadeler (*kedisi mavlamak ve taraklık?*)<sup>152</sup> Dede Korkut araştırmacılarının üzerinde çokça tartıştığı bir konudur. Burada açık olan şey kadının bir "arzu eden" özne olarak kendinden geçmesi ve Tanrı'dan Kanturalı'yı dilemesidir:

Tekür eydür: Bu yigidi anadan toğma şoyuñ! Şoydılar. Ƙan Turalı altunlu ince kettān bēzini bēline şardı. Ƙan Turalı[yı] alub meydāna getürdiler. Ƙan Turalı cemāl u kemāl eyesi yigit idi. Oğuzda dört yigit niķāb ile gezeridi: biri Ƙan Turalı, biri Ƙara Çekür ve oğlı Ƙırķ Ƙınuķ ve Boz Ayğırly Beyrek. Ƙan Turalı niķābın serpdı. Ƙız köşkten baķardı. Tar [ağzından] kılığı (?) boşaldı, kedisi mavladı, avşıl olmış țana gibi ağzınuñ suyu aķdı. Yanındağı kızlara eydür: "Hak te'ālā atamuñ gönline rahmet iletse, kabin kesüb beni ol yigide vērse! Bunuñ gibi yigit hayf ola ki cānverler elinde helāk ola" dēdi. (D.91b/10-92a/8)

Kızın kalınlığı olarak kara boğayı, *canverler serveri* kağan aslanı ve *canverler serhengi* kara buğrayı deviren Kanturalı, beylerinin kendisi hakkındaki övgülerini yönlendirir. Buğra ile savaşında Selcen Hatun'un ona devenin burnunu işaret etmesi, beylerin de ona bu tavsiyeyi dikkate almalarını söylemeleri üzerine özellikle bu hareketten kaçınmıştır. Kanturalı'nın kadın sözüyle iş yapmama hassasiyeti, bir kadın tarafından kurtarılmış olmama gayreti, öykünün ilerleyen sahnelerinde büyük bir çatışmaya sebep olacaktır. Selcen Hatun'un babasının askerleri tarafından baskına uğradıklarında Kanturalı'yı kurtaran Selcen Hatun olmuştur. Kanturalı öykünün bu kısmında büyük bir erkeklik krizi yaşar. "Sarı tonlu kız 'ışkına" tehlikeli ve uzun yollardan geçmiş, her biri ölümcül üç canavarla savaşmış olan Kanturalı, kendisinden üstün geldiği noktada sarı tonlu Selcen Hatun'a karşı arzusunu yitirecektir.

Kanturalı'nın deli dolu kişiliği birçok defa olayların akışını sert şekilde değiştirir. Kızını almak için girdiği mücadelede tekürü kendisine hayran bırakan

---

<sup>152</sup> Özçelik metindeki bu ifadelerle ilgili, sert üslupta birkaç makale kaleme almıştır. "Taraklık" şeklinde okunuşu daha geniş kabul gören kelimenin "tar kılığı" şeklinde okunması gerektiğini savunurken konuyla ilgili önceden söylenenlerin de dökümünü sunmuştur: Özçelik, 2013: 47-52; ayrıca bk. Özçelik, 2005: 215.

Kanturalı, düğün için tekürün “kırk yerde” diktirdiği ala gerdeğe girmekten bir anda vazgeçer. Bu ani vazgeçişe bir ozanın çaldığı yelteme sebep olmuştur. Ozanın yelteme çalması bir “Oğuz yiğidi” olarak Kanturalı’nın “öykesini” kabartır. Buradaki yiğitlik vurgusu önemlidir. Kanturalı Selcen Hatun’un yurdu içinde gerdeğe girmeyi reddederek kadının etki alanı içinde kalmayı reddetmektedir:

Kırk yerde otağ dikdürdi, kırk yerde kızıl ala gerdek dikdürdi. Kan Turalıya kızı getirüb gerdege koydılar. Ozan geldi, yelteme çaldı. Oğuz yigidinüñ öykeni kabardı, kılıcın çıkardı yeri çaldı kertdi. Eyitdikim: “Yer kertileyin, toprak gibi şavırlayın, kılıcuma toğanayın, oğuma sancılayın, oğlum toğmasun, toğarısı on güne varmasun, beg babamuñ kadın anamuñ yüzün görmedin bu gerdege girürisem” dedi. Evini çözdü, kaytabanın bozlatdı, kazağucın kişnetdi. Dün katdı göçdi, yedi gün, yedi gece yortdı. Oğuzun ser-haddına çıkdı, çadır dikdi. (D. 96b/10-97a/9).

Erkeklik onurunun temsil kişisine dönüşen Kanturalı bu yüzden hatunu tarafından kurtarılmayı büyük bir zillet addeder, kâfirin baskın yaptığı sahnede Selcen aşkı zail olur:

“Kalkubanı, Selcan Hâtün, turduğunca,  
Yelisi kara kazılık atun bindüğünde,  
[Beg] Babamuñağ ban [evi] eşigine düşdüğünde,  
Oğuzun ala gözli kızı gelini yığılduğda,  
Her kişi sözün söyledükde  
Sen orada turasın öğinesin:  
‘Kan Turalı zebün oldı, at ardına aldum, çıkdum’ deyesin.  
Gözüm döndü, gönlüm gètdi, öldürürem seni” (D.100b/8-101a/1).

Kanturalı’nın çıkışı, Selcen Hatun’u meydan okumaya yönlendirir: *Mere kavat oğlı, oğunıla mı kılıcuñıla mı, gel berü, boylaşalum*. Selcen Hatun’un bu meydan okuması bir eşitleme duygusu da barındırır. Bu yüzden Kanturalı “kızların yolu evveldir” diyerek üstünlüğünü yeniden korumaya çalışmıştır. Selcen Hatun’un temrensiz ok atışından “başında olan bit ayağına gelen” Kanturalı, nihayetinde Selcen Hatun’a karşı tavrını değiştirmek zorunda kalmıştır. Öykünün bu kısmında Kanturalı’nın Selcen Hatun’a ilk defa övgü dolu sözler söylediğini okuruz. Anlatıcı bir erkeklik abidesi olarak yükselen Kanturalı’yı bu bölümde sevdiğine kıyamayan bir aşık olarak resmeder.

Kanturalı boyu bu sebeple erkek egemen bakışa karşılık kadının alplığı konusuna bir pencere açan ve kadını erkekten daha yiğit olabileceği düşüncesine işaret eden bir boydur. Kadının alplığı, boyun en başında Kanturalı’nın babasına



Menüm h'od kardaşum varımış, kayursam olmaz.  
Kardaş-suz Oğuzda tursam olmaz.  
Ata hakkı Tangrı hakkı olmasaydı  
Kara polad uz kılıcum tartaydum,  
Gāfillüce görklü başuñ keseydüm,  
Alca kanuñ yēr yüzine tökeydüm.  
Ata, zālīm ata! dēdi. (D.131a/7-131b/3)

Segrek'in bu acı sözleri ataya anaya saygısızlık olarak aktarılmaz. Bir Oğuz yiğidi atasının veya ağasının tutsak olduğunu öğrendiğinde onu kurtarmak için davranması kaçınılmazdır. Kazan'dan tavsiye isteyen Uşun Koca “ayağına at duşağı vurun” öğüdü alır. Bu, oğlanın evlenmesini ifade eden bir örtmecedir.<sup>153</sup> Ancak Segrek'i evlenmek de durduramaz, gerdek odasında kızı reddeder:

Mere kavat kıızı, men kılıcuma toğranayım, oğuma şancılayım. Oğlum toğmasun, toğarısı on yaşına varmasun, ağamuñ yüzün görmeyince (D.132a/11-12)

Çaresiz kalan gelin “udsuz” gelin olmayı göze alarak durumu kayın atasına ve kayın anasına haber verir. Segrek nihayet ağasını kurtarmak için yolcu edilir.

Segrek, tutsak yakınıni kurtarmaya giden diğer beyler gibi bir yoldaş grubuna sahip değildir. Ayrıca adı belli yiğitler de onunla birlikte hareket etmezler. Tek başına kâfir eline varan kahraman, üç gün ve gece yol yürüyüp ulaştığı koruda at bakıcılarını öldürür. Yorgun düşüp uyumak ister. Uykuda baskın yememek için bileğine ip bağlayarak uyur. Durumu haber alan kâfir beyi altmış beyini zırhlı silahlı olarak göndermiştir. Atın bileğinden çekmesiyle uyanan Segrek, Peygamber'e salavat çekerek bu altmış kâfiri vurup basar. Kaçanlar teküre haber verirler. Tekür bu kez yüz kâfiri donatıp gönderir. Segrek yine uyanıp salavat çekip kâfiri basar. Tekür üçüncü defada üç yüz yiğit göndermek ister ancak kâfirler “bu yiğit hepimizi kırar” diyerek onun üstüne Egrek'i götürmeyi teklif ederler. Egrek'e bu yiğidi öldürürse zindandan çıkarılacağı vaat edilir. Böylece Egrek'i Segrek'e karşı gönderirler. Egrek öldürmesi istenen kişinin *ayun on dördine benzer bir maḥbūb ala gözlü genç yigit* olduğunu görünce merhamet eder, yiğidin kopuzunu alır ve soy soylayarak yiğidi uyandırır. Segrek uyanıp kılıca davranır ancak gelen kişinin kopuzuna hürmet ederek durur. O

---

<sup>153</sup> *Tuşak* hakkında bk. Ölmez, 2024.



da kopuz çalarak kardeşi için geldiğini söyler. Böylece karşılıklı soy soylayarak tanışır ve buluşurlar. Uzaktan onları izleyen kâfirler onların güreşeceklerini sanır ancak iki kardeş kâfire hücum eder ve üç yüz kâfiri alt ederler. Korudaki yunt atları önlerine katıp atalarının evine dönerler. Oğuz'da şenlik olur, ulu kardeşe de gelin alınır, düğün yapılır ve iki kardeş birbirine sağdıç olarak muratlarına erer.

Mutlu bir aile tablosu içinde biten Segrek boyu, kardeşlik hakkında önemli mesaj verir. Segrek'in kahramanlığı devlet örgütlenmesi içinde yer almayan veya akıncı desteği görmeden gerçekleşen bir kahramanlık olarak Segrek'i Basat'a yaklaştırır.

#### 4.2.2.8. Uruz Bey

Salur Kazan'ın oğlu Uruz, *Dede Korkut* kahramanlarının genç nesli içindedir. Salur Kazan'ın tek varisidir. *Dede Korkut Kitabı*'nda erkek evlatla ilgili değerlerin en görünür kılan şahıs Uruz'dur. Babasına beyler önünde çıkışan Uruz Bey, bir Oğuz yiğidinin imkân verildiğinde ortaya çıkmaya hazır yeteneğine tanıklık eder. Babanın kendisine hakaret ettiği sahnede Uruz'u haklı bulması genç bir yiğidin yetişmesindeki babanın sorumluluğunu duyurur.

Sümer'in (1999: 419) Rus kavim adıyla ilişkili olabileceğini söylediği Uruz adının tarihte saptanmış birkaç örneği bulunur. Uruz adının anlamı üzerine verilen bilgileri özetleyen Erdem Uçar bu adın Farsça roz ('a day, day-time; the sun; the face; good fortune, opportunity, the vernal equinox; power, strength, courage; open, manifest, clear, evident' Steingass, 1930: 594) sözünden kaynaklandığını ileri sürer (Uçar, 2022:4) *Ruz*, Türkçe "kut" sözünün karşılığıdır. Bu açıklama da Uruz'un *Dede Korkut Kitabı* anlatılarının merkez kişilerinden biri olduğunu gösterir.

Salur Kazan ordusunun üstüne Uruz'u vekil koyar. Ancak genç Uruz tutsak alınır. Uruz'un birbirine zıt olarak boylardan birinde kendisine yay çekip ok atmayı öğretmeyen babasına sitem eden, diğerinde ise babasını hiç görmeyen bir oğul olarak büyüyüp babasını tutsaklıktan kurtarmaya giden bir karakter olarak geçmesi, *Dede Korkut Kitabı* anlatmalarının en büyük çelişkilerindendir. Bu sebeple Uruz karakterinin destanın eski varyantlarındaki başka bir karakterin yerine geçmiş olacağı yorumu yapılagelir. Seyfeddin Rzasoy da bir yerde adı sehven Aruz yazılan bu kahramanda metnin olası alt varyantındaki asıl kahraman Aruz'un bir izi olduğunu

ileri sürmüştür (2024). Uruz’la Aruz arasındaki açık bir benzerlik, ikisinin de Salur Kazan’a itiraz etmesidir. Uruz bir evlat olduğu veçhiyle babasının şefkatine konu olmuştur. Aruz ise asilik eden bir bey olarak ağır şekilde cezalandırılmıştır.

İç Oğuz Taş (Dış) Oğuz çatışmasında Uruz’un adının Basat’a karşılık anılması, “biz” tarafının belirlenimi açısından önemlidir. Taş Oğuz galip gelirse Basat Banu Çiçek için bir yağmacı olacaktır. Beyrek bu sebeple “akça yüzlü yar”ını Salur Kazan oğlu Uruz’a ısmarlar. Beyrek’in eşini Uruz’a ısmarlaması, bir kadının ölen eşi yerine eşinin kardeşiyle evlenmesi şeklindeki geleneği hatırlatır. Bu açıdan Uruz, Beyrek için bir kardeş gibidir.

#### 4.2.2.9. Yegenek

Kazılık Koca oğlu Yegenek, Taş Oğuz beylerinin en hürmetlisi olarak ortaya çıkan özel bir beydir. Babası Bayındır Han’ın veziri, iş görmüş bir koca olarak anılır. Bu açıdan vezir oğlu Yegenek’in hikayesi, beylerbeyi Uruz’un (Kazan tutsak olduğu boydaki) hikayesine benzer. Her iki oğul da şanlı babalarını tutsaklıktan kurtarma yolunda büyük bir kahramanlık ortaya koymuş bey oğullarıdır. Oğuzların en gözde yiğitlerinden olan Yegenek, Uruz’la birlikte Beyrek boyunda da Büre Bey’in evlat özleminin depreşmesine sebep olmuş delikanlıdır.

*Günbed* yazmasında Yegenek, önemli bir rütbe olan “pâdişahın mir-gazabı<sup>154</sup>” olarak övülür. Bu durumda Padişah Bayındır, eski vezirinin oğlunu yakınında tutmuş, ona ihtimam göstermiştir. Yegenek ayrıca Begdili boyunun da ulu kişisi ve “beyler başı”dır. Bir beyler başı olarak Yegenek Salur Kazan’a yakın bir mevkide olsa gerektir:

Andan öte varanda,  
Yèddi yoluñ üstinde yatub uyan,  
ala baydağ cıdasına at bağlayan,  
sallar başı altına kalhan alan,  
ğabırkası altına daş döşeyen,  
on altı canğı beği zərbına kâyim duran,  
heresini bir zərb-ilen yekke yekke atdan salan,  
tanımayub dayısı Ğazanı keşiş dëyüb ağzın sögen,

<sup>154</sup> Mir-gazap “padişahın baş celladı, padişahın emrinde olan kan dökücü büyük savaşçı” olarak tanımlanmıştır (Türk Edebiyatı Tarihsel Sözlüğü [TEBDİZ], 2023).

Kara Budağ-ilen zarbı berāber gelen,  
yègden ènmiş, yègden doğmuş,  
kılıcı-y-le adını yèg söyletmiş  
pādişāhuñ mîr-ğazabı,  
Bègdilinüñ böyügi,  
Bègler başı Yègenek kimi  
Kılıcına pehlivān қоçaқ olsa (G.25/8-26/2)

Beyrek boyunda Bayburt kalesine yapılan akında Kazan Bey'in yaptığı [Beyrek] uğurına, beni seven binsün (D.61a/13) çağrısına katılan kalın Oğuz beyleri arasında Yegenek de vardır. Beyrek'le birlikte kâfirin tuğunu parçalayan kişinin Yegenek olduğu düşünülür.<sup>155</sup> Akınlarda Kazan'ın imdadına yetişen Yegenek'in görkemi, yakışıklılığı da övgüsünde sayılan vasfıdır:

Çaya baksa çalımlu,  
[Çal] kara kuş erdemlü,  
Kır kurma kuşaklı,  
Kulağı altun küpeli,  
Kalın Oğuz beglerini bir bir atdan yıkan,  
Kaşı-lık Koca oğlu Yègenek (D.77b/3-6).

Dresden metnindeki anlatıya göre Kazılık Koca Bayındır Han'dan akın dilemiş, aldığı izin üzerine koca beyleriyle Düzmürd Kalesi'ne akın etmiş, Arşın oğlu Direk Tekür'le savaşında zebun olup tutsak düşmüştür. Bu tutsaklık on altı yıl sürer. O sırada bir yaşında olan Yegenek'e babasının tutsak olduğunu bildirmezler. On beş yaşına gelen<sup>156</sup> Yegenek'e babasını haber veren Kara Budak olur. Yegenek hemen Bayındır Han'dan leşker ister. Bayındır Han Yegenek'in yanına yoldaş olarak yirmi dört bahadır sancak beyi koşar. Her biri adlı sanlı bu beyler Yegenek için akına hazırlanırlar.

Yegenek babasını almaya doğru yaptığı akın öncesinde bir düş görür. Bu düşte babası için altı kez kaleye akın düzenlemiş olan dayısı Emen ile konuşur.

---

<sup>155</sup> Dresden'de bulunmayan ancak Vatikan yazmasında geçen ilgili ifade şu şekildedir: *Kāfirūñ şancağın tuğun Baryegile Yègenek kılıçladı yère şaldı* (V.83b/3-4). Tezcan ve Boeschoten, 2018 yayınında "yègenek" adı özel ad olarak alınmamıştır. Gökyay ise buradaki Yegenek'i kişi olarak almıştır (bk. 2016: 875). Burada dikkat edilesi bir husus, Yegenek ile Beyrek arasında en az on altı yaş olması gerektiğidir. Büre Bey için dua edildiğinde Yegenek bir delikanlıdır.

<sup>156</sup> Metinde tarihler açısından bir uyumsuzluk vardır. Kazılık Kca on altı yıldır kalede esir ise Yegenek on yedi yaşında olmalıdır. Ancak metnin sonunda Kazılık Koca'nın soylaması, karısını hamile bırakıp akına gittiğini ifade eder. Bu durum hamileliğin yaklaşık bir yıl sürdüğüne inanıldığı zeminde tutarlıdır.

Yegenek’e göre dayısı Emen, beş akçalı ulufecileri yoldaş ettiği için kaleyi alamamıştır. Fakat daha sonra Yegenek’in adı belli yoldaşları da birer birer Arşun oğlu Direk Tekür’ün elinde zebun olurlar. Yegenek “taze yiğitçük” olarak Allah’a sığınır ve tekürü alt eder.

Yegenek’in kahramanlığına vurgu yapan bu öyküde, Kıyan Selçük oğlu Deli Dünder, Dönebilmez Dölek Evren gibi başka boylarda da övgüleri geniş yer tutan kahramanlar yenik düşürülmüştür. Yegenek’in hürmetli bir yiğit olduğu, “Kazan’ı tanımayıp ağzın söven” olarak övülmesinde de açık edilir.

#### 4.2.2.10. Diğer Beyler

Hakkında bağımsız bir anlatı elimize ulaşan eserlerde mevcut olmamasına rağmen bazı beyler ve alplar, bir destan kahramanı olarak öne çıkarlar. Takdimlerinde kahramanlıkları hakkında ipuçlarını bulduğumuz bu alplar, elimize ulaşmayan boylar hakkında araştırmacıları umutlandırır. Bu kişiler arasında özellikle Kara Budak öne çıkar.

#### Alp Evren

Alp Evren’in övgüsü Ağ Çeşme Melik adlı kâfir beyinin kızını nikahlamak, Sofu Sandal Melik’e kan kusturmak ve otuz yedi kale beyinin güzel kızlarını yağmalamakla anılır. Bu bol kahramanlık malzemesi, Oğuz gazaları içinde Alp Evren’i anlatan öyküler olduğuna bir işarettir. *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*’nde geçen Alp Evren övgüsünü Abdülkadir İnan üç şaman duasıyla karşılaştırmıştır (1968: 177). Bu paralellik de yine Alp Evren’in efsanevi kişiliğinin etkisini ortaya koyar. Umulur ki yeni bulgularla Alp Evren’in kişiliği aydınlığa kavuşur.

#### Kara Budak

Salur Kazan’ın kardeşi Kara Göne’nin oğlu olan Kara Budak, aynı zamanda Salur Kazan’ın “kızını erlik ile alan” olmakla anılmıştır. *Günbed* yazmasında Kara Budak’ın övgüsünün diğer bütün beylerden dahası Kazan Han övgüsünden bile öne çıkması ilginç bir noktadır. *Günbed* yazması Kara Budak’ı “Altun taht-ı Mısır’da sultan olan” olarak anmaktadır ki bu Mısır’da hüküm süren Memlük Devleti’nin bu anlatılarla ilişkisini düşündürecek bir ipucudur. Kara Budak ayrıca iki defa, önemli bir rütbe olan “yek-kalem eşik ağası başı” olarak takdim edilmiştir:

Halebi alan, Şamı alan,

Altun Taht-ı Mısrda sultân olan,  
Şâm atlı, Şâm bedövli,  
ig yaylı, hadeng oklı,  
çapa girse çalımı,  
çal kara kuş kıynağı,  
kara bürgüt sıfatlı,  
yatmaz uymaz dövlətli,  
serhadların yamacı,  
kal'aların kilidi,  
elçilerin cevâbı,  
çöl yerlerin hisârı,  
yalañacalar köynegi  
borçlıların harcluğı,  
ada basa yeriyende  
heybetinden yer omrılan,  
ganîmine heybet-ilen bahanda yürek yaran,  
ayağını üzengüye basanda  
Toğuz Tümen Gürcistana ürki salan,  
ululandıkça 'ammi Ğazan-ile,  
atası Kara Göneye ümîd olan,  
büyüdükçe düşmeninün ödün yaran,  
karıdıkça ganîmine kan kUSDuran,  
kalın Oğuz yüğüğü,  
yék kalem eşik aşası başı,  
Kara Budağ kimi uğurlu olsa. (G.24/5-25/8)

Kara Budak'ın etkili bir rolü “sofrasına kılıcına pehlivan” olarak Kazan Han'ın ejderhayı yendiğı boyda Kazan'ın karşısında geçmeye cesaret eden kişi olmasıdır. Burada Kara Budak “ses yeter” yerde durarak Kazan Han'a seslenir, ejderha değılse kendisiyle konuşmasını ve avından bir “şilalga” vermesini ister. Böyle Kara Budak Kazan Han'ın ganimetinden pay almıştır. Oğuz beyleri içinde Kazan Han'ın huzuruna sadece Kara Budak'ın çıkması Kara Budak'ın Salur Kazan kadar değılse de çok etkili bir kahraman olduğunu, ikinci liderliğe aday olduğunu gösterir.

### Kara Göne

Salur Kazan'ın kardeşi Kara Göne, bir anlatıya tek başına konu olmayan ancak savaş meydanı sahnelerinde takdim edilen yüksek beylerden biridir. Takdimlerinde o da iri cüssesiyle, öfkesinin gücüyle ve uzun bıyıklarıyla anılır:

Kara Dere ağzında Kâdir veren,  
Kara boğa derisinden beşiginün yapuğı olan,  
Acığı tutanda kara taşı kül eyleyen,  
Kara bıyığın yedi yerde eşsesinde dügen,  
Kazan kartışı Kara Göne çapar yetdi,  
Çal kılıcuñ kardeş Kazan, yetdüm! (D.76b/12-D.76a/2)

Bu takdimin biraz daha ayrıntılısı *Topkapı Sarayı Oğuznamesi* 'nde de vardır:

qara taşı qarmaduqda kül eyleyen  
tağa daşa buşusından duman çöken  
Kara Dere ağzında Qādir veren  
qara yeri kertüb beşik kılan  
qara buğra derisinden bağirtlak düzen  
altı ay Mencergīd hişārında dutsak olan  
Kazan Begün kardaşı Qara Göne Beg (TO.34-36)

Yukarıdaki takdimlere göre Kara Göne'nin doğumu yabanıl bir ortamda olmuştur. Adını da beşiğine örtü olarak gerilen boğa (*Topkapı Sarayı Oğuznamesi* 'nde buğra) derisinden almıştır.<sup>157</sup> Bir beşik bağının kahramanın övgüsünde geçmesi araştırılması gereken bir durumdur. Kahramanın *kara yeri beşik kılmayı* yer altı sığınağı yapmasına yorulabilir.

Oğuz beylerinin kıymetlilerinden olan Kara Göne Uruz'un babasına darıldığı sahnede Salur Kazan'ın sağ yanında oturandır. İç Oğuz Aş Oğuz savaşında Aruz'un başını kesme işi Kara Göne'ye düşer. Evinin yağmalandığı boyda Salur Kazan'ın rüyasını yorumlar. Düş yorumlama Kara Göne'nin mistik bir yönü olduğunu düşündürse de Bügdüz Emen gibi o da bir alplık sembolü olmaktan öteye geçmez.

### **Ters Uzamış**

Ters Uzamış İç Oğuz Taş Oğuz savaşında Emen'in kendisine rakip olarak seçtiği İç Oğuz beyidir. Ters Uzamış'ın etkin bir rolü Egrek anlatısında görülür. Egrek'e beyler sofrasındaki sıra düzeninin ne olduğunu hatırlatan ve onu hizaya çeken kişi Ters Uzamış'tır:

Ters Uzamış dërleridi Oğuzda bir yigit varıdı, eydür: Mere Uşun Koca oğlu, bu oturan begler her biri oturduğı yeri kılıcıyla etmegiyile alubdur. Mere, sen başmı kesdün kanmı tökdün, açmı toyurduñ, yalıncaqmı tonatduñ? dëdi. Egrek eydür: Mere Ters Uzamış, baş kesüb kan tökmek hünermidür dëdi. Eydür: Belî, hünerdür yâ! Ters Uzamışuñ sözi Egrege kâr eyledi, tırdı Qazan Begden aqın diledi. Aqın verdi. Çağırtdı, aqıncı derildi. Üç yüz şay cıdalı yigit bunuñ yanına cem' oldı (129a/5-13).

---

<sup>157</sup> Eski beşiklerin üzerinde, sopaya geçirilerek mandal mekanizmasıyla sıkıştırılan ve böylece bebeği kavrayarak düşmesini önleyen bu beşik bağı, bağırdağ olarak bugün de ağızlarda görülmektedir.

Yiğitlikle ilgili ilkeyi hatırlatması yönünden Ters Uzamış, beylikle ilgili görgünün bir yansıtıcısı olmuştur.

#### 4.2.3. Lalalar ve İnaklar

Lala veya lele<sup>158</sup>, han oğullarının özel eğitimi için görevli kimsedir. Lalalık kurumunun varlığı anlatılarda sadece Kazan Han'ın lalası dolayısıyla örneklenir. Lala Kılbaş, Salur Kazan'a destek olan, ona "salah" veren kişidir. Taş Oğuz'un yağmaya davet edilmemesi olayında Salur Kazan'ın uyaran lala, bir taraftan da onun iyiliğine olarak durumu tetkik eder. Lala hakkında bildiğimiz onun Kazan Han üzerinde etkili olmasıdır.

Salur Kazan'ın lalası ve müşaviri olan Lala Kılbaş, başlıca iki yerde rol üstlenir. İlki *Dresden* yazmasının on ikinci boyundaki rolüdür. İç Oğuz Taş Oğuz savaşını hazırlayan gerilim yaşandığında Lala Kılbaş, Salur Kazan'ın Taş Oğuz'a karşı hatalı olduğunu bildiği halde Aruz Koca'ya Salur Kazan'ın kusur işlediğine dair bir şey söylememiş, Aruz'un ağzını yoklayarak onun isyan hazırlığında olduğunu öğrenip gitmiştir. Bu sahnede Kılbaş iktidar açısından olayı yorumlar. Bu açıdan Kılbaş'ın her durumda Kazan'ın menfaatlerini gözettiğini söyleyebiliriz. Lala Kılbaş Kazan'ın ejderhayı öldürmesi olayının da tek şahididir. Oğuz beylerinin övünmeyle cesaret topladığını bilen Lala Kılbaş, Salur Kazan'ı yüreklendirici, övgü dolu sözler söyler. Salur Kazan ejderhayla dövüşünü kazandığında *Ejderhayı ben öldürmedim, onu senin durumun ile himmetin öldürdü*. diye rek Lala Kılbaş'ın rolünü takdir etmiştir. Lala Kılbaş'ın bu öyküdeki rolü veya kendisinden beklenen Salur Kazan'ı övmektir. Kendisine yöneltilen sorunun cevabı bellidir:

"Cānum Lele, bu tepe kimi yatan ejdehānı görür misen? Bu ejdehānuñ üstine varalım mı yoksa yan vērüb savuşuban ötelim mi? Şalāhuñ nedür cānum Lele maña dēgil" dēdi. Lele fıkır ēledi ki Ğazan dēdükleri er igiddür, merd igiddür, gētme dēsem, belke maña ğazabı ola. Lele dēdi: Aqam, qarşı yatan qara dağuñ hündürisen ölmegilen! Ayındurı daşkun suyuñ türkenisen ölmegilen!... (G.54/3-12)

---

<sup>158</sup> Yusuf Azmun Günbed yazmasındaki bu kelimeyi "lele" şeklinde okumaktadır (2024).

Bir beyin maiyeti içinde beye moral destek sağlama görevi, Kanturalı'nın kırk yiğidinin rolünü hatırlatır. Kahraman yeniden ayağa kalkmak için böyle bir övgüye gerek duymaktadır. Oğuzname dizerek say Oğuz'un vasıflarını sayan Dede Korkut da yiğitleri yüreklendirici bir rol icra eder. Ancak Dede Korkut'un otoriteyle ilişkisinde var olan hürmetlilik ve ululuk, Kılbaş'ta yoktur. Beyin hizmetinde olma durumu, beye danışmanlık yapma durumundan daha fazla öne çıkar. Lala Kılbaş, bir emir kuludur.

İnak, hanın has yiğidi, emrindeki en yakın olduğu kişidir. İnağın anlamını “musahip, emin, yoldaş” gibi kelimelerin kavram alanında aramalıyız. Han en çok inağına güvenebilir, inağını yanında tutar. Bamsı Beyrek Kazan Bey'in inağıdır ve genellikle bu ünvanıyla anılmıştır. İnakların han otağında eşikte durduğunun söylenmesi, inakların güvenlikten sorumlu birinci kişi olduğunu gösterir. Beyler inaklarına karşı bir vefa borcu içindedirler. Beyrek ölmeden ailesini Kazan'a ısmarlayarak öcünün alınmasını istemiş, Kazan Beyrek'in intikamını Aruz Koca'dan almıştır. Benzer bir ilişkiyi Bayındır Han ile Yegenek arasında da görebiliriz. Bayındır Han, eski vezirinin oğlunu sol yanında oturtur ve Yegenek babasını kurtarmaya gitmek için leşker istediğinde olduğunda ona yirmi dört sancak beyini yoldaş olarak koşar.

İnaklara benzer şekilde beylerin de emrinde nayipleri vardır. Beyrek'in kırk yiğidi içinde bulunan nayibi, beyinin çadırının önünde şehit düşer. Kırk yiğit birliği içinde nayip en birinci kişidir.

#### 4.2.4. Nökerler

*Dede Korkut* anlatılarında beyler maiyetinde bir yiğitler birliği olarak kırk beyden veya yiğitten söz edilir. Bu yiğitler birliğinin hatunlar tarafındaki karşılığı kırk ince kızdır. Oğuz beyinin seçkin yoldaşları olarak yanında bulunan kırk yiğit hakkında metinde “nöker” ve “yoldaş” ifadeleri de kullanılır. Oğuz beyleri böyle bir maiyete sahip olmak için öncelikle ad almalı, babasının ona beylik ve taht vermesini sağlayacak bir kahramanlık yapmalıdır. Dedem Korkut ad verdiği yiğitler için



babalarına seslenir, babanın oğluna beylik vermesini söyler.<sup>159</sup> Beylik sahibi yiğidin nökerleri, yoldaşları olur.

Hanın hizmetindeki kırk yiğidin mahiyetini kavramak için Osmanlı gaza anlatılarından birçok ipucu elde edilebilir. Gazavatnamelerde “yarar beyler, yarar kullar, yarar kimesneler, yarar civanlar” gibi çok yerde karşımıza çıkan “yarar” tabiri, yoldaşların seçkin savaşçılar, özel yetenekleri olan yiğitler olduğunu gösterir. Osman ve Orhan Gazi’nin Akçakoca, Konuralp gibi yoldaşları vardır, gazalarda önemli rol üstlenen bu yoldaşlara yurtluk ve ocaklık verilmiştir. Nöker denilen askerî grubun Osman Bey’in etrafındaki gücü belirlediğini söyleyen İnalçık, Orta Asya Türk-Moğol toplumundaki nökerliğin Batı feodalizminde “commendatio” veya “hommage” ile karşılaştırılabileceğini nakleder:

Moğol toplumunda nöker “soylu kişilerin, bahadırların evinde ve seferde yanından ayrılmayan hizmetkârı ve silâh arkadaşı” olarak tanımlanır. Esirlikten gelen nöker kendine tâbi olanlarla birlikte şefin hizmetine girer. Çoğu esir edilip ant içmekle başbuğa hayat boyu bağlı silâh arkadaşıdır (İnalçık, 2007b: 445).

Nöker ve yarar yoldaşlık hakkında başta *Aşıkpaşazâde Tarihi* olmak üzere ilk dönem tarihî kaynaklarında birçok bilgi bulunabilir. Malkoçoğlu Bali Bey’le ilgili çalışmasında “yarar yoldaşlık” kavramına bir başlık ayıran Filiz Tapan, yoldaş grubunun aynı klandan, boydan gelmesi gibi bir zorunluluk olmadığını söyler. Yazara göre dışardan gelen garipler, ganimet için savaşılmaya gelen yabancılar veya kullar da yoldaş olabilmekteydi. Tapan, yoldaşların gönüllü olarak liderin etrafında bulunmasından “bağlayıcı ortaklık” olarak söz ederken karşılıklı kazanç ilişkisine dikkat çekmiştir:

Bu bağlayıcı ortaklık büyük oranda ganimet ve saygınlık gibi iki kavram çerçevesinde şekillenmektedir. Nitekim uç toplumunda ekonomik yaşamın öne çıkan kavramı ganimet/doyum idi. Bu bir tercihten çok uçlarda yaşamının taşıdığı şartların bir dayatmasıydı. Gazi liderin etrafında toplananlar, dönemin toplumunun şekillenmesinde önemli katkıları olan fakılar, şeyhler ve ahiler bu ortaklığın diğer gönüllüleri idi. Bir gazi liderin öncülüğünde akına katılmak, yarar yoldaşların/nökerlerin ve alplerin elde ettikleri ganimet/doyum ve başarıların uç toplumu nezdinde kabul

---

<sup>159</sup> Hey Dirse Hân, [bu] oğlana beglik vergil, taht vergil, erdemli-dür (D.10b/12-13). Beglik vergil bu oğlana, taht vergil erdemlidir (D.62b/4-5).

görmesinin yolunu açmakta idi. Aynı zamanda ortak düşman karşısında güçlerin birleştirilmesi elde edilecek kazanç ve başarıları garanti altına alıyordu (Tapan, 2023: 146-147).

Moğol kökenli olan “nöker” yerine onunla aynı anlamda kullanılan yoldaş kelimesinde eşitlik anlamının daha açık olduğunu söyleyebiliriz.<sup>160</sup> Yoldaşlık “mert igid” olmanın şartlarıyla düşünülmesi gereken bir kavramdır. Yoldaşlar arasında ve bey ile yoldaşları arasında ilahi sözleşmeye benzer bir hukuk vardır. Bir yiğit tutsak kaldığında yoldaşı onu “kara kılıç altından” kurtarmak için canını ortaya koymalıdır. *Günbed* yazmasında “yoldaşını bırakıp giden” kişi hem erlik hem yoldaşlık yönünden ayıplanır:

Bir nāmerd igid ële demde yad yağılar içinde  
kara kılıc altında yoldaşını salur kaçar;  
yoldaş hîçi, nöker pisi, er kötisi.

Bir merd igid yoldaşının üstüne havlar döner,  
kâyim oha kadanur, sur cıdaya süsülür,  
yara para götürür, kızıl kana belleşür,  
yâ baş vërür yâ baş alur yoldaşını kurtarur,  
erün çoçı, igid hâşşı. (G.29/4-10)

Yoldaşlık olumluluğu daha göz önünde tabirler olarak Bamsı Beyrek’in, Kanturalı’nın ve Uruz’un nökerleri hakkında sıklıkla kullanılmıştır. Salur Kazan’ın ve Uruz Bey’in tutsak olduğunun anlatıldığı sahnede yoldaşlar beylerini koruma aşkına şehit olur. Kâfir beyi tarafından ağaca asılan Uruz *Qardaş [deyü] sahlâyanda kırk yoldaşuma yazuh* diyerek yoldaşlarını anar. Kahramanlar zor durumlarında daima yoldaşlarını anar, onlara seslenir ve onlara karşı vefa borcu hissederler. Beyrek on altı yıl sonra Banu Çiçek’e kavuşunca düğün yapmadan hemen tutsak yoldaşlarını kurtarmak istemiştir. *Hey kırk eşüm kırk yoldaşum! Kırkujuza qurbân olsun menüm başum!* (D.90b/11-91a/1) şeklindeki hitap *Dede Korkut* anlatılarında yoldaşlar hakkında söylenen kalıp sözdür. Dirse Han boyunda beyler hakkında daha çok nöker ve kırk bey ifadelerinin kullanılmasını beylerin ihanetine bir alıştırma olarak anabiliriz.

---

<sup>160</sup> Nitekim *Tarama Sözlüğü*’nün “nöker” maddesinde nökerin “ortak, kuma” anlamına da kullanıldığının örnekleri vardır (Türk Dil Kurumu Sözlükleri, 2025).

Bir han'ın veya beyin emrindeki nökerler, mertliklerinin de temel ölçütü olarak beyin zor durumda yanında olan, onu terk etmemeyi kendisine misyon edinmiş bir fedailer grubudur. Kanturalı'nın, Salur Kazan'ın, Uruz Bey'in nökerleri, canları pahasına beylerini savunmuş ve kendilerini feda etmiştir. Kazan'ın evinin yağmalandığı boydaki savaş sahnesinde kıyametin dehşeti ile beyin nökerinden ayrılması birlikte anılır:

Ol gün kıyāmet şavaş oldu, meydān tolu baş oldu, başlar kesildi top gibi.  
Şehbāz şehbāz atlar yügürdi, nalı düşdi. Ala ala gönderler süsildi, kara  
polat uz kılıçlar çalındı, yalmanı düşdi. Üç yelekli kayın oklar atıldı,  
demreni düşdi. Kıyāmetün bir günü ol gün oldu. Beg nökerinden, nöker  
beginen ayrıldı (D.33b/7-13).

Beyin nökerinden ayrılması, dehşet anının birbirinden hiç ayrılmayanları bile ayırması konusundaki<sup>161</sup> sözlerle karşılaştırıldığında babanın oğlundan oğulun babasından ayrılması gibi bir durumdur. Nöker beyin sağ koludur, güvendiğidir, her durumda kendisine dayanak olacak kimsedir.

Dirse Han oğlu Boğaç Han boyu, *Dede Korkut* anlatıları içinde kırk yiğidin ihanetle anıldığı biricik anlatıdır. Bu durum, Dirse Han'ın iktidar sahipliği üzerine de bir kuşku uyandırmalıdır. Bayındır Han'ın toyunda, oğlu kızı olmaması sebebiyle Dirse Han'ın “kara çadır”da konuklandığının anlatıldığı sahnede Dirse Han'ın nökerleri, beylerinin gördüğü dışlanmanın yakın şahitleri olurlar. Bu sahnenin nökerlerin gözünde beylerinin karizmasına bir çizgi düşürdüğü düşünülebilir. İlerleyen bölümde nökerler taht ve beylik sahibi olan Boğaç Han'ı, kendilerine yeterince hürmet göstermediği için devreden çıkarmak isterler. Dirse Han'ın etrafındaki kırk yiğit, bir hanın etrafında belli bir ülüşün, bir payın sahibiydi. Boğaç Han'a verilen beylik, Dirse Han nökerlerinin statüsünü ilk defa olarak düşürmüş, Boğaç Han beylik ve taht sahibi olarak kendi birliğine sahip olmuştur. Nökerlerin kıskırtmasıyla oğlunu vuran Dirse Han, sonunda büyük bir ihanete uğrar ve tutsak edilir. Dirse Han'ı nökerlerinin elinden oğlu ile oğlunun nökerleri kurtarır. Böylece aslında nökerler bir ihanetin parçası

---

<sup>161</sup> Bu bahsediş, Abese suresindeki, kıyametin dehşetinden söz eden “Kişinin kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçacağı gün kulakları sağır edercesine şiddetli ses geldiği vakit, işte o gün onlardan herkesin kendini meşgul edecek bir işi vardır.” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011: 671) ayetlerine bir gönderme sayılabilir. Halk dilinde de bazı dehşet durumları hakkında “anayı kızından ayırmak” benzetmesi kullanılır.

olduğunda bile nökerlik kurumunun olmazsa olmazlığı göz önüne serilmiştir. Boğaç Han'ın sadece son sahnede Dirse Han'ı kurtarma hamlesinde ortaya çıkan nökerleri, yeni iktidarın paydaşlarıdır. Eski iktidarı bütün yandaşlarıyla fiilen ortadan kaldıran bu güçler, Bayındır Han tarafından tekrar onanan Boğaç Han iktidarının güçleridir.

#### 4.2.5. Hatunlar; Han Kızları, Han Hatunları

Destanlarda sınırlı bir varlık gösteren kadınlar çok önemli roller üstlenseler de anlatının daima yardımcı kişileri konumunda kalırlar. Destan dünyası öncelikle bir erkelik dünyasıdır, erkek olmakla ilgili değerler hakkındadır. Bu dünyada kadınlar kahramana yakınlıklarıyla, kahramanın hatunu, annesi veya yavuklusu olarak anlatıya dâhil olurlar. Dolayısıyla kadın kahramanlar bu anlatılarda herhangi bir Oğuz kızı değildir; han kızı, bey kızı, tekür kızıdır veya bu şekilde anılmamışsa da büyük bir alpin eşidir.

*Dede Korkut* araştırmacılarının sıklıkla yaptığı bir değerlendirme biçimi, metinde öyküye dâhil olan “alp kadın”lardan hareketle Oğuz kadınının statüsü hakkında kanaatlerde bulunmaktır. Genel olarak Oğuz kadınının vasıflarını sadece han kızı veya hatunu kadınlar üzerinde aramak; bir han, bey veya tekür kızının eğitimi, görgüsü ve hareket serbestliğini bütün Oğuz kadınlarına genellemek statülerin biçimlendiriciliğini yok saymak anlamına gelir. At binmek, kılıç kuşanmak erkekler arasında büyük erdemlerdir ancak silahlara ve silahları kullanma becerisine ulaşma imkânı bey oğlu olmayan erkekler için sınırlıdır. Karaçuk Çoban silaha ulaşma güçlüğü bakımından özel bir örnek oluşturur. Erkeklerin silah erişiminde eşitlenmesinin imkânsız olduğu bir zeminde bütün kadınlardan benzer silah hünerini, alplık davranışını beklemek olası değildir. Dolayısıyla *Dede Korkut* anlatılarında kadını konuşmak ile *Dede Korkut* anlatılarındaki kahraman kadınları konuşmak aynı sonuçları vermeyecektir.

Mukaddimede Oğuz toplumunda kadından beklenen rolü açık bir şekilde ortaya koyan yargı cümleleri mevcuttur. Bu konuda “karılar dört dürlüdür” bahsi özellikle önemlidir ve elimizdeki üç *Dede Korkut* metninde çok az bir farkla tekrar edilmiştir:

Karılar dört dürlüdür,  
Birisi şolduran şöbdür,  
Birisi tölduran tşbdür,

Birisi evün tayağıdur,  
Birisi neçe söylerisen bayağı-dur (D.5b/6-7).

‘Avratlar dört dürlüdür,  
Birisi ev yapan şulpdur,  
Birisi şolduran şopdur  
Birisi tılduran tıbdur,  
Birisi neçe söylerisen bayağıdur (V.59b/7-8)

Ozan eydür: Karılar dört dürlüdür.  
Birisi ozan, evün tayağı-dur.  
Birisi şolduran şopdur.  
Birisi doldu<ra>n dobdur.  
Birisi nice söylerisen bayağıdur. (B.5/8-11)

Burada *solduran sop, dolduran top, nice söylerisen bayağı* şeklindeki etiketlemelerle; çok yiyen, komşularda gezinip evini ihmal eden, dedikodu kovalayan, kocasına itaat etmeyen, kocasından şikâyet eden ve konuğa ikramda bulunmayan kadınlar, ağır şekilde eleştirilmiştir. Kötü kadın için söylenen *Ocağınıza buncılayın ‘avrat gelmesün* cümlesi, Oğuz beylerinin bu türde bir kadınla evlenmemesi gerektiğini kesin bir şekilde bildirir. Bu metnin kıraat edildiği muhtemel icra ortamı düşünüldüğünde erkek anlatıcının kadınları tanımlamadaki özgürlüğü daha iyi anlaşılabilir.

Kadınların iyi olan “tür”ü ise kocası evde yokken evine gelen konuğu tek başına ağırlayabilen kadındır:

Ol tãife oldur ki yazıdan yabandan eve bir udlu konuğ gelse, er ādam evde olmasa, ol anı yedürür, içirür, ağırlar, ‘azızler göndürür. ol ‘āyişe fātıma soyıdur. Hanım anuñ bebekleri bitsün. Ocağına bunlarcılayın ‘avrat gelsün (B.5/12-B.5/1)

Kadının tek başına erkek konuğu ağırlamasının İslam’a aykırı görülmemesi, *göçebe Türk toplumundaki anaerkilliğin yansımalarından biri* olarak değerlendirilmektedir (bk. Aça, 2023: 653).<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> “Ozan” ile “Dede Korkut”ın olumladığı kadın tipi, devreye sokulan Ayişe ve Fatma gibi kutsal kabul edilen kadınlara rağmen varlığını Sünni İslam’ın egemen olduğu yerleşik toplum hayatında sürdürmemiş; geriye, erkekleri zor durumda bıraktıkları kadar onların kendilerini haklı, daha iyi ve daha üstün hissetmelerini de sağlayan, eril tahakküm için “haklı” nedenler sunan diğer kadın tipleri kalmıştır (Aça, 2022: 653).

Ocağa alınması gereken kadın için verilen kriterin konuk ağırlamak olması, *Yazıcıoğlu Ali'nin Oğuznamesi*'nde tekrar eden bir durumdur:

Hâtun kişi gerekdür çün eri ava ve çeriye gitmiş ulaşmış ol evini mürettep ve düzenli tuta. Şöyle ki eger elçi veyā ğayri konuk eve kona, dükeli nesne(y)i tertib birle düzenlû göre ve eyü aş bişirüb konuğun eksügün düzetmiş ola. Lâcerem erinün eyü adın çıkarmış ola kendinün daħi eyü adı mehâfil ve mecâlisde söylene. *Eyü er eyü hâtun kişiden ma'lum ola*. Eger hâtun kişi yaramaz ve kedbânü olmayacak olursa erün yolsuzlığı ve tedbirsüzliği andan ma'lum olur (Yılmaz Önder, 2019: 82).

Bu yorumlama biçiminin kökenine dair yapılacak bir sorgulamada Rabgûzî'nin de aktardığı (bk. 2019: 108) İbrahim Yalavaç'ın oğlu İsmail'i ziyarete gelmesi hakkındaki kıssa hatırlanmalıdır. İlgili kıssada İsmail'in ilk zevcesi, evine konuk gelen İbrahim Peygamber'e hürmet göstermez. İsmail, babasının kendisine iması üzerine o kadını boşayıp yeni kadın alır. İkinci kadın ise oğlunu yoklamak için gelen İbrahim Yalavaç'a konuksever davranır, ona ak deve ayranı ikram eder. Saçını sakalını hatta ayaklarını bile yıkar. İbrahim Yalavaç bu kadın hakkında oğluna iyi haber bırakır.

Sertkaya, Bursa Büyükşehir Belediyesi'nin yeni bulunan yazma hakkındaki yayınının girişinde (bk. Dede Korkut Kitabı Bursa Yazması Tıpkıbasım, 2022), Maniheist Uygur Türkleri tarafından Göktürk harfleriyle kâğıda yazılmış bir metin parçasına değinmektedir. Yazarın daha önce hakkında yayın yaptığı (bk. 1985; 1995: 225-276) bu yazmada, töreye uyan ve uymayan kadın tipleri ile ilgili bilgiler verilmektedir. Bu metinde kadınlar hakkında, dördü *törüglüg* "törelî", dördü de *törösüz* "töreye uymayan" olmak üzere toplamda sekiz kategoriden söz edilmiştir.<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> Metnin transkripsiyonu ve çevirisi şu şekilde verilmiştir:

[A yüzü]

Transkripsiyon:

]bi[rle? ... ] b[ ... ] koduz[ ... ta]k1 : ymā : i [ ... ] lirke : (a)nça : [ ... ] sini : birlā : [...] (e)g : oynasık : k[... ]k : tągöl ymā : bili[r? ...]üti : tö[r]t : t[örölüg : kisi : [...] oynag[(a)y? : kodu?]z bir[le? ...]a : (i)kin[ti? Tercüme:

... i[le ... ] b[ ... ] kadın ... v]e yine [...] bil]enler böyle ... senin ile ..en cilveli k[ ... ]k değildir. ve ... bilenler... ]üti dört törölü kadın [oynaya[cak? kadı]n ile ...v]e ikin[ci ...

[B yüzü]

Transkripsiyon:

Törölüg “törelî, örfe ve âdete-geleneğe uyan” kelimesi dört törölüg kişi ibaresinde “örfe ve âdete-geleneğe uyan dört kadın” anlamındadır.

Yaprağın b yüzünde törösüz “töresiz, örfe ve âdete-geleneğe uymayan” kadınların ilki olarak törösüz anyıg atlıg uzun tonlugda “örfe ve âdete-geleneğe uymayan kötü şöhetli kadından” ibaresi gelmekte ve bu ibareyi ikinti yablak tıl sab aytıçı koduzda “ikinci olarak kötü söz laf söyleyici (dedikoducu, fitneci, sürtüğ) kadından” ibaresi takip etmektedir. Üçüncü ve dördüncü kadın tiplerinin özellikleri ile ilgili kelimeler maalesef metinde tahrip olmuştur (Dede Korkut Kitabı Bursa Yazması Tıpkıbasım, 2022).

Bir kısmı okunamayan bu metinde kötü kadın için “kötü söz söyleyici” denildiği anlaşılmaktadır. Bu metinler, kadın hakkında yerleşik düşüncelerin bir sunumudur. Yazıyı elinde bulunduranlar, yazı alanından görece uzak olan kadınlar hakkında tanımlamada bulunur. Ancak kadın hakkındaki buna benzer tanımlamaların kadınlar tarafından da yapıldığı dikkate alındığında temelde sözü biçimleyici erkek egemen düşünce daha açık anlaşılabilir.

*Dede Korkut Kitabı*’nın mukaddimesinde kadını ev ile özdeşleştiren şu söz yer alır: *Dizini basup oturunca helâl görkli* (D.5a/12). Görkli (güzel) kadın (helal eş) için çizilen bu çerçeve, han kızı veya hatunu kadınlar tarafından yer yer aşılmıştır. Beyrek ve Kanturalı örnekleri ise özellikle “dizini kırıp bekleyecek” bir kız istemediklerini belirtirler. Dolayısıyla mukaddimede ortaya atılan norm, anlatılarda, kahramanın aşkınlığını destekler şekilde aşılmıştır.

Belirli sınırlar dâhilinde ve kendi özel durumuna uygun olarak ortaya çıkan, meydana atılan kadın, dizini kırıp oturan diğer hemcinsleriyle eşit değildir. Dolayısıyla *Dede Korkut* anlatılarının kadın kahramanları öncelikle norm dışı olarak değerlendirilmeli, bu kadınların “izinli” olarak fakat başat bir rol icra ettikleri teslim edilmelidir. Beyrek’in ekmek, gömeç, yoğurt yapan kız kardeşleri, Segrek’in sonuna kadar bekleyecek olan eş kadınlar içinde normu temsil eden örneklerdir. Bu açıdan

---

[...törö]lüg uzun t]onlugda k[in] t(ä)rk y(a)lk(a)r [bi]r törösüz [(a)y(ı)]g atl(ı)g uz[un t]onlugda (i)ki[nt]i y(a)bl(a)k tıl [sab] (a)ytıçı k[oduz]da üçünç [.....] koduz[da] [tör]tünç ol [.....] y(a)lk[ar]

Tercüme:

törelî kadınlardan sonra hemen uzaklaşır Birinci töresiz fena şöhetli kadından, ikinci kötü söz laf söyleyici kadından üçüncü ..... kadından dördüncü o [.....] uzaklaşır [...] (Dede Korkut Kitabı Bursa Yazması Tıpkıbasım, 2022).

mukaddimenin, hatunlara biçtiği rol itibariyle ana metinden çok ayrı olmadığını düşünebiliriz.

Alangu, şövalye-kadın tipinin daha çok Selcen Hatun’da belirildiğini söyler ve şu eklemeyi yapar:

Başka milletlerin eposlarında şövalye-kadınlar yerlerini bugüne kadar muhafaza ederken, Anadolu eposlarında bunların izlerinin silindiği anlaşılıyor. Bu hâl, eposların asıl meydana geliş devirlerine ait olmaktan ziyade daha sonra not edildikleri, kopya edildikleri devirlere ait olsa gerektir (2021: 593)

Deli Ozan kılığında Bamsı Beyrek’in Boğazca Fatma ve Kısırca Yenge’yi yerdiği sahneler, Oğuz toplumunda kadına bakış hakkında sınırlı da olsa bir örneklem sunar. “Kısır kısarak” denilen kadın deve çobanlarının elde etmek istedikleri bir kadındır. Boğazca Fatma’nın ise “kırk oynaslı” diye adı çıkmıştır (D.58b-59a). Deli Ozan’ın bu kadınlar için kullandığı alaycı ton, mukaddimedeki olumsuz kadın tiplerinin anlatımıyla karşılaştırılabilir. Bu sahnede önemli bir ayrıntı, kadınlar bu şekilde utandırılırken “ulu hanlar hatunları”nın bu manzaraya gülmesidir. Deli Ozan, ayıplarını ortaya serdiği kadınlarla seyirlik bir oyun icra etmiştir:

Ulu Hânlar hâtunları kaş kaş yaşmaqları altından gülüşdiler (D.80b/12-13).

Bu ayrıntı kadınların statü olarak ayrımını ortaya koyan bir örnektir. Ulu han hatunlarının seyirci olduğu bu ortamda bey kızı Banu Çiçek de daha önce de olduğu gibi kendisine vekil olarak bir hizmetçisini, dayesini göndermiştir.

*Dede Korkut* anlatılarında kadından bahsederken Oğuz kızı, hatunu ile kâfir kızı veya karavaş arasındaki ayrıma da dikkat edilmelidir. *Karavaşa ton geyürseñ kadın olmaz.* (D.3b/7) denilerek statüler arasındaki fark vurgulanmıştır. Toylarda kâfir güzelleri ganimet olarak alınmış esir kızlardır. Oğuz hatunu için korkunç bir zül sayılan durum esirler için normaldir.

Bu bölümde *Dede Korkut Kitabı*’nın en önemli dört kadın karakteri üzerinde kısaca durulacak ve bu kadınların statüleri, anlatı içinde temsil ettikleri değerler tartışılacaktır.



#### 4.2.5.1. Boyu Uzun Burla Hatun

Beylerbeyi Salur Kazan'ın han kızı olan hatunu Boyu Uzun Burla Hatun<sup>164</sup>, neredeyse her defa Boyu Uzun ünvanıyla anılmıştır. *Dresden* ve *Vatikan* yazmasında bir defa adı “Boyu uzun beli ince” olarak da geçer (D.29a/5). Han kızı ve han hatunu olan Burla Hatun, iktidarın iki aksını oluşturan hanlar hanına ve beylerbeyine bağlı olmakla diğer kadınlardan daha üst bir konumdadır. Salur Kazan'ın varisi olacak olan Uruz Bey'in de annesidir. *Şecere-yi Terâkime*'de Burla Hatun'un *beylik kılan kızlardan* olarak anılması (Ebulgazi Bahadır Han, 2020: 213) önemli bir tarihsel açı sunar. Adam Olearius'un seyahatnamesinde Salur Kazan'la birlikte Burla Hatun'un mezarı da anılmıştır (1669: 301). Kaynaklara az sayıda düşen bu izler, Burla Hatun'un erkek egemen tarih yazımında yer bulabilmiş önemli bir tarihî kişilik olduğunu ortaya koyar.

Boyu Uzun Burla Hatun, kudretli ve savaşçı bir kadındır. Onun savaşçılığı, oğlu için Salur Kazan'dan daha etkili bir şekilde mücadele ettiği sahnede görülür. Oğlunun avdan dönmemesi üzerine Burla Hatun Kazan'a ah eder, *Demez olsan yana yana kargaram* diye haykırır. Daha sonra Salur Kazan oğlunu kâfir elinden almaya gittiğinde gözünden yaralanıp çekildiği sarp yerde Burla Hatun'u kara aygıra binmiş kılıç kuşanmış bir yiğit hâlinde görecek ve tanıyamayacaktır. Burla Hatun emrindeki ince kızlarla, tutsak oğlunu kurtarmaya giden Salur Kazan'ın izini izleyerek peşinden gitmiştir. Kazan'a imdat için gelen beylerin takdimi Burla Hatun ile Kazan Han karşılaşmasından sonra başlar. Böylece Burla Hatun diğer beylerden üstün gelmiştir.

Tulum ve Tulum, *Börle* olarak okuduğu Burla adını; “bir annenin, oğlu yittikten sonra içine düştüğü durum ve yaşadığı acıdan doğma” olarak tanımlar. Yazarlara göre *börüle*- “kurt gibi uluyarak ağlama” anlamındadır (2016: 18). Destanların bu güçlü kadınına ağlamakla ilgili bir ad verilmesi kanaatimizce bir aşırı yorum örneği olabilir.

Salur Kazan'la Burla Hatun'un ilişkisi sık sık bir muhalefet içindedir. Burla Hatun tedbirli ve sorgulayıcı olduğu ölçüde Salur Kazan tedbirsiz ve rahattır. Salur

---

<sup>164</sup> Adın okunuşu üzerinde tam bir ittifak yoktur. Borla, Burla, Börle ve Bürle şeklinde okunmaktadır.

Kazan'ın bir anda aldığı kararla bir günlük beyliğini verdiği ozan kadınların çadırına geldiğinde Burla Hatun çıkarır:

Mere kavat oğlu delü kavat, saña düşermi bî-tekellüf benüm üzerüme gelesin?" dedi. Beyrek eydür: "Hānum, Kazan Begden maña buyruk oldı, maña kimse tolaşmaz" dedi. Borla Hātūn eydür: "Mere, çünkim Kāzan Begden buyruk olubdur, koñ otursun". dedi. yene döndi Beyrege eydür: "Mere delü ozan, yā maqşūduñ nedür?" (D.58a/5-10).

Buna benzer sahnelerde Burla Hatun'un görevi Kazan'ı idare etmektir. Kudretli bir hatun olan Burla Hatun'un oğlunu kurtarmaya gidişi, oğluna düşkünlüğün bir kadınlık ideali olduğuna önemli bir örnektir. Alp kadınlar beylerini kurtarmaya gittiğinde Kanturalı örneğinde olduğu gibi bir erkeklik krizi ortaya çıkacaktır. Erkek evladı kurtarmak ise böyle bir kriz oluşturmaz.

Burla Hatun Salur Kazan'ın beyliği sınırları içinde bir begümlük saltanatına sahiptir. İktidarın dünyevi ve askerî tarafını oluşturan Kazan Han'ın otoritesine eklemlenir. Oğuz devletinin en tepesindeki isim olan Bayındır Han'ın kızı olması onun hatunluk imtiyazını daha güçlü kılıyor olmalıdır. Tanrı gölgesi olarak manevi bir otorite olan Bayındır Han'ın bir ortağı, evdeşi, "görklüm" dediği bir hatunu yoktur ancak kızı vardır. Kızını askerî yetkinliğini onaylaması anlamında bir hana, beyler beyi rütbesiyle birlikte Salur Kazan'a vermiştir. *Günbed* yazmasında Salur Kazan'ın Burla Hatun'u "cüldü" olarak aldığını anlattığı bir soylama vardır:

Ala Demür Kāfir Hāndan gelmişdi.  
Ol kāfirūñ sarı yayı on altı teke boynuzından kurulmuşdı.  
Katı yayı İç Oğuzuñ bēgleri,  
Daş Oğuzuñ aqaları tepredebilmezdi.  
Kevürini aq bilekde, geñ dalıda yumşadub çekdüm;  
pādişāhdan vekīllukı alan Ğazan-idüm.

Ala Demür Kāfir Hāndan gelmişdi.  
Altı degül, yēddi dutum polad şiş ucı elmāsdan;  
ağ dabanum-ile kara yere perçin ētdim.  
Pādişāh kızı Boyı Uzun Borla Hātunı  
cüldü kapan Ğazan-idüm. (G.39/5-12)

Kazan Burla Hatun'u almadan önce büyük bir gösteriyle önce ad kazanmış, sonra bir başka hünerle Bayındır Han'ın vekilliğini almış, ardından da başka bir hünerle padişahın kızını elde etmiştir.

#### 4.2.5.2. Banu Çiçek

Banu Çiçek, *Dede Korkut* anlatıları içinde en çok varyantı tespit edilmiş olan Beyrek boyunun kadın kahramanıdır. Bey Börek anlatısının *Dede Korkut* metinleri dışındaki varyantları birçok makalenin konusu olmuştur (bk. Gökyay, 2016: 1193-1263).

Banu Çiçek, Bay Bîcan'ın kızıdır. Farsça olan “banu” ön adı “hanım efendi” anlamındadır.<sup>165</sup> Bay Bican, Büre Bey'in oğul için kalın Oğuz'un duasını aldığı sahnede bir kızı olması için dua ister ve kızını Büre Bey'in oğluna kertme yapar: *Begler, Allāhu te 'ālā maḥa bir kız vèrececek olurısa, siz tanuḫ oluḡ, menüm kızum Bay Büre Beg oğlına beşik kertme yavuklı olsun” dedi.* (D34b/3-4).

*Dede Korkut Kitabı*'nda bir defa bu sahnede anılan Bican Bey, eğer isim benzerliğinden ibaret değilse *Günbed* yazmasında Bayındır Han'ın elçi gönderdiği bir padişahdır. Bu yazmada BYCN adı elifsiz olarak geçer. Bu parça Korçı başı Avşar Bey'in övgüsüdür:

Bayındır Pādişāhdan Bîcen Pādişāha elçi gèden,  
Alay Ḥan-ile Bulay Ḥanuñ Belḥ-ile Buḥārāda başın kesen,  
Kıl Baraḡıñ ellerini yètgeç alan,  
kaydışda Bîcen Pādişāhuñ ḡazabına düşübeni sitem çeken (G.25/9-13)

Bamsı Beyrek boyunda Taş Oğuz beyi olması gereken Bican Bey'in padişah olması durumunda Banu Çiçek daha asil konumda bir han kızı olmalıdır. Ancak onun Beyrek'in tutsaklığından sonra on altı yıl bekleyişi ve Yalancı oğlu Yaltacuk'la evlenme konusunda razı oluşu, statüsünün yüksekliği hakkında bir şüphe uyandırır. Banu Çiçek'i Büre oğluna beşik kertme yapan babası bir daha anlatıda anılmaz. Bican Bey ölmüş veya Oğuz yurdundan çıkmış olmalıdır. Banu Çiçek'in hamisi ve velisi

---

<sup>165</sup> Anlatılar üzerine söylem çözümlemesi yapan Akkoyun Koç'un ad üzerine yaptığı yorumlama ilginçtir: “Banı sözcüğünde “-ı” iyelik eki olarak alındığında Banı Çiçek, “damı/ üstü/ tepesi çiçek” anlamına gelir. Çünkü bân, “dam, satıl” demektir. Çiçek'in babası Bay Bîcân “cansız, ruhsuz” anlamıyla, bir bahar gününde kız çocuk dileyen biri olarak “cansız toprak, çöl” anlamında birinci tabaka varlık kategorisine dâhil edilebilir. Bu bağlamda Bamsı Beyrek “deve” sayıldığında Banı Çiçek, ikinci varlık tabakasında “devedikeni”dir. Devedikeni, “Asteraceae” familyasından bazı dikenli bitkilerin ortak adıdır ve Asteraceae “yıldız gibi ışyan” anlamındadır. Develerin en sevdikleri besinlerden olan devedikeni bitkisi; genellikle susuz yerlerde, Banı Çiçek'in otağının bulunduğu yer gibi yol kenarlarında, ıssız yerlerde yetişir” (Akkoyun Koç, 2020: 77-78).

ağabeyi olmuştur. Burada çok kuvvetli olmasa da Bicen Han'ın sonradan statüsünün düştüğünü de düşünmek mümkündür. Bir bey kızının adıyla Oğuz içinde kınanmış biriyle evlenmeye razı oluşu, ilk sahnelerde ortaya konan gururlu bey kızı imajına uygun düşmemektedir. Dahası damat adaylarının kellesini almakla meşhur Deli Karçar da arada geçen yıllardan sonra kız kardeşini evlendirme azmine düşmüştür.

Evleneceği erkeği tartma iradesi gösteren Banu Çiçek, gelenekleri sorgulayan bir tip olarak “meydan” a çıksa da sonrasından meydandan büsbütün çekilir. Bir aşk anlatısı olmaya en yakın bu boyda Banu Çiçek'in geleneksel sınırlara sert bir şekilde çekilişi öncelikle onun statüsüyle ilgili olmalıdır. Bamsı Beyrek'in karalar giyinmiş, su taşıyan, ekmek ve gömeç yapan kız kardeşleri için de benzer bir statü düşüklüğü hissedilir. Banu Çiçek geçen yıllar içinde yas tutmaya devam etmiştir, ancak Beyrek için durum farklıdır. Beyrek'in Parasarın Kalesi'nde kendisini “şen gören” bir melik kızı vardır: *Nêçûn sahtsın, Hânûm yigit? Geldüğümce seni şen görürdüm, güler oynardun. Şimdi noldun?* Beyrek'i otuz dokuz beyiyle birlikte on altı yıldır kalesinde tutsak kılan Melik, kalesinde kızının Beyrek'i görebileceği gevşeklikte bir ortam sunmaktadır. Sonunda Beyrek bu kaleden Melik kızına evlenme sözü vererek çıkacaktır. Üzeri hızlı geçilse de Banu Çiçek'e sonunda kavuşan Beyrek, Melik'in kızını da almıştır.

Abdulla, Banu Çiçek'in erkeğe görünme yasağını çiğnediğini, bu yüzden sevgililerin on altı yıl ayrılığı düçar olduğunu söyler. Banu Çiçek bu yasağı çiğnerken yasadan haberdardır, Beyrek'e *Ol öyle adam değildir ki sana görüne*” der. Abdulla, Beyrek boyunun baştan sona “kurallar ve yasakların çiğnenmesi ile bunlar yüzünden verilen cezalardan ibaret” bir boy olduğunu ileri sürer (2015: 52). Gerdek gecesi beyleriyle içerken tutsak götürülen Beyrek için Banu Çiçek'in ağlamasında “bir yastıkta baş koymak” ifadesi geçer. “Beyrek'in yavuklusu” Banu Çiçek'e Beyrek'in esir gittiği haberi sabah verilmiştir:

Vây al duvağum eyesi!  
Vây alnum başum umudı!  
Vây şâh yigidüm!  
Vây şehbâz yigidüm!  
Toyınca yüzine bakmaduğum hânûm yigit!  
Kanda gëtdüğ benî yalınuz koyub cânûm yigit!  
Göz açuban gördüğüm,  
Göñül ile sevdüğüm,  
Bir yaşduğda baş kôduğum,

Yolında öldüğüm, kurbân olduğum,  
Vāy Kazan Begüñ ınağı,  
Vāy Kalın Oğuzuñ imrencesi Beyrek!”(D.48a/3-8)

Bu ifadelerde Banu Çiçek ile Beyrek arasında evliliğe mahsus yakınlaşmanın olduğu görülür. Kadının bu açık ifade edişinde yakınlaşmanın meşru çerçevede gerçekleştiğini de düşünmek gerekir. Destan kahramanlarının kâfir beyinin kızıyla önceden buluşup görüşmesi önemli bir motiftir. Banu Çiçek’in Taş Oğuz’dan Beyrek’in İç Oğuz’dan olmasının da benzer bir grup dışılık oluşturduğu düşünülebilir. Ancak Banu Çiçek’in sözünü ettiğimiz geri çekilişi, Oğuz toplumuna uygundur. Selcen Hatun gibi erkeğine galebe çalamamış olan Banu Çiçek, Oğuz’un “biz” çerçevesinde çizdiği kadınlığın sınırlarını fazla zorlamamıştır.

#### 4.2.5.3. Dirse Han’ın Hatunu

Dirse Han *Dresden*, *Vatikan*, *Bursa* ve *Ankara* yazmalarının ilk anlatısıdır. Dolayısıyla anlatılar içinde gördüğümüz ilk güçlü kadın karakter Dirse Han’ın hatunudur. Adı verilmeyen bu hatunu bu kısımda “Hatun” adıyla anacağız.

Sertkaya, Hatun’un adının verilmemesini onun Müslüman olmamasıyla ilişkili olarak değerlendirmiş, ayrıca adının “Mina Hatun” olduğunu söylediği bu kadının Kıpçak Türkçesiyle konuştuğunu ileri sürmüştü (2020a: 227). Sertkaya’nın Alekberli’ye dayandırdığı bu bilgiler, anlatının değerlendirilmesini sınırlı bir çerçeveye oturtur. Anlatıda Hatun, oğlunun başına bir iş geldiğini hisseden, Boz Atlı Hızır’ın tavsiyesiyle oğlunun yarasını iyileştiren, dolayısıyla manevi boyutları olan bir kişidir.

Aça, Goettner-Abendroth’un görüşlerinden de yola çıkarak *Dede Korkut* anlatılarını anaerkil düzen temelinde yorumladığı çalışmada, ataerkil toplum yapısına direnebilen tek kadın kahramanın, Dirse Han’ın isimsiz eşi olduğunu söyler (2023). Hatun, üç kriz durumunda olayların gidişatını değiştirir; sağduyuyu temsil ederek geleneklerce arzu edilen neticeyi verir. İlki vefalı bir eş olması, çocuksuzluğun sebebi olarak töhmet altındayken ve beyi tarafından tehdit edilirken bile yine de beyine uysallıkla mukabele etmesidir. İkincisi evladını ölümün pençesinden kurtarıp yeniden hayata döndürmesi, iyi bir anne olmasıdır. Üçüncü ve en büyük fedakârlığı yine iyi bir eş olmasıdır. Baba ile oğul arasındaki gerilimde taraf olmaya mecbur olan kadın, günün sonunda yine beyini korumak istemiştir. İyi kadının timsali olarak iki temel

değer; iyi bir hatun ve oğluna anne olma değerlerinden ağır geleni, beyine iyi bir hatun olmaktır. Beyini terk etmemesi, kırk yiğidin Dirse Han'ın gönlüne düşürdüğü fitnenin asıl konusudur. Dirse Han, kadını ile yiyip içen bir oğlu kendisine rakip görecektir ve onu yok etmek isteyecektir.

Kadına sahip olmak, eril kodlarla örülü iktidar anlayışında gücün önemli bir imgesidir. İller fethetme çok defa güzel bir kadını elde etme olarak sembolize edilir. Somut olarak kadın varlığını elde etmenin, kadın bedeni üzerindeki sahipliğin doğrudan iktidarla özdeş olduğu düşünce dizgisinde Dirse Han, oğlunun hatunuyla yiyip içtiğini öğrenir. Seyfi Karabaş'ın enest bahsine kattığı bu konuda baba ile oğul, kadın dolayısıyla karşı karşıyadır. Aşağıdaki satırlar babanın oğlunu öldürmek istemesinde en temel gerekçeyi verir:

“Kalkubanı, Dirse Hân, senüñ oğluñ yerinde örü tırdı, gögsi güzel kaba tağa ava çıkdı. Sen var iken av avladı, kuş kuşladı, anasınun yanına alub geldi. Al şerābuñ itisinden aldı içdi, anasıyla şöhet eyledi. Anasına kaşd eyledi. Senüñ oğluñ kür kopdı, erçel kopdı. Arkurı yatan Ala Tağdan haber geçe, hânlar hânı Bayındır'a haber vara: ‘Dirse Hānuñ oğlu böyle bid‘at eylemiş’ dēyeler. Seni çağırdalar, Bayındır Hānuñ katında saña kazab ola. Böyle oğul neñe gerek? Öldürseñe!’ dēdiler. Dirse Hân eydür: “Varun getürün, öldüreyim. Böyle oğul maña gerekmez” dēdi (D12a/1-11).

Bir kadının sınındığı en temel üç durumdan ikisi; beye ve oğula bağlılık, Dirse Han'ın hatunu örneğinde gösterilmiştir (üçüncü sınanma durumu olan babaya / ağabeye itaat Beyrek'in kardeşlerinin sınındığı durumdur). Hatun bu örnekte her iki güç erki arasında dengeyi gözetken, iktidar alanına müdahil olmadan tarafları hayata döndüren konumdadır. Hatun'un hayata döndürücü bu müdahalelerini “doğurma” olarak kavramsallaştıran Pehlivan, Dirse Han oğlu Boğaç Han boyunu *Han Kızı Kaç Kez Doğurur?* şeklinde bir soruyla ele alır. Pehlivan'ın yorumuyla Hatun, “koca”nın önce itibarını sonra hayatını doğurmuş, oğlunu ise iki kez doğurmuştur. Hatun'un biyolojik doğurması gibi “toplumsal doğurması” da örtük biçimde perde gerisinde, erkek egemen dünyanın normlarına uygun olarak gerçekleşir (Pehlivan, 2019: 197-207).

Kadının perde gerisinde olayları iyileştirmesi Dede Korkut karakterinde ana temsilini bulan şifacılığın bir başka temsilidir. Dede Korkut iyileştirici rolünü toplum tarafından onaylanmış bir yetkiyle icra ederken kadın bu rolü perde gerisinde icra eder. Bu noktada Boz Atlı Hızır ve hekimler kadından daha fazla sahne önündedir. Boz atlı

Hızır'ı göremeyen kadın Boz Atlı Hızır'ın izni ve yön göstermesiyle oğlunu hayata döndürebilir. Boydaki bu ayrıntı kadının erkeğin sınırları içindeki yüceltilişinin türlü görünümlerinden biridir. Ancak Boz Atlı Hızır gibi Hatun da manevi bilginin sahibidir.

Çocuksuzluk sebebiyle acı sözler işiten Hatun, Dirse Han'ı bu zor durumdan kurtaracak tavsiyeyi vermiştir. Lewis Hyde; çocuk bakımı, kültür yaratımı, muhafazası, şifacılık, manevi liderlik gibi sosyal hizmet alanına tanımlanan işlerden *armağan emeği* olarak söz eder (2008: 153-155). Armağan emeği “dişil” bir doğaya sahiptir. Bir maddi kazanç elde etme amacı taşımayan, manevi alanla ilişkili olan bu emek, kadın ile evliya'yı veya “gaip eri”ni bir araya getiren şeydir. Kültürümüzde kadının evliya'ya en çok yaklaştığı alan “ana”lıktır (Destansı metinler özelinde analıktan kasıt oğul annesi olmaktır). Manevi yönüyle olayları sezen, karşılıksız emeğiyle yaraları saran “dişi ehli”, oğlunun yaşadığı felaketi “analık” bedeniyle yaşamıştır:

Çıksun benüm görür gözüm, a Dirse Hân, yaman segrür  
Kesilsün oğlan emen süd tamarum, yaman şızlar  
Şaru yılan şokmadın ağca tenüm kâlkub şişer.  
Yalıñuzca oğul görünmez, bağrum yanar. (D.14b/7-10)

*Oğlancığının ilk avı için attan aygır, deveden buğra ve koyundan koç kırdıran* Hatun, Bayındır Han veya Salur Kazan için metinde çok kullanılmış olan bir eylemle anılmıştır: *Yumurlanub yerinden örü tırdı*. Harekete geçmeyi ifade eden *yerinden örü turmak*, kadının erkek egemen sınırlar içindeki eyleyici rolünü işaretler. *Kırk ince kıızı boyına almak* ise alplığın kadınlar sınıfındaki karşılığıdır. Hatun, metinde Boyu Uzun Burla Hatun'un bir paraleli olarak yer almıştır: Han kızıdır; han hatunudur ve han annesidir. İktidarın el değiştirdiği süreçte han hatunu, bir valide hatun imtiyazına erişecektir.

#### 4.2.5.4. Selcen Hatun

Selcen Hatun, Kanturalı'nın yiğitlik göstererek aldığı, Trabzon tekürünün kızıdır. Bir “kâfir” prensesi olarak Selcen Hatun, anlatılarda geçen tek yabancı kadındır. Oğuz içinde cilasun bir yiğit olan Kanturalı ne İç Oğuz'dan ne Taş Oğuz'dan kız bulabilmiş, babasından methini işittiği Selcen Hatun'u almak istemiştir. Kâfirden kız almanın gerekçesini veren metnin hemen girişindeki şu sözler, Kanturalı'nın cüssesini taşıyamayacak Türkmen kızını küçümser:

Ƙan Turalı eydür: Baba, men yerümden tırmadın ol tırmış ola, men ƙazaguç atuma binmedin ol binmiş ola, men ƙanlı ƙâfir eline varmadın ol varmışmaña baş getürmiş ola dedit. Ƙanlı Ƙoca eydür: “Oğul sen ƙız istemezmiş-sin, bir cılasun bahâdur istermiş-sin, anuñ arƙasında yeyesin, içesin, h’oş geçesin.” Eydür: “Belî, cânım baba, eyle isterem. Pes varasın bir cici bici Türkman ƙızını alasın, negâhından tayanam, üzerine düşem, ƙarnı yırtıla” dedit. (86a/13-87b/8).

“Bir ‘azîm görklü mahbûb” olan, “sağına şoluna iki ƙoşa yay çeken”<sup>166</sup>, “atduğı oğ yere düşmez” bahadır bir ƙız olan Selcen Hatun’un “cici bici Türkmen ƙızı”ndan üstün görüldüğünü söyleyebiliriz. Selcen Hatun, mahbupları tarafından saldırıya uğrayabileceklerini düşünerek nöbet tutar. Kanturalı’yı yaklaşan ƙâfir ordusuna karşı uyandırır. Kanturalı, hatununun kendinden önce atına giyip düşmana davrandığını gördüğünde şükür namazı ƙılar:

Ƙan Turalı gözin açdı, ƙapaƙların ƙaldurdı, gördi gelin at üzerinde [ebçin] geyinmiş, süñüsü elinde. Yer öpdi, eydür: Âmennâ ve şaddaƙnâ, maƙşûdumuz Hâƙ te’âlâ dergâhında hâşıl oldı” dëyüb arı şudan âbdest aldı, ağ alnını yere ƙodı, iki rek’at namâz ƙıldı (D.98b/3-8).

Ancak Selcen Hatun’un bir sonraki hamlesi Kanturalı’da aynı şükür hissini uyandırmaz, Kanturalı hayatını kurtaran Selcen Hatun’a karşı öfkeye kapılır. Selcen Hatun mukaddimede geçen “dizini kırıp oturan helal” tanımının dışındadır. Bununla birlikte Kanturalı’nın kendisini öldürmek istediğı sahnede *Övünürse er övünsün aslandır* diyerek güvenli sınırlara çekilmeyi ihmal etmemiştir. Kadının, üstünlüğünü erkeğine galebe çalarak elde edemeyeceğı bilincini temsil eden bir kadın olarak Selcen Hatun, toplumsal cinsiyet araştırmalarında üzerinde durulacak baş kişilerdendir.

Selcen Hatun birçok açıdan muktedir bir hatundur. Uğruna savaşmaya gelen yiğidi seyretmek için kendisine köşk yaptırmış, oradan temaşa etmektedir. Buradaki köşk bir seyir kulesi olarak anlaşılabilir. Selcen Hatun *yokarıdan temâşâ ederidi*. Temaşa etmek eylemi, gösterinin sunulduğu, manzaranın asıl hâkimi olma yönüyle iktidar ifade eder. Bütün ƙızlar al giyerken Selcen Hatun’un sarı giymesi de yine Selcen Hatun’un bir başka özelliğidir. Metnin devamında ondan daima “Sarı Donlu Selcen Hatun” diye söz edilir. Selcen Hatun’un muktedirliği yine de erkek egemen

---

<sup>166</sup> Yay çekmek tek başına bir hünerken çifte yay çekmek çok daha görkemli bir hünerdir. *Koşa yay çekmek* hakkında bk. Bakırcı, 2020.



sistem içinde bir alınan ve verilen nesne olmağının önüne geçmez. Gözünün tuttuğu yiğit için babasına bir şey diyemeyip Allah’a dua eder. Babasının ve amca oğlunun şart ileri sürmesine karşı koyamaz. Değerli bir varlık olarak Oğuz’a verilmek istenmemiştir, onu geri almak için ordu gönderilmiştir. Selcen Hatun’un babasının saltanatı içinde söz hakkı yoktur, o da bileğinin gücüyle sözünü söylemiştir. Kaz sürüsüne şahin girmiş gibi dağıttığı ordu, babasının gönderdiği altı yüz kişilik birliklerdir.

Selcen adının etimolojisi hakkındaki çalışmalar bu adı *sili/sılı* “temiz, mec. bakire” kelimesinden getirir.<sup>167</sup> Bu durumda kâfir bey, bir Türk olabilir veya Selcen bu kızın Oğuz tarafına geldikten sonra aldığı ad olabilir. Her durumda Sarı Elbiseli Selcen Hatun, bir Oğuz kadınıdır. Oğuzlukla ilgili değerleri kadınlar tarafında bir istisna parantezi açarak temsil eder. Bununla birlikte bir Oğuz kadınına kolayca yakıştırılamayacak olan “kedisi mavlamak, ağzının suyu akmak” gibi davranışlar, bir kâfir prensesi olan Selcen Hatun kişiliğinde daha kolay kabul edilir olmaktadır. Kâfir tarafının güzellerinin bizim karamanlarımıza, karşı konulmaz şekilde âşık olması ile ilgili anlatılar, destan motifleri arasında özel bir yere sahiptir. Bir kâfir kızının Oğuz alpına âşık olması motifi Beyrek boyunda da geçmektedir. Kahramanımız yavuklusuna kavuşmak için bu melik kızını almaya da ant içer. Battal Gazi destanlarında kâfir beyinin kızlarını bazen kutlu rüyalar, manevî işaretler yönlendirirken *Dede Korkut* anlatılarında bu etki sadece kahramanların fizikî güzelliğinden kaynaklanmaktadır.

#### 4.2.6. Kızı Gelini

Kız ve gelin kelimelerinin birlikte kullanılması, iki kelimenin yakın anlamı hakkında düşündürür.<sup>168</sup> Halk şiirindeki kız ve gelin kullanımlarından bu ikisinin anlam alanını ayırt etmek güçtür. Çok defa, evlenilecek çağdaki kızlar için gelin tabiri kullanılır. Anlatılarda bir beyin ordusunda bulunan genç kadınlardan da “kız” ve “gelin” olarak söz edilmektedir. Bu adlandırma bir yağma nesnesi olması muhtemel

---

<sup>167</sup> Bu konuda iki makale olarak Özkan, 1995; Gedikli, 2000.

<sup>168</sup> Bu iki kelime Yenisey yazıtlarında da tanıklanmıştır: kanım tülberi, kara bodun, külig kadaşım, esizime, içiçim er, üküş er, oğlan er, küdegülerim, kız-kelinlerim bökmedim, esizime, ayıta (Padişahım Tülberi, halk, ünlü akrabalarım, kıymetlilerime, ağabeyciklerim erler, oğlan erler, güveylerim, kız-kelinlerim doymadım kıymetlilerime, ne yazık) E 3, 6 (Useev, 2012: 59).

genç kadın varlığını karşılar. İfade her defada bir isim tamlamasının tamlananı olarak kullanılmıştır. Toplumsal yapıda kızlar/gelinler bağımsız bir toplum birimi değildir. Aşağıdaki birkaç örnek, kızın gelinin beyin halkına karşılık gelen varlığını tanımlamaya yeter:

Qaza beşzer kıızı gelini çağrışdurdılar (D.21a/5-6).

Qızı gelini kaş kaş gülmez oldu (D.47b/10-11).

Oğuzun ala gözli kıızı gelini yığılduğda (D.100b/10).

Qızın gelinin yesir edün!” (D.123b/7-8).

Akıncılar kâfirün elin günin urub kıızın gelinin esir etdiler (D.128a/7-8).

öñin koyub tersin okur kıızı gelini (D.141b/3-4).

Qızını gelinini ağ göğsümde oynatdum, beglerin kul etdüm (D.141b/7-8).

Qaza beşzer kıızı gelini Qazana karşı gelüb elin öpdiler (D.147a/10-11).

Kahramanın esir düşmesi, onun kıızı gelininin ağlaması; Oğuz’un veya kâfirin elinin harap edilmesi, kıızı gelininin yağmalanmasıdır. Genç kadın varlığı, bir toplumun en mahrem, en korunması gereken varlığıdır ve bozgun bu yüzden öncelikle kız gelinle ilişkilidir.

#### 4.2.7. İnce Kızlar

Han kıızı anıldığı yerde bu han kıızının hizmetinde bir kızlar ordusu bulunması gerek anlatılarda gerekse tarihî kayıtlarda gözlemlenen bir olgudur. Clauson, “evlenirken kadına verilen hizmetçi kız” anlamında Moğolca kökenli bir kelime olarak açıkladığı *inçü*’nin, Çince “çeyiz” anlamındaki *inci*’den gelebileceğini söyler (1972: 173). *Tarama Sözlüğü*’nde inçü “esir, kul” anlamında örneklenir (Türk Dil Kurumu Sözlükleri, 2025). *Dîvânu Lugâti’t-Türk*’te ise *yinçge kız*, “odalık” olarak açıklanır (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2016: 142). Buradan ince kızların han hatunu mevkiindeki kadınların emrindeki cariye grubu olduğu anlaşılır. Halkın üst kademesinde yapılan düğünlerde gelin alınan kıza onlarca cariyenin çeyiz olarak verildiğine dair birçok tarihî kayıt bulunabilir. *Dede Korkut Kitabı*’nda açıkça ince kız maiyetine sahip olan iki kadın, han hatunudur. Dirse Han’ın hatunu ile Boyu Uzun Burla Hatun, kırk kıızıyla birlikte hareket eder. İnce kızların, maiyetinde bulunduğu hatundan bağımsız bir

hareketleri yoktur. Bu yüzden kişilikleri hakkında herhangi bir yorum yapılamaz. Her durumda hatunun kulu ve fedaisidirler.

Burla Hatun'un ve Dirse Han'ın hatununun ince kızları, hatunlarıyla birlikte gibi at biner, kılıç kuşanır. Dirse Han'ın hanımı *kırk ince kıızı boyına alır*. Kahramanların askerî birlik oluşturmak üzere maiyetini toplaması *boyuna almak* olarak ifade edilir. Beyler kırk yiğidini boyuna alarak ava giderler veya Bayındır Han'ın toyuna varırlar. Burla Hatun'un Salur Kazan'ın ardından gidişi sahnesinde ince kızlar hatunu savaşa hazırlar:

Meger, hānum, Boyı Uzun Borla Hātūn oğlancuğunu andı, qararı qalmadı.  
Kırk ince bēllü kız oğlanıyla kara aygırın tırtırdı buṭun bindi, kara [polat  
uz] kılıcın kuşandı. “Başum tācı Kazan gelmedi” dēyü izin izledi gētdi.  
(D.76a/6-9).

Pahalı savaş takımları, ipçin/zırh kuşanmak ve atını zırhlamak gibi askerî birlik pozisyonu almakla ilgili durumların ince kızlar için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca ince kızların köle kızlara nispetle biraz daha üstün bir sınıfı temsil ettiği düşünülebilir. Ancak beylerin kırk nökeri ile han kızının kırk ince kızının statü eş değildir. Beyrek'in yoldaşları Beyrek'in kız kardeşleriyle (bey kızlarıyla) evlenebilirler. İnce kızların evlenme durumları hakkında hüküm çıkaracak verimiz yoktur.

Sözlüklerde verilen “odalık” anlamı bu kızların han'la da irtibatlandırılabilceğini gösterir. Nitekim Kazan Bey'in evinin yağmalandığı boyda, dilbilgisi yağma olarak götürülen her şey gibi kırk ince kızın da “Kazan'ın” olarak, Kazan'ın tamlayanı olduğu bir tamlama içinde verildiğini düşünmeye imkan verir:

Yēdi biṅ alaca atlu qaraca kāfir yılğadı, gēce içinde Qazan begün ordısınun  
üstine geldi. Altun ban evlerini kāfir çapdı. Kızını gelin[in]i çağrışdurdı.  
Tavla tavla şehbāz atlarına kāfir bindi, qatar qatar develerini kāfir yētdi.  
Ağır ḥazīnesini kāfir yağmaladı. Kırk ince kıızıyla Boyı Uzun Borla Hātūnı  
esir ētdi (V.84b/7-10).

Ancak bir yerde Boyu Uzun Burla Hatun'un kızları için *kırk ince bēllü kız oğlan* tabiri kullanılmıştır. *Kız oğlan olmak*, doğrudan bakirelikle ilişkili bir tabirdir.

Beylerin maiyetinde yiğitlerin sayısı gibi hatunların mahiyetindeki ince kızların sayısı da kırktır. Burla Hatun'un ve Dirse Han'ın hatununun kızları için kırk sayısı verilmiştir. Ancak beylerin bazen üç yüz yiğit ile hareket ettikleri görülür. Han

kızlarının maiyetlerinde cariyeler bulundurması temel bir statü durumudur. Evliya Çelebi Yavuz Selim'in Şah İsmail'i bozguna uğratmasından bahsederken Şah İsmail'in eşi Taclı Hatun'un iki yüzden fazla cariyesinin de esir alındığından söz eder:

Ve Şah İsmâil'in Taclu Hanım nam avreti ve iki yüzden mütecaviz mahbube cariyeleri cümle esir olub mal-ı Karun ile Asitane-i saadete geldi (Evliya Çelebi, 1938: 102)

“İnce kız” tabiriyle ilgili ilginç bir durum, metnin ilk örneklerinde “kırkınca kız” yazılması, Kazan'ın evinin yağmalandığı boyda bu kızlardan sürekli olarak “kırk ince bellü kız” olarak söz edilmesidir. *Vatikan* yazmasında ise *ince bellü* tabiri hiç kullanılmamıştır. Tezcan, Dresden'i çekimleyen kişinin bu tabiri anlamayıp önce “kırk kadar” şeklinde yorumlayarak “kırkınca” olarak düzeltmiş; sonra “ince kız” yazıp tekrar tereddüt ederek “kırk ince belli kız” olarak düzeltmeye karar vermiş olacağını ihtimal dâhilinde görür (2018: 88). Kısacası *Vatikan* yazması müstensihinin bildiği kelimeyi *Dresden* yazması müstensihi bilememiş olmalıdır.

#### 4.3.Devlet ve Birey

Yukarıda belli statüler ve toplumsal sınıflar belli başlı kahramanların izleğinde tarif edilmeye çalışılmıştır. Sınıfların arasında katı kuralların gelişmemişliği, bütün bir toplumun bir ailenin bireyleri gibi ortak bir zeminde bir arada olduğunu düşündürür. Ancak alp olmayan erkeklerin ve kadınların varlığı anlatılarda sönüktür. Odakta olmamaları, öncelikle anlatıların ana konusu olmamalarının bir sonucudur. Bir destansı anlatıda sıradan insanların, düşkünlerin ve kadınların anlatıya dâhil oluşlarının sınırlı olması doğaldır. Düşkünler ve sıradan halk, alplara, kahramanlarımıza muhtaç, onların himmetini bekleyen bir kitle olarak varlık gösterir. Yaşlı kadının Basat'tan, kendi oğluna karşılık esir istemesi, Beyrek'in nişanlısı evlenirken ozanların yoluna taş dizmeleri ve eski beylerine vefa göstermeleri, toy sahnelerinde düşkünlerin açların doyurulduğunun ifade edilmesi bu şekilde beylerin beyliğini kuvvetlendirmek için yapılmış ilave bilgiler hükmündedir.

Bireyin devletle ve toplumla karşı karşıya gelişine birkaç cepheden yaklaşabiliriz.

#### 4.3.1. Kahraman, Devlet ve Toplum

Devleti yönetimin başı olarak ele aldığımızda bireyin anlatılarda doğrudan devletle karşı karşıya kaldığı veya devletin iradesinin bireyle çeliştiği durumlar fazla değildir. Alpların kahramanlıklarının amacı ve muhatabı, toplumun ortak iradesini temsil eden bir kamu kurumu veya devlet organizasyonu olarak karşımıza çıkmaz. Kahramanın Bayındır Han’la karşı karşıya kaldığı iki durumda da sonuç olarak Bayındır Han’ın hükmü yürümüş ve kahramanlar yine ona tabiiyet bildirmiştir.

Kahramanların içinde bulunduğu bütün bir Oğuz toplumu ile bütünleşik olarak ele alınması hatalı yorumlara sebep olabilir. Zira kahramanlar, bütün bir toplumun yararına olarak ayağa kalkan yiğitler değildir/olmayabilirler. Birey ile toplum hakkındaki çatışmalarda kahramanın toplum için feda olmasının değil, ancak “er igid olma” idealinin etken olduğu söylenebilir. Anlatılar bağlamında baktığımızda Bayındır Han hariç tutulmak üzere hanların ve beylerin kendi “ordu”ları özelinde hareket ettikleri görülür. Bayındır Han bütün orduların yani yerleşimlerin, bütün Oğuz halkının tabii olduğu kişidir. Ancak hanlar için durum daha farklıdır. Bir hanın zarar görmesi diğer hanları her zaman etkilemez. Dirse Han nökerleri tarafından götürülürken Oğuz beylerinin durumdan haberi bile olmamış gibidir. Dirse Han’ı nökerlerinin elinden kurtarmaya yalnız ve yalnız oğlu Boğaç Han ile Boğaç Han’ın yiğitleri gelmiştir. Beylerbeyi konumundaki Kazan Bey’in “evi” yağmalandığında Kara Göne, Aruz Koca, Yegenek gibi beylere bu yağmadan doğrudan bir zarar iliştiğine dair bir emare yoktur. Alplar için ilk öncelik kendi onurları ve bu onurlarının bağlı olduğu, kendi himayesindeki, kendisine tabi olan halk veya birinci derecedeki akrabasıdır. Bazı durumlarda bu halk doğrudan aile halkıdır.

Toy düzenlemenin bir iktidar göstergesi olarak taşıdığı anlam üzerinde durulmuştu. “Açları doyurma, yalanaçları (çıplakları) giydirme” alpin civanmertliğini gösteren davranışlarda toplumun yararı ancak bir sonuç veya çıktı olarak değerlendirilebilir. Mala kıymak temelde ad almakla ilişkilidir. Bağışlama/verme davranışının beyin beyliğini tesis etmesiyle ilişkili anlamı, halka bir fayda olarak dönen işlerin de beyin halk üzerindeki iktidarını pekiştirmeye yaramasıdır. Oğul sahibi olmak, topluma bir katkı sunmak için değil adın devam etmesi içindir. Akın dileyip kâfir ellerine yiğitlere doyum olması da kahramanın adının yürümesine hizmet eder.

Ağladuğuma sebep oldur ki:  
Atam öldi ben kaldum,  
Yérin yurdın ben dutdum.  
Yarınki gün bendağı ölem, sen kalasın.  
Karularuñ yay dartmadın ok atmadın baş kesmedin  
Kanlu kâfir elinden cülde almadın  
Tâcımı tahtımı saña vèrmeyeler dèyü  
Şoñumı añub ağların (V.72b/5-6).

Bir Oğuz yiğidinin temel motivasyonu ad kazanmak, diğer “adı belli yiğitler” arasında üstünlük elde etmektir. Adının bir yenilgiyle veya ayıpla, eksiklikle anılması bir yiğit için büyük düşüklüktür.

Anlatılar tek bir bireyin, bir kahramanın anlatımını hedefler. Kahraman Oğuz’un kudretinin temsilcisidir ve bu temsili tek ve biricik olarak yapar. Tepegöz karşısında Oğuz beylerinin tek tek mücadele edip zebun olmaları tipiktir. Meydanda er dilemek, en temel mücadele yöntemidir. Toplu halde yapılması gereken savaşta yine meydanda teke tek yapılacak bir dövüş sahnesi devreye girer. Bu kahramanlık anlatıları birçok kahraman arasında biricik olanı hedefler, asıl kahraman diğerlerine üstün gelerek varlık gösterir. Yegenek birçok Oğuz yiğidine karşı tekürü deviren kişi olur. Basat da birçok adı belli Oğuz yiğidini zebun eden Tepegöz’ü öldürebilen tek kişi olur.

Basat’ı kendi hüküm alanından, beyliğinden Oğuz yurduna döndüren olay, yaşlı bir kadının uyarması üzerine haberini aldığı kardeşidir. Kardeşinin Tepegöz elinde zebun olması Basat’a bir intikam sorumluluğu yükler. Tutsak kurtarmaya giden diğer kahramanlar gibi o da öncelikle adını kurtarmış olur. Adına sürülecek leke kahramanı harekete geçirir. Bireysel gibi görünen kahramanlık gayreti, bütünüyle halka bağımlı, normatif bir davranıştır. Bu açıdan kahramanlar toplumun kanaatlerini kenara koyamazlar. Beylerin ve hanların toplum önünde adlarını temize çıkarma çabası hakkında “toplum için” değil fakat “topluma karşı” ifadesini kullanmak daha uygun olacaktır. Bu sebeple yaşlı kadın Basat’tan yardım dilenirken, bu büyük felaketin Basat’ın ağasına kadar uzandığını eklemeyi ihmal etmez. Halktan bir kadın ile bir bey, aynı felaket örüntüsü içinde birleşmiştir ancak bu konu Basat’ı bir haysiyet meselesi olarak ilgilendirir. Kardeşinin intikamını almak zorundadır.

#### 4.3.2. Kadınlar, Devlet ve Toplum

Anlatılara dâhil olan kadınların han kızı veya hatunu kızlar olduğu daha önceden ifade edilmişti. Bu kadınların devletle teması eşleri üzerindendir. Kadınların ulu otorite olarak Bayındır Han'la karşı karşıya geldiği bir sahne yoktur. Han kızı Boyu Uzun Burla Hatun, Salur Kazan'a karşı çekilmiş bir kart olarak babasının huzuruna gidip asker alabileceğini söyler: *Hân babamuñ yanına men varayın. Ağır leşker, bol hazîne alayın* (D.71a/11-12). Hanlar hanından asker isteyebilme, sadece han kızı hatunların güvencesidir.

Boyu Uzun Burla Hatun bir boyda, babası tutsak düşen oğlu Uruz'u Bayındır Han himayesinde yetiştirmiştir. Burada evladın hanlar hanının babası olduğunu bilirken annesinin hanlar hanıyla olan ilişkisini anlayamamış olması, öyküdeki zorlama bir durum olarak yorumlanabilir. Ancak bu durum Bayındır Han'ın kadınlara mesafesinin ne olduğu hakkında fikir vericidir. Boylarda hiçbir zaman Bayındır Han'ın bir hatunu da bulunmamaktadır.

Beyrek'in kanlı gömleği Bayındır Han'a götürülünce Bayındır Han bu gömleğin Banu Çiçek tarafından teyit edilmesini buyurmuştur. Burada da han ile kadın karşı karşıya gelmez.

Kadınlar toplum önünde aileye dönük karakterlerdir. Kadınlar halkın faydasını, refahını gözeterek değil, aile bütünlüğü veya aile haysiyeti için meydanda varlık gösterirler. Kadının mücadele hikâyesinde beyini kurtarmak, oğlunu kurtarmak, bey ile oğulu barıştırmak, kayın ataya ve kayın anaya iyi haber vermek vardır. Kadının aileyi kurtarma hamlesinde kendisinin veya halkın iyiliği hedefi yoktur. Burla Hatun kırk ince kızının arasında saklanır. Kadının davranışında normatif etki daha zayıftır. Kadın, ailesi için toplumun kınamasını göze alır: *Kutsuz gelin diyeceğine udsuz gelin desinler*. (Uğursuz gelin diyeceğine utanmaz gelin desinler.) sözünde halkın kendisini kınayacağı bilgisine karşın uğursuzluk endişesi daha baskındır. Kadının yavuklusuna veya beyine karşı duyduğu sorumluluk, toplumsal kaydın önüne geçmektedir. Banu Çiçek'in Bambam tepesine çıkıp ağlaması ve parmağındaki nişan yüzüğünü Yaltacuk'la yapılan düğününde bile saklamaya devam etmesi, toplumsal normların hilafıdır. Beyi uğruna toplumsal normların dışına çıkması beyin namlı yiğit olmasına bir destek olduğu ölçüde olumlu bir davranış olarak anlatıya girmiştir.

Mukaddimede kadını ev ile özdeşleştiren şu söz yer alır: *Dizini basup oturunca helâl görkli* (D.5a/12). Bu sözle ortaya konan norm “alp kadın” olarak meydana çıkan kadınları dışlar. Evde oturup ağabeylerini bekleyen, ekmek ve gömeç pişiren ve “ayran” ikram eden Beyrek’in kız kardeşleri, evde eşini sonuna kadar bekleyecek olan Segrek’in hatunu, Deli Dumrul’un canını onun için feda etmeye hazır eşi, kadınlar için normu temsil eden örneklerdir.<sup>169</sup>Bu örneklerde aileye dönüklük esastır. Kadının toplumla ve devletle yüzleşmesi norm dışı bir durumdur.

#### 4.3.3. Dede Korkut, Devlet ve Toplum

Dede Korkut’un kişiliğini ele aldığımız bölümde hem bir ata, ulu, mübarek kişi hem de bir ozan olarak Dede Korkut’un toplumun merkezinde yer aldığı gösterilmeye çalışılmıştı. Dede Korkut’un yer yer Boz Atlı Hızır gibi kutlu bir kişiye, bir din ulusuna; yer yer insanların sakındığını söyleyebilen bir ozana dönüştüğü sahneler vardır. Dede Korkut’un Oğuz toplumunda bir din büyüğü, ulu kişi olarak rolü “kara donlu dervişler”e yaklaşır. Bu kişilikte gaibi bilicilik ve destan söyleycilik birleşir. Dolayısıyla Oğuz yaşamının dinî yaşayışının ürettiği bir çerçevede din ulusu olmak söz konusudur. Köprülü’nün *Anadolu’da İslamiyet* kitabında bahsettiği dinî yapı burada anılabilir:

...uçların nasıl bir hâlet-i rûhiyyede olduğunu anlamamız lâzımdır. Daima birçok meşak ve mehalikle malamal Bizans serhatlerinde oturan göçebe Türkmen aşiretleri, çoluk çocuklarıyla ve sürüleriyle beraber Anadolu’yu ilk defa istila eden dedeleri gibi haşin bir ordu hayatı geçiriyorlardı. Arap ve Acem harslarından muktebes zâhirî bir cilâ altında, eski millî kahramanlık an’aneleri, kopuz çalan ozanlar, Türkmen babaları hep mevcuttu. Sûfî şâir Âşık Paşa’nın pek güzel bir tabiri veçhile Alperenler devri yani destânî hayat, Moğol valilerinin emir ve tehditlerine o kadar aldırmayan uçlarda devam ediyordu. Bu sahalarda başlıca hâkim olan, dinî hislerle kahramanlık hisleriydi. (...) Faal ve cenkçi Türkmenlerin hayât-ı diniyyesini idare eden Türkmen babaları, bütün bu sûfîlerin menkıbelerinde umumiyetle göze çarptığı veçhile, cihâd ile meşgul dervişlerdi (Köprülü, 2012: 67-68).

*Dede Korkut* anlatıda halkın lehine hareket eden, aracı ve uzlaştırmacı rol için öne sürülen kişidir. Onun eylemleri handan ve hanlar hanından daha fazla halka

---

<sup>169</sup> Güngör, mukaddimede sözü edilen kadınların sosyo-ekonomik bakımdan daha alt tabakaya ait olduğunu söyler. Ayrıca bu kadınların yerleşik hayat yaşadığı tahmininde bulunur (2006: 41).



dönüktür. Han huzurunda siyasi sözün aracıları olan Dede Korkut, halk tarafından da bir ara bulucu olarak ileri sürülür. Dede Korkut halkın müşkül bir meseleyi hal için öne sürdüğü kişidir. Dede Korkut'un üstlendiği ve dışıl karakteri olan sorumluluk, halkın bir "müşkülünü çözer". Dolayısıyla anlatıların en topluma dönük karakterinin Dede Korkut olduğunu söyleyebiliriz.

Dede Korkut bazı durumlarda insani olanın en saf bir yansımasını da sunar. Deli Karçar'a giderken aldığı tedbir, yedeğine at alması, Oğuzlarla helalleşmesi bu şekil bir yansımadır. Bir Oğuz erkeğinin kolayca ifade edemeyeceği korkma duygusu, onun tavrında büyük bir açıklıkla sergilenmiştir. Dolayısıyla Dede Korkut toplumun kabulde zorlandığı veya sakladığı çatışmaların da bir ifade aracına dönüşür. Bu konuda Lokman sözüyle ilgili yaptığımız karşılaştırma da hatırlanmalıdır.

Dede Korkut'un aldığı kararlar veya verdiği hükümler her zaman doğru mudur? Anlatıcı bu konuda daha en başta "Oğuz'un tamam bilicisiydi, her ne der ise olurdu" diyerek Dede Korkut'u şüpheyi yer bırakmayacak şekilde bilgeliğin zirvesine oturtur. Ancak Gürcistan'dan gelen haracın taksimiyle ilgili karar Kazan Bey ile Begil arasında bir çatışmaya yol açmıştır. Hanın alamadığı kararlarda Dede Korkut'a danışılması, han üzerinden sorumluluğu kaldırmıştır. Bayındır Han Dede Korkut'un tavsiyesine ek bir yorumda bulunmayarak Balandier'in ifadesiyle bir "sessizlik sanatı" icra eder: *Hükmedenler, devlet aklıyla gerekçelendirilen sırrın insanlarıdır; hükmedilenler ise bir şeylerin onlardan gizlendiğini bilir* (2018: 15). Dede Korkut'un manevi kişiliği, ardından gelişen olayların bir ilahi hikmet şekilinde okunmasına zemin hazırlamıştır. Sonuç olarak Begil ile Kazan Bey çatışmasında kimse haksız kılınmamıştır.

*Şecere-yi Terâkime* metninde Korkut Ata'nın bir şehzadeye "ad verme"siyle ilgili bir öykü geçer: Duylu Han ölür ve geride hamile bir kadın bırakır. Bu kadın bir süre sonra bir oğlan doğurur. Tahta vekalet eden İnal Yavku bu oğlan için çok görkemli bir toy düzenler. Korkut Ata bu oğlana "yahşı bir ad" koyması için çağrılır. Korkut Ata "Bunun adı Duman olsun" der. Halk "daha güzel ad" vermesi için ısrar edince "Bundan yahşı at bolmas" diyerek uzun bir açıklamaya girişir. Korkut Ata'nın burada uzun bir açıklama yapması, halkı iknada zorlandığının bir göstergesi gibidir. Söz uzar. Anlatının devamında Duman adı verilen taht varisi oğul, Dede Korkut'un *Tuman kün âfitâb bolur* diyerek (Ebulgazi Bahadır Han, 2020: 163) vadettiği şekilde yiğit olup

atasının tahtına geçemez. Olgunluk çağında geçebildiği tahtta dört ay kalır ve yine Kokrut Ata'nın tavsiyesiyle tahtı kendi oğluna bırakır. Korkut Ata'nın “yahşı” diye verdiği Duman adı, ne kadar güzelleşse de iyi bir bahta çıkmamıştır. Tuman kendi oğluna “Kanlı Yavı” adını bizzat verir.

Dede Korkut'un toplumsal kabulü kolaylaştıran manevi üstünlüğü, var olan çatışmaları bir müddet ertelemesini veya örtmesini sağlamaktadır. Dede Korkut'un anlaşma için aracı kılındığı Tepegöz ve Deli Karçar örnekleri, çatışmaların ertelenmesi ve örtülmesi konusunda önemli örneklerdir.

#### 4.3.3.1. Aracılık veya Ertelecilik

Dede Korkut'un toplumda “uyum sağlamayı kolaylaştırma” işlevi vardır. Ancak uyum çatışmalara karşı yapılmış geçici uyarlamadır. Park'ın rekabetin doğasına ilişkin sözlerini burada anabiliriz:

Savaş ve seçimler koşulları değiştirir. Bu değişiklikler belirleyiciyse ve kabullenilmişse çatışma yatışır ve çatışmanın neden olduğu gerginlik uyum sürecinde, rekabet hâlindeki tarafların-örneğin bireylerin ve grupların- köklü bir değişime uğramasıyla çözüme kavuşur. Bir insan tümüyle mağlup edilmişse hep söylenegeldiği gibi, “asla aynı kalamaz.” Zafer, boyun eğdirme ve mağlup etme toplumsal olduğu kadar psikolojik süreçlerdir. Bunlar, söz konusu tarafların sadece statüsünü değil, aynı zamanda tutumlarını değiştirerek yeni bir düzen kurarlar. Nihayet yeni düzen, alışkanlık ve gelenek içinde eritilir ve sonra kurulu toplumsal düzenin bir parçası olarak sonraki nesillere aktarılır (Park, 2018: 17).

Dede Korkut birçok gerginlik durumunda çağrılan, kendisine danışılan bir kişidir. Ancak Dede Korkut'un müdahalesinin kesin ve yüzde yüz iyi sonuçlar verdiğini ne kadar söyleyebiliriz? İktidar ile halk, birey ile toplum veya doğa üstü bir güç ile toplum arasında pazarlık yapan Dede Korkut'un Oğuzların bir velisi ve temsilcisi olduğu sahneler bu sebeple yeniden okunmalıdır. Temelde bir karışıklığın giderilmesi, çatışmanın yatıştırılması Dede Korkut sözüyle gerçekleşir. Ancak Tepegöz'de olduğu gibi Dede Korkut çatışmayı nihai olarak çözemez; nihai çözüm eril gücün ortaya çıkıp hünerini ortaya koyması ile olacaktır.

Oğuz'un Tepegöz'den zebun olması ve Dede Korkut'un bir anlaşma (kesim) için gönderilmesi olayı şu şekilde verilmiştir:

Oğuz Depegöze kâr kılmadı, ürkdi kaçdı. Depegöz çevürüb öñin aldı. Oğuzı salı vèrmedi, gèrü yèrine kòndurđı. El-hâşıl Oğuz yèdi kerre ürkdi. Depegöz öñin alub yèdi kerre yèrine getürdi. Oğuz elinde temâm zebûn

oldı. Vardılar Dede Korkutı çağırıldılar anuñıla tanışdılar, “Gelün, kesim keselüm” dediler. Dedem Korkudı Depegöze gönderdiler. Geldi, selām vèrdi, eydür: “Oğul Depegöz, Oğuz elünde zebün oldı, buñaldı. Ayağün toprağına meni şaldılar. Saña kesim vèrelüm, dèrler” dedi. Depegöz eydür: “Günde altmış ādem vèrün yèmege” dedi. Dede Korkud eydür: “Bu vechile sen ādem kımaz, dükedürsin” dedi. “Ammā günde iki ādem ile bèşyüz koyun vèrelüm” dedi. Dede Korkud böyle dègeç Depegöz eydür: “H’oş, öyle olsun! Evet hem maña iki ādem vèrün. Yèmegüm benüm pişürsün, men yèyeyim” dedi. DedeKorkud döndi, Oğuz geldi, eydür: “Yüñlü Koca ile Yapağulu Kocayı Depegöze vèrün, aşın pişürsün” dedi. “Ve hem günde iki ādem ile bèşyüz koyun istedi” dedi. Bunlar dahı rāzī oldı. Dört oğlı olan birin vèrdi üçü kaldı. Üç olan birin vèrüb iki kaldı. İki olan birin vèrdi, biri kaldı (D.111b/2-D.112a79).

Dede Korkut’un Tepegöz’le Oğuz toplumu adına yaptığı anlaşma, günlük bedeli altmış ademden iki ademe indirilmiş olsa da çok külfeti olan bir anlaşmadır. Bu anlaşma esas olarak, düzensiz şekilde zarara uğramak yerine düzenli bir kaybı göze almak arasında yapılmış bir seçimdir. Düzenli zararın kavram alanı; vergi, haraç gibi güvenlik için yönetim erkine verilen bedelle benzer bir mantıkta işler. Oğuz halkı devlete vergi öder gibi yılda toplam 182 bin beş yüz koyunu, yedi yüz otuz yiğitle birlikte Tepegöz’e göndermektedir. Yedi kere göç etmek zorunda kalan ve zebun olan Oğuzların bu anlaşması, çatışmayı sadece geçici bir süre durdurabilir. Tepegöz’ün günlük yiyeceği yiğitleri gönderme, ancak sırası henüz gelmeyen için kısa bir fırsat yaratabilir. Temel geçimi akıncılık ve hayvancılık olan Oğuzların bu anlaşma ile uğradıkları mali kayba yeterince değinilmemiştir. Ailenin umudu olan yiğitler ve halkın beslenme kaynağı olan koyunlar düzenli olarak Tepegöz’e gönderilir ve halk iş gücünden mahrum kalarak fakirleşir.

Doğa üstü bir güçle yapılan anlaşma, kadim bir halk geleneğimiz olan “kurt ağzı bağlama” geleneğiyle karşılaştırılabilir. Kurt ağzı bağlamada esas olan halkın geçim kaynağı olan hayvanlarına ilişmeme konusunda kurt’tan emin olmaktır. İşin ehli biri (imam, hoca, ana ilki) tarafından belli dualar okunur ve kurtların ağzı belli bir mahalde ve belli bir halkın malına zarar vermemek üzere bağlanmış olur.<sup>170</sup> Dua yerine beddua okunduğu da olur. Bu yöntemde mutlaka belli bir sınır vardır.<sup>171</sup> Bu sınırın

---

<sup>170</sup> Farklı uygulamalar için bk. Aça, 2016: 26-34.

<sup>171</sup> 2020 yılında yaptığımız bir derlemede şu bilgilere ulaştık: Kurtların ağzını bağlamak için su yerleri sınır yapılır ve dua okunur. Korunmak istenen yer, sular arasındaki sınırlı bir bölgedir. Sınırın akarsu olması şarttır. Mesela Köhçer’in Buluntu diye bir yaylası vardır. Aşağıdan Kalapotama Deresi;

içinde kurdun ağzının bağlı olduğuna, mallara zarar vermeyeceğine inanılır. Korunaklı bu bölge dışında kurtlar izinlidir.

Bu geleneği Tepegöz'le birlikte anmamızın sebebi, kurt hakkında Hz. Peygamber'le ilgili anlatılan bir rivayet dolayısıyladır. Hamza ibni Ebî Useyd'e dayandırılan rivayete göre (bk. Kandehlevî, 2020) Hz. Peygamber ve ashabı yolda, ön ayakları üzerinde kıvrılmış olarak yatan bir kurda rast gelir. Hz. Peygamber “Bu kurt hakkını istemek için gelmiş, ona hakkını vermeniz gerekir.” der. Ashap “Onun hakkı nedir?” diye sorar. “Onun hakkı her yıl bir koyundur.” cevabı gelir. Ashap “Bir kurt için çoktur” deyince Hz. Peygamber kurda, hakkını kendisinin alması gerektiğini işaret eder, kurt da dönüp gider.

Bu rivayette kurt ile yapılan anlaşma, Tepegöz anlatısındaki düzensiz zararlı düzenli zarar arasında yapılan seçimin zıddıdır. Hz. Peygamber de Dede Korkut gibi kurda belirli bir fidye verilip onun zararından emin olunmasına işaret etmiş, ancak sahabe bu anlaşmayı istemediği için kurt sürülere vereceği zararda serbest bırakılmıştır. Tepegöz'le anlaşmayı talep ve kabul eden Oğuz halkı, ashabın almak istemediği bir yükün altına girmiştir. Ancak kurdun hissesi ile Tepegöz'ün hissesi arasında çok büyük fark vardır. Doğal veya doğa üstü bir güçle ilgili anlaşmalar halk kültüründe şüphesiz geniş bir yer tutar. Bu anlayışı bu rivayet özelinde ele aldığımızda Tepegöz'e kurbanlık iki adam ve beş yüz koyun göndermenin ilahi bir takdir olarak taşıdığı anlamı dikkate almak gerekir. Şartları ağır olan bu anlaşma, gücün kesin bir şekilde ortaya konmasını, diğer bir deyişle kahramanlığı gerekli kılmıştır.

Deli Karçar'dan kız istemeye gönderilmesi, Dede Korkut'un pazarlık konusundaki diğer bir rolüdür. Bu sahnede Deli Karçar tarafından sert şekilde azarlanan, hakaret gören Dede Korkut'un korkmasıyla ilgili ayrıntılar cömertçe verilmiştir. Dede Korkut'a hamle kılarken Dede Korkut'un *ism-i azam* okuyup

---

kuzeyden Şimbi Deresi; güneyden Ayı Irmağı geçiyor. Bu akarsuları sınır belleyerek kurtlar için “beydoa” (beddua) edilir. O gece veya o hafta malları kurt yemez (buna inanılır). Kurtlar beddualı olur, kurtların ağzı bağlanır. Dağları yaylaları her sene düzenli olarak okuyan hocalar vardır.

Allah'tan dilemesi üzerine Deli Karçar'ın kolu taş kesilir. Deli Karçar pişman olur, yalvarır:

Meded amān, el-amān, Tangrının birliğine yokdur gümān. Sen menüm elümi şağaldı gör, Tangrının buyruğıyla peygamberün kavlıyla kız karındaşı Beyrege vëreyin" dedi. Üç kerre ağzından ikrār eyledi, günāhına tevbe eyledi (D.44b/2-5).

Ancak Dede Korkut'un duasıyla tekrar kolu düzelen Deli Karçar, Dede Korkut'tan çok yüklü bir başlık istemekten geri durmaz:

Dede, kız karındaşımuñ yolına ben ne isterisem vëürmisin?" Dede eydür: "Vërelüm" dedi, "görelüm ne istersin?" Delü Karçar eydür: "Biñ buğra getürün kim māye görmemiş ola. Biñ dañı aygır getürün kim hēc kışrağa aşmamış ola. Biñdañı koyun görmemiş koç getürün. Biñde kuyruksuz kulaksuz köpek getürün. Biñ dañı büre getürün maña" dedi. "Eger bu dedüğüm nesneleri getürüriseñüz, h'oş, vërdüm. Ammā getürmeyecek olurısañ bu katla öldürmedüm ol vaktın öldürürin" dedi (D.44b/6-13).

Deli Karçar'ın muhatabını alaya alma anlamı taşıyan bu isteklerine karşılık Dede Korkut herhangi bir pazarlık yapmaz ve "bin büre"yi teslim ettiği son sahnede mizahi bir şekilde Deli Karçar'dan intikamını alır:

Dede Korkud: "Oğul Karçar, ne kargaşa edersin? Getür, bu ısmarladuğün nesnedür, nolduñ böyle buñaldun? Semüzin al, aruğın ko" dedi. Delü Karçar eydür: "Hāy Dede sultān, Tangrı bunun semüzin de alsun, aruğında alsun. Hemān beni kapudan taşarı eyle, meded!" dedi. Dede kapuyı açdı (D.46a/6-11).

Dede Korkut burada Deli Karçar'a cevabını ertelemiş, ancak onu hileyle bir köşeye kıştırarak intikamını alabilmiştir. Dede Korkut'un bu ertelemeşi bir ders verme amacıyla birlikte mizaha daha büyük bir mizahla verilmiş karşılık olarak okunabilir. Manevi yönü gereği, çatışmaya nihayeti verecek kahramanlığı ortaya koymayan Dede Korkut, bir hileye başvurarak Deli Karçar'la yaşadığı gerilimi bitirmiştir.

#### 4.3.3.2. Ad Koymak ve Kayda Geçirmek

Dede Korkut, Oğuzların toplumla bütünleşmesinde devletin bir ideolojik aygıtı (AİE) işlevi görür. Toplumun değerleriyle çatışan birey, bir eğitim ve sağaltım merkezi olarak Dede Korkut'la yüzleştirilir ve toplumun yapısına uyumlandırılır. Basat'ın ormandan alınıp ad verilerek toplumsallaştırılması buna örnektir. Toplumsal norm, Dede Korkut aracılığıyla kahramana hatırlatılmıştır:

Dedem Korkud geldi, eydür: "Oğlanum, sen insānsın, hayvānıla muşāhib olmağıl. Gel, yañşı at bin, yañşı yigitlerle eş yort dedi. Ulu kardaşuñ adı

Kıyan Selcükdür, senüñ aduñ Basat olsun. Aduñı men vërdüm, yaşuñı Allāh vërsün” (D.109b/5-10).

Tek beden hâlinde var olan toplumun herhangi bir unsurunda ortaya çıkan başkalaşma veya bireyin ortaya çıkışı, toplum için kontrol edilmesi gereken bir tehlikedir. Dede Korkut’la normlar hatırlatılır ve çatışmalar gelenekle uzlaştırılmaya çalışılır. Ancak bu uzlaşma çatışmaya nihai çözüm üretmez. Basat Tepegöz’in yaptıklarından habersiz olacak kadar babasının ordusundan uzakta kalmaya devam etmiştir.

Basat’ın ve bazı kahramanların ad alması, Oğuz beylerinin ne ettiklerinin söylenmesi, Dede Korkut’un toplumsal kaydın aracısı olduğunu gösterir. Dede Korkut bu kayıtları bir beyin veya hanın huzurunda tutmakta ve iktidarın yazılı tarihi biçimlendirici rolünü de yansıtmaktadır. Bu biçimlendirici rol, on ikinci boyda daha açıktır. İç Oğuz ve Taş Oğuz’un karşı karşıya geldiği pozisyonda ara bulucu rolü olmayan, çatışmalarda adı anılmayan Dede Korkut, çatışma nihayete erdiğinde kazanan taraf olan Salur Kazan’ın yanında yer almıştır. Daş Oğuz’un beylerbeyinin öldürüldüğü, evinin İç Oğuz beyleri tarafından “çaptırılıp” elinin gününün yağma edildiği olayın sonunda Dede Korkut’un şadılık çalarak destan okuması, iktidar tarafından kesin bir şekilde kazanılan zaferin bir alkışlamasıdır. Kayda geçirme işi, üstün olan tarafın söyleminin yeniden üretilmesidir. Yaralanmışlığını, mağdur edilmişliğini, kendisine hainlik yapıldığını ifade ederken, sözünü söyleyen tarafın iktidar olduğu göz ardı edilmemelidir.

#### **4.3.4. Sıradan Halk, Devlet ve Toplum**

Oğuz toplumunda statüler hakkında ihmal edilmemesi gereken nokta, farklı sınıflar arasında keskin bir mesafenin bulunmaması, açık bir iletişimin olmasıdır. Beyler, hatunlar, kendilerinden düşük konumdaki insanlarla bir arada bulunmaya alışkındır. Hanlar, halkından daha korunaklı ve kayırılmış değil gibidir. Göç sırasında, göçü yöneten, ordunun lideri olan han, “oğlancığını yitirmek” şeklindeki en büyük felaketi yaşayabilir. Bir oğul, han babasına; çoban, beyine diklenebilir. Nökerler beylerini, nişanlısının verdiği kaftan dolayısıyla kıskanabilir ve bey bu kaftanı nökerlerine bağışlayabilir. Bunun gibi ozan kılığındaki bey oğlu, onlara taşlama yapabilecek ölçüde toplumun alt tabakadan kimselerinin sırrına vâkıf olabilir. Bütün

bu saydıklarımız sıradüzeninin bozulduğuna, sınıfların ortadan kalktığına bir ima içermez. Herkes kendi konumunu korumaya devam eder.

Sıradüzeni içinde var olan bu açık iletişim tanrı kavramına da yansımıştır. “Yücelerden yüce” olan Tanrı, Oğuz kuluyla âdeta senli benlidir. Deli Dumrul’un Tanrı’nın elçisi hakkında ‘*Azrāyīl dēdūgūñüz ne kīši-dūr kim ādemūñ cānın alur?*’ şeklinde söz edebildiği zeminde Tanrı da bir Oğuz insanın tepkisine benzer bir karşılık verir:

Hak te‘ālā-ya [Deli] Domruluñ sözi h̄oş gelmedi. “Bağ bağ, mere deli kavat menüm birligüm bilmez, birligüme şükür kılmaz. Menüm ulu dergāhumda geze, menlik eyleye” dedi. ‘Azrāyīle buyruk eyledi kim: “Yā ‘Azrāyīl, var dañı ol deli kavatuñ gözine göringil, beñzini şarartgıl” dedi. Cānını h̄ırlatgıl, algıl” dedi.(D.80a/11-80b/3)

Tanrı’ya atfedilen bu sözler anlatıcının da Tanrı algılayışını yansıtır. Anlatıcı da Tanrı’ya kudretli bir Oğuz hanı veya yiğidi gibi kelam ettirmektedir. Bir Oğuz beyinin veya alp hatunun kendisine meydan okunmasına karşılık veya şaşırınca kullandığı “mere” ve “kavat” gibi edatları; “taala”, “yüce”, “kadir” gibi önadlarla anılan Tanrı da Azrail’le konuşurken kullanır.

Toplumsal dayanışmanın organik mekanik şeklinde ayrılan yapısı, Durkeim sosyolojisinin önemli bir odağıdır. Toplumu bir toplumsal organizma olarak yorumlayan işlevselci yaklaşım, toplumun tabakaları arasındaki belli bir ayrışmayı, daha karmaşık, heterojen yapıya geçişi ifade için mekanik ve organik kavramlarını kullanır. İş bölümü güç ilişkilerini, ahlaki düzenlemeleri ve ideolojiyi muhafaza eden bir yapı oluşturur. Tabakalar arasında dikey bir hareketin beklenmediği geleneksel konargöçer toplumda bireyler “babadan kalan”ın sürdürücüsü olarak toplumda bir işlev sahibidir. Marx’a göre mübadelede keyfi avantaj eşitsizlikleri olması ve bunun sonucunda zayıfların güçlü olanlara bağımlı olması nedeniyle iş bölümünün kendisi uzlaşmaz üretim ilişkilerinin sebebidir. Dolayısıyla iş bölümü, üretim araçlarının sahipleriyle bu araçlara sahip olmayanlar arasında artı ürünün bölüştürülmesi konusunda verilen bir mücadeleyi yansıtır (Marshall, 2020: 357).

Oğuz toplumunda bir iş bölümünün varlığını duyuran az sayıda bilgi vardır. Mekanik dayanışma, toplumun belli ihtiyaçları karşılayan belli mesleklerin olmaması durumunu ifade eder. Oğuzlarda temel geçim avcılık ve akıncılık olduğu için öne çıkan sınıf alplar, beyler sınıfıdır. Anlatılarda adı geçen meslekler sınırlıdır. İstanbul’dan

gelen bezirgânlar, Oğuz sınırında kâfir haydutların yağmasına uğrar. Burada ticaret kervanlarının güvenini sağlayan ve onlara eşlik eden kolcuların olmaması bir problemdir. Bezirgânların on altı yıllık bir yolculuktan, yanlarında pahalı eşyalar ile gelirken bu derece desteksiz ve güçsüz bırakılması gibi kurumsal bir eksiklik, kahramanlık öyküsüne bir gerekçe olduğu için anlatıda sorgulanmamıştır.

Hanların ve beylerin büyük sürüleri vardır. At, deve, koyun, inek ve keçi sürüleri çobanlar tarafından bakılır. Tarla sahibi olmakla ilgili bir bilgi yoktur. Bezirganlarla ilgili ayrıntılar, ticaret yollarının, mal dolaşımının bulunduğunu gösterir. Sosyal örgütlenmede belli statüler arasında sınırlı bir hareketliliğin olduğunu Karaçuk Çoban örneğinde görürüz. Oğuz beylerinin bahadırılık ideali, onların herhangi bir zanaat veya sanatla ilgilenmesine engeldir. Zanaat ve sanat toplumun alt tabakaları için veya kadınlar için söz konusudur. Oğuzlar belirli iş bölümünün eksikliğini tutsaklıkla ilgili durumlarda da yaşarlar. Salur Kazan beyleriyle uykuya dalar. Uykuya dalma konusundaki eşitlik düşman saldırısına karşı beyleri savunmasız bırakmıştır.

Bir meslek grubu olarak hakkında en çok bilgi edinebildiğimiz grup ozanlardır. Gezginci ozanlar, bağış isteyen veya dilenen kişilerdir. Düşünlerde damadı ve gelini övme görevini icra ederler.

Yünlü Koca ile Yapağılı Koca Tepegöz'le anlaşma yapıldığında Tepegöz'e aşını pişirmek üzere seçilmiştir. Doğrudan medeni hayat ile ilişkili bir meslek grubunun Tepegöz'e hizmet etmekle görevlendirilmesi, Oğuzlarda üstünlüğün akıncı beylerde olduğunu tekrar duyurur. Ancak diğer taraftan Oğuzlar Tepegöz'e günlük iki âdem vermeye de razı olur. Bu çok önemli bir iş gücü kaybıdır.

Akın dışında bir geçim yolu edinmiş olan veya savaşçı olmayan sıradan halk toplum için ne yapar veya toplum için hareket eden bir sınıf yok mudur? Dede Korkut'un toplum için kritik önemi benzersizdir. Aynı hürmetle anılmasa da zanaat mensupları halka yarar sağlayan bir sınıftır. Ancak toplumun gözden çıkarılmaya en yakın sınıfını da kölelerden sonra bu sınıf oluşturur. Tepegöz'le anlaşma yapıldıktan sonra anlaşmayı bozmamak toplum adına ve toplum için yapılan bir fedakârlıktır. Halkın kendisi bütünüyle halk için yaşamaktadır.



#### 4.3.4.1. Ekonomik Yaşam ve Silahların Erişilebilirliği

Oğuz toplumunun temel geçinme yolu akın, avcılık ve hayvancılıktır. Akınlar tek seferde büyük bir servet edinme yolu olarak büyük riskler içerir. Edgerton'ın toplumun maladaptif kültür üretme özelliğine örnek olarak savaş olgusundan bahsetmesi (2015: 103) bu açıdan anılabilir. Modern öncesi toplumlarda olduğu gibi Oğuzlarda da ölümlerin büyük bir kısmı çarpışma ve dövüşme sebebiyle gerçekleşiyor olmalıdır. Kahramanların aile öykülerinde de savaş yolunda tutsak düşmüş babalar evlatlar anılmaktadır. On ikinci boy olarak tanınan boyda İç Oğuz-Taş Oğuz kalkışmasında Oğuz beylerinden Beyrek ve Aruz öldürülmüştür. Destani anlatılar doğası gereği ölüm olgusuna bir savaşma öyküsü içinde yer verir. Geri kalan halka ne olduğuyla ilgili elimizde yağma, baskın durumları ve bir boyda istisnai bir felaket olarak Tepegöz'ün temsil ettiği doğaüstü olanla ilgili durumlar vardır. Tepegöz olayında Oğuz halkının kıyıma uğraması üç şekilde olmuştur. Başlangıçta Tepegöz bebeklikten itibaren insanlara zarar vermeye, onları helâk etmeye başlar. Daha sonra onu alt etmek için Oğuz beyleri mücadeleye girer, onunla cenk edilir. Bu da birçok beyin helâkine sebep olur. Son olarak Tepegöz'le bir anlaşma yapılır. Böylece ölümler daha düşük seviyede (günde iki âdem) sistematik hale getirilir. Ancak bu anlaşmanın insan kaybı dışında bir maliyeti daha vardır. Oğuzlar Tepegöz'e günlük beş yüz koyun ödemek zorundadır. Günlük olarak bu meblağın büyük bir kıtlığa yol açması beklenir ancak anlatıcı Oğuzların kıtlıkla yüzleşmesini anlatmamayı seçmiştir.

Miğfer, gönder, cıda, kalkan, geyim denilen zırh, sadece beyler sınıfındakilerin sahip olabildiği değerli nesnelerdir. Halk kendisini korumaya yönelik araçlardan mahrumdur. Karaçuk Çoban'ın düşmana mukabele olarak sapanı kullanması, düşmanın onunla “çakmaklı çoban” diyerek alay etmesi, halkın kendini koruyacak silahlardan mahrum olduğunu gösterir. Değerli mal taşıyan bezirgânlar da kendilerini savunamamıştır. Karaçuk Çoban'da, savunma araçlarından mahrum olduğu halde “beyinin” mallarını ve itibarını korumaya çalışan ve bu uğurda kardeşlerini feda eden halk tabakası örneği görmekteyiz. Yönetici elit olan beyler görev ve sorumluluklarını ihmal etse de beylerin iyiliği herkesin iyiliğinedir ölçüsüyle halk beyleri adına mücadele eder.

## 5.BÖLÜM: DEDE KORKUT ANLATILARINDA KİMLİK, ÖTEKİLİK VE ÇATIŞMA

Bireyin ve/veya toplumun kendini nasıl tanımladığı ile ilgili bir kavram olan kimlik, sosyal dünyadaki var oluş ile ilgili temel kavramlardan biridir. Kişinin çevresiyle, ailesiyle ve içinde yaşadığı toplumla kurduğu ilişkiler, kimliğini oluşturur.

Çatışma, bir sosyalleşme ediminin kendisidir (bk. Park, 2018: 109). Kimlik belirleniminden bahsetmek, bu kimliğin dışlananı olarak öteki'nin de sınırlarını ortaya koyar. İnsan toplumsal bir varlıktır ve toplumsallık, tek başına bir insanın yaşamından değil insanların birlikte yaşamalarından doğan bir olgudur. Öteki, insanın bir karşılık aldığı ve kendisi hakkında da bir karşılık oluşturduğu varlıktır. Ötekine tepki verirken ötekinin de tepkisini hesaba katarız ve bu toplumsallığı doğurur.

Gasset, “toplumsal”ı insanın kendisine karşı tavır koyan birtakım varlıklar karşısında tavır koymasıyla şekillenen bir gerçeklik (2014: 91) olarak tanımlar. Eylemler karşılıklılık durumundan etkilenmektedir. Karşı karşıya etkileşim içinde olan, birbirlerine karşılık veren kişiler, doğal olarak karşılarındakinin bir yanıtı, karşılığıdır. Bu itibarla alp-kâfir, beg-hatun, baba-oğul gibi birkaç başlıkta göreceğimiz ötekilikler, kimliklerin yanıtını ve bir yansımasını sunmaktadır.

“Mevcut kültürün kabul görmüş değerleri içinde dışlanmış olan”ı (Türk Dil Kurumu Sözlükleri, 2025) ifade eden öteki, sosyal bilimlerde iki açıdan tanımlanır. Bunların ilki “ben” veya “biz” dışındakini ifade eder; ikincisi ise “ötelenmiş olan”dır. *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*'ndeki tanımlama şu şekildedir:

**sos.** 1. (Alm. Andere, m; Fr. autre; İng. other; Lat. alter) **fel.** ”Ben”den ayrı olan nesnelerin ya da öznelerin “ben” karşısındaki durumu. 2. (Alm. der andere, jener; Fr. autre; İng. the other) **insb.** Kimliklerini paylaşmayan toplumsal ve kültürel çevreleri yabancılaştırma eğilimine bağlı olarak insanların kendilerinden olmadığını var saydıkları, bizden olmayan (kişi). (Türkiye Bilimler Akademisi [TÜBA], 2025).

Ötekilik hakkındaki tariflerden iki türlü ötekilik kavramına çıkıldığını söylemek mümkün görünür. Bunlardan ilki, “biz” tanımının büsbütün dışında olarak ötekidir. Dolayısıyla sosyal bir grubun kendisine benzemeyen diğer gruplarla olan ilişkisini ifade eder. Bu kavram, kimliğin tanımında önemli bir rol oynar çünkü bireyler ve gruplar kendilerini, diğerlerinden ayıran özellikler üzerinden tanımlarlar. Kendilik üzerine yapılan her türlü tanımlama, kimliğin dışlanana olarak ötekinin de belirlenimini ortaya çıkarır. Bir halkı bütün olarak ifade etmek için kullandığımız “Oğuz”un ne olduğu, Oğuz kimliğinin neyi ifade ettiği kadar Oğuz’un neyi dışladığını da gösterir.

Ötekiliğin diğer görünümü ise kimliğin içinde bir geride kalan, görülmeyen taraf olarak ötekidir. Bir ortak kimliğin içinde o kimliğin en görülmeyen veya görülmek istenmeyen unsurları bu şekilde bir arka cephe oluşturur. Oğuz dediğimizde Oğuz’a dair aklımıza en son gelenler bu kimlik içinde geride bırakılan farklı kimlik görünümleridir.

Oğuz halkının kendi benliği hakkındaki görüşünü, özbiçimlendirmesini çözümlemek, onun ötekilerle ve içindeki öteledikleriyle bağını tanımayı gerektirir. Oğuz; hanlar hanına bağlı olan hanların önderliğinde yaşayan, düşmanla sık sık karşı karşıya gelen, temel geçimi hayvancılık, avcılık ve gaza olan konargöçer bir topluluktur. Oğuzların karşısında grup farkındalığını ve aidiyetini güçlendiren unsurlar olarak “kâfir” vardır. Oğuz kimliğinin örtük kısmında ise kadın, düşkün, hasta vb. toplumsal unsurları sayabiliriz. Bu bölümde Oğuz kimliği, bu kimliğin dışlanana ve geride bırakılanı ile çözümlenmeye çalışılacaktır.

### 5.1. Kahramanın Kimliği ve Oğuzluk

Kimlik hem bireysel hem toplumsal bir yapıdır (Dijk, 2019: 183). Ancak milli kimliğin bir ifadesi olan destanlardaki kahramanları, öncelikle toplumsal bir kimliğin ifadesi olarak değerlendirmek gerekir. Kahramanın kendilik temsili, belli bir kategorinin üyesi olarak inşa edilmiştir. :

Qalarda qoparda y r m G n Ortaq  
Qara u d n i re yol azsam umum All h.  
Qaba ‘alem g t ren h numuz Bayındır H n  
Qır ş g ni   ndin depen alpumuz Salur o lı Qazan. (D.117b/ 6-D.118a/1)

Kahramanın kendiliği, Oğuz'un vasıflarına göre inşa edilmiştir.

Anlatılarda okuyucu veya dinleyiciyi karşılayan manzara anlatıcının baktığı açıdan sunulmuş bir manzaradır. Dede Korkut veya ozan şahsında bu anlatıcının en temelde *Oğuz, Müslüman, erkek, olgun yaşta, bilici* gibi birkaç temel vasfa sahip olduğu varsayılır. Yazının kendisinin eril bir var oluşu temsil ettiği zeminde *Dede Korkut* metinleri de iktidarın eril bir sunumudur. Ozan şahsının metni, yine *Oğuz, Müslüman, erkek*; bunlara ek olarak *bahadır, cevanmerd, pehlivan, gazi, ala gözlü* gibi vasıflara sahip olan kahramanların övücü ve öyküleridir.

Oğuz Han'dan gelen soy olarak farklı Oğuz boylarını ve halkların bütünü temsil eden Oğuz sözü, tekil olarak kullanımında Oğuz halkını; Oğuz halkının yaşadığı ve hükmettiği coğrafyayı, orduyu veya yalnızca Oğuz beylerini ifade edebilir. İç Oğuz, Taş Oğuz gibi kullanımlarda, yer ile halk özdeşleşmiştir. Kalın Oğuz, Say Oğuz yine Oğuz halkını beyleri üzerinden ifade etmede kullanılırken bu beylerin ordusunu da içerebilir. Ordunun anlamı üzerinde önceki bölümlerde durulmuştu. Oğuz'un bir yerleşimi veya bütünüyle Oğuz halkını, bazense ikisini birlikte karşıladığı örnekler çoktur. Bir coğrafi adlandırma, ülkenin adı veya halkın genel adı da olsa Oğuz ile ifade edilen, kamusallığını erkeklerin oluşturduğu bir dünyadır:

Ammā Oğuzuñ başına zevāl getürdünj (D.109b/8) - *halk anlamında*

Dede Korkud döndi, Oğuza geldi, (D.112a/4) -*yerleşim anlamında*

Ėvini çözdü Oğuzdan göç eyledi. (D.120a/10) – *yerleşim anlamında*

Ters Uzamış dërleridi Oğuzda bir yigit varıdı (D.129a/5) – *halk anlamında*

Bir istisna olarak Oğuz sözünün bir kişi adına karşılık gelmiş olabileceği bir örnek de vardır. Burada kastedilenin efsanevi ulu ata Oğuz Han olduğunu düşünmek abartı değildir:

Oğuz zemânında bir yigit ki evlense oñ atarıdı, oñı [ne] yërde düşse anda gerdek dikeridi. (D.46b/4-6).

Bu ifade Oğuz Han zamanını ideal bir başlangıç olarak işaretler. Bu ideal zaman Oğuz ilkelerinin kusursuz şekilde uygulandığı, yiğitlerin şan alıp muradına

erdiği bir zamandır. İdeal zaman tasavvuru da erkek imgeleriyle ifade edilir. “Say Oğuz” adıyla anılan kahramanlar, ideal Oğuz tipleridir.

Mehmet Kaplan, eski Türk insanının ideal şeklinin *Dede Korkut Kitabı*’ndan ziyade *Oğuz Kağan Destanı*’nda görüldüğünü söyler:

Oğuz Kağan, dışa dönük, mekândan genişlemek isteyen, hayvanlar veya başka insanlarla çarpışan insanı, göçebe ve akıncı Türk’ü temsil eder (1952: 400).

Kaplan yaptığı bu ayrımı, *Dede Korkut* anlatılarında “mekânda genişlemek” olarak andığı cihangirlik amacının olmamasına dayandırır ve Anadolu’daki rakiplerinin güçlülüğü ile gerekçelendirir. Biz bu çalışmada Oğuz adının etimolojik açıklaması ile Oğuz’un kimlik tanımı arasında bir bağ olduğunu ifade etmek isteriz. *Dede Korkut* anlatıları Oğuz’u daima temel kimlik tanımı olarak almakta, Oğuzların şan alma öykülerine odaklanmaktadır.

Bir topluluğa karşılık gelse de Oğuz sözü, ilk olarak eril bir kimliği ifade eder. Oğuz olarak bahsedilen “öncelikle” erkek ve yetişkindir. Başka bir ifadeyle Oğuz öncelikle yetişkin bir erkeğe karşılık gelir. Beylik, hanlık, bahadır alp kişi olmak, bu yetişkin erkeğin birbirine yakın görünüşleridir. Kadın, çocuk ve düşkün halk tabakası, Oğuz adında temsil edilen önceliklerden değildir. Dolayısıyla burada kimliğin geri bırakılanları, içeri çevrilmiş yüzü olarak kadınlar ve çocuklar anılabilir.

Bir Oğuz, öncelikle bir alp olarak kâfirin karşısında yer alır. Kâfir grup dışı olarak ötelenendir. Grup içi ötelenenler diğer bir deyişle geride bırakılanlar ise çocukluk ve kadınlıkla ilgili ilgili görülen değerlerdir. Kâfir grubunu hedef alırken kâfirin kadını ve çocukları da asıl hedefte değildir dolayısıyla onlar da dış grup içinde öteleneni oluştururlar.

### 5.1.1. Kahraman ve Diğerleri

Kahramanlık temelde dikeylikle ilgili simgelerle karakterize edilir. Kahramanın savaş pozisyonunda, dimdik bir şekilde duruşu, onu diğer bütün kahramanlardan ayırt etmemizi sağlar. Diğerleri yenilir ve düşerken kahraman yıkılmaz. Hikâyenin sonunda ayağa kalkan ve rakibini deviren, meydanı eline alan kişi kahramandır.

Destanda bir kahramanın vurgusu diğer kahramanların belli oranlarda geri plana itilmesiyle yapılır. Kimliğin belirlenimi sosyal her türlü karşı karşıya gelişten etkilenir. Karşı karşıya gelişler birer çatışmadır ve rekabet de kahramanın ötekisini yaratan bir çatışmadır. Kahramanın tekliği, biricikliği ortaya çıkarılırken onunla aynı grubun üyesi olan “diğer” kahramanlar, geride bırakılan rakipler olur. *Dede Korkut* anlatılarının tartışmasız en büyük alpi Salur Kazan, Yegenek övgüsü için, Basat övgüsü için kolayca geri plana itilebilir. Salur Kazan tutsak kalıp oğlu Uruz çıkardığı boyda ise Uruz’un babasını kurtarmakta herkesten daha fazla önde olması gerektiği için diğer bütün yoldaşlar geride bırakılmıştır. Destanın tek kahramana odaklanan doğası, Tepegöz gibi bir canavarı alt etme konusunda da Oğuzların teke tek mücadele edip zebun olmasını getirmiştir.

Tarafların bir yiğit ortaya çıkararak meydan okumaları savaşma durumlarının önemli bir sahnesidir. Göğüs göğüse çarpışmak demek olan savaş esasta “iki koşun birbirine karşı gelmesi”dir. Bu savaşta adı belli Oğuz beyleri coşkuyla takdim edilir. Oğuz toplumunun övücü olan kahramanlar, birbirleriyle rekabet durumunda birbirine galebe çalarlar. Düşman tarafıyla karşı karşıya gelen kahraman, *karīm dilemek*, *er dilemek* ile kendine denk rakibini karşısına almak ister. Er dileme sahnesi kahramanın tekleşmesine, diğerlerinden sıyrılıp öne çıkmasına hizmet eden sahnedir. Böyle bir sahnede kâfir ellerinde tutsak olan Salur Kazan er diler. Aşağıdaki sahne bir kahramanın bir diğerini gölgede bırakmasının örneklerindendir:

Qazanuñ üzerine at şaldı. [altı] perlü gürzini eline alub Qazanı çaldı. Qazan gendüyi bildürmedi, qarvadı Beyregi bileginden tutdı. Tartdı, çomağını elinden aldı. Beyregüñ eñsesine bir çomağ urdı. Beyrek at boynın kucaqladı, kayda döndi. Qazan eydür: “Bayrek, var begüñe eyit, gelsün” dèdi. Bunı gördi, eylik kıca oğlı Dönebilmez Dölek evren meydāna girdi. Qazan burada şoylamış, eydür: “Alar tañla yèrinden tıran yigit, ne yigitsin? Bedevî atın oynadı gelen yigit, ne yigitsin? Er erden adın yaşurmak ‘ayb olur, aduñ nedür yigit? Dègil maña!” dèdi. Dölek evren eydür: “Mere kâfir, menüm adum bilmezmissin? [kâfirleri it ardına bırağub] h’orlayan, èlden çıkan, elli yèdi qal’enüñ kilîdini alan, eylik kıca oğlı Dönebilmez Dölek evren maña dèrler” dèdi. Süñüsin eline alub at şaldı. Qāzanı sançam” dèdi, sançımadı, öte geçdi. Qazan at depdi, süñüsin çeküb elinden aldı, depesine urdı. Pāre pāre oldı, uvandı. Eydür: “Mere kavat oğlı, begüñe dè gelsün” dèdi. Ol dañı kayda döndi. Qazan yène er diledi. Dozan oğlı Alp Rüstem at depdi. Meydāna girdi. Qazan burada gène şoyladı, eydür: “Kalkubanı yèrinden tırı gelen, qazılık atın butun binen [yigit] ne yigit-sin? Aduñ nedür? Dègil maña!” dèdi. Alp Rüstem eydür: “Kalkubanı yèrinden tırı gelen, iki qardaş bebegin aldurub zelîl gezen, Dozan oğlı Alp Rüstem maña dèrler” dèdi. Ol dañı Qazana at şaldı. “Alam” dèdi, alımadı. Qazan beg buña dañı bir zarb urdı, eydür: “Mere kavat, var begüñe dè,

gelsün” dedi. Ol dağı döndi. Kazan gerü er diledi. Uruzu cılavısın ‘emmesi K  ra G  ne tutmışıdı.   ekdi a  suzın elinden aldı. Kılıcını   artdı, babasının   zerine at şaldı.   arvandurmadı,   ignine kılı     nd  rdi, geyimini kesdi, omuzına d  rt parmak de  l   za  m urdı. Alca kanı şorladı,   oynına   ndi. Uruz g  ne d  ndi ki bir da  ı   ala. Kazan burada   a  ırub o  lına şoylar, g  rel  m H  num, ne şoylar (eyd  r: “K  ra ta  um y  kse  i o  ul! k  ra  ulu g  zler  m aydın   o  ul! alpum Uruz, aşlanum Uruz! (D.145b/6-D.146b/13)

Bu sahnede Kazan’ın karşısına onun eski yoldaşları Bamsı Beyrek, D  nebilmez D  lek Evren ve Alp R  stem   ıkmış, Kazan hepsinin de ensesine, tepesine zarp vurarak onları yıkmıştır. Salur Kazan’ın bu beyleri alt etti  inin uzun uzun anlatılması, Uruz’un yi  itli  inin   ne   ıkarılmasına hizmet eder. Ana kahraman Uruz’dur ve Salur Kazan ona karşı kahramanlı  ını ileri s  rmez.

Grup i  i rekabet durumları, kahramanların karşı karşıya geldi  i, birbirlerine karşı sert olabildi  i pozisyonlar yaratır. Begil, Salur Kazan tarafından herkesin i  inde k    k d  ş  r  lm  şt  r. A  ık  a s  ylenmese de anlatımdaki at vurgusundan, Dokuz T  men G  rcistan’dan hara   olarak gelip Begil’e verilen atın kıskanıldı  ı   ıkarılabilir. Bir beye verilen hediye ve r  tbe, gizli bir   ekişmeye yol a  mıştır. Bayındır Han’ın huzuruna rastgele girip kendine yer bulan Egrek’in uyarılması gibi burada da Begil, konumuna reva g  r  lmeyerek uyarılmıştır. Beyler, birbirinin konumları hakkında bir farkındalık i  indedir ve rekabet durumlarına girebilirler. Park’ın *  atışmanın kendisi, karşıtlar arasındaki gerginli  in     m  d  r* (2018: 109) s  z  ne bakılırsa burada Begil’le Kazan’ın a  ık şekilde karşı karşıya kalmaları,   rt  k şekilde ilerleyen   atışmadan daha fazla     me d  n  kt  r.

  atışmanın a  ık şekilde g  r  n  m  n  n     m   getirdi  i bir di  er durum, kahramanın di  er bir kahraman tarafından durdurulmaya   alışılmasıdır. Salur Kazan Basat’ı durdurmaya   alışır ve bu sahnede Salur Kazan’ın Basat’la rekabet durumu aydınlanmış olur. *Er olsa   y    olsa   mere, K  zanca olmayasın* (D.114a/12 s  z  , bir kahramanın bir başka kahramana alan a  mamasıyla ilgili ilkenin tekrarıdır. Meydan tek bir kişinin alanı olabilir. Bu s  zler Basat’ı durdurmak bir yana daha fazla harekete ge  irmiş olmalıdır.

### 5.1.2. Erkeklik ve Kadınlık (Beg ve Hatun)

Erkeklik ve kadınlıkla ilgili de  erleri anlatılarda “beg” ve “hatun” karakterleri   zerinde inceleyebiliriz. Baş kahraman her zaman bir bey o  ludur. Bir

kahramanlık anlatısı her şeyden öne erkek kahramanın kahramanlığını ele alır. Alp, bahadır, cilasun gibi adlarda anılan, erkek bir savaşıdır. Kadınlar çoğu durumda bu savaşıncının yardımcısı, ödülü veya desteği olarak metne konu olurlar. Selcen Hatun ile Boyu Uzun Burla Hatun alplık özelliğiyle öne çıkar ancak Oğuz kimliğinin geride bırakılanı olan kadınlar, alplık kimliğinin asıl temsilcileri değildirler.

Kadın, erkeğin kimliğini ortaya çıkaran en önemli karşılaştırma unsurudur. Erkeklik birçok noktada kadın karşısında, kadına muhalif bir yerde tanımlanır. *Atalar Sözi*'nin *Berlin* yazmasında geçen *Erünj ahmağı oldur kim avratından diley*e (Ercilasun, 2019: 308) sözü, erkeği evin direği olarak imler.

Kadın sözüyle iş yapmama, Kanturalı'nın deveyle daha uzun çekişmesi pahasına göze aldığı erkeklik normudur. İktidarı görünüşte çocuksuzluk üzerinden anlatılan Dirse Han'ın, hatununun sözüyle iş yapması da önemli bir noktadır. "Dişi ehli" olan hatununun hatırlattığı toy düzenleme işi, Dirse Han'ın bu tavsiyeyi almaya muhtaçlığını ortaya koyar. Kadının sözünü ancak geri çekilen kahramanın işitmesi tipiktir. Dirse Han ve Begil Han, hatunlarının tavsiyesiyle bir yola koyulabilmiştir.

Kahraman için kadın sözüyle iş yapmaktan daha ağır bir düşüklük, kadın tarafından *basılmak* "alt edilmek"tir. Beyrek, kendisini sınamak isteyen Banu Çiçek'i güreşte yenebilmek için özellikle bir hileye başvurmak zorunda kalır. Kadınlığını hedef alarak Banu Çiçek'i yener:

Karvaşdılar, iki pehlevān olub bir birine şarmaşdılar. Beyrek götürür kıızı yere urmak ister, kıız götürür Beyregi yere urmak ister. Beyrek buñaldı, eydür: "Bu kıza başılacak olurısam kalın Oğuz içinde başuma kañınc, yüzüme toñınc ederler" dedi. Gayrete geldi, kavradı kızuñ bağdamasın aldı, emceginden tutdı. Kıız koçındı. Bu gez Beyrek kızuñ ince beline girdi. Bağdadı, arhası üzerine yere urdı. Kıız eydür: "Yigit, Pay Bīcānuñ kıızı Banı Çiçek menem" dedi. Beyrek üç öpdı, bir dişledi, "Dügün kutlu olsun hān kıızı!" deyü barmağından altın yüzügi çıkardı, kızuñ barmağına geçürdi. (D.41b/7-42a/5).

Erkek kimliğinin kadına karşı kurulması, olumsuz bir davranışın da kadınla ilişkilendirilmesini getirir. Aruz tarafından pusuya düşürülen Beyrek aldatılıp tutulmasını avrat işi olarak değerlendirir. Hile erkekçe bir iş değildir:

Aruz maña bu işi edeceğün bilseydüm kazağuçda kazılık atuma bineridüm, eğini berk demür tonum geyeridüm. Kara polad uz kılıcım belüme bağlarıdum, alın başa kunt ışuğum ururıdum. Karğu talı altmış tutam süñümü elüme alurıdum, ala gözlü begleri yanuma şalarıdum. Kavat, men



bu işi tuysam sana böyle gelürmidüm? Aldayuban er tutmak 'avrat işidir.  
'Avratuñdanmı öğrendüñ sen bu işi kavat? dedi (D.150b/1-7).

M. Bilgin Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci*'nde adı konulmamış kadınlardan biri olan Deli Dumrul'un hatunu üzerinden sıradüzeninin kurgulandığını söyler:

'Eski' sistemde kan-bağının dışında kaldığı için 'yabancı', ve belki de 'öteki' olan kadın, yeni 'kan-dışı' düzen için de 'öteki' kalacaktır. Kendi başınlığı eksiktir. Hep başkalarıyla (erkek hısımlarıyla) ilişkisi üzerinden -ya da kendi erkekleşmesiyle- tanımlanır ve anlamlandırılır. Var olma hakkı borçlanılmış/bahşedilmiş bir varoluşa işaret etse de eylem nitelik ve niceliği, adı olmayan kadının, yine de 'olanı mümkün kılan' fonu teşkil ettiğini hissettirir. Ayrıca varlığının -ve iradesinin- her eylemde içkin olduğu çok belirgindir (Saydam, 2011: 190).

Kadın toplumun bağımsız bir birimi olmayıp babası, ağabeyi, beyi veya oğlu olan bir erkeğin velayeti içindedir. Yurt kuran değildir. Ancak yurdun tebaasıdır. Erkek egemen değerler doğrultusunda oluşan roller, kadını erkeğin hükmettiği alanın bir nesnesi hâline getirir. Toplumsal değerlerin savunulduğu yerde erkeğin savunusu vardır. Bu sebeple baş kaldıran kadın karakterlerin de bir noktada geri çekilmesi beklenir. Kadın güçlülüğünü bu geri çekilme ile sağlama alabilir, toplumsal değerlerle bu sayede uyumlanabilir. Kanturalı ile Selcen Hatun arasında geçen konuşmanın Kanturalı açısından basit bir kusurlu hissettirme (gaslighting) örneği; Selcen Hatun açısından ise bir “ataerkil pazarlık” olarak tanımlanması mümkündür. Selcen Hatun'un Kanturalı'ya ağır sözler ettikten sonra birden kadınların övünmeye layık olmadıklarını söyleyip kendi kimliğini sıradüzeninde aşağı çekmesi ve kadına uygun görülen bir rolü, geri adım atmayı kabul etmesi, Kandiyoti'nin kavramını hatırlamak için uygun bir zemindir:

Aslında bu kavram çok basit bir mantığa dayanıyordu; kadınların haklarını savunmak için benimsedikleri yollar bir ölçüde içinde bulundukları sistemin mantığıyla açıklanabilirdi. Bütün egemenlik sistemlerinde olduğu gibi erkek egemenlik sistemlerinin de hem koruyucu hem baskıcı öğeleri vardır ve her sistem içinde kadınların da kendi güç ve özerklik kaynakları mevcuttur. Dolayısıyla onları eziyormuş gibi görünen sistemlere kadınlar da erkekler kadar bağlı olabilir (Kandiyoti, 2013: 15).

Selcen Hatun'un tekür olan babasının soylu kızı olarak saraydaki konumu da erkek değerleri ile sınırlanmıştır. Koşa yay çekmek, attığı ok yere düşmemek hünelerine sahip Selcen Hatun, bu hünelerinin erkeğinin kahramanlığını perdelemesiyle arzu duyulan olmaklığını yitirir. Öykü sonunda Kanturalı ile evlenen Selcen Hatun'un bey'inin sınırlarına dikkat eden, onun izin vereceği ölçüde meydana

çıkabilen bir “görekli halallı” olacağı tahmin edilir. Banu Çiçek bunun örneğidir. Evleneceği kişinin belirlenmişliğine karşı kendi sınamasını yapmak isteyen güçlü ve korkusuz Banu Çiçek, son anlatıda korunmaya muhtaç, aciz, yağma nesnesi olan bir kişidir. Kadın için bütün çatışmalar eve, özel mekâna ve perde gerisine geri dönmekle nihayetlenmektedir.

*Dede Korkut* araştırmacılarının genel olarak *Dede Korkut Kitabı*’nda kadının konumunun olumlu bir yerde olduğuyla ilgili görüş belirttiği bilinen bir gerçektir. Kadının bu metinlerde görece olumsuz durumuna dikkat çeken az sayıda çalışma vardır.<sup>172</sup> Biz özellikle kadının geri planda olmasının, destan anlatısının hedeflediği dünya görüşüyle ilgili bir durum olduğuna dikkat çekmek isteriz. Destan anlatısının bütün kodları erkeklikle ilişkilidir ve kadınlıkla ilgili değerler bu yüzden yer yer bir zıtlık ilişkisiyle kahramanın karşısında durmaktadır. *Namert* kahramanın kadınlıkla özdeşleştirilmesi, tanımlanmış konumuyla kadının bir destan kahramanının temel var oluş durumuna karşılık gelmediğini ortaya koyar.

### 5.1.3. Meydan ve Meydanın Gerisi

Kadınla erkeğin karşıtlığı konusunu özel alanla kamusal alanın çatışması bağlamında ele aldığımızda açıklık ve kapalılık, kadın ve erkek tarafının temel ayrımı olarak belirir. Kamusal alanı karşılayan meydan, erkeğin mekânıdır. Meydanların en görkemlisi olan Bayındır Han’ın meydanı için kullanılan “ağ meydan” sözünde herkesin gözü önünde bulunmanın bir vurgusu vardır. Erkeklik apaçık ortada, “ağ meydan”da sergilenirken kadınlıkla ilgili sınamalar ise meydanın gerisinde vuku bulur.

Meydanın özel olarak “savaş meydanı” anlamında kullanılması da kadın-erkek çatışmasında atlanmaması gereken bir ayrıntıdır. En büyük kahramanlıklar savaş meydanında ortaya çıkar. Çatışmaların çözüm alanı da bu meydanlardır. Selcen Hatun’un Kanturalı’ya yaptığı uyarı, meydanla ilgili temel bir ilkeyi tekrar eder:

---

<sup>172</sup> *Dede Korkut* anlatılarında kadının olumsuz konumunu “ataerkil yapı”, “eril tahakküm” gibi kavramlarla feminist teori bağlamında ele alan bir çalışma olarak bk. Çerikan ve Erdal, 2020.

*Yigidiim, üzerüje yağı geldi. Oyarmak benden, şavaşı-ban hüner göstermek senden* (D.98b/1-3).

Kadınlar temelde meydandan, kamusal düzlemden uzaktadır. Meydanın sahibi olan erkek kahraman, alplık göstermeye her şeyden çok odaklanmıştır. Kadın öne atılan, meydan alan değil; sakinleştirici, uyarıcı ve telkin edici unsurdur. Uyarmak, teskin etmek, toplumda geri hizmetlere karşılık gelir. Geri hizmetler, bir çarpışma alanında değil, çarpışma alanının gerisinde, önünde veya arkasında yapılan hizmetlerdir. Dede Korkut gibi bilge kişiler, halkın öne çıkan gün görmüş “koca”ları, düşmanla çarpışmayan erkek örneği olarak (erkekliğin olumlu alternatifi) alplığın sergilendiği mekânının gerisinde yer alır ve görevlerini buradan icra ederler. Kadınlar da norm olarak meydanda değildir, meydanın gerisinde bir yönlendiren veya bekleyendir. Kendisi doğrudan meydana çıkamayan kadın, oğlunu veya beyini meydana sürebilir. Meydana çıkmasını zorunlu hâle getiren durumda ise kadın meydana ancak meydan sahiplerinin kıyafetini kuşanarak çıkar. Meydanda varlık gösteren kadın, “yiğit” gibi görünen kadındır. Meydanın eril değerler dizinini, Salur Kazan’ın Boyu Uzun Burla Hatun’u, Kanturalı’nın Selcen Hatun’u tanıyamamasından anlayabiliriz. Kamusal alanın eril kodları toplumsal cinsiyet çalışmalarının önemli tartışma konularındandır.

Kadın aileye, özel alana dönük olduğu ölçüde erkek dış dünyaya, kamusal alana dönüktür. Kadınlar aile için, yani özel alanın savunusu olarak meydana çıkar veya oğlundan, beyinden bu savunuyu talep edebilirler. Erkekler meydanın olağan özneleridir.

Kadının meydanın asıl sahibi olmaması, onun kültür üretmedeki etkisinin göz ardı edilmesinin de sebebidir. *Günbed* yazmasında Oğuz dışında yapılan evliliklerden bahsedilirken Türk kızının yabancı erkekle evlenmesi büyük bir tehlike olarak sunulur. Türk kızının yabancı bir erkekten olan çocuğu dayısına “dayı” bile diyemeyecektir. Türk erkeğinin Oğuz dışında birisiyle evlenmesi doğacak çocuğun Türk diline yabancı kalmasına yine de sebep olmaz:

Tat kızını Türk ala, Türk kızını hem Tat ala.  
Tat kızından doğulan oğlan dayısına dayı dëye.  
Türk kızından doğulan oğlan dayısına dayı dëyebilmeye,  
dolandıra döndüre “hālū” dëye. (G.40-41).

Ancak devamında “sınlamamış yad elden yad oymaktan” bir kızın gelin alınması durumunda Oğuz ailesinin nasıl kötü bir değişim yaşayacağı da aktarılır. Kadın erkeğe ve erkeğin ailesine itaat etmelidir. Oğuz gelinleri kayın ata ve kayın anaları için “atamdan kıymetli kayın ata, anamdan kıymetli kayın ana” ifadesini kullanır. Sıradüzeninde erkeğin ve ailesinin önceliği sabittir. Kayın ata ve kayın anasını saymayan gelin, ahir zaman kötülükleri arasında sayılır. Ailede annenin babanın daima gerisinde gelmesi günümüzdeki “anne baba” şeklindeki kullanımın hilafına *Dede Korkut Kitabı*’nda “ata ana” şeklinde bir ikilemenin kullanılmasının da sebebidir. Kayın ata da kayın anadan her defada önce anılmıştır:

Ĥân babamuñ güyegüsi, kadın anamuñ sevgüsi, atam anam vèrdügi  
(D.14a/1-3)

Atasıyla anasıyla geldi görüşdi (D.125a/8-9)

Ata ana, yaşlış haberdür, gètme oğul dediler (D.131b/12)

Kayın atama kayın anama eydeyim dèdi (D.133a/3-4).

Atası anası: Yort oğul, uğuruñ açuğ olsun (D.133a/13).

Kamusal alanın hâkimi olan kahramanlar her durumda babalarını annelerinden önce anar, bir durumu önce babalarına haber verirler. Anneler, babanın olmadığı yerde bir yardımcı, destekleyicidir. “Ata ana” ikilemesi rastgele bir sıralama değildir. Delaney’in deyiimiyle *kadınlar yaşamı besler, yaratmaz* (2014: 175). Yaratıcı güç babadadır ve meydandadır.

Hyde’in “armağan emeği” adıyla bahsettiği (2008: 153-155) karşılığı ödenmeyen emek, kadının perde gerisinden ortaya koyduğu emegidir. Kahramanı dünyaya getirmek, onu besleyip büyütme, onun yaralarını sarmak, onu teskin etmek, kadının bir armağan emeği olarak yüklendiği sorumluluklardandır. Dişil bir doğaya sahip olan hizmet sahası, kadının Dede Korkut, Boz atlı Hızır gibi kutsal kişiliklere yaklaşılarak aileye destek sunduğu bir sahadır.

Meydanın gerisi; toplantılar, kutlamalar, ekonomik faaliyetler, aile... vb. toplumsal hayatın farklı görünümünün ortaya çıktığı bir alanı, kısaca savaş hâlinde olmayan ortamı tanımlar. Bu ortamın selameti, meydana atılan alpların kahramanlıklarına bağlıdır. *Kılıc çalan, yerler açan* (G.3/5-6), kâfirle mücadele edip yurtlar fetheden alplar sayesinde Oğuz toplumu var olur. Bu kahramanlar *borclularuñ harcluğı, yalañaclaruñ kêçigesı, mescidlerüñ çırāğı*’dır (G.3/10).

Meydan ve meydan gerisinin kavram alanını, Osmanlı siyaset bilimi geleneğindeki “kalem” ve “kılıç” sınıflarının alanıyla karşılaştırmak mümkündür. Naîmâ, kılıcın özellikle kuruluş döneminde itibar gördüğünü söyler:

Kılıç ve kalem, devlet kuruluşuna âlet ve saltanat umuru için lâzım olup devletlerin kuruluş zamanlarında kılıca ihtiyaç daha ziyadedir. Bu zamanda kalem, hükümdarın hükmünü yürütmesine hizmetkârdır. Kılıç ise maksada varmak için yardımcıdır. Buna mukabil, devletin sonlarında, evvelce beyan edildiği gibi zaaf ve inhitat başlayınca kılıçtan yardım istemeğ ihtiyacı kafidir ve her iki halde de kılıç, kalem üzerine galiptir. Bu halde kılıç erbabının rütbe ve devleti yüksek ve ihtişamı fazla olagelmıştır (1967: 54)

Naîmâ'nın hükümdarın hükmünü yürütmesi için lazım gördüğü kılıç ehli (seyfiye), savaş meydanında varlık gösteren sınıftır. *Dede Korkut* anlatılarında karşımıza çıkan uç toplumunun şartları, her zaman devletin kuruluş çağındaki teyakkuz hâlini yaşamasına sebeptir. Böyle bir ortamda devletin şevket ve itibar dönemlerindeki gibi “kılıçtan istiğna göstereceği” bir zaman vuku bulmaz. Savaş meydanının hâkimi olan yiğitler, Oğuz toplumunun en itibarlılarıdır.

#### 5.1.4. Normatif Etki: Tokunç ve Kakinç

Normatif etki, bireyin toplum içinde kabul görmek ve ayıplanmamak için toplumun normlarına uymak istemesidir (bk. Gökdağ, 2011: 59). Toplumun “iyi, doğru ve güzel” hakkındaki kabulleri toplumsal normları oluşturur. Birey, davranışlarında toplumun ayıplamasından, kınamasından çekinir; toplum tarafından kabul edilme, onaylanma isteği duyar. Toplum kültürü, birtakım normların, değerlerin toplamıdır ve kişi bu normların baskısıyla kendisini sınırlayabilir.

Normatif sistemin bir bütün olarak toplumun değerlerini mi ifade ettiği yoksa sadece seçkinlerin temel aldığı değerleri mi temsil ettiği konusu, işlevselci ve çatışmacı düşünürlerin önemli bir ayrım noktasıdır (bk. Ritzer ve Stepnisky, 2018: 116). Ele aldığımız metinlerin toplumunda normu oluşturan; erkeklikle, yiğitlikle, Oğuzlukla ilgili değerlerdir. Akınlarda övgülü sözlerle takdim edilen Oğuz'un “adı belli” yiğitleri, bütün Oğuz erkekleri için bir referans grubu teşkil eder. *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'nde anılan kahramanlar da bu şekilde bir referans grubudur.

Oğuz toplumunun normları, destan kahramanının “olması gerektiği” bir dünyayı tanımlar. Oğuz beyi bu toplumda her zaman bir zirveyi temsil eder, bu sebeple

zirvede kalması gerekir. Kahraman için zirveye ulaşmak ve orada kalmak büyük bir baskıdır. Kanturalı, kendisine Tırabuzon tekürünün kızı Selcen Hatun'un haberini veren, fakat bu kızı almanın çok zor olduğunu bildiren babasına şu sözü söyler:

Baba, bu sözi sen maña dëmemek gerek idün. Çünki dëdün elbetde varsam gerek. Başuma kaçınç, yüzüme tohınç olmasun. Kadun ana, beg baba, esen kaluñ dedi (D. 89b/4-6).

Kahramanların bazen toplum rağmına özellikle takip ettiği davranışlar da vardır. Deli Karçar'ın kız istemeye gelenlerin kellesini alması toplumda bir norm değildir; ancak kız istemenin zorluğu, kahramanın şanını arttıracak bir işlev görür. Kız vermek, kendi hamiliğindeki bir varlıktan feragat etmek olduğundan, ağabey konumundaki kahramanın buna direnç göstermesi bir normdur. Bu direncin daha fazla olması ise kahramanın zirvede olmasının gereğidir. Dolayısıyla Deli Karçar, toplumca kabul edilmiş olan “deli”liğinin, alplığının gereğini yerine getirmektedir.

Bir meydan (kamusal alan) yerinde, beylerin bulunduğu bir toplantıda yiğitlikle, civanmertlikle ilgili değerler daha görünür olur. Şerif'in “grubun aynı düzeye getirici etkisi” olarak sözünü ettiği (1985: 67) uyum etkisi, Kalın Oğuz beylerini birbirine yakın bir kahramanlık tonunda buluşturur. Toplumsal uyum, bazı öne çıkmalarla birlikte geri çekilmeler de getirir. Bu meydanda henüz ad almamış olan “oğlan”lar ad almaya, “adı belli yiğitler” ise diğer beylerle eşitlenmeye başlar.

Kadının kamusal alana, erkeğin özel alana dönük olmaması, başlangıçta bir tezat gibi anlaşılabilir. Bir duruma yol açar: Erkekler toplumsal normları yıkmayı daha az göze alabilirler. “El ne der”in bir başka ifadesi olan *Başuma kaçınç yüzüme tohınç* sözü, üç yerde de erkek kahraman tarafından dile getirilmiştir:

Qazan fikr eyledi, eger çobanıla varacak olurısam kalın Oğuz begleri benüm başuma kaçınç kağarlar: ‘Çoban bile ol[ma]sa Qazan kâfiri alımazıdı’ dërler” dedi (D.27a/1-3).

Beyrek buğaldı, eydür: “Bu kıza başılacak olurısam kalın Oğuz içinde başuma kaçınç, yüzüme tohınç ederler” dedi (D.41b/9-11).

Kan Turalı eydür: “Baba, bu sözi sen maña dëmemek gerek idün. Çünki dëdün elbetde varsam gerek. Başuma kaçınç, yüzüme tohınç olmasun. (89b/3-6)

Erkeğin meydana aitliği, meydanda, toplum nezdinde şanını, şerefini korumayı gerekli kılar. Kadının sakınışı ise öncelikle topluma karşı değil; himayesinde

veya velayetinde bulunduğu beyine, babasına, oğluna, dolayısıyla ailesine karşıdır. Kutsuz (uğursuz) olmakla udsuz (utanmasız) olmak arasında kalan kadın, udsuz olmayı seğer. Kadın için ailenin iyiliği, aileye faydalı olmak her değerden daha yüksektir:

Kız eydür: ademi utsuz gelin deyince udsuz gelin dsnler. Çayın atama çayın anama eydeyim dedi (D.133a/2-3).

Kadının “namus”la ilgili geçirdiği sınanmada, krizin aslında beyinin şanı ile ilgili olması da önemli bir konudur. Boyu Uzun Burla Hatun:

Sen etnden, oğul, yyeyinmi, yoğsa şası dnl kfir dşegine gireyinmi? Ağağ azan nmsını şındurayınmi, ncedeyin oğul hey? (D.28b/3-5)

diye sorar. Bu parçanın konusu, Kazan’ın şanına leke sürülecek olmasıdır. Oğul anasına en acı sözlerle ıkışır:

Ağz urısun ana, dil risn ana,  
Ana řađđı Tangrı řađđı deglmisseydi,  
alkbanı yrmden traydum,  
Yakağıla boğazından ttaydum,  
aba kem altına şalaydum,  
Ağ yzği kara yre depeydm,  
Ağzğıla burnndan şan şorla-daydum,  
n ttlusın şağa gstereydm.  
Bu ne szdir?  
Sağın adın ana, menmzerme gelmeyesin,  
Menm içün ağlamayasın.  
o beni, adın ana, engle ursunlar,  
o, etmden eksnler, kara avurma tsnler,  
ırđ beg ızın ğine iletsnler.  
Anlar bir ydğinde sen iki ygil.  
Seni kfirler bilmesnler, tymasunlar,  
T kim şası dnl kfir dşegine varmayasın,  
Sağrağın srmeyesin,  
Atam azan nmsını şımayasın şağın! (D.28b/6-29a/3).

Kadının oğlunun etini yemeyi kabul etmesi, beyine karşı tařıdđı sorumluluk sebebiyledir. Aile reisinin iyiliği ailenin de iyiliği olacağı için her türlü iyiliğin üstündedir ve kadın toplumsal normlara doğrudan “tokunç-kakınç” korkusuyla değil, eşinin tokunca kakınca uğramaması için riayet eder.

Tokunç meselesinde Deli Ozan kılığında Beyrek’in kadınlar meclisinde yaptıkları hatırlanabilir. Bu mecliste ayıpları söylenerek utandırılan kadınlar, herhangi bir aileye mensubiyeti bilinmeyen kadınlardır. Kısırca Yenge, eğer ad benzerliği

değilse Banu Çiçek'in dayesidir. Kadınların öyküleri, bir aileye dönük olmadığı cihetle ayıplanmıştır. Aynı mecliste Beyrek, Banu Çiçek'le olan yarışlarından ve özellikle de güreşten söz ederken konu başka bir yere evrilir:

Sen meni yanuğa kığırmaduñmı?  
Senüñile meydānda at çapmaduñmı?  
Senüñ atunı menüm atum geçmedimi?  
Oñ atanda men senüñ oñunı yarmadum[m]ı?  
Göreşde men seni başmadummi?  
Üç öpüb bir dişleyüb  
Altun yüzügi barmağuna geçürmedümmi?  
Sevişdüğüñ Bamsı Beyrek men degülmiyem? (D.60a/8-12).

Beyrek'in "üç öpüp bir dişlemek" olarak ifade ettiği özel alana ilişkin eylem, evlenmeden önce bir kızın yaşamasının hoş karşılanmayacağı bir eylemdir. Kadının aileye, dolayısıyla erkeğine dönüklüğü, bu tabloyu, bir utandırılma değil muştulanma atmosferine dönüştürür. Kadına sahip olan Beyrek, eyleminin sorumluluğuna da sahiptir ve kadının üzerinde güç göstermiş olması onun toplumdaki erkeklik imajını güçlendirmiştir. Sonunda yine kadını almaya gelmiştir. Kadınların oluşturduğu bu topluluk, anlatılanları sevenlerin kavuşması öyküsü olarak dinler. Kadının beyi için ve beyine dönük olan hamlelerinde utanma devre dışıdır.

### 5.1.5. Erkekliğin Olumlu Alternatifi

Dede Korkut, toplumda korkusuzluğun, savaşçılığın, baş kesip kan dökmenin bir sembolü değildir ve erkekliğe karşıt bu durumuyla yüce bir kişidir. Bir erkekte görüldüğünde erkeği itibardan düşürecek, onu erkeklik alanının değerlerine uymamakla kusurlu hâle getirecek özellikler, Dede Korkut'un kişiliğinde manevi üstünlüğün alametidir. *Ensi entmek* "aklı başından gitmek", *turmayıp kaçmak* (bk. D.44/a) gibi "korkmak"la ilgili eylemlerin hakkında kullanıldığı neredeyse tek Oğuz erkeği olan Dede Korkut'un durumu özellikle Deli Karçar'dan kız istemeye gittiği sahnede karikatürleştirilir. Kendisini zor duruma düşüren Deli Karçar'dan intikam alışı ise, yine Oğuz kahramanlarının hiçbirinde görmediğimiz şekilde hileyle olur. Hile, Beyrek'in Aruz Koca tarafından suikasta uğradığında söylediği gibi kadınlıkla ilişkilendirilmiş bir kavramdır:

Ğavat, men bu işi tuysam saña böyle gelürmidüm? Aldayuban er tutmak  
'avrat işi-dür. 'Avratuñdanmı öğrendüñ sen bu işi ğavat?' dedi (D.150b/5-6).



Dede Korkut, Deli Karçar'ı pire dolu ağla hileyle soktuğunda Aruz Koca'nın ayıplandığı gibi ayıplanamaz. Burada Dede Korkut bir mizah kahramanıdır:

“Oğul Karçar, ne karğaşa edersin? Getür, bu ısmarladuğun nesnedür, nolduñ böyle buñaldun? Semüzin al, aruğın ço” dedi (D.46a/6-8).

Oğuzlarda yiğitlikle ilgili temel değerler Dede Korkut için geçerli değildir. Yay çekip ok atma hüneri göstermeyen, edimleri bir kazanç metına dönüşmeyen, cüldü (ödül) veya ganimet kazanmayan, kadınların hayranlık duyacağı bir hüneri olmayan Dede Korkut karakteri, eril ideolojik yapının en dişil alanını temsil eder. Türkmen rivayetlerindeki “Korkut’un mezarı kazıldı” adlı anlatı da diğer kahramanların yüzleşmediği ölüm korkusu odağında gelişmekle erkek dünyasının konuşulmaz bir yönünü açık etmektedir. Korku duygusu, Dede Korkut’un evliya kişiliğinin bir parçasıdır. Bu yüzden Dede Korkut savaş meydanında değil, zafer alanında; Oğuz beyleri hünerlerini gösterdikten sonra ortaya çıkar. Savaş meydanının yiğitleri Dede Korkut’a saygı gösterdiği gibi Dede Korkut da yiğitlerin destanını koşup düzer.

#### 5.1.6. Güç ve Akıl

Destan metinlerinde kahramanlar gücüyle, sabrıyla, cesaretiyle ilgili sınanmalardan geçer. Kahramanlar bütün bu engelleri fizikî güçlerini, savaşçılıkla ilgili yeteneklerini ortaya koyarak aşarlar. Çatışmaların temel konusunun şan kazanmak veya şana leke düşürülmemesi olduğu zeminde, kahraman şan için savaşıacak, meydana hüner gösterecektir. Meydan bir güç gösterisi alanı olarak akıllı, sükuneti dışlar. Destanlar akıllı kahramanların değil güçlü kahramanların öyküsünden oluşmaktadır.

Basat'ın boğayı yıkarken söylediği ifadeler, meydana akıl yürütüldüğüne dair işaretler midir:

Ne oğlan boğayı yendi, ne boğa oğlanı yendi. Āhır oğlan fıkı eyledi, eydür: “Bir tama direk ururlar, ol tama tayağ olur durur, şöyleki tayağı giderseler tam yıkılır. Ben bunun alınına neye tayağ olup dururın?” deyüb oğlan boğanın alından elin gederdi, yolından şavuldu. Boğa depesinün üstüne yıkıldı. Oğlan bıçağına el urdı, boğanın başını kesdi (D.62a/7-11).

Bu sahnenin benzeri Kanturalı boyunda da geçmektedir. Basat'ın boğanın alından yumruğunu çekmesi hamlesine basit bir akıl yürütme olarak yaklaşabiliriz.

Ancak bu, kahramanların akılla hareket ettiğini gösteren bir delil olmaya uzaktır. Zira bu duruma Basat, üzerine gelen boğayı bekleyerek düşmüştür. Akılla ilgili yapacağımız yorumlarda sadece pratik amaçlı bir akıl yürütmeyi değil, sağduyulu, sakın bir düşüncüyü, bilgeliği, telkin ve teskin gücünü kastetmekteyiz. Gasset, “Avcılık ve Akıl” başlıklı yazısında, aklın avlanma anında ancak içgüdülere destek rolünde olabileceğini ve bu rolün bugün için de değişmediğini söyler (2022: 76). Gasset’in insanın akılcılığı hususunda verdiği “Madrid’e giden trene binen kişiye Madridli denemeyeceği” örneğini, bir destan kahramanının akılcılığı açısından da düşünebiliriz.

Destan anlatısında akıl; kadın, bilge kişi veya kâfirlerce temsili verilen bir değerdir. Bu kişilerin akıl ve güç denklemindeki yeri, meydandaki yerini de belirlemektedir. Gücünden çok bilgeliği ağır basan kadın ve bilge, meydanın gerisindedir.

Kadın, destanların konusu olan eril gücün temsilcisi olmadığı için adı ve şanı uğruna girişeceği bir savaşın öznesi olmamaktadır. Kadın tedbir sahibi, çekinen bir varlık olarak kahramanı uyarır, yönlendirir. Tedbirliliğin bir olumsuzlanması olarak kadın ayrıca hile ile ilgili görülmüştür: *Hile ile er tutmak avrat işidir*. Kâfir hem güç hem akılla ilgili değerleri temsil eder. Ama kâfirin gücü Oğuz alpından eksiktir. Bu yüzden hileyi devreye getirebilir. Bilge kişilerse savaşmayan erkekler olarak manevi gücü temsil ederler. Dede Korkut, korkan, tedbir alan bir kişidir. Fizikî güç, savaşma yeteneği, “erdem ve hüner”, bir bilge hakkında övgü konusu edilmemektedir.

Kahramanın sıklıkla “deli” önadıyla anılması, kahramanlığına yapılan bir vurgu olarak okunmalıdır. Kahramanın özdeşleştirildiği “aslan, kaplan, kartal, kurt, boğa, buğra” gibi hayvanlar, yırtıcılığın timsalidir. Akıllı övülen bir hayvanla özdeşleştirilme, kadın veya kâfir için geçerli olabilir. Kadın, Oğuz kimliğinin arkada kalan bir yönü, kâfir ise karşıt kimliğidir.

Dede Korkut’un olayları yönlendirdiği, bazı çatışmaları geciktirdiğine temas edilmişti. Çatışmaların akılla çözülmemesi, *Dede Korkut* anlatılarının önemli bir yönüdür. Çatışmalar, gücün ortaya konulduğu çarpışma vuruşma sahnesi olmaksızın çözülmemektedir.

### 5.1.7. Baba ve Oğul

Çatışma, iki tarafın zorunlu olarak ayrımlarını gösteren bir düşünme çerçevesi sunar. Bu sebeple baba ile oğlu bir ötekiliğin iki tarafı olarak alabiliriz. Baba ve oğulun bir ötekilik olarak karşı karşıya geldiği durumlarda baba bir aşılın, geri bırakılındır. Kahraman, biricik kahramanlığını babasının adının üzerine fakat onu aşarak inşa eder. Oğlu karşısında zelil duruma düşmüş bir baba örneği olarak Dirse Han, Salur Kazan ve Begil özellikle anılmalıdır. Babalar, bir bey oğlunun ortaya çıkışını bastırır veya ters tarafından, bu babaların oğulları, babalarına muhalefet ederek ortaya çıkabilirler. Salur Kazan ok atmayan, yay çekmeyen oğlunu beyler arasında küçümseyince ondan çok sert bir karşılık almıştır:

A beg baba, devece böyümiş-sin, köşekçe 'aqluñ yok.  
Depeçe böyümiş-sin, tarıca beynüñ yok.  
Hüneri oğul atadanmı görür öğrenür,  
Yohsa atalar oğuldanmı öğrenür?  
Kaçan sen beni alub kâfir ser-ħaddına çıkarduñ, kılıç çalub baş kesdañ?  
Men senden ne gördüm ne öğrenem? dedi (D.64b/9-13).

Öykünün devamında Uruz'un tam da bir Oğuz beyinden beklendiği gibi düşman karşısında dimdik duran, tutsak düşme pahasına geri kaçmayan bir yiğit olduğunu görürüz. Uruz babasının kahramanlığının bir yansıtıcısı olur.

Rank'ın "ebeveynlerinden ayrılan kahraman" miti olarak ileri sürdüğü örnekler kadar sert bir baba-oğul çatışması, *Dede Korkut Kitabı*'nda bulunmaz. Fakat aşağıdaki yorum Basat'a uyarlanabilir:

Kahramanın kendisi, ebeveynlerinden ayrılmasıyla gösterildiği gibi, hayat yolculuğuna yaşlı nesle zıt bir şekilde başlar; aynı anda hem isyancı hem yenilikçi hem de devrimcidir. Her devrimci aslında asi bir oğul, babaya karşı bir isyancıdır (Rank, 2016: 108).

Begil oğluna Bayındır Han'ın divanına gitmesini, Kazan Bey'in elini öperek yardım talep etmesini istediğinde Emren'den sert bir karşılık alır. Emren babası için harekete geçmeye hazırdır ancak yardım talep etmek bir yana düşmanla bire bir çarpışacaktır. Böylece Emren babasına karşı çıkararak onu aşan bir kahraman olur.

Babası tarafından durdurulmaya çalışılan Kanturalı, anne ve babasının onu durdurmak için elinden geleni yaptıkları Segrek, kahramanlık yolunda ilk engellemeyi babalarından görmüştür. Beyrek'in babasıyla hiç çatışmaya girmemiş olması, Beyrek

hakkında yapılan “tamamlanmamış karakter” (bk. Aça, 2023) açıklamalarını haklı çıkarabilir. Deli Dumrul boyu ise baba oğul çatışmasının farklı bir örneğidir. Oğlu uğruna canını fedaya razı olmayan baba öykünün sonunda ölüme mahkûm edilmiştir.

Sonuç olarak baba oğul çatışmalarının kahraman tarafını daima oğullar oluşturmaktadır. Kahraman karakteri baba karşısında kurgulanmaktadır. Baba ile oğul arasında iktidarın devrini konu alan bir anlatı olarak Dirse Han oğlu Boğaç Han boyu özel bir yere sahiptir.

### **Dirse Han ve Oğlu Boğaç Han**

Dirse Han oğlu Boğaç Han boyu, zorlukla dünyaya gelmiş, yiğitlik gösterip ad almış, daha sonra babası tarafından sırtından okla vurulmuş olan kahramanın babasını tutsaklıktan kurtarması öyküsüdür. Anlatıcının izinden giderek Boğaç Han’ı nökerlerine inanıp oğluna kastetmiş, *‘aklı şaşmış biligi yitmiş koca* babasını kurtaran kahraman olarak okuruz.

Kırk nökerin Boğaç Han’ı devreden çıkarmakla elde edecekleri kazanç belirgin midir? “İzzetimiz hürmetimiz yanında yine hoş ola” aktarmasıyla geçiştirilen bu temel kazanç, Boğaç Han’ın yokluğunda ortaya çıkabilmiş midir? Bu sorular bizi iktidarın iki aksı, han baba ve han oğul arasında yaşanan muhtemel gerilimin bir şekilde nökerler üzerinden ifade edildiğini düşünmeye yönlendirir. Nökerler bir fitne unsuru olarak öne çıkmasaydı da baba ile oğul arasında iktidarın muhtemel devrinden kaynaklanan bir çatışma mümkün müydü?

Anlatıda Dirse Han karşısında iktidarın geleceğini ifade eden Buğra Han’ı istememek rolüyle nökerler, eski iktidar erkinin nimetlerine ermiş bu yüzden yeni iktidara direnen güçler olarak değerlendirilir. Ancak nökerlerin Dirse Han’a namertlik etmemesi durumunda bir iktidar devri gerçekleşir miydi? Bu soru, tarihte birçok defa ortaya çıkmış taht kavgalarında tarihçilerin kutsal iktidarın onuru adına çatışmanın her iki tarafını savunduğu, tarafların kavgasını ilahi takdire veya içten veya dıştan düşmanların varlığına bağladığı aktarım inceliğini de düşündürse gerektir. Bu anlatıyı Reşideddin’in tarihinden sonra *Salar Baba*, *Şecere-i Terâkime*, *Kazan Oğuznamesi* gibi Oğuznamelerde de tekrar edilen “Kozı Tegin” anlatısı paralelinde düşündüğümüzde iki anlatı arasında birçok benzerlikle beraber iktidarın yeni ve eski tarafını tutma şeklinde bir fark olduğunu görürüz. Söz konusu anlatıda, “karı han”

(yaşlı) Buğra Han ile “yahşı suretli” genç han oğlu Kozı Tekin arasında iktidarın devri meselesinde yaşanan krizde, anarşi unsuru olarak “zaife” kadına dikkat çekiliyordu. Dirse Han ile Buğra Han arasında iktidarın devri konusunda ise nökerler vardır ve bu anlatıda nökerler yaşlı olanı, iktidarın eski sahibini tercih etmektedir. Her iki anlatının iftiraya uğrayan han oğlunun masumluğuna, hanın da ihanete uğramışlığına vurgu yapması bu iki anlatı arasındaki düşünsel bağı düşündürmelidir. Baba ile oğul arasında yaşanan gerilimi kötü güçlerin bir oyunu hâline dönüştüren anlatma biçimi, iki kahramanın dolayısıyla iktidarın onurunu bu şekilde korumuş olur. Babanın “hatun”u ve iktidarı üzerinden kurulan düzende baba da oğul da aklanmaktadır.

Dirse Han’ın nökerleri eski’den taraf olarak iktidarın iki aksını birbirine düşürür. Kozı Han anlatısında beyoğlu aklanırken iktidar yine eskide, Buğra Han’da kalmıştı. Buradaysa Boğaç Han anlatının gerçek kahramanıdır ve boy da ona adanmıştır. Boğaç Han’ın babası Dirse Han’ı kurtarması, onu devirmesi anlamı taşır. Yeni iktidarın onaması ise baba tarafından değil hanlar hanı Bayındır Han tarafından yapılmıştır.

Anlatı, baba ile oğul arasındaki gerilimde kırk nökerin ihanetine odaklanırken kırk nökerin dilinden baba ile oğulun geriliminin temel izlerini okuruz. Kırk nökerin babada oğluna karşı bir nefret uyandırmak için söyledikleri sözler Dirse Han’ın iktidarına dair güçlü imalar barındırır. İktidar burada da erkeklikle ilgili değerler üzerinden ifade edilmiştir. Daha etkili bir “kovlama” için nökerler, Dirse Han’ın huzuruna iki bölük olarak çıkarlar. Birinci yirmilik bölük; Buğra Han’ın “kalın Oğuz”un (halkın) üstüne saldırdığını, Oğuz kızlarına musallat olduğunu, hürmetli yaşlılara hakaret ettiğini söyler. Bu haberler Dirse Han’ın “hanlığı” açısından bir tehdittir:

Görürmisin, Dirse Hân, neler oldı?  
Yarımasun yarçımasun, senün oğluñ kür kıpdı, erçel kıpdı.  
Kırk yigidin boyına aldı, kalın Oğuzun üstine yöriyiş etti.  
Ne yerde güzel kıpdıyısı çeküb aldı.  
Ağ şakallu kaçanun ağzın söğdi, ağ bürçeklü karınun südin tırtıdı.  
Akan tırı şulardan haber geçe, arkurı yatan Ala Tağdan teber aşı, hânlar  
hânı Bayındır’a haber vara: ‘Dirse Hânun oğlı böyle bid’at işlemiş’  
dâyeler. Gezdüğünden öldüğün yeg ola. Bayındır Hân seni çağıra, saña katı  
kazâb eyleye. Böyle oğul senün neye gerek? Böyle oğul olmağdan  
olmamak yegdür, öldürseñe! (D.11b/2-11)

İkinci bölüm ise “gayret” (namus) kavramıyla doğrudan ilişkili olarak Dirse Han’ın “av” sahası ve hatunu üzerinden kovlama yapar. Burada Dirse Han’ın “erkekliğine” yönelik tehdit söz konusudur:

Kalkubanı, Dirse Hân, senün oğlun yerinden örü tırdı, gögsi güzel kaba  
tağa ava çıktı.  
Sen var iken av avladı, kuş kuşladı, anasınun yanına alub geldi.  
Al şerābun itisinden aldı içdi, anasıyla şöhet eyledi.  
Anasına kaşd eyledi.  
Senün oğlun kür kopdı, erçel kopdı.  
Arkuru yatan Ala Tağdan haber geçe, hânlar hânı Bayındır’a haber vara:  
‘Dirse Hânun oğlu böyle bid‘at eylemiş’ deyeler. Seni çağırdalar, Bayındır  
Hânun katında saña kazab ola. Böyle oğul neje gerek? Öldürseñe!”  
dédiler. (D.12a/2-10)

Kadının “arazi, toprak, yurt” sembolüne karşılık gelen anlamı (Eliade, 2003: 243-244), Dirse Han’ın iktidarsızlığına işaret eden olgudur. Babası varken av avlayıp kuş kuşlayan oğul, babasının devletini, tacını tahtını tehdit ettiği gibi erkekliğini de elinden almaktadır. Bu sebeple araştırmacılar bu anlatıyı Freud’un Oedipus karmaşası üzerinden okumaya meyillidir. Freud’a göre bir çocuğun çözümlemek zorunda kaldığı en önemli çatışma, anne ve babasıyla ilişkisinin ortaya çıkardığı durum, yani Oedipus kompleksidir; buradaki takılıp kalmalar, bireyin ileride yakalanabileceği hastalık türünü belirler (2000: 109). Erginleşmenin bir parçası olarak oğulun babanın elindeki kadını almak arzusu olduğu gibi babanın da oğulun iktidarına dair endişesi vardır. Baba ile oğul arasındaki ilişkide *kadın, av, halk ve yurt*, iktidar nesneleri olarak çatışmanın konusudur. Bu unsurlar dişil imgeler olarak kadın varlığı üzerinde en güçlü ifadesini bulur. Karabaş Dirse Han’ın nökerlerinin kovlaması karşısındaki sessizliğine dikkat çeker:

... On beş yaşına bastığından topluma katılmaya çalışan çocuğun Boğaç adını kazandığını görüyoruz. Böylece, karşıt yansımali ilişkiler (bu anlatım birimi kümesinin ikinci yarısında) Dirse Han’ın sessizliğine yeni bir anlam kazandırıyor; karısının oğullarını çok fazla sevdiğini düşündüğünden sessizliğe bürünüyor. Oğullarının adlarının “boğa gibi” demek olduğunu, öncelikle cinselliğiyle tanımlanan bir hayvana dayandığını unutmayalım. Kısacası, karısıyla oğlu arasında enest duyguları olabileceğini ilişkin gizil korkuları var Dirse Han’ın. Bu korkuları çıkarsamadan anlatının bu noktadan sonraki gelişmesini bir yazınsal bütünlük içinde görmek olanaksız (Karabaş, 1996: 46-47)

Karabaş’ın enest açıklamasını birçok yerde kullanması sorunlu olsa da (bu konuda bk. Deveci, 2017: 133-135) Dirse Han’ın oğlundan bir ihanet beklemeye

eğilimli olduğunu çıkarsayabiliriz. Nökerleri dinleyen Dirse Han hükme çabuk erişir, *Varuñ getürüñ, öldüreyim. Böyle oğul maña gerekmez* (D.12a/10-11) der.

Boğaç Han'ın ava gitmesi erkekliğinin açık bir duyurusudur ve babanın otoritesini tehdit eder. Ava gitmek, savaşmak ve kan dökmek, erkeğin kadın alma hakkını elde ettiğinin kadim bir işareti olarak anlaşılmalıdır (Roux, 2002: 188). Eve et getiren erkek, kadınların da sahibi olma hakkını elde eder. Dirse Han'ın oğluna karşı tetiklenen kuşkusunun av esnasında güçlü bir şekilde kıskırılması ve yıkıcı hamlenin av sırasında gerçekleşmesi bu açıdan önemlidir. Boğaç Han'ı babasının önüne geyik yıkmaya teşvik eden nökerler, babaya karşı bu hareketin bir hakaret olacağının bilincindedirler. Anlatıcı, Boğaç Han'ın töreye uymayan bu işi işlemesi hakkında *Oğlandur ne bilsün* savunması yapar:

Ol kırk nāmerdūñ bir kaçı oğlanuñ yanına geldi, eydür:  
“Babañ dedi: ‘Geyikleri kovsun getürsün, benüm öñümde depelesün. Oğlumuñ at segirdişin, kılıç çalışın, ok atışın göreyim. Sevüneyim, kıvanayım, güveneyim’ dedi” dediler.  
Oğlandur, ne bilsün. Geyigi kıvarıdı getürür idi, babasınuñ öñinde siñirleridi: Babam at segirdişüme baqsun kıvansun, oğ atışuma baqsun güvensün, kılıç çalışuma baqsun sevünsün dèridi]. Ol kırk nāmerdler eydürler:  
“[Dir]se Hān, görürmisin oğlanı? Yazıda yabanda geyigi kıvar, senüñ öñüñe getürür. Geyige atariken okıla seni urur öldürür. Oğluñ seni öldürmedin sen oğluñı öldürü görgil!” dediler.  
Oğlan geyigi kıvariken babasınuñ öñinden gelüb gèderidi. Dirse Hān kırt siñirli kıtı yayın eline aldı. Üzengüye kalkub kıtı çekdi, uz atdı. Oğlanı iki talusınuñ arasında urub < > yıkdı. (D.12b/12-13b/1)

Babasının önüne geyiği yıkmayı, Dirse Han'ı harekete geçiren eylemdir. Geyik yıkmamanın meydan okuma anlamı Bamsı Beyrek'le ilgili boyda da geçer. Banu Çiçek kendi otağı önünde geyik “sinirleyen”<sup>173</sup> avcının bu işini erkeklik gösterisi olarak değerlendirmiş, Beyrek savunmasını *Bey oğlu beyim* diyerek yapmıştı:

Otağın öñinde geyigi siñirledi. Baqdı, gördi. Bu otağ meger Pay Bīcān kıızı Banı Çiçek otağıymış. Bamsı Beyregün adağlusıydı. Banı Çiçek otağdan bakar idi. “Mere tayalar, bu kıvat oğlı kıvat bize erliginimi gösterür?” dedi. “Varuñ andan pay diler” dedi. Kışırca yenge dèrlerdi bir hātūn varıdı.

<sup>173</sup> Sinirlemek, avın hareket kabiliyetini yitirmesi için ayak bağlarını kesme işidir (bk. TS)

Geldi: “Yigit, bize de pay v r” dedi. Baryek eyd r: “Mere  atı, ben avcı deg l m, beg o lı begem, he  size” dedi. (D.76b/2-5)

Avın sahibi olan bey, avı yıkmak ve sunmak ile h k m sahibi oldu unu g sterir. Dirse Han bu g steride iktidarın  st nl   n  teyit eden “verme, da ıtma” konumundan “alma, kabul etme” konumuna, edilgen konuma ge mi tir. Bo a  Han’ın babasının kıvan  etmesini umdu u “erlik g sterme” davranı ı, Dirse Han i in bir gurur konusu olmaz. Olgunla an, ad olarak toplumsal anlamda kabul g ren o ul, babasının yerini almaya hazırdır. Son kar ıla malarında o lu babasına ‘*A lı  a mı  bilgi yitmi  koca babam* (D.19a/2) diyecektir.<sup>174</sup>

Boynı uzun bedev  atlar g derise sen n g der.  
Men m de i inde binid m var  
 oma um yok kır  n merde.  
 aytabanda kızıl deve sen n g der.  
Men m de i inde y klet m var  
 oma um yok kır  n merde.  
A ayıl a t men  oyun sen n g der.  
Men m de i inde  ı lı  m var,  
 oma um yok kır  n merde.  
A  y zl  ala g zl  gelin sen n g derise  
Men m da ı i inde ni  nl m var,  
 oma um yok kır  n merde.  
Altun ba lu ban  vler sen n g derise  
Men mde i inde odam var,  
 oma um yok kır  n merde.  
A   a allu  ocalar sen n g derise  
Men m da ı i inde bir ‘a lı  a mı  bilgi yitmi  koca babam var,  
 oma um yok kır  n merde! (18b/6-19a/1)

Bo a  Han’ın babasına s z s ylemesi artık babanın iktidarını devraldı ının kesin ve son haberidir. Dirse Han tutsak haldeyken o lu veya karde i tarafından kurtarılmı  olan di er O uz beylerinden farklıdır, zelil bir haldedir.

Ek olarak burada o lunu  ld rmeye davranmı  olmasının Dirse Han’ın zelilli ine gerek e olamayaca ını da s ylemek gerekir. Dirse Han e er iftiralara

---

<sup>174</sup> Kar ıla tırılmasını teklif etti imiz Ko ı Tekin anlatısında son s z  Bu ra Han s ylemi ti: *Bu h t n n  unamay  rdim  unda  bir fitne bolur t p. Sen meni i tiy rım a  oymadı * (Ebulgazi Bahadır Han, 2020: 178). Dil i i  evirisi: “Bu kadını istemiyordum, b yle bir fitne olur diye. Sen beni kararım a bırakmadın.”



inanmışsa oğluna dair verdiği hükümde haksız değildir. Nitekim Salur Kazan da oğlunun “kür” koptuğunu gördüğü bir noktada benzer şekilde tepki göstermiştir:

Kazan kararlı, döndü eydür: “Begler, [Tangrı] bize bir kür oğul vermiş.  
Varayın anı anası yanından alayın, kılıçla päreleyeyin, altı bölük édeyin,  
altı yoluñ ayırdında bırağayın. (D.69/12-69b/2)

*Dede Korkut* anlatılarının dünyasında “devletsüz”, “hoýrad”, “kür” ve “erçel” oğul için verilen hüküm açıktır:

Ata adını yöritmeyen hoýrad oğul  
ata belinden éninçe énmese yég,  
ana rahmine düşünce toğmasa yég. (D.4a/9-10).

### 5.1.8. Alp ve Kâfir

Kahramanlığı anlatılan bir alp, bir Oğuz erkeği varsa bir de bu kahramanın karşısında kahramanın savaştığı olumsuz bir güç odağı vardır. Anlatıların çatışma unsuru olarak kahramanın karşısına yer alan unsur, kahramanın vasıflarına ayna tutar. Kahramanın savaştığı güç, birçok durumda kâfirdir. Dahası kâfir çok defa Oğuz dışı dünyanın bütün temsilini verir. Oğuz olmayan kişi kâfirdir. Basat ve Segrek örneklerinde kahramanın kendisini *Karanlıkta yol azsam umum Allah* (D.119b/ 11) olarak ifade etmesi, Oğuz’u Allah’a inanan olarak kodlar. Kâfir bu kodlamanın dışında olandır.

#### 5.1.8.1. Kâfir

Birbiriyle çatışan iki ayrı topluluk, bütün gaza öykülerinde olduğu gibi *Dede Korkut Kitabı*’nda temel zemini oluşturur. Biz ve onlar ayrımı, değişken coğrafi sınırlara dayalı olsa da değişmeyen bazı temel çizgiler etrafında oluşur. Biz tanımı büyük ölçüde “bizden olmayanlar”ın karşısında tanımlanır. Dolayısıyla her iki tarafın tanımlaması birbirlerine göre şekillenmektedir. Gruplar hakkında Park’ın ileri sürdüğü “grup, grup olduğunun farkına vardıkça karakteri değişir” ilkesi, Oğuz’un düşman saldırıları karşısında yaşadığı süreci yorumlamada kullanılabilir: Dış çatışmalar, sosyal grupların iç organizasyonu üzerinde her zaman güçlü bir şekilde etki eder (Park, 2017: 75). Grubun kendisine yönelik bilinci, dış grup karşısında belirginleşir. Büyük bir tehlike veya düşman bir varlık karşısında Oğuz beyleri kenetlenir; “öteki” tehdidinin birleştiriciliği ile ölümü düşünmeyen, alp, bahadır yiğit profili ortaya çıkar. Kâfir, Oğuz birliğinin, karşısında vaziyet aldığı en temel öteki’sidir, bu anlamda bir

Oğuz olmayandır. Oğuz beyiyle evlenen, böylece “biz” tarafına geçen Selcen Hatun, Kanturalı’yı şu şekilde uyarır: *Bu gelen kâfir çok kâfirdür* (D.98b/13).

Arapça “küfr” köküyle ilişkilendirilen kâfir, “örtmek” kök anlamı dolayısıyla “münkir” sözüyle benzer bir kavram evrenine sahiptir. Münkir’in “inkâr” etmesi, tanımaması ile kâfirin “üstünü kapaması” arasında bir paralellik görülmüştür. Her ikisinde de açık bir gerçeği, Tanrı’nın nimetini görmeme, tanımama anlamı vardır. Bununla birlikte kâfir kelimesini sadece İslami çerçevede tanımlamak anlamını daraltmak olacaktır, Selcen Hatun örneğinde olduğu gibi cephe değiştiren kişinin ayrıldığı tarafı “kâfir” olarak adlandırıldığı durumlar vardır. Oğuzların; Battal Gazi, Dânişmend Gazi destanlarında da görüldüğü gibi kâfir adıyla öncelikle Hristiyan halkın karşısında olduğu düşünülebilir. Kelimenin günümüz Türkçesindeki en yaygın anlamının Hristiyan olduğunu söyleyen Tezcan da kâfire dair sözlüklere değil metinlere dayanacak bir araştırma yapılması gerektiğini vurgulamıştır (2020: 69).

Kâfirin “sası dinli” ve “azgın dilli” olarak tanımlanması, din açısından en önemli tanımlamadır. Buna karşılık Oğuzlar “arı dinli”dir. *Günbed* yazmasında İslam Peygamberi her anısta “arı dinli din serveri” ifadesiyle tarif edilmiştir. Sası dinli kâfirin dinle ilgili sembol ve kurumları arasında en somut varlık ise kilisedir. “Pılan giymiş keşiş”, “altın haça elini sürmek”, “yonma ağaç” gibi birkaç terim olmasa karşı tarafın Hristiyan olduğunu teşhis ettirecek net işaret yoktur. Kiliseyi yıkıp mescit yapmak, hemen bütün kâfirle gaza anlatılarının nihai sonu ve zafer alametidir.

Kâfirlerin dış görünüş üzerinden anlatılmasında “kara giysili, arkadan yırtmaçlı kaftanı olan, kara başlığı olan” gibi betimlemeler kullanılır:

Yedi bin kaftânınun ardı yırtuflu, yarımından kara saçlu, sası dînlü, dîn düşmeni, alaca atlu kâfir bindi, yılğadı. Dün buçugında Qazan Begün ordusına geldi (D.21a/2-5).

Begil oğlu Emren’le onu alt etmek üzere bulunan kâfir beyi arasında geçen konuşmada, kâfir beyi yetmiş iki puthanesi olduğunu söyler:

Kâfir eydür: Oğlan, alınuñısa Tanğruña mı yalvarursın? Senün bir Tanğrun varısa menüm yetmiş iki puthānem var dēdi. Oğlan eydür: Yā ‘āşī mel‘ün Sen putlaruña yalvarurısañ men ‘ālemleri yoqdan var eden Allāhuma şıgındum dēdi (D.127b/10-13).

Burada eğer kâfiri salt Hristiyan olarak alırsak Hristiyanlık hakkında farklı bir değerlendirme veya İslâm dışı sair inanışlarla Hristiyanlığı özdeş kabul etme durumu ortaya çıkar. Hristiyanlık hakkındaki bu tür değerlendirmeler divan edebiyatını da bürümüştür. “Tersa”nın dünyasında putlar vardır. Ancak Kâşgarlı Mahmud'un sözlüğündeki örnek cümlelerde, Budist rahiplerden veya yüksek dağlara Tanrı diyen Türklerden de *kâfir* diye söz edildiğini görürüz. Sözlükçünün bu tercihi, Müslüman Türklerin karşı hedef kitlesinin yalnızca Budist kâfirler değil, Kök Tengri'ye inanan diğer soydaşları olduğunu da gösterir. İlk Türk-İslam kaynaklarında kâfir'in kavram alanını tartışan Gökgöz, bu kelimenin sosyo-kültürel ve sosyo-politik bir terim olup birden fazla “düşman”ı karşıladığını ifade eder:

Anı tespit edip kayıt altına alan Kâşgarlı'nın teğri maddesi ve onun alt maddesi teğriken açıklamaları, Müslüman Türklerin karşı hedef kitlesinin yalnızca Buddhist kâfirler değil, Kök Tengri'ye inanan diğer kâfir soydaşları olduğunu da ispatlar. Bütün diğerleri gibi bu madde de, bir yandan bir dinden diğerine geçiş dönemlerinde din merkezli etnosantrik bakışın Müslüman Türk tarafını gösterirken bir yandan da Türk din etnografyası araştırmalarına dair bir tanık olarak durur. (2023: 131).

*Dede Korkut Kitabı*'nda da kâfire dair benzer tanıklıkların izinin sürülmesi, Sancida'nın beyleri<sup>175</sup>, Ala Demir Kâfir Han, Şekli Melik, Ağ Melik Çeşme gibi adların da aydınlanmasını sağlayacaktır. Türk destan edebiyatında kâfir imgelemine seyri açısından elimizdeki metin kilit bir yerde durur. Ancak buraya eklenmesi gereken bir başka ayrıntı, kâfir adlandırmasının sadece Müslüman Türkler tarafından yapılmadığıdır. Sözgelimi Türkmen ve Asur kiliselerinde okunan XIII. yüzyıldan kalma Türkmence ilahilerde, *evliya*, *Allah*, *aziz* gibi sözcükler Hristiyan dinine ilişkin olarak kullanıldığı gibi *kâfir* de Hristiyan aleminin düşmanları için kullanılır:

Hèrodès kâfir eşitdi  
Gör bu zâlim ne iş ètdi  
Nèce gözleri yaş ètdi  
Helelûya, helelûya, helelûya (Hacaloğlu, 1995)

---

<sup>175</sup> Birçok defa tartışılmış bu kelime için önemli bir açıklama Zahidoğlu tarafından yapılmıştır. Zahidoğlu kelimenin farklı bir sözdizimsel sıralama gösteren bir belirtili isim tamlaması kalıbında *sıncıl anuñ beyleri* “onun sıncıl beyleri” şeklinde okumayı teklif eder. Yazara göre sıncıl, “puta tapar” anlamındadır (Zahidoğlu, 2020: 541).

Bu kullanımlarda biz ve ötekiye ilişkin adlandırmaların temel kimlik çerçevesini oluşturmak üzere farklı sosyal yapılara etkili şekilde uyarlandığı görülmektedir. Temel kavram çekirdeğini kimliğin üstünlüğü, ötekiliğin ise aşağı ve düşman olanı temsil ettiği. Kâfir bu çerçevede aynı zamanda zalim ve uğursuz olandır.

Kâfirin zalimliği toplumlar açısından düşmanın saldırganlığına karşılıktır. Ötekinin kimliğe ayna tutuculuğunun önemli bir örneği, her an saldırısı beklenen, gafil avlayan, yol kesen ve yağma eden düşmanın varlığıdır. Sınır boylarında bu türden saldırgan ataklar, yağma akınları sınırın iki tarafı için de geçerli olabilir ancak anlatılarda odaklanılan, karşı tarafın atağa geçmesidir.

Sası dinli kâfire “itüm kâfir” (D.98b/11, D.126a/7) denilerek hakaret edilir. Onun fizikî tasvirinde de bir hor görme vardır: Kâfiri “it ardında horlatmak” önemli bir yiğitlik ünvanıdır:

kara donlu azğun dinlü kâfirlere bir oğul aldurduñ-ısa digil maña!  
(D.14b/4)  
azğun dinli kâfire men varayım. (D.14b/6)  
sası dinli Gürcistan ağzında oturırsun (D. 20b/4)  
on altı bin ip üzengili, kiçe börkli, azğun dinli, kızğun dilli kâfir çıkageldi.  
(D.65b/10)

Kâfirin “it”ten sonra özdeşleştiği ikinci bir hayvan, Türkler için bir tabu nesnesi olan, İslam öncesinde de Türkler arasında itibarlı olmayan (bk. Kafesoğlu, 1987: 106) domuzdur. Kâfir kalesinde tutsak kalan Beyrek'e kara *toğuz* etinden yahını ikram edilir. Domuz damında *tul tulaz* hapsedilir. Farklı boylarda Salur Kazan, Uruz ve Egrek de benzer şekilde domuz damında hapsedilmiştir. “Kara kılıç altında bulunmak” deyimiyle ifade edilen “kâfir elinde tutsak olmak”, kahramanın ellerinin “karusundan” bağlanmasını ve domuz ahırına yatırılmasını içeren bir süreçtir. Düşman, domuz eziyetini Müslüman Oğuz'a karşı özellikle kullanır. Sevilmeyen ötekinin tecessümü domuzla özdeşleşir, daha çarpıcı ve göz ardı edilemez bir etiketleme yapılmış olur. Kâfiri hor görmenin en keskin bir örneği olarak Salur Kazan'ın “övünmeleri”nde kâfirle ilgili bu iki hayvan anılır:

İt gibi kev kev eden çirkin huşlı  
küçücek toğuz şölenli  
bir torba şaman döşekli,  
yarım kerpiç yaşduklı,  
yonma ağaç tangrılı köpegüm kâfir (D.142b/4-6)

Buna karşılık bir Oğuz beyinin özdeşleşeceği hayvan kurt, aslan, boğa, buğra ve kartal gibi yırtıcı, öfke ve güç sembolü olan hayvanlardır. Bir örnek olarak aşağıdaki takdimde Salur Kazan, ala kaplanın, kakan aslanın ve kayış dilli kurdun yavrusu şeklinde övülür:

al kayada ala kaplan eniginün diskirgeni,  
gür meşenün köllerinde kaçan aslan eniginün högürgeni,  
kayış dilli kurt eniginün kapkuncısı (G.23/5-8).

Az veya çok bir öteki'nin izleğinde belirlenen kimlik, bir olumsuzlama ve zıtlık ilişkisiyle ötekiyi de ortaya çıkarır. Oğuz beylerinin benlik algısı için şu şekilde bir tablo düşünmek olasıdır:

**Tablo 4: Oğuzlarda kimlik ve ötekilik**

| Kimlik                                                                                             | Ötekilik                                                   |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|
| Oğuz<br>arı dinli<br>mert<br>civanmerd<br>kurt, boğa,<br>buğra, aslan,<br>kaplan, şahin,<br>kartal | kâfir<br>sası dinli<br>sinsi<br>aman vermeyen<br>it, domuz |

Kâfirlerle çarpışmak bir dinî sorumluluk mudur? *Dede Korkut Kitabı*'nda kâfirlerle çarpışmak yigitliğin önemli bir kuralıdır:

kara polad sav kılıcı kimler almaz  
din yolında tersâ dinli kâfirlere kimler çalmaz? (G.2b/5)

Oğuzların karşılarında kâfir olarak hangi halkların bulunduğu, kimlerle savaştığına dair birçok şey yazılmıştır. Sahanın önemli araştırmacıları olan Barthold, Sümer, Kırzioğlu, Gökyay, Ercilasun gibi isimler bu konuda tafsilatlı bilgiler vermiştir. Sümer'e göre *Dede Korkut Kitabı*'nda bahsedilen Oğuzların yurdu, "Tarihî Oğuz Eli" olup burası Karaçuk dağlarında yaşayan Oğuzların yurdu (1980: 378). Kırzioğlu da Karaçuk'un ilk Oğuz yurdu olan "Eski Horasan"da bulunduğunu ifade eder (2000: 92). Oğuzların düşmanlarını tanımak için bahsedilen bölgedeki halkların araştırılması önemli bir koşuldur. Bu coğrafyada Oğuzlar kendi soylarından ve Türkçe konuşan halklarla da çatışma içinde olmuştur. Kâfir beyi için kullanılan adların büyük

kısmı Türkçedir. Ala Demir Kâfir Han, Arşun oğlu Direk Tekür, Kara Arslan Melik gibi kâfir beylerinin adları, Türkçe sözcüklerden oluşması açısından özellikle ayırt edilir.

*Günbed* yazmasında Oğuzların düşmanları cümlesine Lezgi, Kaytak gibi farklı halklar daha eklenmiştir. Adam Olarius'un seyahatnamesinde (1669: 301) aktardığına göre Salur Kazan'ın mücadelesi Lezgilerle olmuş, Dede Korkut da Lezgilerle yapılan savaşta öldürülmüştür. Elimizde Lezgilerin adının geçtiği tek *Dede Korkut* yazması *Günbed* yazmasıdır. Uzun süre sahlılığı tartışılmış olan *Günbed* yazması (bk. Yıldırım, 2022: 158-208), Adam Olarius'un verdiği bu bilgiyle birlikte düşünüldüğünde Dede Korkut'un coğrafyası hakkında çok daha farklı ve somut bir bilgi vermektedir. Aynı zamanda bu yazmanın Şirvan, Hindistan, Erdebil, İstanbul, Urum, Uşnu gibi birçok bölge adının sayılıp tek cümleyle tarif edildiği bir soylama da içermektedir. Bu tariflerde bölge halkının kâfir görülüp görülmediği konusuna değinilmemiştir. Urum ile Uşnu'nun eskiden beri “kılıç ilen Müselman” olduğu belirtilmiş olması (G.34-35) olumlu veya olumsuz olarak yorumlanabilir (gaza eden Müslüman veya zoraki Müslüman?). En sonda da *Bu yerleri kim açtı* “fethetti” diye sorularak Aslan Ali anılır. (G.36/6-7). Böylece bu geniş coğrafya, İslam yurdu olarak anılmış olur.

Tarihî kimliğinden bağımsız olarak *Dede Korkut Kitabı*'ndaki kâfir, Oğuz'un öldürmekle suç işlemiş olmayacağı bir düşman grubudur. Kazan'la Uruz arasında şu konuşma geçer:

Uruz eydür: Baba, [ceng] içinde beg yigitler öldürseler, kan sorarlar[m]ı, da'vilerlermi? Kazan eydür: Oğul, biñ kâfir öldürseñ kimse sende kan da'vilemez. Ammā azğun dīnlü kâfirdür (D.66a/11-13).

Kâfir, Oğuz alpının karşısına bir savaşma/çatışma ilişkisiyle çıkmakta; dolayısıyla alpin yiğitlik, civanmertlik özelliklerine ayna tutmaktadır.

## 5.2. Çatışma Olgusu

Kimlik ile ötekilik arasındaki ayırım, çatışmalarla ortaya çıkar. Çatışma hem kimliğin sınırlarını belirleyen hem de kimlikle boyut kazanan bir olgudur. Çatışmayı en saf anlamıyla bir üstün gelme çabası olarak tanımlarsak tek başına bir çatışmanın kimlikle ilgili belirleyiciliği daha iyi anlaşılmış olur. Çarpışılan veya üstün gelme

yarışı içinde bulunan kişi, bir ötekidir. Çatışmanın doğasında, tarafların belirginleşmesi ve birbirlerine karşı gelmeleri yatar. Dolayısıyla her çatışmada en az iki taraf vardır. Kimliğin savunusu, bir ötekiliğin karşısında gerçekleşir. Çatışma bireyin iç dünyasında yaşandığında da kimlik için bir bölünme gerçekleşir.

### 5.2.1. İç Çatışma ve Dış Çatışma

Çatışmalar genel olarak iç çatışma ve dış çatışma olmak üzere iki gruba ayrılır. İç çatışma, bir kahramanın kendi karşıt arzuları ya da inançlarıyla mücadele etmesidir. Kahraman, kendi iç dünyasında kendi amaçlarının uyumsuzluğundan kaynaklı bir çatışma yaşar. Kanturalı'nın Selcen Hatun'u öldürmeye kastetmesi, Dirse Han'ın hatununa çıkışması, daha sonra oğlunu vurması, Salur Kazan'ın Karaçuk Çoban'ı ağaca bağlaması, *Dede Korkut Kitabı*'nda öne çıkan iç çatışma örneklerindendir. Ayrıca birey, yapmaması gereken bir şeyi yaptığı için, bunu yapmadan önce ve yaptıktan sonra kendisinde çelişki duyabilir (Şerif, 1985: 125). Bu da yine iç çatışmanın bir çeşididir. İç çatışmada kişi, toplumsal normlarının kendisinden istediği davranışı göstererek huzur bulmaya çalışır.

Dış çatışma ise bir kahramanın kendi kontrolü dışındaki bir durumla veya kişiyle (kâfir, canavar, tekür ...vb.) karşı karşıya gelmesidir. Dış güçler bir kahramanın motivasyonlarının önünde durur ve kahraman hedeflerine ulaşmaya çalışırken gerilim yaratır. Anlatılarda temel çatışma durumları bu şekilde ortaya çıkar. İster kendi grubunda ister dış gruptaki çatışmalar olsun kahramanın kendi dışındakilerle her türlü mücadelesi bir dış çatışmadır.

Kahramanın cesaretiyle, yiğitliğiyle sınıldığı bir anlatı dünyası olan destanlarda çatışma, kahramanın dışında olan bir şeyle ilişkilidir. Basat Tepegöz'le, Salur Kazan Şökli Melik'le veya ejderhayla, Yegenek Arşun oğlu Direk Tekür'le mücadele eder. Oğuz beyleri kâfirlerle savaşır. Bazen kahramanın rakibi kendi ordusundan da olabilir. Ancak düşmanla çatışmak kahramanın öncelikle içinde başlattığı bir süreçtir, bu yüzden dış çatışmaların özünde de bir iç çatışma bulunabilir. Kahramanın kendi içindeki çatışmalar, dış çatışma içine girmesinde etkili olabilir. Şan almak, adına leke sürdürmemek, hüner ile erdem göstermek gibi kahramanı çatışmaya ve savaş meydanına sürükleyen sebepler, toplumun kahramandan beklediği, toplumca kabul gören şeylerdir. Dolayısıyla kahramanın içinde bir çatışma yaşamasında da

eyleme geçmesinde de normatif etkiyi dışlamak güçtür. Normatif etki, kahramanın iç çatışmalarının en önemli nedenidir.

### 5.2.2. İç Grup ve Dış Grup

Ötekiliği kavram olarak iki ayrı cephede ele aldığımızda iç grup ve dış grup tanımlarını vermemiz gerekir. Grup veya toplumsal grup, görece istikrarlı bir karşılıklı ilişkiler modeliyle birlik olma duygusunu paylaşan ya da kendilerini birbirine bağlı hisseden çok sayıdaki kişinin oluşturduğu topluluk olarak tanımlanmaktadır (Marshall, 2020: 285). Bu tanımlamada “karşılıklılık” ilkesi ve birlik olma düşüncesi anahtar kelimelerdir.

Toplumsal grup, grubun üyesi olan birey açısından bir iç grup olarak da tanımlanabilir. İç grup, bireyin kendisini içinde bulduğu ve hissettiği, “biz” duygusuyla bağlı olduğu sosyal gruptur. Dolayısıyla iç grup kişinin kimliğiyle ilgilidir. Bu grup bir aile, bir ordu halkı veya boy olabildiği gibi bir millete de karşılık gelebilir. İç grupta sınırları belirleyen, bireyin kendisini grubun bir parçası olarak hissetmesi, grup hakkında gayrete gelmesi veya grubunu sakınmasıdır. İbn Haldun’un *itibarî, hayalî* (2020: 335) dediği nesep bağı, burada da hatırdan tutulmalıdır.

*Dede Korkut* anlatılarında iç grup, geniş ölçekte bütün bir Oğuz milletidir. Yazıcıoğlu Ali’nin yazmasına ilâştirilmiş 65 satırlık bir metin olan *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*’nde *Gün doğusu geniş yerden kopan Oğuz* (TO.1) diye başlayan satırlar, Oğuz kimliğinin kısa bir tarifini verir.

İç-Taş olarak Oğuz kendi içinde bölgesel ve yapısal olarak ayrılmıştır. Bu gruplar da Oğuzların kimlik algısında şekillendiricidir. En dar ölçekte ise iç grubu kahramanın “ordu”su ve ailesi başlığında bulabiliriz.

Kahramanın ordusunu ailesinden dışlamak çok defa mümkün olmamaktadır. Kahraman ana babasıyla; kardeşleri, hatunu ve çocuklarıyla; inağı, naibi ve nökerleriyle belli bir toplumsal grubun lideridir; bu grup içinde bir anlama, ağırlığa sahiptir. Mücadeleler de bazı durumlarda ordu düzeyinde gerçekleşen mücadelelerdir. Dirse Han oğlu Boğaç Han’ın öyküsü, babaya ve babanın nökerlerine karşı verilmiş bir mücadele olarak ordu içinde başlayıp biten bir mücadeleye örnektir.



Kahramanın lideri olarak gözettiği, koruduğu bir ordusu, yurdu vardır. Bu yurt, kahramanın ailesi, ordu halkı ve bütün mal varlığıdır. Bamsı Beyrek can verirken yoldaşlarına ordusunun ve şanın savunulmasını şu şekilde vasiyet eder:

Yigitlerüm Aruz oğlu Basat gelmedin, elüm günüm çapılmadın,  
kaytabanda develerüm bozlaşmadın, kazağuşda kazılık atum kişneşmedin,  
ağayıda koyunlarum menrişmedin, ağca yüzli kızum gelinüm inleşmedin,  
ağca yüzli görklümü Aruz oğlu Basat gelüb almadın, elüm günüm  
çapmadın, Kazan maña yetişsün, menüm xanum Aruza xomasun (D151b/1  
-6)

Beyrek'in bu ısmarlamasına göre Kazan, Beyrek'in kendi tarafıdır. Oğuzlar on ikinci boyda anlatılan ayrışmayla kendi içlerinde bölünürler. İç gruptaki bir çatışma doğal olarak taraflar yaratır.

Bir grubun üyesi olup o grubun ortak kimliğinden ayrıştırılan kahraman, karşıt grubun, kâfirin değerleriyle tanımlanır. Grubun ortak kimliğinden ayrışma, “hain”in ortaya çıkışıdır. İç Oğuz’a karşı savaşında alt edilen Aruz Koca, anlatıda bir hain olarak tanımlanmıştır. İhanet, gerçek ya da en azından sembolik manasıyla isyana teşvik veya inançsız olmak gibi bir hakarettir (Dijk, 2019: 185). Biz’in olumluluğuna tehdit olarak algılanan “hain”, ortadan kaldırılmıştır. Dirse Han’ın nökerlerinin beylerine ihanetinin, beylerini kâfir yurduna götürmek şeklinde bir manzarayla verilmesi de hainin biz’in “öteki” tarafına, grup dışına hareketi olarak yorumlanabilir. Nökerler ihanet ettiklerinde ideolojik olarak kâfir tarafına geçmiştir.

Grup kendi içinde tekrar ve tekrar bölünebilir. Grup içinde bir ikilik oluştuğunda bir karşı taraf yaratılmış, bir dış grup oluşmuş olur. Dış grup, iç grup tanımının karşıtı olarak “biz”e değil “onlar”a karşılık gelir. Onlar, “biz”in olumlu tanımına karşılık olumsuzlanan gruptur.

Gruplar arası düşmanlığın ortaya çıkışı üzerine kuramını geliştiren Muzaffer Şerif, *Bireyin toplumsal davalar, insanlar ve gruplara karşı takındığı tutum kesinkes bir nokta değil, kabul ettiklerinin ve etmediklerinin bir kategorikleştirmesidir* (1985: 17) der. Kategorikleştirme, kimliklerin düşman algısını yönlendirici özelliğini gösterir. “Karşı taraf”, biz onunla doğrudan bir ilişki içine girmediğimizde de var olandır. Düşmanla ilgili algı, bireye bir parçası bulunduğu grup tarafından önceden işlenmiştir. Dolayısıyla düşmanlık, verili olan bir bilgidir. Bu da düşmanla yüzleşmeyi, kimlikle ilgili değerlerin bir savunusu anlamına getirecektir.

Schmitt'in ifade ettiği “varoluşsal olumsuzlanma” (2005: 57), inanış, kültür vb. ayrışmalar üzerinden ifade edilir. Kâfirle ilgili “sası dinli, it, köpek, domuz eti yahnılı” gibi ifadelerde karşı tarafın bütün kültürel değerleri ve inancı kötülenir Kâfir'in alpin karşısında nasıl konumlandığı, alp ve kâfir başlığında ele alınacaktır.

İç grup kimliğin, dış grup ise ötekiliğin görünümelerini sunar. Oğuz içinde (iç grup) bir çatışma olduğunda ortaya çıkan “onlar” tarafı (dış grup), Oğuzların ötekisini oluşturan kâfir'e ve erkeğın ötekisi olan kadın'a yaklaşır. Salur Kazan'a düşman olan Aruz Koca, hem “nâmert” hem “avrat işi işleyen” kişi olmuştur.

Düşman (yağı), *Dede Korkut* anlatılarında genellikle kâfirdir. Yağının çok net bir tarifi ise Salur Kazan'la oğlu Uruz'un konuşmasında ortaya konulmuştur. Yağıyla ilk kez karşı karşıya gelecek olan Uruz, bu kritik sahnede babasına “deniz gibi kabarıp ateş gibi parlayıp” gelenin ne olduğunu sorar<sup>176</sup> ve babasından neredeyse etimolojik diyebileceğimiz şu yanıtı alır:

Berü gelgil, arşlanum oğul!  
Kara Deniz gibi yaykanub gelen kâfirün leşkeri-dür.  
Gün gibi şılayub gelen kâfirün başında ışığı-dür.  
İlduz gibi parlayub gelen kâfirün cıdası-dür.  
Azğun dînlü yağı kâfirdür, oğul”  
dedi. Oğlan eydür:  
“Yağı dëyü neye dërler?”  
Kâzan eydür:  
Oğul, anuñçün yağı derler ki biz anlara yêtsevüz öldürürüz, anlar bize yêtse öldürür” dedi. (D.66a/4-11).

Salur Kazan'ın yanıtına göre düşman, “biz ona yettiğimizde öldürecek olduğumuz, onlar bize yettiğinde bizi öldürecek olan”dır. Salur Kazan düşmanı ötekilik bahsinde ele aldığımız gibi “karşı karşıya”lık durumu olarak tanımlar. Tarafların ortada olduğu bir zeminde savaş kaçınılmazdır.

---

<sup>176</sup> Abdulla, Uruz'un sorduğu bu soruyu “safdil sorular”dan biri olarak değerlendirir: “... Safdil soruların metinde en kritik anlarda ortaya çıktığı vurgulanmalıdır. Konumun kritikliği, sorunun safdillik derecesini biraz daha arttırır. Sanki burada ‘yukarı-aşağı’ semiyotik çatışma alanları görülür. En önemli ve en sorunlu konumda sorulan en ilkel (burada gülünç) soru, bir taraftan ‘yukarı’yı (konum olarak) ciddi açıdan nitelerken diğer taraftan sorunun uygunsuz bağlamını da dikkate alırsak ‘aşağı’yı işaret eder, ‘aşağı’yı hatırlatır” (2020: 162).

### 5.3. Gaza ve Bir Kimlik İfadesi Olarak Gazilik

Gaza, temelde İslam yolunda yapılan savaşı tanımlar, “düşmen-i din ile cenk” anlamına gelir (Ali Nazîmâ ve Faik Reşad, 2018: 106) tanımlar.<sup>177</sup> Buna göre savaşmak, kahramanın din alanında bir gayretidir ancak burada kuramsal çerçeveyi oturtmak için gazanın temel anlamını ve işlevini irdelemek gerekir.

Gaza olgusu Oğuz toplumunu şekillendiren başlıca unsurlardan biridir. Uç bölgelerinde kurulan Osmanlı Beyliği'nin toplum yapısını anlamak için sıklıkla gaza hareketlerine atıf yapılır. İnalçık, uç beylerinin fetih politikasına yön veren iki prensip olarak “gaza” ve “istimalet”ten söz eder:

Dini ideoloji olarak kutsal savaş İslamı gaza, Hristiyan ülkelerine karşı örgütlenmiş askeri uç bölgelerinde ilk aşamada aralıksız akınlar, daha sonra fetih ve yerleşme ve sonunda uç gazi beyliklerinin kuruluşu şeklinde bir gelişme göstermiştir. Gaza sanıldığı gibi kontrol altına alınan bölgelerde halkı İslamlaştırma amacına yönelik değildi. Gaza darüislamın (Türkçe: ilik) egemenlik alanını genişletmeyi amaçlar (İnalçık, 2007a: 445).

İnalçık'ın da vurguladığı gibi gazanın İslami anlamı, kavramın uç toplumundaki karşılığını tam olarak yansıtmaz. Eski Türklerde alplar, Osmanlılarda gaziler, bir nevi soylu sınıfını temsil ediyordu (Döğüş, 2008: 818). Gazavat edebiyatının ürünleri bu üst sınıfın övgüsünü önümüze koyar. *Dede Korkut* anlatılarında Oğuz beylerinin akıncılık ve avcılık dışında bir uğraşından söz edilmemiştir. Avcılık, akıncılık ve hayvancılık temel geçim yoludur. Hayvanların bakımı, otlatılması ve korunması çobanlara ısmarlanmıştır. Çok yüksek bir çaba sarfederek fakat sınırlı bir zaman diliminde büyük nimete kavuşturan savaşçılık ve avcılık yeteneği, Oğuz beylerinin erkeklik duygusunu tatmin eden olgudur.

Önceki bölümde Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu gaza ideolojisi ile açıklayan tarihçilerin görüşlerine yer verilmişti. İlk olarak Wittek'in ileri sürdüğü gaza tezi yeniden yorumlanarak ve farklı boyutlarla zenginleştirilerek ilk Osmanlılara bakışta temel alınmış bir görüştür. İnalçık ve Kafadar, Osmanlıların yükselişinde gaza

---

<sup>177</sup> Gaza'nın anlamı hakkında bk. Gökçe, 2024: 18-24.

hareketlerinin etkisi üzerine düşünen tarihçilerinizdendir. Emecen (2010) Osmanlıların kuruluş döneminde geniş Türkmen eski uç dünyasında “kâfîrle savaşıma” şöhretlerini yerleştirip öne çıkarma durumuna dikkat çeker. Kafadar, gaza ideolojisine ek olarak Orta Çağ Anadolu’sundaki uçların sosyopolitik ortamını ve özgül ruhunu da incelemeye katmayı teklif eder. Kafadar’ın *İki Dünya Arasında* adlı kitabının ikinci bölümü, gaza kavramında tecessüm eden veya onunla irtibatı olan değerler ve tavırlar bileşimini tarihsel olarak anlamaya yönelik bir çalışmadır. Uçlardaki kültür içinde dinî lâkaytlık (veya serbest görüşlülük) ile “bizimseyicilik”<sup>178</sup> yazarın gaza hareketini anlamak için kullandığı kilit kavramlardır (2023: 41). Yazar, bizimseyiciliği, uç halkının uzlaşma ve birlikte yaşama kültürü ile karşı taraftan bu tarafa geçmiş olanı bünyesine katıp özümsemesi anlamında kullanmaktadır. Kavram, İbn Haldun’un asabiye kavramına benzer şekilde toplumun bütün unsurlarıyla kendini yeniden kurabilmesiyle ilişkilidir. Yazara göre uç ruhu, özellikle kimliklerin akışkanlığını mümkün kılar.

Gaza hareketi bütün Müslüman toplulukları ilgilendirmekle birlikte Osmanlılarda temel hâkimiyet fikrini açıklayan, sosyal örgütlenmenin ve siyasi dinamizmin temel kuralı olan bir durum olarak ortaya çıkar. Beyliğin kurucusu Osman Bey bir gazidir. Kuruluş ve gelişme döneminin hükümdarları Fatih de dâhil olmak üzere gazilerin başı olarak anılmaktadır. 1360’ta Orhan’a ait Süleyman Paşa vakfiyesinin orijinalde, onun için “Sultanü’lguzât” ünvanı kullanılır (İnalcık, 2023: 98).

Gaza aynı zamanda Osmanlı ile Timurlu Devleti’nin ideolojik ayrışmasını da temsil eder. Moğol mirasını temsil eden ve bir *ulu’lemr* olarak kendisine itaat edilmesini isteyen Emir Timur’a karşılık Yıldırım Bayezid, kâfîrlere karşı gaza ediciliğini öne sürmüştür. Kendisini *Tanrı’nuñ yeni manşûr ve muzaffer pâdişâhı* ifadeleriyle tanımlayan Emir Timur, *Cem. ‘i umerâ üzerine, naşr u te’yid ile cümle-i*

---

<sup>178</sup> Yazarın kitabının (Kafadar, 1996) Ceren Çıkın tarafından yapılan ilk Türkçe çevirisinde *inclusiveness* kelimesi “içericilik” olarak verilmişti (Kafadar, 2010: 17).

*‘ubbād bizüm kulumuz gibilerdür.* sözüne karşılık Yıldırım Bayezid ise, içinde gaza ve cihad kelimeleri geçen ve İslam'ın bayraktarlığını savunan bir cevap vermiştir:

Hamd-ı bî-nihāye ol Hüdāya ki bizi din-i İslām’la müşerref iyledi ve selātin-i ‘Arab u ‘Acem’den sa‘ādet-i gāzā ve cihād ile mu‘azzez ve mümtāz iyledi (Daş, 2004: 154-157).

Osmanlı'nın kendisine bakışında gaza'nın bir iktidar söylemi olarak da belirleyici olduğunu, sonu büyük bir savaşa varan bu mektuplaşmalar ortaya koyar. Bununla beraber merkezîleşme siyasetinin mağdurlarının yine gaziler olduğuna dair tarih anlatıları mevcuttur. Gaza edici Yıldırım Bayezid'in akıncı toplulukları tarafından eleştirildiğine dair tarihî kayıtlar mevcuttur (bk. Kafadar, 2023: 209, 210).

Ali Anooshahr, *Gazi Sultanlar ve İslamın Sınırları* (2022) adlı eserinde Gazneli Mahmud'un döneminde kendine özgü gazi imajının oluşumunu, bu imajın Anadolu ve Hindistan'a yayılmasını inceler. Ona göre bu imaj on beş ila on altıncı yüzyıllarda ilk Osmanlılar ve Babürlüler tarafından yeniden tertip ve tanzim edilecektir. Yazarın “gazi hükümdar” imajı için seçtiği üç isim, Gazneli Mahmud, II. Murad ve Bâbü Şah'tır. “Gazi sultanlar”, dönemlerinin epik edebiyatını kullanarak kendi kamusal imajlarını yaratmıştır. Anooshahr, Beyhâkî ve Nizâmülmülk'ün eserlerindeki hanedan tarihi yorumlarından hareketle, “üçlü hükümdar imgesi” olarak tarif ettiği döngüye dikkat çekmektedir. “Gazi” sultanlar, bu döngünün ilk aşamasına yerleştirilmiştir:

Hanedanlığın delikanlılık dönemine rastlayan ilk aşamasında aile, silahlı yoldaşlarıyla dayanışma içinde yaşayan, alçak gönüllü ve gösterişten uzak bir sınır savaşçısı olan “müessis sultan”ın hükmü altındadır. Gaza, çoğu kez bu aşamaya indirgenir. Nizâmülmülk'ün bu türden bir sultan için tarihî örneği, Sultan Mahmud'un babası, köle, asker Sebük Tegin'dir. Mahmud, hanedanın ikinci aşamasına zirve ve kemâline örnek teşkil eder. Bu aşamada muhteşem bir sultan, müreffeh ve muntazam bir mülke hükmetmektedir. Son olarak Mahmud'un oğlu Mesud da somutlaşan üçüncü aşamada saltanat, ehliyetli yöntemi sebebiyle tahtını, aşırı disiplinli bir başka göçebe Türk topluluğu karşısında kaybedecek, beceriksiz, sefil bir hükümdarın payına düşecek ve döngü yeniden başlayacaktır (Anooshahr, 2022: 32).

Yazara göre hanedanın döngüsü Osmanlılarda, içkiye düşkün Yıldırım Bayezid ile üçüncü aşamaya geçmiş; bu krizden kurtulmak, yani Osmanlı hanedanının henüz üçüncü döngüye ulaşmadığını kanıtlamak için saatin sıfırlanması ve bir Osmanlı padişahının kuruluş aşamasına tahsis edilmiş “gazi sultan” rolünü üstlenmesi gerekmiştir (Anooshahr, 2022: 33). Gaza ile ilgili metinlerin derlenmesine ve

çevirisine önem veren II. Murad, böylece hanedanın imajına canlılık kazandırır ve kendisini gazi sultan olarak sunarak döngüyü başa çevirir. *Dede Korkut* metnlerinin ortaya çıkışının öncelikle II. Murad döneminin gaza edebiyatı ile ilgili olarak tarihteki bir dönem ruhunu yansıttığına önceki bölümlerde yer vermiştik. *Dede Korkut* anlatıları, kâfirlerle gaza eden kahramanlarıyla gaza edebiyatının kültürümüzdeki baş örneklerinden biridir.

Gazanın kahramanları olan beyler, yukarıdaki döngüyle açıklayacak olursak ilk aşamayı veya ilk aşamanın hazırlık safhasını oluşturabilirler. Oğuz beylerinin hükmetme hâli, gaziliklerinden üstün değildir. Beyler arasındaki sıra düzeninin silikleştiği, beylerin birbirine sert sözler ettiği zeminde “hüner ile erdem” sahibi olmak, hanlıktan daha öne çıkan bir statüdür.

Gaza, Oğuz beyinin erkek olma yolculuğunun hemen her aşamasında karşısına çıkar. Salur Kazan'ın oğlu Uruz'da görmediği için hayıflandığı meziyetlerin çoğu (yay çekmek, ok atmak, baş kesmek, kan dökmek ve Kalın Oğuz içinde cüldü “ödül” almak), bir erkeğin ya avda ya gazada sergileyebileceği türden meziyetlerdir.

Bir yiğitlik kuralı olan kâfirlerle savaşma hareketleri, en azından ele aldığımız metnin bağlamında, doğrudan İslam dininin yayılmasını sağlamak amacıyla ilgi göstermez. Kilisenin yıkılıp mescit açılmasını bir ihtida hareketi olarak değil bir iktidar göstergesi olarak okumak gerekir. Göğüs göğüse mücadelede kâfiri “ihtida” etme düşüncesi olmamakla beraber aman dileyene aman verilir ki bu zaten “mürüvvet”in gereğidir (mürüvvet için bk. Goldziher, 2019: 55). Begil oğlu Emren boyunda kâfir tekür, aman dileyip Begil'in tanrısına iman getirince kahraman onu bağışlar ve onunla barışır. Fakat kâfir ordusu yok edilir ve kâfirlerin yurdu da talan edilir. Başlarının İslâmı kabul etmesi dolayısıyla karşı tarafla olan kavgayı bitirmek yoktur. Bu da savaşların asıl maksadının yenmek üzerine kurulu olduğunu ve ganimetin vazgeçilmezliğini bir kere daha açık eder. Aman dileyene aman veren *Dede Korkut* kahramanları, öldürmeden önce düşmanını İslam dinine davet eden, *Çabuk imana gel yoksa...* (bk. Azemoun, 2017: 171, 190, 194, 197) benzeri tehditlerle gaza hareketini daha İslami ve meşru bir zemine çeken Battal Gazi'den farklıdır. Oğuz beylerinin kâfirle vuruşmak için daha ziyade tepkisel sebepleri vardır. Bu konu gazanın “din sebebiyle savaş” olarak tanımlanmasını güçleştiren durumlardır.

Destan metinlerinde daha dinî bir terim olan “cihad”ın değil de “gaza”nın kullanılması, üzerinde durulacak bir konudur. Modern araştırmalarda gaza'nın “kutsal savaş” ve gazilerin de “kutsal savaşçı” olarak tanımlanması, kitabi din bilgisinin “doğru İslam” anlayışıyla çizilmiş bir çerçevenin ürünü gibidir ve *Dede Korkut* metinlerinin evrenini teşhis etmeyi zorlaştırır. Metinlerde izini sürdüğümüz benlik algısı temel olarak Müslümanlığı içermekle birlikte buradaki Müslümanlığı kendi çerçevesi içinde tanımlamak gerekir. Bu Müslümanlık içinde kadınların meydana çıkması, içki kurulması gibi özellikleri paranteze almak, bir tanımlama ve anakronizm sorunu doğurur. Günümüzde İslamla çelişik görünen birçok unsur bu anlatılarda çok defa bir çelişki konusu olmaksızın Türk-i sadık Oğuz'un dünyasını oluşturur. Dolayısıyla gaza'nın sadece din cehdine yönelik değil hayata dönük, dünya meseleleriyle ilgili bir savaşma durumu olduğunu dikkatten kaçırmamak gerekir.

Gaza'nın din sebebiyle yapılan savaş şeklinde tanımlanmasının sınırlandırıcılığı, “kâfir” kelimesinin “Hristiyan” şeklinde tanımlanmasıyla benzerdir. Müslüman Oğuzların içinde Müslüman bir beyin evlatlığı olan Tepegöz'e karşı verilen mücadele de bir “gaza”dır. Dede Korkut tarafından ad verilip insanlık kültürüne katılan Basat da gaza eder. Yedi başlı ejderhayla “igidlik” kuralları içinde savaşan Salur Kazan da gaza etmiştir. Kara Budak Salur Kazan'a *Eger ejdehā öldürübsen gazevātūñ mübārek, avıñdan bir şılalğa maña vërgil*”(G.60/8-10) der. Gaza sadece konuşma dili sahasına has görülmeyecek bu kullanımlarda açıkça din dışı bir alana tekabül etmiştir. Bununla birlikte çok defa bu anlatılarda gaza, kâfir kalesinde tutsak düşeni kurtarmak, bir tehdide karşı önlem almak, karşı tepki göstermek amaçlı akınları ifade eder.

Mal taşıyan kervanlar çapkun, yağma tehlikesi ile yol almaktadır. Bamsı Beyrek'in ilk kahramanlığı (ve gazası) bu şekilde yağmalanmış bir kervanın mallarını yağmacılardan geri almasıdır. Burada dikkat edilesi bir nokta, çapkun işinin kâfir tarafından yapılmasıdır. Oğuz tarafından bu şekilde bir baskın metne konu olmamıştır. Aşağıdaki iki parça gaza'nın sebebini ve sonucunu ortaya koyar.

Bu yañadan dañı bāzırgānlar gelübeni Kara Dervend ağzına konmışlarıdı.  
Yarımason yarçımasun Avnuk Kal'esinüñ kâfirleri bunları cāsüsladı.  
Bāzırgānlar yatur iken gāfille beşyüz kâfir kıyıldılar, çapdılar  
yağmaladılar. Bāzırgānuñ ulusu dutıldı, kiçisi kaçarak Oğuza geldi.  
(D.37a/11-37b/4)

Kâfir dağı düşüben bir yerde akça üleşmekdeydi. Bu mağalda erenlerin meydânı arşları pehlevânların kapları Boz Oğlan<sup>179</sup> yètdi. Bir iki dèmedi, kâfirlere kılıç urdı. Baş kalduran kâfirlere öldürdi, gaza eyledi. Bâzîrgânların mālını kurtardı. Bâzîrgânlar eydür: “Beg yigit, bize sen erlik işledün. Gel emdi, begendüğün maldan al” dediler. (D.37b/4-9).

Bu metinde oğlanın bezirgânları soyan kâfirlerle gaza etmesi, hakkı olanı isteme, intikam alma sürecinin parçasıdır. Sonrasında yine ganimet ve ganimeti paylaşma vardır. Büre'nin oğlu bu gazası ile ad kazanmış olur.

Uç toplumunun en önemli düzenleyicisi olan gaza hareketleri, beyler arasındaki statünün yeniden belirlenmesini, sosyal hareketliliği sağlar. Toplumun durağan yapısı gazalarla bozulur. Kâfirlerle savaş önemli bir iletişim yoludur ve aslında yeni keşifleri, malların değiş tokuşunu mümkün kılar. *Günbed* yazmasında Ala Demir Kâfir Han adı, hüner gösterme malzemeleri olarak “yay, kazan, polad şiş” unsurları dolayısıyla anılır. Oğuz beylerinin tutsak olduğu kâfir yurdunda tutsak Oğuz beyi kopuz çalarak kâfirlere eğlendirir. İki kültür arasında kültür alışverişinin önemli bir kanalı gazalar olmaktadır.

Gazaların İslam'ın simgeleri paralelinde ve bu simgeleri yeniden iktidar kılan yönü, gazanın dinî açıdan en önemli yönüdür. Kâfir kaleye saldırma, esirleri kurtarma gibi durumlarda bir siyasi simge olarak kilise yıkılır, ban banlatılır (ezan okutulur) ve hutbe okutulur:

Qal'enün kelîsâsın yıqub yèrine mescid yapıdılar, 'azîz Tangrı adına qudbe okıtdılar. Quşun alakanını, kumaşun arusını, kızun gökçegini, toquzlama çargab, çuka Bayındır Hâna pençik çıkardılar, bâkî-sin gâzî-ler başş étdiler. Döndiler, évlerine geldiler. Dedem Qorqut gelüben boy boyladı, soy şoyladı:”Bu Oğuznâme Yegenegün olsun” dedi. (108a/7-12)  
Yöriyüben kâfire at şaldılar, kılıç urdılar. Derelerde depelerde kâfire kırğun girdi. Qal'eyi aldılar, kelîsâsın yıqub mescid yapıdılar. (D147a/6-8).

Gazaların yiğitlikle ilgili yönü, bu hareketlerin kendi içinde belli ilkeler dâhilinde uygulanmasını içerir. Gaziler belli ahlaki değerlere, normlara bağlıdır. Bu ahlakî ilkelerin en öz iki ifadesi “civanmerdlik” ve “mürüvvet” kelimesidir. Mürüvveti

---

<sup>179</sup> Burada aslında Beyrek henüz ad almamıştır, o yüzden anlatıcı, kahramanı *Büre'nin oğlu, oğlan, boz oğlan* gibi adlarla anar.



en kısa şekilde “aman dileyene dokunmamak” olarak tarif edebiliriz. Mürüvete ve civanmertlikte baş örnek Hz. Ali'dir:

Yıhılan er “aman” dese, “mürüvvet” dese, mürüvvet Şāh-ı Merdān °Alīde olur °Alī kullarında öyle demde mürüvvet gerek (G. 32/1-4).

Şāh-ı Merdān °Alī kimi cevān-merd er (G.2/13)

Muir'in Arabların bütün ahlaki hukukunu '*honor and revenge (şeref ve intikam)*' diye tarif ettiğini aktaran Goldziher, mürüvvete eserinde geniş bir yer ayırır:

Arab'ın mürüvvetten anladığı mana kendi kavminin geleneklerinde mevcut olan bütün faziletlerdir. Onun bağlı olduğu kabile ve ferdlerinden her biri bunlarla övünür: müsafirperverlik, himaye ve aile ile ilgili bütün vecibelere riayet ve önemli bir kanun olan kan davası güdülmesi bunun icablarındandır. Şairlerinin şiirlerini okuyacak ve övündükleri faziletlere bakacak olursak eski Arab anlayışına göre mürüvvetin bir tarifini yapabiliriz. Arab ahlakının kabileyeye sıkı sıkıya bağladığı birisine gösterilecek fedakârane bağlılık bu faziletlerin özüdür (Goldziher, 2019: 53).

*Dede Korkut* metinlerinde yiğitlikle ilgili temel ölçütler, imanla bütünleşmiştir.

### 5.3.1. Merkez ve Uç: Hanlar Hanı ve Hanlar

*Dede Korkut* anlatılarında Bayındır Han'ın uzakta bir referans hükmünde görülmesini, uçların merkeze karşı konumu açısından değerlendirmek mümkündür. İktidarın uhrevi ve dünyevi ikiliği olarak Bayındır Han ile Salur Kazan'ın liderliğine yaklaşırken bu iki liderin merkez ve çevre ilişkisine de değinilmişti. Bayındır Han yönetimin en tepesindeki yarı kutsal kişilik olarak Oğuz halkına belli bir mesafe üzerinden hitap edebilir. Merkezi yönetim uçlarda düşmanla yakın temas içinde bulunan beylerin hareketleri gibi bir hareketliliğin dışındadır. Nizâmülmük, *Siyasetname*'sinde mülkün adaletini tesis eden padişahın (bize göre Bayındır Han'ın), uçlardaki gazalarla dikkatini dağıtmaması gerektiğini ve gazanın alt konumdakilere bırakılması gerektiğini ifade eder (Anooshahr, 2022: 32). Uçtaki beyler hanlar hanına bağlıdır ama her zaman Bayındır Han olayların takipçisi veya muhatabı olmaz. İç Oğuz'la Taş Oğuz arasındaki kargaşada Bayındır Han'ın rolünün olmaması, konunun uçlardaki iktidarın sınırlarında kaldığını düşündürür. Merkez için bu olay belki de sadece yerel düzlemde gerçekleşen bir akıncı kavgasıdır. Şeyma Güngör ise, Oğuzların

birliğinin on ikinci boyda bozulduğu ve bu boyda aşiretten devlet sistemine giriş işareti verildiğini söyler (2006: 13).

Bayındır Han, Oğuz beylerinin sık sık düşmanla karşı karşıya gelmesine karşılık düşmanla doğrudan karşılaşmaz. Oğuzların coğrafyası ise düşman sınırı üstündedir. Aruz Bey beylerini alıp ava gitmek isteyen Salur Kazan'a Gürcistan ağzında oturduğunu hatırlatmış, obasını başsız bırakmaktan çekinmesi gerektiğini ifade etmişti. Gürcistan, Baş Açuk Oğuzların en yakın öteki tarafıdır. Salur Kazan beyleriyle ava veya içki sofrasına gittiğinde bile düşmanla karşı karşıya gelmektedir. Bu yakınlık sık sık temas ve çarpışma sebebi olarak düşmana dikkati diri tutar.

Oğuzların bir sınır ağzında yaşıadığını duyuran en önemli işaret, tutsak alınma, tuzağa düşürölme, baskın yeme, kervanların yağmalanması gibi düşmanla sıcak çatışma durumlarının sıklıkla ortaya çıkmasıdır. Gaza anlatıları da böyle bir ortamda yeşerir. *Dede Korkut* anlatılarında kahramanın hemen yanı başından kopup gelecek bir düşman tehlikesi vardır. Düşman pusuda bekler ve casusluk yoluyla aldığı bir haber üzerine ansızın harekete geçer. Oğuzların kâfirlerle fiziksel yakınlığı o derecededir ki Begil'in attan düşüp yaralandığını öğrenebilirler; Bamsı Beyrek'in düğünü olduğunu bilip onu gerdek çadırının önünden kaçırabilirler; Salur Kazan'ın beyleri ile içki sofrası kurup eğlendiğini görebilirler; bütün obasını yağmalayıp geçtikleri halde Salur Kazan'ın koyun sürülerine de kastedebilirler. Bu örnekler Oğuzlarla kâfirlerin mücadelelerinin çok küçük ölçekli bir coğrafyada verildiğini gösterir.

Kâfirlerle dip dibe bir coğrafyada yaşayan Oğuzlar bir gün ansızın düşman saldırısına uğrayabilir: *Ėānum hey! Meger, Ėānum, bir gün Oğuz otururiken üstine yağı geldi, dün içinde, ürkdi göçdi.* (D.108b/6-8). Oğuzlar kâfir saldırısından dolayı gece göç ederken Aruz'un oğlancığı düşer, kaybolur. Ani saldırıların yaşanması, ansızın göç düzenlenmesi uç dünyasına mahsus hareketliliklerdir. Merkezî hükümetin burada belirgin bir rolü görülmez. Oğuz beyleri bir başına hareket ederler. Aruz Han göç kararı almada yalnızdır. Tıpkı Salur Kazan'ın ve diğer beylerin bazı kararlarını divan toplamadan alması gibi burada da hızlı ve protokolsüz bir süreç işler.

Salur Kazan'ın “övünmedüm” redifli soylamasında düşman sayısı on binden yükselerek yüz bine kadar ulaşır. Gerçekte bu sayı çok büyük bir harbe işaret eder bir

sayıdır. Fakat bu övünmeye göre Salur Kazan düşman sayısı on binin katları olarak artarken bir süre daha içmeye, eğlenmeye devam etmiştir. Bu durumda bu çarpışmaya küçük ölçekli diyebilir miyiz? Kanaatimizce anlatıcının olayı özellikle küçük ölçekte, yerelde tutması bilinçli bir tercihtir. Büyük bir sınır ötesi tasavvuru gerektirecek büyük devlet idealleri *Dede Korkut* dünyasında bulunmaz. Ölçeğin özellikle sınırlı olması bu sebeptir. Ala Dağ, Karşı Yatan Dağlar bu coğrafyayı hayali bir yere, bir ideaya dönüştürür. Kara Deniz soyut bir yer hâline gelmiş gibidir.

Oğuzlar ve kâfirler sınırlı bir coğrafyanın yerlileri olarak yerel ölçekte çarpışır. Kâfirlerle çarpışmanın böylesi küçük ölçekte olması dünya tasavvurunun basit fakat çok canlı örneğini verir.

*Dede Korkut Kitabı*'ndaki alplık ruhunun bir “cihan imparatorluğu” bilincinden uzak olması, bu metinlerin temel dayanağı hakkında fikir verir. Tarihçilerin gazilik ile imparatorluk çelişkisi hakkında Yıldırım Bayezid ve Fatih Sultan Mehmet dönemi üzerinden yaptığı yorumlamalar burada hatırlanabilir. Anonim tarihler ve Aşık Paşazâde'nin Yahşî Fakih aktarımları, Osmanlı'nın merkezîleşmesi yönündeki çabalara karşı gazilerin memnuniyetsizliğini dile getiren pasajlar içerir. Oğuz beylerinin hanlar hanına karşı bir görevi olan pençik uygulaması da gazilerin memnuniyetsizliğine konu olmuş bir mesele olarak *Dede Korkut* anlatılarının gaza anlayışını yeniden düşünmeyi gerektirir.

Bir uç beyliğinden bir imparatorluk mertebesine yükselme sancıları, Osmanlı Devleti'nde gazilerin geri plana itilmesini getiren sürecin doğasıdır. Kafadar'ın deyimiyle Osmanlı iktidarını üstünlüğünün tesis edilmesi için uç devrinin birbirine yoldaşlık eden savaşçıların ve birbirine müttefik toplumsal kuvvetlerin boyun eğdirilmesi gerekiyordu (2023: 281). “Gazi mazisiyle iftihar eden” Osmanlı, artık kendisini yeni bir biçimde tarif eden Osmanlı hanedanının hâkimiyeti altında hizmet görecektir hayli merkezîleşmiş bir imparatorluk idari aygıtının inşasına yönelmişti (Kafadar, 2023: 279).

Kahramanların öncelikle kendi “ordu”larından sorumlu olması savaşma durumlarındaki takdim sözlerini de ayrıca değerlendirmeyi gerektirir. Bu takdimler acaba sadece kahramanı betimlemekte mi kullanılır yoksa bahsedilen alpin

hizmetindeki nökerler için de bir çağrı mıdır? Bu hususta Goldziher'in geniş yer ayırdığı savaş nidası ve şiar konularından bahsetmek gerekir:

Eski Arapların muharebelerinde kabilelerine ismini vermiş kahramanlarının (Heros eponymos) adlarını bir nevi parola gibi kullanmaları, ayrıca harbin kargaşası içerisinde veya büyük tehlike anlarında kabile kahramanından yardım isteme maksadıyla isimlerini zikretmeleri kabile şuurunun dikkate değer tezahürlerindendir. Onlar kahramanlarını şu şekilde çağırırlar: “Yale Rabi'a, Yale ljuzeyme vs. “ yani “Ey Rabi'a, ljuzeyme vs. kabilesi”. Bu sayede muhariblerin safları belli oluyordu ve bu savaş nidası şî'ar (alamet), da'vet veya du'a (yardım isteme ve çağrı demektir, imdad yerine bilhassa ikincisi kullanılır), aynı zamanda kendi mantığı içerisinde şahsi cesareti tahrik ihtiyacı duyulduğunda hatırlanması gereken medhe değer hatıraların ve kabilenin övülesi geleneğinin sembolüdür. Bunun kabile hayatında büyük bir değeri vardı. Harb nidası olarak kullanıldığında bu nidanın hakkını vermek, yardım çağrısı olarak kullanıldığında da gereğini yapmak Arablar için bir gururdu. Bir kabilenin harb çağrısı söylendiğinde bütün mensublarının hazır olmasından daha şerefli hiçbir şeyle bir kabile methedilemezdi (Golziher, 2019: 110-111).

Kahramanların babalarının adlarıyla anılması kabilelerinin taşıdıkları ağırlığın da hatırlatması olsa gerektir. Özellikle “Begdillinin böyüğü”, “Zulkadr delüsi”, “Eymür görki”, “begler başı”, “kocalar başı” gibi ifadeler kahramanların arkasına aldığı grubun da bir tanımlayıcısıdır.

### 5.3.2. Ganimet, Yağma ve Pençik

Bir gaza hareketinde ele geçirilen maddi zenginlikler anlamına gelen ganimet, zaferle birlikte mutlaka anılan önemli bir husustur. Ganimet değerlidir ve çok ganimet elde etmek yiğitliğin bir şanı olduğu için burada sayılar da önem taşır. *Günbed* yazmasında iyi bir Oğuz yiğidinin önünde ganimet olarak elde edilmiş (ahtarma) atlar, kesik başlar ve diri tutsaklar olması övülür:

Yemek içmek arasında ögünende,  
“menem menem” dëyende dāvlı igid,  
iki koşun bir birine qarışanda,  
carasınlar elleşende,  
aķasınuñ öñice aķtarma atlar,  
kesik başlar, diri dustaķlar  
nazarına getürmese  
neye yarar, neye yarar? (G.13/7-10)

Pençik İslami literatürde savaşta ele geçirilen malların ve kölelerin taksiminde beşte birlik bir kısmın halife için ayrılmasını ifade eder. Farsça *penç* (beş) ile *yek* (bir) kelimelerinden oluşan pençik sistemi ilk İslami devletlerle gelenek hâlini

almıştır. Bu sistemin dinî zemini *Enfal* suresinin 41. ayetine dayanmaktadır. Bedir Savaşı sonrası inen bu ayet, ileride ortaya çıkacak olan “beytü’l-mal” anlayışının da kaynağıdır:

Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah’a, Peygamber’e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah’a; hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun (Bedir’de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız (bunu böyle bilin). Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011: 197, 198).

Osmanlı Devleti’nde pençik sistemine geçilmesi, Balkanlarda fetihlerin çoğalmasından, çok esir elde edilmesinden ve sınırların genişlemesinden sonra gelişen bir ihtiyacın sonucudur. İlk defa Kazasker Çandarlı Kara Halil Paşa’nın önerisiyle I. Murad devrinde (1359-1389) uygulanmaya başlamıştır. Böylece diğer tüm ganimetler gibi akınlarda ele geçirilen savaş esirlerinin beşte biri de devlet hazinesi tarafından alınması gündeme gelmiştir. Osmanlı hanedanının doğrudan yönetimi ve denetimi altında yeni bir ordunun kurulması pençik sistemi sayesinde gerçekleşmiştir. Savaşta esir düşen gençlerin en sağlıklılarının beşte birinin devlet hesabına alınarak kısa bir sürede eğitilmesiyle yeniçeri ocağının temelleri atılmıştır. Elinin altında bulunan devşirme ordu, hükümdarı bütünüyle akıncıların rızasına bağlı gaza etmekten de kurtarmıştır (Witteck, 2000: 66). Anonim tevarihîten ve Âşık Paşa tarihinde Yahşi Fakih’ten yapılan aktarımlardan, pençik benzeri uygulamaların gaziler tarafından hoş karşılanmadığını anlaşılmaktadır (bu konuda bk. Kafadar, 2023). Gazileri vergilendiren dolayısıyla hesapsız iş yapmalarının önüne geçerek onları denetleme konusu hâline getiren pençik uygulaması tarihte ciddi bir mukavemetle karşılanmıştır.

Pençik sistemine karşı olan hoşnutsuzlukların *Dede Korkut* anlatmalarına yansımamış olması tabiidir. Kahramanlar kendi arzularıyla ve bir görev bilinciyle hana pençik göndermektedir. Bayındır Han’a en güzel savaş ganimetlerinden pençik çıkarılması, gazilere doyum olması kadar doğal bir sürecin parçası olarak sunulur. Belki bu sunum tarzı bu metinlerin özellikle iktidar tarafından ve belli amaçlarla derlenip şekillendirildiğini veya üretildiğini ortaya koyan bir durumdur. Hükümdar ve hükümdar namzeti tarafından yazılmasının istendiğini bildiğimiz *Battalnâme*, *Dânişmendnâme* gibi gazavat derlemelerinde de benzer şekilde ganimet pay edilmesi ve pençik çıkarılması süreçleri anılmıştır. Gazilerin âdeta başına buyruk gaza hareketlerinden zaferle çıkıp hanlar hanına ganimetlerden en güzel parçaları seçerek

göndermesi şeklindeki tablo, hem hanlar hanının hem ona bağlı statüdeki hanların iktidarını onaylayan, onların itibarlarını koruyan bir tablodur. Yedi başlı ejderhayı öldürüp ejderhanın derisinden kendisine don (giysi) diktiren; yayına kırban, oklarına sadak, kılıcına kın, düm şeşperine kap yaptıran Salur Kazan, bu şekilde ganimetini bütün zenginliğiyle üzerine kuşanır. Bayındır Han'ı ise ejderhanın derisinden düzettiği sayebanın altında “yedi gün yedi gece” konaklatır. Bayındır Han'ın itibarı en iyi şekilde gözetilse de bu destan Salur Kazan'ın destanıdır ve boyun son cümlesi de bunu teyit eder: *Dede Korkud der: “Ġazan kimi oa igid dnyadan geldi kdi* (G.61/4). İktidarla, yönetim araçlarıyla barışık, otoriteyi onaylayan ancak kahramanı da yücelten bir sunuş bütün boyların temel karakteri olarak alınabilir.

Savaş sonrası yağma, din olgusundan bağımsız, kanıksanmış bir durum olarak karşımıza çıkar. İslam'ın ilk yüzyılında baş olma kavgaları kutsal şehir Medine'yi bile bir yağma nesnesi hâline getirebilmiştir. Ele geçirilen bir şehrin yağmalanması, öncesinde aksi yönde bir anlaşma yapılmamışsa kaçınılmazdır. *Dede Korkut Kitabı*'nda de kâfir kalesinde tutsak edilmiş bir Oğuz beyinin alınması veya saldırıya geçen düşmana karşı zafer elde edilmesi, daima bir yağma ve talan sahnesini beraberinde getirir. Ele geçirilen ganimetler gaziler arasında pay edilir, Kalın Oğuz beylerine “doyum olur”. Ayrıca Bayındır Padişah'a da pençik çıkarılır. Bayındır Padişah'a her olayda pençik çıkarılmaması not edilebilir. Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı boyda konunun yerel düzlemde kalması, Bayındır Han'a aksetmemesi buna bir örnektir. Ancak çoğu durumda Bayındır Han'ın payı ganimetlerde atlanmaz. Aşağıda iki savaş sonrası sahne bu açıdan karşılaştırılabilir. İlk sahne Kazan'ın evinin yağmalandığı boyda tarif eder:

Derelerde depelerde kâfire kırğun girdi, leşine kuzğun üşdi. On iki biñ kâfir kılıçdan geçdi, b ş y z Oğuz yigitleri şeh d oldu. aanını azan Beg ovmadı, am n d yeni  ld rmedi. alın Oğuz begleri oyum oldu. azan Beg ordusını, oğlanını uş ğını, h z nesini aldı g r  d ndi. Altun tahtında [oturdı], y ne  vini dikdi. aracuk obanı imra ur eyledi. Y di g n y di g ce y me i me oldu. ır k ba  ul kır k kırna  oğlı Uruz ba ına  z d eyledi. Cılasun o  yigitlere ıla  lke v rdi, ş lv r, c bbe, u a v rdi. Dedem orkud gel ben boy boyladı, şoy şoyladı, bu Oğuzn meyi d zdi o dı (D.34a/12-34b/10)

İkinci sahne ise Beyrek'in boyundan alınmıştır:

Derelerde k fire kırğun girdi. Y di k fir begi kılıçdan geçdi. Beyrek, Y genek, azan Beg, ara Budak, Deli Tundar, azan oğlı Uruz Beg, bunlar hi  ara y riyi   tdiler. Beyrek otuz t k z yigidin n   zerine geldi,

anları sağ ve esen gördi. Allāha şükr eyledi. Kāfirün kelīsāsın yıkdılar, yerine mescid yaptılar. Keşişlerin öldürdiler, bağ bağlatdılar, ‘azîz Tağrı adına kudbe okıtdılar. Kuşuñ alağanını, kamaşuñ arusını, kızuñ gökçegini, tokuzlama çargab çuğa hânlar hânı Bayındıra pençik çıkardılar. (D.62/a9-62b/4)

Babası hasta yatağındayken onun giyimini donanıp savaşıyan genç oğul, tekürü alt eder, tekür aman dileyip Müslüman olur. Kâfir ordusu dağılınca *aķıncılar kâfirün elin günin urub kızın gelinin esîr etdiler*. (D.128a/5-13). Bayındır Padişah'a küskün vaziyetteki Begil bu zafer sonrası pençik görevini yine de ihmal etmemiştir:

Al duvaħlı gelin aldı ağ alınlı Bayındır Hāna pençik çıkardı. Oğlın aldı, Bayındır Hānuñ dīvānına vardı, el öpdi. Pādişāh Kazan oğlı Uruzun sağ yanına aña yer gösterdi, cübbe çuğa, çargab geyürdi. Dedem Korkud gelüben şāzılık çaldı, bu Oğuznāmeyi düzdi, koşdı. Begil oğlı Emranun olsun dēdi. (D.128b/2-7)

Yağma hadisesi insanların da bir emtia yerine geçmesini getiren süreçtir. Gaza sonucu düşmandan esir olarak alınanlar kul ve cariye olarak değerlendirilir. Toylarda altın ayaklı sürahilerle içki dağıtan ve güzelliği övülen kâfir kızları, muhtemelen bu şekilde bir gaza sonucunun ganimetidir. Ganimet olarak elde edilen zenginliğin övülmesi kabilinden övülürler. Ancak beri tarafta bir mutluluk nişanesi olarak köle azat etme sahneleri de vardır. Uruz'un tutsak olduğu boyun sonundaki zafer tablosunda da *köle ve cariyelerin azat edilmesi* sahnesi tekrar edilir:

Uzun Borla Hātūn kara tuğın kâfirün kılıçladı, yere şaldı. Tekür alındı, kâfir kaçdı. Derelerde kâfire kırğun girdi, on bēş biñ kâfir kimi kırıldı, kimi tutıldı. Kazan oğlı üzerine geldi, ēndi. Elin çözdı, kuca kuca ata ile oğul görışdı. Üç yüz yigit Oğuzdan şehīd oldı. Kazan oğlancuğın kurtardı, gērü döndi. Gazā mübārek oldı. Oğuz begleri toyum oldı. Ağca Kala Sürmelüye gelüb Kazan kırk otaķ dıkdürdi. Yēdi gün yēdi gece yēme içme oldı. Kırk eyü kulıla kırk cāriye oğlı başına çevürdi, āzād eyledi. Cılasun erenlere kıra ölke vērđi, cübbe çuķa vērđi. Dedem Korkut gelüben şāzılık çaldı, bu Oğuznāmeyi düzdi koşdı (D.78b/2-13).

Her gaza ganimet beklentisini de içermektedir.<sup>180</sup> Gaziler de gaza idealini savunan danişmend ve dervişler de gazanın maddi kazanç boyutuna dair açık sözlü olmakta bir yanlış görmez (Kafadar, 2023: 164). Kafadar'ın bu konuda verdiği örneklerden biri Taşköprizade'nin aktardığı Orhan Bey'le Lala Şahin Paşa arasındaki

<sup>180</sup> “Maddi saiklerin savaşdaki rolü” hakkında bk. Murphey, 2023: 282-289).

ganimet anlaşmasıdır. Lala şahin Paşa ancak tüm ganimet kendisine verileceği şartıyla savaşta askerî görev üstlenmiş, savaş kazanılınca Orhan Bey'in bütün ganimeti verme konusunda isteksiz olması üzerine müftüye başvurulmuştur. Müftünün fetvası anlaşmaya uyulmasından yana olmuştur. Taşköprizâde'nin bu aktarmadaki temel amacı hukukun üstünlüğünü, kadı'nın hükümdar hilafına karar çıkarabildiğini anlatmaktır. Ancak bu metinde taraflar arasında geçen ganimet pazarlığının gazilerin itibarına gölge düşüren bir durum gibi aktarılmaması konumuz için önemlidir. *Dede Korkut* metinlerinin dünyasında ise kazanç vurgusu her şeyden önce kâfir güzellerinin şarap sunması sahnesiyle verilir. Kâfir güzelleri toylarda bir ganimet olarak sergilenmektedir.

*Dede Korkut Kitabı* dışındaki gazavat öykülerine baktığımızda maddi kazanç sıklıkla gazanın açık hedeflerinden biri olarak anılır. Örnek olarak Battal Gazi'nin bazı gazalarında ganimet elde etme amacının doğrudan ifade edildiği de görülür. Destanın 1920'de Hâlid Turhan tarafından derlenmiş sözlü varyantlarından alınmış olan aşağıdaki iki pasaj, bir büyük gazinin hediye temin etme sürecini büyük bir açıklıkla ortaya koyar. Bu pasajlardan ilkinde bir sünnet düğünü hediyesi, ikincisinde ise ev hediyesi olarak “Urum memleketinden” bir ganimet elde etme düşüncesi, gaza öyküsünün serim bölümünü oluşturur:

Kalkıp Hüseyin Gazi düğüne gitmiş, demiş ağalar, şimdi [şimdi] çocuğa bir hediye getirmedim. Birkaç gün gidip Urum kayserinden ona ilayık bir hediye getiririm, demiş... (Azemoun, 2017: 145).

(...) daha birçok gaziler, herkes kendi halince hediyeler verdi, lâkin Battal Gazi'nin hediye verecek bir şeyi bulunmadığından bir şey veremedi. Çünkü o ne alsa fakirlere, dervişlere dağıdırdı. Dedi “arkadaşlar, kusura bakmayın, şimdi benim verecek bir şeyim yok, gidip gavurlara bir kendimi vurayım, muharebe edeyim, elime ne geçerse Abdülvahab'ın olsun” dedi. Hemen atına bindi. Doğru Urum memleketine yollandı. (Azemoun, 2017: 158).

*Dede Korkut* kahramanları arasında ganimet elde etmek için sefere çıkmaya dair bu denli açık bir itiraf yoktur. Uşun Koca oğlu Egrek hüner göstermek ve hanın divanında iyi bir yer edinmek üzere akın diler ve kâfirin koyunda avlanır. Benzer şekilde Kanglı Koca da kâfir kalesine sadece akın dilediği için saldırmıştır. Her iki kahraman bu uğurda tutsak olurlar. Battal Gazi'nin karakterinde dervişliğe dair de vurgu bulunduğu için onun elinde hediye edecek mal bulunmamıştır, bu yüzden kâfir tarafına “vurmuştur”. *Dede Korkut* kahramanları ise vermek imtihanından sıklıkla



geçerler. *Er malına kıymayınca adı çıkmaz* olduğu için er elinde zenginlik mutlaka sahip olunması gereken bir değerdir. Er ya ava giderek ya gaza ederek ganimet elde etmek durumundadır. İyi bir Oğuz yiğidi gazadan “kesik başlar diri tutsaklar ve aktarma atlar” ile geri dönmelidir. Yağma ve ganimet hemen her seferin nihayetidir.

### 5.3.2.1. Haraç

Kısaca kelle vergisi olarak tanımlayabileceğimiz “haraç” da gazalarla birlikte ele alınması gereken bir kavramdır. Oğuzların tehdidinden emin olmak için *Dokuz Tümen Gürcistan, Pampukçı'nın on kenti* Oğuz’a haraç ödemektedir. *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*’nde Oğuz için sıklıkla “haraç alan” ifadesi kullanılır. Oğuz, “kanlı kâfir ellerinden haraç alan”dır. Oğuz beylerine pay edilen haraç, akıncılar için önemli bir gelir kaynağı olmalıdır. Düşmanın *ödünü yaran*, onlara *ürkü salan* akıncı beyler, düşmanı haraç ödemeye mecbur kılar. Deli Dünder *Panbuğçının on dört kendinden harâc alan* (G.50/14) olmakla övülmüştür. Kâşgarlı Mahmud’un Türklerle anlaşmak gerektiğine, bu sayede onların oklarından emin olunacağına dair sözleri burada tekrar hatırlanabilir.

Düşmanın ne şartlarda haracı kabul ettiğine dair aşağıdaki sahne aydınlatıcıdır. Burada haraç *başının yarağını görmek* “başını kurtarmak”la eş anlamlıdır:

Buldukları kâfiri kırdılar, dil çıkartmadılar, mālını yağmaladılar. Çeri üzerine geldiler kondılar. Meger bir şığırtmaçları vardı. Gördikim kal’eyi aldılar, kaçditeküre vardı, Ayaşofya alınduğın haber vèrdi. “Ne oturursız üzerünüze yağı geldi. başunuz yarağın görün” dèdi. Tekür beglerin cem’ eyledi. “Bunlarla ne müdārā kılalum?” dèdi. Begler eyitdiler: “bunun müdārāsı oldur kim Kazanı çıkaravuz anlara berāber èdevüz” bu sözi maşlahat gördiler. Vardılar, Kazanı çıkarub tekür öñine getürdiler. Tekür eydür: “Kazan beg üzerümüze yağı geldi. Bu yağıyı üzerümüzden ırarısan seni koyu vèrelüm” dèdiler. “Hem harāca muṭī olalum, sen dahı and iç kim bu bizüm èle yağı-lığa gelmeyesin” dediler (D.144a/8-144b/6).

### 5.3.3. Ganimetin ve Haracın Paylaşımı

Gazanın maddi hedefi, bir beyin etrafında toplanan, ona yoldaşlık yemini etmiş bir fedailer grubunun varlığıyla da ilintilidir. Beylerin etrafındaki yiğitler, akındaki ganimetten pay sahibidir. *Dede Korkut* anlatılarında iktidarın nimetlerinden geri kalmama hırsıyla beylerine ihanet etmenin tek örneği Dirse Han’ın nökerleri olmuştur.

Ganimet ve haracın paylaşımı konusunda yaşanan bir krizin örneği, Begil oğlu Emren boyunda geçer. Anlatıya göre Dokuz Tümen Gürcistan'dan gelen haraç, ne sebepledir bilinmez, azalmış; nihayetinde haraç olarak sadece üç parça eşya; bir at, bir kılıç ve bir çomak gelmiştir. Bayat, haklı olarak *Bayındır Han'ın tabiiliğinde olan bu vassal memleketi cezalandırmayı* düşünmediğine dikkat çeker (2000: 67). Altın akçe gelmediği için Bayındır Han'ın haraç olarak gelen bu eşyayı beylere pay etmesi güç olmuştur. Dede Korkut gelen at, kılıç ve çomağın üçünü de aynı kişiye vermeyi, bu kişinin *Oğuz eline karavul* olmasını tavsiye etmiş, ancak kimse bu emaneti almak istememiştir. Kendisine yönelen teklife razı olan Begil, bilmeden böylece Salur Kazan'ın hedefine girer. Kazan yiğitlerin hünerini överken Begil'in atını över, hünerin atında olduğunu söyler. Beyler içinde küçük düşürülen veya küçük düşürüldüğünü hisseden Begil, hanın divanını küs olarak terk eder.

Bu sahne, haracın tek kişiye verilmesinin ahlaki doğruluğu üzerinde düşünmemizi gerektirir. Anlatıcı Begil'in avcılığını övmüştür, ancak anlatıcının Begil'in atını tekrar tekrar anmasında bir kasıt aranmalı mıdır? Karşılıklı konuşmalarda Begil'in atından sıkça bahsedilir:

Ƙanı, ħānum, altuŋda yaĥşı atuŋ yok (D.121b/6)

Yēlisi ƙara ƙazılık atın buŋun bindüm (D.121b/10)

Ƙazılık atın çekdürüb buŋun bindi ava gētdi. (D.122a/8)

Yēlisi ƙara ƙazılık atuŋ buŋun bindün, (D.122b/8)

Boynı ūınsun, al ayğırı buŋun bindüm, (D.124a/2)

Yēlisi ƙara ƙazılık atuŋ buŋun bingil, (D.124a/11-12)

Yēlisi ƙara ƙara ƙazılık atuma binmegüm çok (D.124b/7)

Altuŋdağı al ayğırı maŋa vērgil, (D.125b/10)

Al ayğırum getürün, oğlum binsün.(D.125a/7)

Al ayğır kaçankim yağı ƙoĥusın alsa ayağın yēre dögeridi, tozı göge çıkardı. 125a/11-12

altında al ayğırı aruƙ oğlan, (D.125b/9)

Altumda al ayğırum ne begenmezsın? (D.125b/8)

Altuŋdağı ayğırı bilürüz, Begilün-dür, Begil ƙanı? (D.125a/4)

Altındağı al ayğıra Begil meni bindürdi, (D.127a/2)

İlk örnekte Begil'e hatunu neden hanlar hanından hediye almadığını sorar. İkinci örnekte Begil'in atının "al aygır" olup olmadığı belli değildir. Anlatıcı acaba "al

aygır” yerine “yelisi kara kazılık” mı demiştir? Devam eden iki örnekte bu ayrı ifadelerin de aynı atı tarif ettiğini görürüz. Begil “al aygır”ı sebebiyle kaza geçirmiştir. Oğluna “kazılık atına” binmesini söyler; oğluysa babasından onun “al aygır”ını ister. Bu al aygır Gürcistan kâfirinin de bildiği, Begil’in atı olarak bilinen attır. Al aygır düşman kokusu alınca ayağını yere vurur, tozu göğe çıkarırdı. Bu ayrıntılar Begil’in gerçekten de hünerli bir ata sahip olduğunu gösterir. Ancak bu hünerli at haraç olarak elde edilen at ile aynı at mıdır? Anlatıda bunun kesin delili verilmemiştir bu yüzden haraç olan atın değerini göz önünde bulundurmak gerekir. Kimsenin almaya yanaşmadığı bu at Begil’in elinde değerli olmuş “arık” bir at olabilir. Düşman ilk önce bu atı atın sahibinden dolayı çelimsiz bulmuş, sonra Begil’in atı olduğunu anlamıştır. Aynı şekilde “kargı dalı sünü” de düşman tarafından küçümsenmiştir. Kargı dalı sünü, haraç olarak geldiği söylenen “çomak”ın diğer adıdır. Begil’e verilen “bir at, bir kılıç ve bir çomak”tan ibaret haraç malzemesi, Begil’in elinde üstün özellikleri olan canlı renkli bir savaş donanımına dönüşür ve bu ganimet tek kişinin elinde haseti getirir. Begil anlatısı beyler arasında ülüş sebebiyle bir gerilim ortaya çıkabileceğini duyurmaktadır. Bu gerilimin bütün taraflarının anlatıcı tarafından haklı çıkarıldığını söyleyebiliriz. Hanlar hanına haraç malzemesinin tek kişiye verilmesi tavsiyesini veren Dede Korkut, beylerin bu imtihanı yaşamasına ve bir kahramanın doğmasına vesile oluşuyla yine haklı tarafta yer alır. Dede Korkut’un da Salur Kazan’ın da gerilime sebep olan davranışı bir hikmete bağlanmıştır.

#### 5.4. Kılıç ve Sofra, Hüner ve Erdem

Hanların iktidarının göstergesi ve iki temel değeri olarak yiğitlikten ve cömertlikten söz etmeliyiz. Bu iki değer iktidarın bütün katmanlarında geçerli olan güçlü göstergelerdir. Ad kazanmayı sağlayan iki hünerden biri “baş kesip kan dökmek” ise diğeri de malına kıymaktır. Tanrısal gücü, manevi otoriteyi temsil eden Bayındır Han’ın, konumu gereği askerî bir rolü bulunmaz. Fakat askerî birliklerin, hazinenin; şiddetin ve mürüvvetin sahibidir. Bayındır Han’ın emrinde güçlü cellatları ve toyunda ihtişamlı sofraları vardır. Bayındır Han’ın takdimlerinde “sayebanı” dolayısıyla toyları mutlaka anılır:

Günlük yerde görünende al ordulı  
öleñ yerden öleñ yere tikilende bârgâh evli  
atlas-ilen yapılanda geñ säybânlı  
aşrı aşrı çekilende bol tınâblı

y ri get r d yende  tg n s zli  
hay d medin baş g t r r y z cell dlı  
 alu  atlar yavaşıdur m r- hurlı  
 alhananda ya  t k l r, ş l nında bol ni‘metli  
K dir T r  k lgesi  
seksen min    O uzu   
to san min Daş O uzu  p diş h   
Bayındır P diş h kimi d vletli olsa. (G.22/7)

Toylar devletin y netme g c n  tesis eden maddi zenginliklerinin serildi i bir g steri meydanıdır. Balandier’in (2018) bir sahne kurgusuna benzetti i iktidar, en  ok bu toylarda ‘‘sahnelenir’’, d n şt r l r ve yeniden tesis edilir. Han sofrasının en temel iktidar alametlerinden biri oldu u, siyasetname gelene inde de ihmal edilmeyen bir konudur. Y suf H s H cib, bey sofraları hakkında ş yle der:

iki ne  be it r bu begler  av   
ilinde tu ı k r t rinde li i (2018: 238) <sup>181</sup>

Yazıcıo lu’nun O uznamesinde, o ullarına    t veren ve vasiyetini bildiren O uz Han’ın    tleri arasında ş lene ve toya dair de    tler vardır. *Bir sadr ve iki kolun*  zre yemek yemeleri istenen beyler, sofralarından artan yemekleri de ayakta duran n kerlerine vermelidir (Yılmaz  nder, 2019: 84). Toyda kimse yemekten mahrum olmamalıdır.

Toylarla iktidar, ‘‘verme’’ kudretine sahip olmaklı ını g sterir. *G nbed* yazmasında bulunan Kazan’ın ad alışı ve h neri hakkındaki soylamada Salur Kazan’ın kahramanlı ı yanında sofrası anılmıştır:

A alarum g t rmişd m,  
Ala a u ,  olpa Da ınu  dibine g tmişd m,  
buyurmişd m, ala s yb n  atılmışdı,  
la‘li  a ır s z lmişdi,  
k rpe k zı  evr lmişdi,  
a alarum-la i ir-id m.  
Kayadan bir kara daş ayrıldı geldi,  
sa daki b gler sa a  a dı,  
soldaki b gler sola  a dı,  
sa  el mden sol el me pi  leni tepretmed m,  
 arılarımı  arşı v r b,  
kara daşı sa layan  azan-id m. (G.39/1-12)

<sup>181</sup> ‘‘Beylerin ş hretini iki şey b y t r: Eşi inde tu u ve baş k şesinde sofrası.’’

Burada sofrada sadece bir dekor değildir, Bayındır Han'ın ve Salur Kazan'ın toyları, hanlığın temsil ettiği gücün en önemli göstergisidir. Varlıklı olmak, bu varlığı döküp saçma gücüyle ifade edilir.

Pehlivan, *Dresden* yazmasındaki kahramanı tanımlayan epitetlerle *Günbed* yazmasındaki kahraman epitetlerini karşılaştırdığı çalışmada, “Güç” ve “Görkem” olarak iki ana kategoriye yer veren bir şema hazırlamıştır. Bu şemada “Güç” kategorisinde “fizikî”, “manevî”, “siyasi/askerî”; “Görkem” kategorisinde ise “toprak” ve “mal” bulunmaktadır. Yazar şemasını şu şekilde açıklar:

... iktidarı meydana getiren “güç” ise, onu görünür kılan da “görkem (haşmet, debdebe)”dir. Bu yüzden tüm iktidarlar sadece güçlerini göstermekle kalmaz, aynı zamanda görkeme de önem verir. Gücün görkemli bir biçimde teşhiri de bu iki yapının birbirinden ayrılmazlığını gösterir (2021: 370).

İktidarın dayandığı temellerin şeması kanaatimizce sadeleştirilerek tek başlıkta da toplanabilir. Kahramanın görkemi gücünden, zenginliğinden ayrı bir değer değildir. Kahramanın aşkınlığı; gücünü, duygularını, zenginliğini görkemli bir şekilde ortaya koymasını zorunlu kılar. Savaşınca en iyi şekilde savaşan, gazap edince çok gazap eden kahraman, toy düzenlediğinde de çok ikram edicidir.

Dirse Han'ın Bayındır Han'ın emriyle kara çadırda konuklanması ile ilgili ilk tepkisi, statülere ilişkin en önemli ilkeyi hatırlatır: *Bayındır Hân benim ne egsüklüğüm gördü? Kılıcumdan mı gördü şoframdan mı gördü?* (D.7b/12-13). Dirse Han'ın durumuyla doğrudan ilişkili gördüğü bu iki ilke, “kılıç çalmak” ve “sofra çekmek”, *Dede Korkut* anlatılarının “mert igid” olarak takdim edilen bütün hanlarının beylerinin ortak değerleridir. Ters Uzamış'ın “begleri basub” divanda hak etmediği yere oturduğunda Egrek'e hatırlattığı da budur:

Mere Uşun Koca oğlu, bu oturan begler her biri oturduğu yeri kılıcıyla etmegiyile alubdur. Mere, sen baş mı kesdün kanmı tökdün, açmı toyardun, yalınca mı tonatdun? dedi. Egrek (D.129a/7-9).

Erkeğin erkekliğini *armağan bağışı* yoluyla kazandığı (Hyde, 2008: 150); üstünlüğün *veremeyen veya yok edemeyen erkeklere baskın gelerek kurulduğu* (Edgerton, 2015: 128) zeminde bir Oğuz yiğidi iktidarını ancak *kıyarak* veya *bağış* sunarak gösterebilir. *Dede Korkut Kitabı*'nın mukaddimesinde *Er malına çıkmayınca adı çıkmaz* denilmektedir. Dirse Han'ın aşağılanması sofrasının ve kılıcının

eksikliğinin olabileceği, çok da temelsiz sayılmayacak bir kuşku konusudur. Hatunun kendisine acı sözler eden beyine ulu toy düzenlemesini tavsiye etmesi bu açıdan anlamlıdır:

Hāy Dirse Hān, baña Każab  tme,  
İncit b acı s zler < > s yleme.  
Y r nden  r  t rg l,  
Ala  adıru  y r y zine dikk rg l,  
Atdan ay ır, deveden bu ra, koyundan ko   ld rg l,  
   O uzu , Ta  O uzu  beglerin  st ne y  na   tg l.  
A  g rs n  t yurg l, Yalınca  g rs n  t onat  l,  
Borcluy  borcından  urtar  l,  
Depe gibi et y  ,  
G l gibi  ımız  a -dur.  
U  t y eyle, h cet dile,  
Ola kim bir a   du  l nu  al    yla Tangrı bize  
Bir m s lm n ‘ay l v re’ d di. (D.9a/5-10)

Aynı zamanda bir savununun par ası olan bu tavsiye, hanlı a yak  r olan “verme” eylemini Dirse Han’a hatırlatır. Dirse Han “di i ehli”nin s z yle ulu toy d zenler. *Yerinden  r  durmak* kalıp s z yle ifade edilen toy sahneleri, Dirse Han’a ait olmam  tır. Herhangi bir takdim s z nde ge meyen, herhangi bir kahramanlı ı anılmam   olan<sup>182</sup> Dirse Han’ın aynı zamanda “sofra  ekmemi ” olması, a ık  ekilde iktidarsızlı a i aret eden bir olgudur. Bu y zden Dirse Han’ın “a a ılanm   lı ı”  ocuksuzluk durumunun d  ında da bir anlam ta ır. Bayındır Han’ın *Tangrı te’ l   ar ayubdur, biz da ı  ar aruz* diyerek hakkında h k m verdi i Dirse Han, “o ul  ld ren”, dolayısıyla kendi z rriyetini, soyunu bitiren ki i olarak  y  n n sonunda Bayındır Han’ın h km n  haklı  ıkarm  tır.

Alp, bahadır, cilasun, deli gibi  nadlarla anılan kahramanlar, adlarını b y k bir h ner g stererek alır. Ad kazandıran h nerin temel  er evesi “ba  kesmek kan d kmek”  eklinde  izilir ancak kimsenin  ekmedi i yayı  ekmek, kimsenin kaldıramadı ı bir y k  kaldırmak da h ner c mlesindendir. S zl klerde “beceri

---

<sup>182</sup> G kyay Dirse Han ve Bo a  Han’ın “hi bir  zelli i belirtilmeyen sadece  ıplak adlardan ibaret kalmasına dikkat  ekerek bu anlatının destana sonradan eklenmi  olaca ı   phesini dile getirir (2016: 849).

isteyen ustalık, beceriklilik” şeklinde tanımlanan hüner, doğrudan kahramanın fiziksel yeteneği ile ilgili bir kavramdır.

Hüner ve erdem kelimeleri çok yerde birlikte anılır ve yakın anlamlı kelimelerden oluşmuş bir ikileme şeklinde karşımıza çıkar. Bazı araştırmacılar erdemin manevi bir üstünlük anlamına geldiğini düşünmektedir.<sup>183</sup> Ancak bunu net olarak ortaya koyan bir açıklama yapılmamıştır. Üzerine gelen boğayı yere yıkan oğlan için Dede Korkut’un “hünerlidir” ve “erdemlidir” (D.10b/12-11a/5) ifadelerini kullanmasında hüner ve erdemin fizikî-manevi ayırımı göstermek güçtür. Yukarıda geçen Ters Uzamış’ın sözünde geçen “kılıcıyla etmeğile” ifadesinde bu ayrımı açık şekilde görebiliriz. Hüner ile erdem, bu anlamda ayırt edilmemiştir. *Ol bedövün üstün alub eglenmağa merd igidde hüner-ilen erdem gerek* (G.31/10) şeklindeki kullanımlar da yine iki kavram arasına bir sınır çekmez. Köktürk döneminden kaldığı düşünülen yazıtlarda sıklıkla geçen “er erdemi” tabirini Erhan Aydın, “erkeklik kahramanlığı” olarak çevirir (2013). Hasan Eren’in sözlüğünde “erdem” maddesinde aşağıdaki açıklamalar yer alır:

‘ahlakın övdüğü iyilikçilik, alçak gönüllülük, yiğitlik, doğruluk vb. niteliklerin genel adı, fazilet’

Türkçe *er* kökünden türetilmiş bir isim. Köken bilimi bakımından ‘nitelikler’, özellikle ‘yiğitlik’ ve daha yaygın olarak ‘iyilik, fazilet, iyi nitelikler’ *broader* anlamında kullanılır ve aynı zamanda uluslarla ilgili kavramlara geçer. Uygurcada aynı zamanda göçüşmeli (*métathétique*) *edrem* olarak da kullanılır. Erken çağda aslen ‘yeterlilik, verimlilik, yetenek’ olarak Moğolcaya geçmiştir. Daha sonra ‘bilgelik’ anlamında kullanılmıştır. Tuvacada kullanılan *ertem* hiç kuşkusuz ‘bilgi, bilim’ için Moğolcadan geri alınmış bir biçimdir. Güneybatıda *erdem*, *erden* ‘fazilet, mükemmellik’ biçimi doğrudan doğruya eski bir kalıntıdır. bk. Doerfer II, 451. Eski Türkçede *alpı: erdemi*: ‘yiğitlik, mertlik’ olarak geçer. Eski yazılı kaynaklarda *erdem* sık sık kullanılır. Eski Kırgızcada *erdem* ve *er erdem* yaygın olarak kullanılır. 11. yüzyılda Hakani dilinde *erdem al-adab wa’l- manqaba* ‘değerler, erdem’ olarak çevirilmiştir ancak *al-hilm wa’l ‘ilm* ‘bilgelik’ çevirisi de istisnai olarak geçer. Kutadgu Bilig’de *erdem* ‘değer, erdem’ bildirir, karşıtı da *mün* ‘kusur, suç’ olarak geçer. 14. yüzyılda Harezmi’de *erdem* ‘erlik, yiğitlik, mertlik’ anlamlarında kullanılır. 14. yüzyılda *erdem* ‘fazilet’ diye geçer. 14 ve 15. yüzyıllarda Osmanlıcada *erlik erdemi* ‘erkekçe erdemler’ ve *erdem* ‘askerî yetenek, maharet’ kullanılır. *Erdem*’in etimolojik açıklamasını Thomsen’e

<sup>183</sup> Ali Duymaz, erdemi daha çok “aç doyurmak”la ilgili görerek hüner ve erdem kavramlarını ayırır (2000: 40; 2020: 288, 303).

borçluyuz. Thomsen Latince *vir* ‘er’ kökünün *virtus* (Fransızca *vortu*) türevinde örneklenerek *erdem*’in *er* kökünden geldiğini açıklamıştır .Doerfer: TMEN II, 31-32; Thomsen’in açıklamasından söz etmiştir. Buna karşılık Räsänen (V 47a) eski ve yeni diyalektlerde geçen biçim ve verileri gözden geçirmiştir. Ayrıca Çuvaşça yoluyla *erdem*’in *êrdem* olarak Macarcaya geçtiğini de eklemiştir. Son olarak semantik bakımdan Latince *vir~ virtus* biçimini vermiştir (Eren, 2021).

Gülensoy, erdem için “fazilet, edep, hüner” tanımını yapar (2016: 256b). Sözlüklerde köken bilgisi verilirken kelime kökü “er” olarak alınmaktadır. Eski Anadolu metinlerinde “yiğitlik”le özdeş kullanılan bu kavram bu şekilde “mürüvvet” kavramıyla aynı anlam dairesindedir. Nitekim Latince karşılığı olarak ileri sürülen *virtus* de bu anlamdadır. Atatük’ün İsveç veliahtı için hazırladığı, “Altes Ruvayal” diye başlayan ünlü söylevinde “erdem” ve “süerdemlik” kelimeleri geçer. Söylevin tam metninin yayımlandığı 5 Ekim 1934 tarihli Cumhuriyet gazetesinde “Nutukta geçen türkçe kelimeler” başlığı ile verilen haberde *erdem* “fazilet”; *süerdem* ise “askerî fazilet ve hüner” olarak anlamlandırılmıştır (Gazi Hazretlerinin Nutukları, 1934). Buradan yine bir Oğuz yiğidinin temel ilkesi anlamını düşünmemiz gerekir.

Bir Oğuz yiğidi adını sanını hüner ve erdemine; kılıç ve sofrasına göre kazanır. *Günbed* yazmasının en çok övülen ikinci kahramanı olan Kara Budak, kılıcı ve sofrasıyla övülmüştür:

karıduğca ğanîme kan kısduran,  
kalın Oğuzuñ yügrügi,  
Oğuz içinde yek-ķalem eşik akası başı  
Kara Budak kimi kılıcına pehlivān,  
sofrasına bahadır ğāzî gerek. (G.4/1-3).

Kara Budak için “kılıcına pehlivan” ifadesi metnin sonlarında tekrar geçer. Bu tekrar kılıç ve sofranın beraber anıldığı bir deyim varlığına yorulabilir. Kılıç ve sofranın öldürme ve yaşatma kudreti gibi iki büyük gücü simgelemektedir. Kahraman şiddetin ve mürüvvetin kutbu olmalıdır.

### 5.5. Gücün Olumsuzlanamazlığı

Güçlülük, bir destan anlatısında en önde tutulan vasıftır. Destanın kahramanları, güç göstermeksizin ileride olamazlar. Güce atfedilen değer, güçlü olanın hemen her durumda öykünün haklı tarafında bulunmasıdır. Gücün olumsuzlanamazlığı, güçlü olanın yüceliği olarak da ifade edilebilir. Bu güce zenginlik



de dahildir. Gücünü ortaya koyabilen kahraman, zenginliğin ve dağıtabilme kudretinin de sahibidir.

Kahramanların düşmanlarına veya birbirine galebe çalması, gücün olumsuzlanamazlığı ilkesine bağlıdır. En güçlü olan en kahramandır. Fiziken güçlü olmak; boğayı, buğrayı, aslanı devirebilmek; üzerine yuvarlanan kayalıklara mukabele etmek, yetmiş tutam ala gönderi kaldırmak, koşa yay çekmek gibi sıra dışı hüneler, kahramanların daima övülen vasfıdır. Bir kahramanın gücü sebebiyle olumsuzlanması söz konusu değildir. Gücün olumsuzlanamazlığı ilkesi, bir yandan da aklın her zaman övülmemesi demektir. Destan akıllı insanların değil; deli, cılasun, alp bahadırların hikâyesidir.

En güçlü olanın tahta en layık olduğu zemini hatırlatan önemli bir öyküyü, Oğuznamelerden biri olan *Şecere-yi Terâkime* metninde Duyılı Han sonrası dönemi anlatan kısımda buluruz. “Acayib bahadır, mergen ve alp” kişi olup doksan yıl adaletle hükmedecek olan “Tiken Birle Er Biçken” Kanlı Yavı’nın öyküsü şu şekilde başlar:

Dumannın Köl İrkinin kızından oğlu boldı. Atını Yavlı koydular. Toğuşlu ve alp boldı ve yigit yetildi. Bir kün sunın yaçasında yigitler birlen oynay turur erdi. Bir yigit birlen uruşdı anı urayın tep nemerse izledi. Yakında bir tup kızgandın özge nemerse tapmadı. Anın uçındın tutıp tüpündin çıkarıp ol yigitnin boynığa urdı erse boynı üzüldi tağı öldi. Köl İrki Hân Tuman ve Korkut barça begler olturup êrdiler. Yavlının bu kılğan işi aytdılar erse uluğ ve kiçik ve yahşı ve yaman ve körge ve eşitken tañlap hayran kaldı. Tuman aytdı: Bu oğlanın atını bu vaqtğaça Yavlı têt tutur êrdük. Emti Kanlı Yavlı têmek kerek (Ebulgazi Bahadır Han 2020: 167-168).<sup>184</sup>

Kanlı Yavı’nın yeni yetme yaşında bir kişi öldürebilmesi bir kıyım olarak değil güçlülük olarak sunulmaktadır. Benzer şekilde *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*’nde *Karabaşına oğlanlığında kıyan (veya kayan)* olarak Okçu Kozan övülmüştür (bk. Tezcan, 2018: 40, 226-227). Anlatımın hâkim yönünü tanımak önemlidir. Anlatıcının

---

<sup>184</sup> Dil içi çevirisi: Duman’ın, Köl İrki’nin kızından bir oğlu oldu. Adını Yavlı koydular. Çok cesur ve alp oldu, gençlik çağına ulaştı. Bir gün su kenarında diğer gençlerle oynuyordu. Bir gençle dövüştü, yanında ona vurmak için bir şey aradı. Yakında bir top dikenden başka bir şey bulamadı. Dikeni ucundan tuttu, dibine kadar çekip çıkarıp o gencin boynuna vurdu. O genç, boynu kesilip öldü. Köl İrki Han, Tuman, Korkut bütün beyler toplandılar. Yavlı’nın yaptığı bu işi anlattılar. Büyük küçük, iyi kötü, gören duyan kim varsa şaşırp hayran kaldı. Tuman dedi: Bu oğlanın adını şimdiye kadar Yavlı diye söylüyorduk; şimdi ona Kanlı Yavlı demek gerek.

sesinde Deli Dumrul'un kuru çayın üzerine yaptırdığı köprü sebebiyle insanlara zulmetmesinin kınanmasını duyamayız. Deli Dumrul da “deli” bir kişidir ve alp kişiler bu şekilde açıklanamayan hüneler ortaya koyarlar.

Kahraman gücü sebebiyle övüldüğü için bu kahramanın çok yemesi, çok uyuması, öfke gücünün kahredici olması eleştiriye tabii değildir. Aşağıda bir alpin övgüsü yapılır:

toğsan deriden kürk olsa topuğın örtmeyen,  
toğuz deriden şebkûlâh olsa tuluğın örtmeyen,  
toğsan koyun dovğaluk on koyun öyünlük yétmeyen,  
toğuz yaşar cöngesin silküb atan,  
kıynağında gökde dutan,  
at başın yalmayub bir gez yudan Afrâsiyaboğlu Alp Aruz (TO.36-39)

Benzer bir yüceltmeyle Kara Budak da *Ada basa yëriyende heybetinden yer omrılan, ganîmine heybet-ilen bağanda yürek yaran* (G.3/11-12) olarak övülür. Kahraman; yürürken yeri yarmalı, bakışıyla yürek yarmalıdır.

Gücün övülmüşlüğü, mantıklı olmayacak veya mizahi kabul edilecek hareketleri de bir yiğitlik anlatısı hâline getirir. Salur Kazan kayalıktan kopup üzerine gelen taş karşı elindeki kadehi bile bırakmadan karşı durur. Dirse Han'ın oğlu üzerine gelen boğayı yumruğuyla karşılar. Bu davranışlar kahramanın akıl dışı -çünkü akla ihtiyaç duyurmayan- gücünün kanıtları olurlar. Kahramanlara ad olan deli adı, “alp, bahadır” gibi adlarla aynı anlam evrenindendir. Bu açıdan Deli Evren, Deli Budak (Kara Budak), Deli Dönmez (Salur Kazan), Deli Dumrul ve Deli Karçar aynı alplik geleneğinin görünümüdür ve güç üzerinden olumsuzlanmamıştır. Tepegöz'ün de güç üzerinden değil Oğuz'a zarar vermesi yönüyle olumsuzlanması önemli bir noktadır. Karşısında aciz kaldığı için şikâyet edilmiş, Aruz Koca tarafından şiddetle uyarılmış sonra evden kovulmuştur:

Bëslediler, böyüdi gezer oldı. Oğlancukları oynar oldı. Oğlancukların kiminüñ burnın, kiminüñ kulağın yemege başladı. El-hâşıl, ordı bunun ucından katı êncindiler, 'âciz kaldılar, Aruza şikâyet êdüb ağlaşdılar. Aruz Depe-gözi döğdi söğdi, yaşak eyledi. Eslemedi. Âhır êvinden kovdı (D.111b/6-11).

Erkeğin gücünün övülüşünde uyku da bir tamamlayıcıdır. Mukaddimede eleştirilen “çok yiyen” kadının durumu, kahramanların durumuyla bağdaştırılamaz. Kadın kahramanlarda akıl, tedbir ve temkinlilik, fiziki güce galebe çalar. Kadın

kahramanlar erkek kahramanlar gibi saf gücü temsil etmezler, manevi yönleri dışıl taraflarını tamamlar. Selcen Hatun, Kanturalı gibi uyumaz. Kanturalı gibi gururunu her şeyin üstünde görmez. Oğuz yiğitlerinin tek zayıf yönü olan uyku, kaçınılmaz bir sonuç olarak sunulur. Oğuz’a “her bela uykudan” gelmektedir. Oğuz beylerinin yedi gün uyumaları, kahramanların tedbirli olmayacak ölçüde güçlü olmalarını ifade etmektedir:

Begler, gelün yatalum dèdi. Kazanı küçücek ölüm tıtdı, uyudı. Meger hānum, Oğuz begleri yèdi gün uyurıdı, anuñıçün küçücek ölüm dèrleridi (D.138a/11-13).

Burada geçmiş zamana (ideal Oğuz zamanına) yapılan atıf, çok uyumanın Oğuz beylerinin karakterinden ayrı tutulmadığını gösterir. Oğuz beyi bu özelliğini bilir, bazen bunun için tedbir de alabilir. Kâfir uyuyan bir Oğuz beyinden bile korkmakta, Oğuz’un yanına yaklaşamamaktadır. Ağabeyini kurtarmaya giden Egrek, uyumuş hâliyle kâfirleri korkutur: *Hāy ne uyumak! Koltuğı altından bakar. Kalkar, bize gēñ yazuyı tar gösterür* (D.135a/7-9). Egrek, kendisini atına bağlayarak uyumuş, böylece her seferde kâfir askerlerini karşılayıp dağıtmıştır. Ancak destan kurgusu, Egrek’in kahramanlığını göstermesi için yine de kahramanın uykusunda yakalanması durumunu atlamaz.

Kadın kahramanlığında da güç olumsuzlanmamıştır. Ancak burada bazı önemli ayrımları da ortaya koymak gerekmektedir: Kadın kahramanın ilkesel olarak “yemek, içmek ve uyumak” hususlarında erkeğe benzemesi mümkün değildir. Çok yiyen bir kadın ancak mukaddimedede bahsedilen “solduran sop” olabilir. Üstelik “solduran sop” diye anılan kadın, et bile yememiştir. *Dede Korkut* anlatılarında et yemeyen tek erkek kahramanın (erkekliğin olumlu alternatifi olan) Dede Korkut olduğu burada da hatırlanmalıdır. Kadının geç uyanması ise mukaddimedeki olumsuz kadınlarda bile görülmemektedir. “Sabadanca yerinden örü durmak” Oğuz yiğidinin yedi gün uyuması ile karşılaştırıldığında erkekliğin kadınlığın karşısında nasıl konumlandığı daha iyi anlaşılabilir.

Çatışma yaşayan, rekabet durumuna giren, küsen incinen veya yaralanan kahraman, ancak gücünü daha üst seviyede göstererek sözünü gösterebilir. Boğaç Han kendisine kasteden babasına “aklı azmış biligi yitmiş” deme hakkını gücüyle alır. Selcen Hatun, Kanturalı’ya karşı haklılığını yine çok etkili bir güç gösterisiyle anlatabilmiştir. Güç, çatışmaların nihai çözücüsüdür.

Düşmanın, kâfirin gücü olumsuzlanmakta mıdır? Kimlik konusunda değindiğimiz gibi, yağmanın, katliamın anlamını belirleyen şey, hangi tarafta bulunulduğuyla ilgilidir. Oğuz’un zafer durumunda elde ettiği ile kâfirin elde ettiği niceliksel olarak farklı değildir. Her durumda savaş bir yağmayla; ganimetlerin, esirlerin taksimiyle neticelenir. Dolayısıyla savaş durumunda da gücün kendisi olumsuzlanmaz. Yegenek’le ilgili boyda Arşunoğlu Direk Tekür, büyük bir güç sembolüdür. Kazılık Koca’nın tekürün elinde zebun olduğu sahnede, bakışın tarafını gösteren “kâfir” sözünden başka bir olumsuzlanma yoktur:

Ol ƙal’enüñ bir teküri varıdı, adına Arşun oğı Direk Tekür dërlerdi. Ol kâfirün altmış arış ƙaddı varıdı. Altmış batman gürz şalarđı. Ƙatı muħkem yay çekerdi. Pes Ƙazılık Ƙoca ƙal’eye yëtdükde cenge başladı. Pes hemân ol tekür ƙal’eden taşra çıƙdı, meydâna gelüb er diledi. Ƙazılık Ƙoca anı gördi, hemân yerinden örü durdı, ƙazağuç atına süvâr oldı, ƙara dinlü kâfire yël gibi yëtdi. Kâfirün eñsesine bir ƙılıç urdı. Zerre miğdârı kesmedi. Nevbet kâfire gelicek ol altmış batman gürzi çeküb eline aldı, Ƙazılık Ƙocayı depere dutub çaldı (D.100b/1-6).

Kazılık Koca’yı kurtarmak için gelen Oğuz beyleri de aynı şekilde tekür tarafından “depere tutulur”. Devamı *Ƙışşayı ne dirâz êdelüm, yigirmi dört şancağ begi kâfir elinde zebün oldı.*(D.102b/4-5) diye verilen bu sahnenin bir benzeri Salur Kazan’ın tutsak olup oğlu Uruz çıkardığı boyda görülür. Arşinoğlu Direk Tekür’ün Oğuz yiğitlerini “depere tutup çalması” ile Salur Kazan’ın er dilemesinde gerçekleşenler bire bir aynıdır. Fakat Arşinoğlu Direk Tekür kâfirdir, karşı taraftadır ve Yegenek tarafından alt edilir. Kâfir tarafının güçlülüğü, Ala Demir Kâfir Han’ın adında da olduğu gibi, saklanmamıştır. Düşmanın güçlülüğü, kahramanımızın ne kadar güçlü olduğunu anlatmaya yarar, çatışmanın “biz” tarafını daha güçlü kılar. Her türlü rekabet ve çatışmada en güçlü olan yenecektir. Yenen taraf, ganimet ve doyuma sahip olarak daha zengin, daha güçlü olacaktır.

### 5.5.1. Aşknlık

Kahramanlar en güçlü, en cüsseli, en korkusuz gibi “en” edatıyla tarif edilebilir. Her türlü oluş ve kılıştaki abartılı tasvir, destanların çarpıcı sahnelerini

oluşturur. Kahramanla ilgili betimlemelerde dikeylikle ilgili çağrışımları da dikkate almak gerekir.<sup>185</sup> Heybetli cüsseleriyle, öfkelerinin gücüyle, saldırganlıklarıyla övülür:

Acığı tutanda kara taşı kül eyleyen,  
Kara bıyığın yedi yerde eşesinde düğen (D.76b/12).

bığlarını yeddi yerde çalub düğen,  
kaldukını tavulğası arasından kayhı sancan,  
hayhıranda bığlarınuñ dibinden  
buğda dāneli kan daşlanan (G.26/5-6)

Acığı tutanda bıyıklarından kan çıkan (D.33a/5)

Demür Kapu Dervendindeki Demür kapuyı depüb alan,  
Altmış tutam ala gönderinüñ uçında er böğürden (D.32a/1-3).

Deli Dünder'in "depip aldığı" Demir Kapı Dervendi, Gog Magog anlatılarında konu edilen ve hakkında birçok efsane, menkıbe oluşmuş olan zor bir geçittir. Bügdüz Emen kızdığında bıyıklarından kan damlamaktadır. Bügdüz Emen ve Kara Göne, yedi defa düğüm atabildikleri bıyıklarının heybetiyle anılmaktadır.

Kahramanın yüz güzelliğinde de yine bir zirve söz konusudur. "Mahbubları çok" olan Sarı Tonlu Selcen Hatun, Oğuz yiğidinin *cemâl ü kemâl*ine dayanamayıp kendinden geçmiştir:

Kan Turalı cemâl u kemâl eyesi yigit idi. Oğuzda dört yigit niķāb ile gezeridi: biri Kan Turalı, biri Kara Çekür ve oğlu Kırk Kınuk ve Boz Aygırlu Beyrek. Kan Turalı niķābın serpdı. Kız köşkten bakarıdı. Tar [ağzından] kılığı boşaldı, kedisi mavladı, avşıl olmuş țana gibi ağzınun şuyı akdı. Yanındağı kızlara eydür: "Hak te'ālā atamun göñline rahmet iletse, kabin kesüb beni ol yigide vërse! (D.91b/11-92a/7)

Beylerin ve hanların yeme içme durumlarını abarttıklarından bahsedilmişti. Bunun gibi, kahramanların duygularında ve duygularını ifade edişlerinde de abartı söz konusudur. Destanlar mutedil, sükunetli davranan kahramanların öyküsü değildir. Bir Oğuz beyi, yüksek derecede bir arzu etme, sevinme, öfkelenme ve üzülme kudretine sahiptir. Oğuz beylerinin yüksek duygu durumlarını ifade eden örnekler fazladır. Selcen Hatun'u elde etmeyi çok isteyen Kanturalı, yiğitlikte kendisini geçtiği için aynı

---

<sup>185</sup> Yükseliş simgeleri hakkında bk. Aktulum, 2021: 409-415.

kadını bu kez öldürmek isteyebilir. Selcen Hatun onun için *Tez sevdin tez usandın* (D.101a/6) der. Duygu geçişlerinin çabuk olması da alpin özelliklerindendir.

Anlatılarda hemen bütün kahramanların sözünü sakınmadan, çok keskin ifadelerle konuştukları görülür. “Kavat” gibi ağır bir aşağılama sözü, metinde yirmi sekiz defa geçmektedir. Bu kelimeyi Salur Kazan, Büre Bey gibi beyler de, Banu Çiçek, Selcen Hatun ve Burla Hatun da kullanabilir. Dahası bu ifadeyi Tanrı da kulu hakkında kullanmıştır. Duyguların dışa vurumundaki bu ölçsüzlük, yiğitliğe biçilen söz sakınmazlığın bir yansımasıdır. Meydanda üstünlüğü olmayan Dede Korkut ise “sözünü sakınmanın erdemlerinden” söz eder:

Sakınıp sakınıp söz söyleşen  
ulu bægler yamacında iş bitirür,  
sakınmayub söz söyleşen, Dedem der,  
şoñra utanur geri oturur (20/13-21/2).

Tarif edilen bu erdemi, alpların hareketlerinde temel aldıklarını söylemek güçtür. Metinde kahramanlığına dair bir şey anlatılacak kahramanlardan hiçbiri sözünü sakınmaz, söylediklerine dair, Deli Dumrul’un Azrail’le konuşması hariç, bir pişmanlık dile getirmezler. Kanturalı Selcen Hatun’a

Öldürmege men seni kıyar mıdum?  
Öz cānuma kıyam, men saña kıymayam.  
Men seni şınarıdum (D.101b/11-12)

demiştir. Karaçuk Çoban, emrinde çalıştığı Salur Kazan’a karşı *Mere bilisi azmış devleti düşmüş* (d.87a/7) diyerek söze başlar. Çobanın statüsüne aykırı olarak Salur Kazan karşısında eğilmediği, boynunu bükmediği görülür. Büyük yiğitlik gösteren bir kahraman için böylesi bir eğilme beklenemez. Bu sebeple birbirlerine ters sözler söyleyen, kızan, çıkışan kahramanların temelinde destan ruhuna uygun hareket ettiklerini düşünebiliriz.

Kahramanlar öfkelerini en uç şekilde ifade ederler. Bazı kahramanların kara taşı kül eylemesi, bıyıklarından kan damlaması bir yana, Salur Kazan gökyüzünde bulut olmaktan, gürlemekten, şimşek gibi şakımdan söz eder. Kahramanın acıklı (öfkelenmiş) aslan, kartal gibi yırtıcılarla özdeşleştirilmeleri de öfke güçlerinin bir ifadesidir. Öfke, kahramanın savaşındaki itici güçtür. Salur Kazan, *Topkapı Sarayı*

*Oğuznamesi*'nde dumanı çok yüce dağlara, burkacı şiddetli, azgın sel gibi akan ırmağa<sup>186</sup>, kükreyen deveye, kara kayada kükreyen aslana, kaplana benzetilir:

Ğuba ħuba tağlarıdum  
er buñaldırıdum buşkunumda ben Ėazan  
Ğayın akar kara denizidüm,  
er bunaldurdum cevlügümde ben Ėazan  
Ğaytabanın buğrasıydum,  
er bunaldurıdum kükredükde [ben Ėazan]  
Ğara ħayada anr ar aslanıdum kaplanıdum ben Ėazan  
er bunaldırıdum anraduğda [ben Ėazan]  
Saru sazda arslan [ıdum]  
er bunaldırıdum soğraduğda [ben Ėazan] (T.55-56)

Ağlamak da kahramanın önemli bir duygu durumudur. Oğlunu yitiren kahramanlar *böğürür*, *zārılık ħılar*. Ağlama konusu, otoritenin manevi-askerî ayırımına özellikle ışık tutucudur. Bayındır Han ağlamaz ancak Salur Kazan ise *bunlu* olur, yüksek sesle ağlar. *Dede Korkut Kitabı*'nın dramatik sahnelerinden birisi, Salur Kazan'ın tutsak düşen oğlu Uruz'la konuşmasıdır. Salur Kazan burada oğluna acıklı sözler söyler, ağlamasının gökte iken yere indiğini söyler:

Sen gèdeli ağlamağum  
Gökde iken yère èndi senün içün (V.97b/6-7).

Anlatılarda babaların oğulları için tuttuğu yas, annelerin yasının gerisinde değildir. Büre Bey, oğlu için ağlamaktan gözlerini kaybeder. Kadınların ağlamasında “güz alması gibi yanağını tartıp yırtmak” tipik manzaradır. Erkeklerse bozlamakta, böğürmektedir:

Uşun Ėocanuñ ağ ban èvi öñinde şiven ħopdı. Ėaza beñzer ħızı gelini ağ  
çıkarub ħara geydi. Uşun Ėoca Oğul! Oğul! dèyü ağca yüzlü anasıyla  
ağlaşdılar bozlaşdılar (D.129b/3-5).

Ağlama, kavuşma sahnelerinin de bir parçasıdır. Bu yüzden kahramanların kavuşmasında da uluşma, bozlaşma eylemleri tekrar eder:

Babasıyla Yègenek gizlü yağa tutuban yiyleşdiler, iki ħasret birbirine  
bulışdılar, issüz yerün ħurdı gibi ulışdılar (D.108a/4-6).

---

<sup>186</sup> Tezcan bu kısmı “taşkın sel gibi akan kara ırmak idim” diye çevirmiştir (2020: 230).

Anası karşı geldi, oğlancuğunu kuçdı. Basat anasının elin öpdı. Görişdiler, bozlaşdılar (D.114a/3-4).

Babayıla oğul biribirin kuçuşub ağlaşdılar (V.67a/8) .

Kahramanlar yer yer kırılğan bir ruh hâline bürünür. Kâfir kalesinde on altı yıl tutsak kalan Beyrek'in, evinin yağmalandığı boyda Salur Kazan'ın ağlayıp soy soyladığı sahneler, destanda duygu yoğunluğu olan sahnelerdendir. Beyrek yayıyla, atıyla, Salur Kazan kurtla, köpekle söyleşir. Bu sahneler destanlarda duygu durumlarının ani değişmesi örnekleridir.

### 5.6. Kimlikle Ötekiliğin Yer Değişimi <sup>187</sup>

Kimlikler durağan bir şey olmayıp yeni şartlara göre yeni biçimler alabilirler. Değişen şartlar ötekiye ilişkin düşüncelerin değişmesine, bazen bireyin kimliğini karşıt grubun değerleriyle tanımlamasına da sebep olabilir.

Kâfir beyleriyle kurulan ilişkiler, ekonomik vs. şartların gereği olarak yapılan anlaşmalar ve bir arada yaşama kültürü, uç bölgelerinde farklı ve dinamik bir sosyal yapı oluşturmuştur. Bu yapıda bazı sınırların yer yer bulanıklaşması ve taraflar arasında sık yer değişimleri söz konusudur.

Gibbons, Osmanlı kimliğini, “doğum yerinde zaten var olan unsurların kaynaşmasıyla oluşan yeni bir ırk” olarak değerlendirir (1916: 49). Ona göre bu oluşan “yeni ırk”, Orta Asya Türklüğünden uzak bir yerde konumlanmıştır. Uç dünyasında yaşanan hareketlilik ve kimliklerin akışkanlığı, Kafadar'ın üzerinde durduğu bir meseledir:

On birinci ila on altıncı yüzyıllarda Anadolu ve Balkanlar'dan söz ederken, büyük ama çok büyük göçlerin, dil ve din değiştirmelerin, herkes için yeni ve çok farklı bir-arada-yaşama tecrübelerinin yoğunlaştığı, birbirinden farklı üretim ve yaşam biçimleri örüntülerinin hızla değiştiği, bir kişinin ömrü süresince icabında üç dört değişik devleti veya küçük yerel siyaseti tanıyarak yaşadığı bir dönemden söz ediyoruz. (Ortaçağ toplumları

---

<sup>187</sup> Bu kavram, *Türkiye Göstergebilim Çevresi* tarafından düzenlenen 17-18 Eylül 2021 tarihli *Ötekiler İmparatorluğu Çalıştayı*'nda ele alınmıştır. Doğan Günay'ın bu kavrama ilişkin yayınları mevcuttur. Ayrıca bk. Günay ve Kalelioğlu, 2022.



durağandı diyenlere inanmayın; kendi toplumsal gerçekleri üzerine kafa yormaz, öyle yaşar giderlerdi diyenlere asla.) (2021: 21).

Oğuznamelerde ve farklı tarih anlatılarında “biz” tarafını belirleyen kimliklerin zaman zaman ötekileştirildiği, karşı tarafın biz'e dâhil olduğu durumlar, kimliğin bütünüyle durağan bir görünümde olmadığını açık eder. Dost düşman belirleniminin değişkenliği konusunda *Şecere-yi Terâkime* içinde Oğuz boylarının birbiriyle ilişkisi belirgin bir örnektir:

Takı kıysı uruğı köp bolsa andın pâdişah köterdiler. Mundağ Kayıdın bir kişini pâdişah köterürler erdi Kayı uruğı ve Bayat uruğı ve takı beş altı az uruğlar anga koşulurlar erdi ve takı Salurdan bir kişini pâdişah köterürler erdi Salur uruğı ve Eymür uruğı ve takı bir neçe az uruğlar anga koşulurlar erdi ve takı Yazır'dın bir kişini pâdişah köterürler erdi Yazır uruğı ve takı bir neçe az uruğlar koşulurlar erdi. Mundın kıyās kılın (...) ve takı biri biri birlen yağı bolup çapışurlar erdi, esir kılurlar erdi. Özlerindin artğan esirlerini Mā'verāünnehir bāzārgānlarında satarlar erdi (Ebulgazi Bahadır Han, 2021: 157).

İnsanın her zaman doğa ile uyumlu bir kültür ürettiği kabulüne karşı çıkan Edgerton, toplumların diğer toplumların sert baskısı olmadığında daha fazla muhafazakâr olma eğiliminde olduğunu, geleneksel inanç ve uygulamalarını değiştirmeden koruduğunu söyler (2015: 72). Düşman ve dış çevre baskısı farklı bir düşünme biçimine yol açar, bazı geleneklerin sorgulanmasını yeniden düşünülmesini sağlar. Toplumun inanç ve düşüncelerini değiştirmeye karşı sürdürdüğü direnç, ancak büyük bir doğa olayıyla veya başka toplumların baskısıyla esnetilebilir.

Etrafindan soyutlanmış olmayan ve başka toplumlarla ilişkileri anlatılara yansımış olan Oğuz toplumunun kimlik algısının ve düşünme biçimlerinin bütünüyle statik olması düşünülemez. Sınır ötesinden Oğuzlara daha önce tanımadıkları türden eşyalar, alet edevat, çeşitli savaş malzemeleri, donanım ve giyim kuşam unsurlarıyla birlikte başka türde yaşayışların ve inanışların bilgisi de akmaktadır. Bu bilgi akışı başka türde düşünmenin yolunu açık tutar.

Oğuzlarla kâfirler arasında kanlı savaşlar vardır ve her iki grup arasında set çok keskin hatlarla çizilmiştir. Ancak bu halde yine iki grup arasında geçişkenlik ihtimal dâhilindedir. Babasına dargınlığını “kâfir olmak” tehdidiyle ifade eden Uruz'un şahsında böyle bir imkân kapısının açık olduğunu öğreniriz:

Eger dëmez olsañ kalkubanı yërümnden dururam,  
Kara gözlü yigitlerüm boynıma aluram,

Ƙan Abƙaza kâfir eline ben gèderem,  
Altun haça elümi ben başaram,  
Bilan geyen keşîşün elin ben öperem,  
Ƙara gözlü kâfir kızların ben aluram,  
Ayrıƙ senün yüzüne ben gelmezem.  
Ağladuğun sebebini dègil baña,  
Ƙara başum ƙurban olsun, babam saña!” (V.92a/10-13)<sup>188</sup>.

Kâfir olmak tehdidi burada öncelikle babası kendisine hor davrandığı için darılan bir ergenin çok güçlü bir başkaldırısıdır. Ancak soylamadaki “ben” vurgusu, bahsedilen eylemlerin babası tarafından yapıldığına güçlü bir ima bulundurur. Belli belirsiz de olsa cümlenin dizilimi gereği “Sen nasıl yaptıysan ben de yaparım.” anlamını verdiği için, Salur Kazan’ı da kâfir ellerinde düşünmemize imkân tanır.<sup>189</sup>

Salur Kazan kâfir ellerinde bulunmuş mudur? Salur Kazan’ın yıllarca süren tutsaklığı bahsi, ayrıca ona *Turabuzon* (Trabzon) tekfurundan bir şahin hediye edilmiş olması, onun kâfir ellerini yakından bildiğine yorulabilir. Ancak bu bahislerin geçtiği anlatı, Uruz’un babasına bu acı sözleri söylediği boy ile uyumsuz bir akış gösterir (ki bu uyumsuzluk *Dede Korkut Kitabı*’nda olay akış çelişkilerinden en önemlisini oluşturur). Bütün diğer anlatılardan bağımsız olarak da Salur Kazan’ın ordusunun başında bir han olarak kâfir tarafını bildiği düşünülebilir. Uruz’un babasına “altun haça elimi ben basarım” diye çıkışması, kâfir tarafına gidip orada kendisini halktan göstererek tekfurun veya üst düzey kişilerin yakınında yer edinen Sarı Saltuk ve Battal Gazi gibi destan kahramanlarını hatırlatır. Salur Kazan ile sayılan bu kahramanlar arasında belirgin ayrım vardır. Salur Kazan “zekilik” vasıflarına uzaktır, bu açıdan daha arkaik bir kahraman özelliği gösterir. Kazan’ın kâfire tutsak olduğu boy ise onun kâfir tarafında aklıyla kâfiri alt ettiğinin örneğidir. Uruz’un bu çıkışında Salur Kazan’ın da diğer gaza kahramanları gibi kâfir tarafına gidip kâfirler gibi yaşadığının, kendisini kâfir gibi gösterdiğinin işaretini buluruz. Aslında Salur Kazan’ın “keşîş” denilerek

---

<sup>188</sup> Dresden’deki metin: Demez olurısañ ƙalkubanı yêrümnden men ƙururam. Ƙara gözli yigitlerümi boynuma aluram. Ƙan Abƙaza eline men gèderem. Altun haça men elümi başaram. Pilon geyen keşîşün elin öperem. Ƙara gözlü kâfir kızın men aluram. Dañı senün yüzüne men gelmezem. Ağladuğuna sebeb ne? Dègil maña, Ƙara başum ƙurbân olsun, ağam saña! (D.64a/6-10).

<sup>189</sup> Metnin devamında Salur Kazan oğluna “sen gelme ben gideyim” anlamında benzer şekilde “ben” vurgulu sözler söyler: *Sen varası kâfir degül. Ƙalkubanı yêrümnden men) ƙurayım, Ƙoñur atun beline men bineyim. Gelen kâfir menüm-dür; men varayım* (D.67a/8-10). Benzer şekilde bir vurgu olarak *gèder* ise *meüm gèder* redifli soylamaya da bakılabilir (D.18a/3).

hakarete uğradığı, Yegenek adlı, babasız büyümüş olan Oğuz yiğidinin övgüsünde de açık edilmiştir. Yegenek açıkça Salur Kazan gibi bir Oğuz hanına “keşiş” diyerek sövme ayrıcalığı ile övülmüştür:

Koçur Atlu Kazana keşiş dèyen Beg Yègenek torı aygırına bindi  
(D.20b/11-12)

tanımayub dayısı Ğazanı keşiş dèyüb ağzın sögen (G.25/12-13)

Bir kahramanın Salur Kazan'a keşiş diyebilmesi statülerin sönükleşmesi kadar kahramanların dinamikliğini de düşündürmelidir. Kitapta böyle bir sözün birbirinden ayrı yerlerde geçmesi, Oğuzlar arasında Salur Kazan'a karşı belli bir muhalefetin olduğunu da gösterir. Uruz'un babasına dargınlığı sebebiyle kâfir tarafına gidip keşişin elini öpeceğini söyleyivermesi bu belli muhalefetin bir dışavurumudur.

Uruz'un olayına bir ergenin isyan etme biçimi olarak bakıldığında babasını aşma, babasının tam karşısında konumlanma duygusu öne çıkar. Sağa baktığında kardeşi Kara Göne'yi, sola baktığında dayısı Aruz'u gören Salur Kazan, karşısında oğlunu görmekten memnun olmamıştır. Bunu açık hakaret karşısında Uruz, babasına en güvenilecek insanın kendisi olduğunu ima etmiştir. Babası tarafından kendisine hoş bakılmayan oğul, kâfir tarafına gidecek, oranın dinine tabi olacak, orada belli ki kâfir kızlarına sahip olarak mutlu olacaktır. Bir rüş ispatlama ifadesi olarak kâfir yurduna gitme, klasik şiirimizde İstanbul, Galata gibi belli merkezlerle özdeşleşen “kâfir ve mâşuk diyarı” imgesini akla getirmelidir. Âşıkın aşkı küfr ile imtihanı şeklinde ilerler. *Kûy-i yâr* içinde klasik şiirin aşığı, kâfirle özdeşleşen köpekler ile iyi geçinir. Uruz da bir aşık gibi küfr memleketinin bütün karşı içeriğini kabul edeceğini söylemektedir.

Salur Kazan'a darılıp hanlar hanının divanını terk eden karavul Begil, kâfir yurduna gitme kararına meyleden bir diğer kahramandır. Dokuz Tümen Gürcistan'dan gelen haraç karşılığında Gürcistan sınırında karavulluk yapan Begil, Oğuz yurdunu bırakıp Gürcistan'a geçmeyi düşünür. Begil'in bu öfkesi karşısında hatunu *Pādişāhlar Tangrınuñ gölgesidür. Pādişāhına 'āşī olanuñ işi rāst gelmez* (D.122a/ 3-4) diyerek onu yatıştırır.

Kâfir tarafına geçme arzusunun pratikteki tek örneği Dirse Han'ın nökerleridir. “Namert” nökerler, hanlarını kâfir beyine teslim ederek onun bütün

varlığına konmayı planlarlar. Yağmaladıkları mallar ile kâfir tarafına geçmek üzereyken Boğaç onları durdurur.

Kâfir yurdunda esir olarak bulunan kahramanların iki ayrı dünya arasında farklı bir konumları vardır. Beyrek zindanda tekürün kızı ile görüşür; onunla neşeli vakitler geçirir. Öyle ki kız Beyrek'i zindandan çıkarma karşılığında onun "helallığına" girme sözü alır. Beyrek bu konuda çok güçlü bir söz verir.

"Kara kılıç altında" tutsak olan kahramanlar, kâfirlerin şölenlerinde ozanlık yaparlar. Söyledikleri sözlerden bağımsız olarak burada büyük bir müsahama gördüklerini, bir anlamda topluma kazandırıldıklarını görürüz. Egrek, Salur Kazan, Beyrek gibi kahramanlar ozanlık hünerlerini kâfir yurdunda gösterirler. Beyrek ve Salur Kazan ozanlıkları sebebiyle ihtimam görür, kopuz çalması talep edilir. Düşman olarak Oğuz'a tam zıt istikamette duyarlıklar göstermesini beklediğimiz kâfirler, kopuzdan zevk almaktadırlar. Biz ve onlar arasında kopuzun bir bağlantı olabilmesi, sınırların belirsizleştiği alanlardan biridir. Oğuzların gaza ettiği düşmanların önemli bir kısmının Müslüman olmayan Türkler olduğunu ileri süren *Dede Korkut* araştırmacıları haksız değildir.

Erkeklerin kâfir yurduyla ilgili temel motiflerinden biri kâfir güzellerine sahip olmaktır. Kâfir güzellerinin methedilişinde, ganimet dışında, bizden olmayana ve uzak olana karşı duyulan cazibenin dışavurumu görülür. *Cicili bicili Türkmen kızı* yerine Tırabuzon tekürünün "koşa yay çeken" kızına talip olan Kanturalı için de benzer bir durum söz konusudur. Kâfir kızının Türk gaza kahramanı için kendi babasına muhalefet etmesi, babasının ordusunun yenilmesine hizmet etmesi hakkında gaza edebiyatı örneklerle doludur. Kâfir kızının "bizim taraf"a meyletmesi, Osmanlı Devleti'nin ilk şehzadesi Orhan Gazi'nin Yarhisar tekürünün kızı Hilofıra (Nilüfer) ile evlenmesi hakkındaki anlatıların da konusudur. Uzun Hasan'ın Trabzon Pontus İmparatorluğu'nun prensesi Despina Hatun ile evlenmesi, daha öncesinde Akkoyunlu Devleti'nin kurucusu Yülük Osman Bey'in, Turali oğlu Fahreddin Kutluğ Bey'in de yine Trabzon Rum İmparatorluğu'nun prensesleriyle evlenmeleri, Kanturalı boyu ile paralel düşünülen tarihsel olay kaynaklı anlatıların önde gelenleridir. Bu türden anlatılarda kâfir kızı, kâfir topluluğundan kati bir biçimde ayrılır, Oğuz tarafının bir bireyi hâline gelir. Bu cephe değiştirme Oğuz açısından büyük bir doğallıkla kabul edilir. Oğuz tarafından bir kadının ise karşı cepheye geçmesi tamamen imkansızdır.

Kâfir yurdundan alınan veya gelen kızların inanç durumları konu dışıdır. Kâfir güzellerin bu adlandırıştan ötürü dinlerinde devam ettiklerini düşünebiliriz. Müslüman olmaları durumunda onların sağrak sürmeleri onur düşürücü olacaktır. Kâfir güzellerin bu açıdan Müslüman olmaları da beklenti dışındadır. Kâfir beyinin kızı Selcen Hatun, özgür ve soylu bir hatun olarak din konusunda bir sınıfa açıkça dâhil edilmez. Onun babasının askerlerinden “kâfir” diye söz etmesi kâfirin bir karşı taraf anlamına alındığını gösterir. Selcen Hatun artık bu taraftadır ve bu yüzden kâfir değildir. Sağrak süren kızlarsa özellikle bu tarafta karşı taraftan gasbedilmiş bir zenginlik nesnesi olarak bulunurlar.

Kâfir güzellerinin beylere şarap sunduğu sahneyi ters tarafından okuduğumuzda Boyu Uzun Burla Hatun'un kâfir beyine “sağrak sürmemek” için kurduğu hile anılmalıdır. Bir Müslüman kadın sağrak sürmekten ise oğlunun etini yemeyi tercih edecektir. Müslüman kadın için bu derece ezici ve haysiyetle ilgili bir kriz demek olan durum, bir ganimet sergilemesi olarak alelade bir toy manzarasının parçası olur. Bu iki ayrı durumu karşılaştırdınca “biz” tarafının karşıya geçmesindeki güçlük, kâfirin Müslüman tarafına geçmesindeki imkân ile tezat teşkil eder. Bu tezat Oğuz tarafının “biz” duygusunun gücünü ortaya koyar. Öte yandan bu sahnede anlatıcının olayı aktarırken temkinli bir dil kullandığını da söylemeliyiz. Örtmeceler üzerine hazırladığı tezinde Kurt da buna dikkat çeker:

Burla Hatun’a ilişkin düşmanın söylediği sözlerin sağrak sürdürmekten ya da döşeğe getirmekten daha da ağır olabileceği göz önünde tutulmalıdır. Dolayısıyla iki olası senaryo önerilebilmektedir. 1) Gerçekten de Burla Hatun’a ilişkin düşünceler bu kelimelerle dile getirilmiş ve düşmanlar her ne kadar kötü niyetleri olsa da saygılı davranmakta ve böyle bir olayda dahi olabildiğince uygun bir dille konuşma temayülü göstermektedir. 2) Diğer bir olasılık ise düşmanın aslında çok daha ağır ifadeler kullanmış olması ancak anlatıcının bu ifadeleri olabildiğince kabul edilebilir ve “yumuşatılmış” bir dil kullanarak ifade etme temayülü içindedir (Kurt, 2021: 135).

Dikkatli bir gözle bakıldığında bu metinlerde düşman tarafının ele geçirme ve yağma faaliyeti ile Oğuz tarafının ele geçirme ve yağma faaliyetleri arasında ciddi bir fark görülmez. Temel fark anlatıcının tarafından kaynaklanır. Karşı taraf ne şekilde yağmalarsa hemen Oğuz beyleri de o şekilde yağmalamaktadır. Özellikle bir savaşın sonundan bahseden kısımlarda anlatıcının neredeyse tarafsız olduğu bile söylenebilir. Hemen her tutsak kurtarmada “Derelerde depelerde kâfire kırğın girdi, leşine kuzgun üşdi” şeklinde bir savaş sonu sahnesi sunulur. Yaralı veya ölümlere kuzgun konması,

yağmalanan yurda kuzgun konması ile ilgili sahneler de vardır (bk. D.15a, D.24a). Dolayısıyla bu anlatım, neredeyse taraf belirtmeyen bir anlatımdır. Kâfirin kırılmasından sonra kilisenin yıkılıp mescit yapılması, ezan okutulması ve ganimetin bölüştürülmesi gibi sahneler hızla geçilir.

Oğuz'un yağması ile kâfirin yağmasını iki örnekle karşılaştırabiliriz:

Bamsı Beyrek'in kâfir hisârına yürümesi:

Derelerde kâfire kırğun girdi. Yedi kâfir begi kılıçdan geçdi [...] Kâfirün kelîsâsın yıkdılar, yêrine mescid yapıdılar. Keşîşlerin öldürdiler, bañ bañlatdılar, 'azîz Tañrı adına kudbe okıtdılar. Kuşuñ alağanını, kamaşuñ arusını, kızuñ gökçeğini, toközlama çargab çuğa hânlar hânı Bayındıra pençik çıkardılar. (D.62a/9-D.62b/4)

Kazan'ın evinin yağmalanması:

Altun ban evlerin kâfirler çapdılar. Kaza benzer kıızı gelini çağrışdurdılar. Tavla tavla şehbâz atlarını bindiler, katâr katâr kızıl develerini yêtdiler. Ağır hazînesini, bol aqçasını yağmaladılar. Kırk ince bellü kıızıyla Boyı Uzun Borla hâtûn yesir gêtđi. Kazan Begüñ karıcuğ olmış anası kara deve boynında aşılı gêtđi. Hân Kazanuñ oğlu Uruz Beg üç yüz yigidilen eli bağılu, boynı bağılu gêtđi. Eylik Koca oğlu Şarı Kulmaş Kazan Begüñ evi üzerine şehîd oldı. (21a/5-13)

Bu iki tabloda savaşın betimlenmesi açısından çok ciddi farklar mevcut değildir. Kâfirin “sası dinli”, Oğuz’un “arı dinli” olması, “arı sudan abdest alıp salavat getirme” gibi ayrıntılar, tarafı gösteren başlıca ayrıntılardır. Bununla birlikte kâfirin yağmalanmasının dehşetinin daha uzun olarak işlendiği söylenebilir. Nitekim Begil boyunda Oğuz'un kızının gelininin esir edileceği, bir yerde kâfir beyinin düşüncesi olarak bir yerde de yaklaşan tehdit olarak iki defa anılmıştır. Yağmalanma Oğuz tarafında bir dehşet olarak yaşanır; yağmalama ise karşı tarafa yaşatılan dehşettir. Olayın hangi tarafında bulunulduğu, yağma olayı ile ilgili aktarımın olumlu olarak mı olumsuz olarak mı okunması gerektiğini belirler.

Karşı tarafa yaşatılan dehşetin en çarpıcı örneği Kazan'ın “övünmedim” redifli soylamalarında görülür. Kendi soyunu kopuz eşliğinde yermesi istenen Salur Kazan, “Vallah billah doğru doğru yolu görür iken eğri yoldan gelmeyeyim” şeklinde hileli bir yemin ile kopuzu eline alır ve kâfirlere yaşattığı dehşeti aşağılayıcı sözlerle anar. Burada kâfirlerin “kızını gelinini göğsünde oynatma” gibi namus kavramıyla doğrudan ilişkili sövgüler özellikle seçilmiştir. Ötekiliğin yer değişimine en sert

şekilde kapalı olan sahne, bu sövgü sahnesidir. Kadın cinselliği üzerinden yapılan sövgü, düşmanı edilgenlik üzerinden imler. Bu imleme, anlamını erkek egemen değerler dizininden alır.

### 5.7. Oğuz Zamanı

Oğuz'un kimlik tanımını anlamak için ele alınması gereken bir durum da Oğuz'un mükemmel olarak işaretlediği geçmiş zamanıdır. *Dresden* mukaddimesinde Dede Korkut'un yaşadığı zaman için "Resul aleyhisselam zamanına yakın"; *Ankara* yazmasında ise "Resullullah zamanında" diye bir işaretleme yapılır. Dede Korkut'un zamanı, Oğuz beylerinin büyük kahramanlıklarına tanık olup onları kayda geçirdiği, Oğuzname düzdiği zamandır. Kusursuz ilk zaman kavramı, İslam'ın doğuşunu içeren tarihsel zaman olarak işaretlenmiştir. Destan metninin yaklaşık olarak XV-XVI. yüzyıllarda yazıya geçirildiğini, anlatıların ise en erken X-XI. yüzyıllarda ortaya çıktığını kabul edersek, "kusursuz ilk zaman" metnin zamanından birkaç yüzyıl öncesine dayanır. Tarihsel zaman algısını sözlü tarihin şekillendirmesi, birkaç yüzyıl öncesini bir "ilk zaman" şeklinde tasarlayabilmeyi kolaylaştırır.

Oğuzların mükemmel ilk zamanı, ideal Oğuz kimliğini ortaya çıkarır. Bu zamana doğrudan Oğuz zamanı denmesi anlamlıdır ve burada Oğuz Kağan'ın yaşadığı çağın kastedildiği de düşünülebilir. *Dede Korkut Kitabı*'nda Oğuz, tek bir kişinin adı olarak hiç kullanılmamıştır. Fakat bunu "Resullullah zamanına yakın" ifadesiyle karşılaştırdığımızda Oğuz Han zamanının kastedildiği ihtimali güçlenir:

Oğuz zemānında bir yigit ki evlense oğ ataradı, oğ [ne] yerde düşse anda gerdek dikeridi. (D.46b/4-6).

Metinde ideal bir geçmişe atıf yapılan başlıca örnekler şunlardır:

Ol zemānda bir oğlan baş kesmese kan dökmese ad kıomazlardı. (D.37a/7)

Ol zemānda Oğuz yigitlerine ne kaza gelse uyhudan gelürdi. (D.97b/5-6)

Ol zemānda bir oğlan baş kesüb kan dökmese ad kıomazlardı. (V.62a/12-13)

Oğuz begleri içinde yalan yogudı. İnanub ağladılar. (V.74B/13)

Ol zemānda beglerüñ alkışu alkışıdı kırkışu kırkışıdı. Du'aları müstecāb olurdu. (V.68a/7-8)

Geçmişe yapılan bu vurgu; törelilik, yiğitlik, doğruluk gibi değerlerin yitirilmiş olduğunun bir kabulüdür. Mükemmel olan zaman, kahraman Oğuz yiğitleri, “hürmetli yaşlılar”, “kıymatlı kızlar” geride kalmıştır. Oğuznameler yiten bu güzelliklerin anmasını yaparak o zamanın enerjisini duygusunu şimdiye çağırmaya çalışır.

Şimdiki zamanın bozukluğu gerek *Atalar Sözi*’nde gerek *Günbed* yazmasında uzun bir soylama içinde dile getirilir. Hayıflanılan şeyler arasında nerden geldiği belirsiz insanların bir halk oluşturması, yönetim teşkilatında uyumun itaatın bozulması, Tat kızıyla evlenilmesi ve çocukların Oğuz töresini unutması, herkesin tarıma yönelmesi vb. gibi toplumsal değişimle ilgili hususlar vardır. Açıkça tarımın temel geçimi oluşturması ve büyük şehirlerin ortaya çıkışı yeriliyor gibidir:

Dedem dêr:  
Ay öte, yıl dolana, zamāneler kıpub gele,  
Dağ otları tükene, tikan kıala.  
Dadlı dirilük tükene, da‘vā-y-ilen savaş kıala.  
Aşl bêgler tükene, ‘avām kıala.  
Silintiler yıkıla bir yerde oba ola.  
Derintiler yıkıla bir yerde kentli ola.  
Bir kentde iki koħa olsa, beş dahıca daruğa ola.  
Olar dahı bir birinün sözine bitmeyeler.  
Ortalukda bed-nefs-ilen yalançınun günü doğa.  
Ol günleri görmemişem, men Dedem, görmüş gibi söyleyem.

Yazı kışı bilinmez yıllar ola,  
kıuvveti güci bilinmez eller ola.  
Yaylaqlar kıřlaķ ola, kışlaqlar yaylaķ ola.  
Tat êvi-y-len Türk êvi bir araya kıonşı ola.  
Aķac ķanaķ, daş ķanaķ birbirine kıarıřuķ ola.  
Tat kıızını Türk ala, Türk kıızını hem Tat ala.  
Tat kıızından doğulan oğlan dayısına dayı dêye.  
Türk kıızından doğulan oğlan dayısına dayı dêyebilmeye,  
dolandıra döndüre “hālū” dêye.  
Ol günleri görmemişem men Dede Kıorkud, görmüş gibi söyleyem.

Dere tepe kıalmaya êkin-ilen řuħm ola.  
Dana buzov kıalmaya cüfte gède.  
Oğlan uřaķ kıalmaya êkinçi ola.  
Ekinçisi çok ola, yeriñ de bereketi yok ola.  
Çok ekeler, az götüreler; bilmeyeler hikmeti ne, sebebi neden ola.

Sınalmamış yad êlden, yad oymaķdan, Oğuz,  
senün içüne bir kıız gele, gelin düşe.  
Ol gelin ay başına yetişmedin yařmaķınun altından donęuldana.  
Yıl başına yetişmedin kıayın ata ilen kıayın anaya dil yetüre.  
“Başum baħtı alp igidüm, atañ yaman, anañ yaman,  
menüm êvcigezimi ayır” dêye. Êvcigezin ayıra.



Çadira güci yètmese çubuk ege, üstine haşır sala, évüm dèye.  
Bir kèçisi oğlağ doğsa, mālum dèye.  
Gazana güci yètmese çölmek ala.  
Dügiye güci yètmese yarma sala.  
Aqşama deñ ha bişüre ha düşüre.  
Aqşam olanda, “Başum bahtı, alp igidüm,  
dadlı ta‘mlı zād bişürmişem, gel yé” dèye.  
“Qayın atanuñ minnetinden,  
qayın ana cevrenden kırtuldum şükür” dèye.

Hakq ta‘ālā ol gelinden ‘iyāl vèrse, dodağları yalama oğlı ola.  
Bèş yaşına yetişmedin yètmış yaşar qocalara dili dege.  
İgirmi yaşına yetişmedin saqqal basa.  
Otuz yaşına yetişmedin ortalana.  
Kırh yaşına yetişmedin kır kıl sepe.  
Ellisinde, altmışında ecel alsa yıkılalar.  
Götüreler “dahay dövletli kıca” dèyübeni söyleyeler.  
Ol zamānuñ kıcası elli altmış yaşında ādem ola.  
Ol günleri görmemişem men,  
görmüş kimi söylerem.

Dünyāda ne yaşadum, men Dede Qorqud  
üç yüz altmış altı yıl yaş yaşadum;  
gün orta ilen ikindinüñ arasınca gün görmedüm.  
Yèddi koyun ölür-idi günde menüm şilānumda,  
bağır, öpke kıadarınca et yemedüm.  
İki kapulı kār vânserā tek bu cihānı bir év gördüm, men Dede Qorqud,  
Bu kıapıdan girende ol kıapudan çıhar gördüm. (G.40-43).<sup>190</sup>

Dede Korkut’un uzun yaş yaşamış bir bilge olarak haber verdiği bu değişimler, ileriye dönük, diğer bir deyişle birer kehanet midir yoksa hal üzerinden geçmişe dönük olarak ifade edilmiş bir değerlendirme midir? Kehanetle ilgili anlatılarda yaşanan çağın eleştirisinin sunulması nadir rastlanır bir durum değildir. Biz burada toplumdaki değişimin hangi açılardan sakıncalı görüldüğünü tespit ile ideal “Oğuz zamanının” kodlarını öğrenebiliriz. Bu ideal zamandaki toplumsal ve kültürel manzara, yukarıdaki ifadelerle göre sırasıyla şu şekilde ortaya çıkar:

Dağlar yemyeşildir  
Oğuz halkı kavgasız, tatlı bir yaşam sürmektedir.  
Soylu beyler hayattadır.  
Halk “derilme toplama” bir halk değildir; eskiden beri yurtlarında yaşayan,  
birbirine yabancı olmayan insanlardan oluşur.  
Bu halkın yalnız bir yöneticisi vardır; onun sözü geçer, ona itaat edilir.

<sup>190</sup> Metnin *Atalar Sözi*’ndeki paraleli ile karşılaştırma için bk. Sertkaya, 2020b:12-22; Nağısoylu, 2021: 62-65.

Düzenbazlara, kötü ahlaklılara geçit yoktur.

Mevsimler yerindedir, her şeyin ölçüsü tamdır.  
Herkesin kuvveti gücü, nasıl olduğu bilinmektedir.  
Yaylaklar yaylak, kışlaklar kışaktır.  
Türk evlerine yabancılar komşu değildir.  
Türk erkekleri Türk kızlarıyla evlenir.  
Türk kızlarını yalnız Türk erkekleri alabilir.

Dereler tepeler yemyeşildir, ekilip biçilmemiştir.  
Hayvancılıkla geçinilmektedir.  
Ekincilik (tarım) azdır ama bereketi çoktur.  
Az ekilir ama çok ürün kaldırılır.

Bilinmedik yerden, yabancı oymaktan kız alınmaz.  
Tanınan bilinen yerden kız alınır.  
Gelinler kayın ataya, kayın anaya karşı itaatlidir.  
Onlarla aynı evde yaşamaktan memnundurlar, kocalarına şikâyet etmezler.  
Aile hep birlikte yaşadığı için evde bolluk bereket olur.  
Geçim daha iyi olur, daha iyi yemekler pişirilir.

Böyle itaatli bir gelinden doğan evlat, yaşlılara hürmetli olur.  
Bu evlat çocukluğunda çocuk, gençliğinde genç olur; daha iyi yetişir.  
Kırkında saçları yenice kırılaşmaya başlar.  
Zamanından önce çökmez, erkence ölmez.  
Elli altmış yaşında hemen kocalmaz.

*Günbed* yazmasında ahir zaman tablosu şeklinde tarifini gördüğümüz dünya, kitlesel tarım faaliyetlerinin arttığı, insanların geçim sebebiyle farklı yerlere göç ettiği bir zamandır. *Silintiler yıkıla bir yerde oba ola; derintiler yıkıla bir yerde kentli ola* “Selin topladığı çer çöp birikip bir yerde yurt ortaya çıkaracak; sağdan soldan gelen insanlar toplanıp oranın yerlisi olacak” sözü, artık kim olduğu yeterince bilinmeyen insanların bir yere doluşup oranın halkını oluşturması durumunu, toplumsal çözülmenin baş alameti olarak alır. Oğuz toplumunda adı belli yiğitler, daima babalarıyla ve soylarıyla anılan oğlanlar vardır. Herkesin bir diğerini tanıması toplumda güven duygusunun teminatıdır. Yabancılar arttıkça sahtekârlık, hırsızlık gibi toplum huzurunu bozan kötülükler artacak, halk huzurunu kaybedecektir.

Bu parçada bir bölgenin tek bir amir yerine birçok amirinin olması memuriyet işlerinde düzensizliğin sebebi olarak ileri sürülmektedir. İdeal Oğuz zamanında otorite paylaşılan bir şey değildir. Çok başlılık yönetimdeki uyumu bozacaktır. İdare alanındaki örgüt yapısının karmaşıklaşması, kıyamet alameti olarak sunulmaktadır.

Mevsimlerin değişmesi, birbirine karışması doğaya atfedilen bozulmadır. Türk ile Tat'ın komşuluğu ise kültürel bir bozulma getirecektir.<sup>191</sup> Yabancılar kız vermek Türk kültürünün aktarımında büyük bir risk oluşturur. Kadının edilgenlik boyutu, dışarıdan kız almak yerine dışarıya kız vermeyi bir onur meselesi hâline getirir. Dışarıya kız verilmemeli, ancak “sınlmamış” yerden de kız alınmamalıdır. “Bizim” kültürümüzü benimsememiş olan gelin, çocuğunu da iyi yetiştiremez. Çocuğun iyi bir terbiye alıp büyüklere hürmet göstermesi, gelinin iyi huylu olmasına bağlıdır. Kadının erkeğin ailesine saygısı ölçüsünde iyi gelin olması burada da vurgulanır.

Kehanette gelinin kocasına “başım bahtı alp yiğidim” demesi mizahi bir malzemedir. Bu soylamanın üç yüz altmış altı yaşında bir ihtiyar Oğuz tarafından söylendiğini düşündüğümüzde kadının taklidinde yapılan mizahın etkisi daha iyi anlaşılabilir. Söyleyici Dedem Korkut, gelinin kayın ata ve kayın ataya karşı “yaşmağının altından” homurdanışını, beyine şirin görünmeye çalışarak ona ata ve anasından şikâyet edişini taklit eder. Benzer bir mizahi ele alış mukaddimedeki “tolduran top”, “solduran soy” ve “ne desen bayağı” adlandırmalarıyla tarif edilmiş kadınların anlatışındadır. *Kız Zaliha, Zübeyde, Ürüveyde, Cân Kız, Cân Paşa, Ayne Melik, Kutlu Melik, ölmege yitmege gétmemiřidüm. Yatacak yérüm gene bu harâb olasıydı.* (D.6a.12-13) şeklindeki hitap, yaşanan zamanın, şimdinin çok canlı bir temsilini verir. Ancak ideal Oğuz zamanında sadece “evin tayağı” olan kadınlar var olmalıdır.

Yukarıdaki kehanet anlatışının benzeri olan *Atalar Sözi*'nde ahir zamanın kötülüklerine dair daha farklı ayrıntılar, ideal zamanın sosyal yapısını duyuracak şekilde ortaya konulur. Ataya itaat eden oğullar, anaya bağlı kız evlatlar, evlatlarını kayıran ata ve analar, bu ideal zamanın yine baş unsurudur. Erkeklerin kadınlardan kolayca ayırt edilebildiği giysiler de yine ideal zamana aittir (bk. Sertkaya, 2020b: 12-22).

---

<sup>191</sup> Tat hakkında bk. Gökyay, 2016: 418.

Yaşanan zaman hakkındaki endişelerin yansıtıldığı bu metinlerde avcı ve akıncı geçimden tarımcı yaşama geçiş şikâyetin en baş sebebidir. Yazıcıoğlu'nun metnine göre Oğuz Han, oğullarına konargöçerliği vasiyet etmiştir:

Ve dâim göç edeler oturağ olmayalar. Yazın yazlada ve yayın yaylak yerlerde yürüyeler ve güzün güzle ve kışın kışlak ve sâhil yerlerde yürüyeler ve kıtlık görmiyeler. Ve tavarları aruklamaya ve kımız ve kımrân ve süd yogurt eksük olmaya (Yılmaz Önder, 2019: 80).

Yine bu metne göre beylik, “Türkmānlık ve “yörüklük” edenlerde kalacaktır. “Yurdunda oturup kalan” kişi, suya girip çıkamayan köpeğe ve sazlık yere atılıp kaybolup yiten oka benzetilmiştir (Yılmaz Önder, 2019: 80). Oğuz’un yörüklüğü, temel var oluş biçimidir ve yerleşikliğe geçiş Oğuz yurdunun dağılmasını ve beyliği kaybetmesini getirecektir.

Destan dünyası doğası gereği idealini tarım toplumunda görmeyecektir. Kahramanların erkekçe mücadele etmeleri ve kimliklerinin özünü ortaya koymaları için gerekli şartlar tarım toplumunda bulunmaz. Ekonomik ilişkilerin karmaşıklaşması, farklı kurumların, araçların ortaya çıkması, kolay yönetilebilir olmayan ilişkilerin var olması, yönetim erkinin birçok kişi arasında taksim edilmesi, Oğuzlarda “yabancılaşma” kavramıyla izah edilebilir bir kimlik krizi ortaya çıkarır. Bir kimlik tasarımı sunan Oğuznameler bu kimliğe uymayan her türlü görüşü “zamane” veya ahir zamanla ilişkili bir yere oturtarak kimlik çizgisini yeniden vurgulamaktadır.

## SONUÇ

*Dede Korkut* anlatılarını çatışma odağında incelemek, iktidar söyleminin bu metinlerde ne şekilde kurulduğunu çözümlemeyi hedefleyen bir bakıştır. Çatışmacı kuramlar hakkında kısa bilgi verilen ilk bölüm, çözümlemede esas alınan bakış açısının temel referanslarını sunar. Bu bakış, genellikle işlevsel temelde ele alınmış olan *Dede Korkut* metinlerinin toplumsal anlamının anlaşılmasında yeni pencereler sunmaktadır. Kıymeti hep takdir edilmekle birlikte *Dede Korkut Kitabı*, sosyolojik açıdan yeterince çalışılmamıştır.

Bir metnin ortaya konuluş süreci, birçok durumda metnin ihtiva ettiği anlamlara dâhildir. Bu sebeple Oğuzname geleneğinin temel kavramlarını sorgulamak; *Dede Korkut Kitabı*'nın ortaya çıktığı, korunduğu ve yeniden sunulduğu siyasi ve kültürel ortamın şartlarını değerlendirmek, çalışmamızın önemli ayağını oluşturmuştur. *Dede Korkut Kitabı*, iktidarın meşruiyet aracı olarak kullandığı, bir kimlik tanımı ihtiva eden büyük anlatıdır. Osmanlı başta olmak üzere Türk devletlerinin benimsediği, Oğuz Han'a dayanan soy ağacı metnlerinin, ortaya konuldukları dönemlerin şartlarından, zihniyet yapılarından bağımsız okunmaması gerektiği, bu çalışmamızın merkez düşüncelerinden biridir. İktidarın meşruiyet arayışına ayna tutan Oğuznamelerin zeminini daha iyi tanımak için şecere geleneğini, bu gelenek üzerinde İran ve Moğol etkisini dikkate almak gerekmektedir. İslam dünyasının iktidar dünyasına dâhil olan hanlar, geleneğin meşru dairesi içinde soylarını tanımlamaya, kendilerine büyük tarih anlatısı içinde yer edinmeye çalışmışlardır. İlk çağlarda Ye'cüc Me'cüc kavmiyle ilişkilendirilen Türkler, dinî anlatı içinde görece daha olumlu olan yerlerini, İslam dünyasında siyasi gücünü tesis edince kazanabilmiştir. İbrahimî soy örgüsü Fars geleneği içinde üretilmiş bir cevap olarak Türklerin hem Nuh Peygamber'e dayandırılan şecere yanında İshak Peygamber'e dayanan yeni şecere anlatılarının doğmasını getirmiştir. İslam öncesine dayandığı kesin olarak tespit edilemeyen Oğuz Han Destanı'nın elimizde bulunan metinleri ve Oğuznameler, Oğuz soyunu peygamber soyuyla birleştirerek bir kimlik tanımını ortaya koymakta ve dönemin siyasi terminolojisine uygun bir söylem geliştirmektedir.

Oğuzname geleneğinin iktidarın önemli bir aracı olduğu ifade edilirken, sözlü olarak adlandırılan metinlerde bile iktidarın sözün asıl biçimlendiricisi olduğu da

hatırda tutulmalıdır. Oğuzname, kahraman ataların yadı üzerine oluşturulmuş; okunduğunda dinleyeninin kendisini daha Oğuz, daha cilasun ve bahadır hissedeceği; atalarıyla bağ kuracağı bir metindir. Bu metne konu olan anlatılar, milletin bir bütünün parçası olduğu duygusunu tazeleyen, “biz” duygusunu diri tutan, düşman karşısında gayrete gelmesini sağlayan anlatılardır. Bu metinlerde Oğuz’un ideal bir tanımlaması karşımıza çıkar. Oğuzların vasfını sayan, kalın Oğuz beylerinin destanını koşup düzen Dede Korkut, iktidarın onayladığı millî kimliğin seslendiricisidir.

Üçüncü bölümde özellikle anlatıcı-iktidar ilişkisi üzerinde durularak sözlü kültür ile yazılı kültür ayrımının sınırları tartışılmıştır. Yazının sahibi olan iktidarın sözün asıl biçimleyicisi olması, *Dede Korkut* anlatılarını sadece sözlü kültür alanında düşünmememizin zeminidir. Sözlü bir metnin yazıyla ilişkiye girmesiyle devreye giren seçip ayıklamalar, sözün asıl sahibinin işaretini taşır. Metnin anlamının, metnin tarihî-siyasi zemininden, ortaya konulduğu ve icra edildiği bağlamdan ayrılamayacağı kabulü, çalışmamızın ilk üç bölümünün çerçevesini belirlemiştir. Sonraki iki bölüm, metnin içeriğine, merkez kavramlara, söyleme ve vurgulara odaklanılan bölümlerdir.

Dördüncü bölüm *Dede Korkut* anlatılarında devleti, bireyi ve çatışmaları ele aldığımız bölümdür. Devletin sadece “kut, baht, uğur” anlamında kullanıldığı Oğuzlarda yönetim erki, manevi ve dünyevi/askerî olarak ikiye ayrılmıştır. Hanlar hanı Bayındır Han’ın “Tanrı’nın gölgesi” ünvanıyla manevi bir alanda durması, devletin askerî yönünü temsil eden ikinci bir otorite olarak Salur Kazan’ı ortaya çıkarır. Salur Kazan’la Bayındır Han arasındaki ilişkiyi halife-komutan, peygamber-hükümdar gibi arkaik ikiliklerin izleğinde değerlendirmek, düşünmeyi teklif ettiğimiz çerçevedir. “Tanrı’nın gölgesi” kavramının Türk-İslam tarihinde önemli bir yeri ve ağırlığı vardır. İlahi referans, Dede Korkut’un kararları gibi iktidarın hükümlerini de sorgulanmaz kılan bir zırhtır.

Dede Korkut’un toplumla ilişkisini ele alırken birkaç kavramsallaştırmaya başvurulmuştur. Bunlardan biri Dede Korkut’un üstlendiği dışıl rolü ifade eden “erkekliğin olumlu alternatifi” kavramsallaştırmasıdır. Manevi ciheti, Dede Korkut’ta bir Oğuz yiğidinin bütün vasıflarını bulmamıza engel olur. Korkmak ve kaçmak eyleminin “kâfir” ve “namert” dışında hakkında kullanılabildiği tek erkek Dede Korkut’tur. Temkin, tedbir, sakinleştiricilik, savaş durumunda meydan almama, geriden yönlendirme gibi erkeklikle doğrudan örtüşmeyen bir dizi özellik, Dede

Korkut’la ideal Oğuz annesi kimliğini birbirine yaklaştırır. Belki et yememek bunun en düşük düzeydeki örneklerindendir.

“Meydan ve meydanın gerisi”, “güç ile akıl” ve “erkek ile kadın” başlıklı konular, birbirine paralel olarak düşünülebilecek bir kavram çerçevesi sunar. Alp’in meydana aitliğine karşılık; manevi otorite, Dede Korkut ve kadın, meydan gerisinde işlev sahibidir. Hanlar hanı Bayındır Han kahramanlıkları anılan, meydana varlık gösteren bir alp değildir. Fakat meydanın izleyicisi, hüküm vericisidir. Savaş meydanında bir rolü olmayan Dede Korkut, savaşın önünde veya ardında varlık gösterir. Kadın ise meydana bazı sınırlar dâhilinde ve mecbur olunca çıkabilir. Kadının kamusallıkla sınırlı ilişkisi, onun bir şan alma öyküsünün öznesi olmamasıyla ilişkilidir. Şan ise meydana alınır.

Kimlik ve çatışma bağlamında bazı ayrımları açan kavramlardan biri de normatif etki kavramıdır. Kadın kahramanlar ailesini kurtarma ve beyinin şerefini koruma hedefinden dolayı normatif etkiyi aşabilirler. Erkekler ise şanları dolayısıyla normatif etkiyi baskın olarak hisseder, “başına kakınç yüzüne tokunç” olmamak, kahramanın çekincesidir. Kadının ad almak veya adını yüceltmek amacı olmadığı gibi meydan’ı hedefleyen bir duruşu da yoktur. Kahramanın şanını korumak, kadının en büyük sorumluluğu olarak öne çıkar.

Oğuzların toplum yapısı ve yerleşimi üzerine şimdiye dek birçok çalışma yapılmıştır. Biz bu çalışmada sosyolojik bir yorumu hedeflediğimiz için birkaç unsuru özellikle öne çıkarmaya çalıştık. “Ordu, han çadırı, göç, toy meydanı, temaşa ve teferrüç”, Oğuz devletini ve toplum yapısını çözümlemek için elimizdeki önemli kavramlardır. Bu kavramlar *Dede Korkut* anlatılarını sosyolojik olarak ele alan çalışmalarda en çok ihmal edilen konulardır. Devletin hükmünü yürütmesi, olağanüstü hâlde karar alıcılık, statülerin dağıtımı, kayıt tutma, akın veya barış kararı gibi doğrudan yönetimle ilgili durumları çözümlemek için toplumsal yapıyı bilmek temel bir koşuldur. Konargöçer yaşamın Oğuz kimliğinin ayrılmaz bir parçası olduğunun altı çizilmelidir.

Dede Korkut’un toplum yapısıyla bağı, Oğuz toplumunun Dede Korkut’suz yorumlanamayacağı bir örüntü oluşturur. Oğuz toplumunun temel değerleri, Dede Korkut’un sözlerinde ifade bulmaktadır. *Atalar Sözi* mecmuasının bir

Oğuzname olarak sunulması bu açıdan da önemlidir. Ancak Dede Korkut toplumda çatışmaların nihayetlendiricisi değildir; erteleyici ve örtücü unsurdur. Çatışmalar daima eril gücün tereddütsüz şekilde ortaya konmasıyla, savaşla ve mücadeleyle aşılmaktadır. Dede Korkut'un Oğuz'un eril değerlerinin övgüsünü daha dişil bir alandan dile getirdiği de çalışmamızın temel düşüncelerinden biridir.

Statülerle ilgili oluşturduğumuz basamaklarda *Dede Korkut* kahramanlarının tanıtımına kısaca yer verilmiştir. Bu bölümde verilen bilgilerin özlüğü, tezin *Dede Korkut Kitabı*'nı belli ölçüde bilen bir okuyucuyu veya araştırmacıyı hedeflemesinden kaynaklanır. Aynı şekilde metindeki çatışmalara da bir listeleme şeklinde yer verilmiş değildir. Bizim temel yaklaşımımız, çatışmayı kimlikler, statüler ve kavramlar üzerinden tarif etmektir. Bu yüzden iç çatışma-dış çatışma, A şahsı ile B şahsının çatışması gibi kategorik ayrımlara bu çalışmada özellikle yer verilmemiştir. Yönetenle yönetilen arasındaki gerilimler, kahramanların öne geçme mücadeleleri, kâfirle karşı karşıya gelişler, çatışma hakkında ana malzemeyi vermektedir.

Geleneksel toplumda gruplar arası çatışmanın görünür biçimi çarpışma ve dövüştür. Devlet-halk çatışmasının görünür hâli ise yönetenin bakışını öne çıkaran anlatı doğası gereği “isyan” adını alacaktır. *Dede Korkut Kitabı*'nda grup içindeki çatışmanın baş örneği, Taş Oğuz'un İç Oğuz'a asi olduğu boydur. Anlatıların da temeli olan çatışma olgusu, destan dünyasında ancak göğüs göğüse çarpışarak kesin sonucu erişilebilen bir olgudur. Çalışmada farklı başlıklarda değerlendirdiğimiz bu anlatıya, özellikle devletin karar verme mekanizması açısından dikkat çekilmiştir.

Oğuz toplumunda statülerden bahsederken bu statülerin değişebilirliği, kahramanların birbiriyle çatışmasının doğal karşılanırlığı, önemli bir husustur. Sınıflar arasındaki ayrımı belirsizleştiren karşılaşmalar, statülerin durağanlığını sorgulatar düzeydedir. Ancak kahramanların takdim sözlerinin tarihe düşülmüş kesin kayıtlar şeklinde bir sabitleme yaptığını söyleyebiliriz. Alplığıyla öne çıkan kişinin, er veya kadın, sözünü sakınmaması, statülerin alpin karşısında değerini yitirmesi olarak yorumlanmalıdır.

Kahraman takdimlerinde kahramanların mantığı ve ölçülülüğü aşan özellikleri övgüye konu olur. Büyük bir cüsseye sahip olmak, çok yemek ve çok içmek, erkek kahramanın olumsuzlanmayan özelliklerindendir. Burada “gücün



olumsuzlanamazlığı” ve “aşkınlık” ilkesini, bütün destansı metinlerin doğası hakkında bir yorum olarak ileri sürmekteyiz. Kahramanların sınırları aşan davranışları, delilikleri, baş eğmezlikleri, kahramanlıklarının ayrılmaz bir parçasıdır. Kadın kahramanlarda gücün sınırlandırılmasını zorunlu hâle getiren ilke, kadının erkeğe tabi olmasıdır. Bu sınırlama, kadının kahraman olarak öne çıkamayışının da gerekçesini verir. Çalışmamızda birçok defa ele alınmış olan “alp kadın” olgusu, makbul olan “halallı” bağlamında tartışmaya açılmıştır. Kadının kahramanlığı perde gerisinde, sezdirmeden yapılmakla erkek kahramanlığından farklı bir boyuttadır.

En sade hâliyle tarafların birbirine üstün gelme çabasıyla ilgili olan çatışma, *Dede Korkut* anlatılarında kahramanların “şan alma” öyküsünün bir parçasıdır. Kahraman en büyük gerilimini adına leke sürülmesi ihtimaliyle yaşar. Bütün kahramanlar adları sebebiyle taraf olur, vaziyet alır ve savaşa girerler. Çatışma kesin ve tereddütsüz bir çarpışmayla, meydana çözülmetedir. Çatışmayı bitiren fizikî güç ve yetenektir.

*Oğuz, Müslüman, erkek, yetişkin ve bilge kişi* olarak sesini duyduğumuz anlatıcının, tarihî, siyasi ve toplumsal bir konumu vardır; yetkinliği metnin sahibi olarak anılmakla onaylanmıştır. Bir topluma ve coğrafyaya karşılık olarak da kullanılan “Oğuz” sözü, ilk olarak eril bir kimliği ifade eder. Oğuz olarak bahsedilen “öncelikle” erkek ve yetişkindir. Bu kimliğin karşıya aldığı kimlik, kâfir adında temsil edilir. Gaza olgusu Oğuz’un kimliğini ortaya çıkaran başlıca husustur. Kahraman; herhangi bir gerilimin yükünü gaza ederek, kâfiri veya canavarı tepeleyerek atar. Gaza ardından gelen zafer, Oğuz’da yeni bir döngüyü başlatır. Toylar başlayan bu büyük döngünün ilk basamağıdır ve geline yeni durumun kaydını toplumsal belleğe mal eden Dede Korkut olur.

Bir metnin hem çatışma odaklı hem de çatışma kuramlarının perspektifinden ele alınışı olan bu çalışmada, kimlik ve ötekilik kavramlarını merkeze yerleştirmemiz, yeni bir denemedir. Çatışmalar ve bütün karşı karşıya gelişler, öznelere kimlik belirlenimi için gerekli koşulları doğurur. Bu sebeple çalışmamızda kimlik, hemen bütün bölümlerde ele alınan bir konu olmuştur. Kimlik belirleniminde ötekilik kavramını iki ayrı cepheden tartışmak da bu çalışmada denenmek istenen yeni bir bakış açısıdır. Öteki, bir yandan kahramanın karşısında konumlandığı, diğer yandan gerisine aldığıdır. Her iki durumda kimliğin sınırları, ötekiyle girilen çatışma ve

karşılaşmalarla belirlenmektedir. Karşıtlık ilişkisiyle öteki, Oğuzların bir dış grup olarak karşısında bulduğu “kâfir”dir; İç grup kimliğinin, dış grup ise ötekiliğin görünümünü sunar. İç grupta ön plana çıkarılmayan unsurlar da geride kalanlığıyla bir öteki olarak değerlendirilmiştir. Oğuz adı ile temsil edilen, Müslüman, töreye bağlı ve öncelikle erkek alp kişidir. Alp ve kâfir, kimlik ve ötekilik üzerine yapılacak karşılaştırma için en temel çerçeveyi sunar. Alp kâfirle karşıt değerleri temsil eder ve bu değerler, alpin ve kâfirin vasıflarında ifade edilir.

Kâfirin Oğuz alpına zıt duran anlamı, gazanın en önemli kimlik belirleyici olmasını açıklar. *Dede Korkut* kahramanlarını tarihselliklerini paranteze alarak konu edinmemize karşılık, burada gazanın tarihî siyasi yönünü özellikle açmak istedik. Oğuz toplumu birçok yönüyle Selçuklu ve Osmanlı uç toplumu özelliklerini gözlemleyebileceğimiz bir toplum manzarası sunar. Bu manzarada statüler gibi coğrafi sınırlar da geçişkendir. Kimlikle ötekiliğin yer değişimi kavramı, anlatılardaki bazı gerilim ve baş kaldırı durumlarını açıklamak için yeni bir yorumlama biçimi olarak kullanılmıştır. Çatışmalar gerek bireyin gerek toplumsal grupların kendi sınırlarının farkına varmasını, kimlikle ilgili belirleme yapmasını sağlayan karşılaşmalardır ve sosyalleşmenin doğasıdır. Çatışmaların Oğuz’da yeni kahramanların doğmasına, düşman tehlikesinin alt edilmesine katkısı vardır. Ancak çatışmaların nihai sonucunun kimliğin yeniden tanımlanışı, Oğuz değerlerinin savunulduğu da göz ardı edilmemelidir.

Çatışma daima meydana çözülür. Meydan özel anlamıyla savaş meydanıdır. Destan kahramanları adlarıyla sınanır, meydana hüner gösterir, vuruşur ve ad kazanırlar. Çatışmalar akılla değil vuruşarak çözülür. Akıl çatışmayı yatıştırmak veya kahramanı meydana yönlendirmek üzere devreye girer. Bu yüzden aklın temsilcisi olanlar; uyaran, teskin eden ve tavsiye verenler; kadınlar, güçsüzler ve “koca” kişilerdir. Dede Korkut da çatışmaların çözücüsü değil, mühlet koyucusu, kesin çözümün geciktiricisidir.

Kimlik ve ötekilik kavramları böylesi bir çalışmada ilk defa olarak ele alınmaktadır. Çatışma konusunun temelinde kimliğin ortaya çıkışı vardır. Öteki ile ilişkiler ve yüzleşmeler çatışmaları, çatışmalar kimlik sınırlarının yeniden belirlenmesini sağlar. Oğuz kimliği, karşıt değerleri ifade eden ötekisi ile, kâfir ile

anlamını kazanır. Çatışma olgusu iç ve dış çatışma olarak ayrılrsa da kahramanların destana konu olan savaşları çoğu kez kendilikleriyle ilgili değildir.

Oğuz ideallerini en açık şekilde ifade eden “Oğuz zamanı” kavramı, Oğuzname metninin temel kavramı olan Oğuz’un bir kimlik tanımı olduğunu anlamamıza ışık tutar. Kusursuz ilk zaman olan Oğuz zamanı hakkındaki düşünceler, yaşanan zamanı bir bozulma olarak kodlamıştır. Ahir zaman kehanetleri şimdinin eleştirisini bu kusursuz Oğuz zamanına atıf ile yapar. Dede Korkut’un Oğuz kimliğiyle ilişkisi Oğuz’u Oğuz yapan temel bağları hatırlatma, eski Oğuz beylerinin vasıflarını sayma, Oğuzname koşup düzme, iktidar söyleminin bir aracı olan tarih anlatısının kaydını tutmaktır.

Çalışmamızın önemli bir yeniliği, kısas-ı enbiya, şecere ve seyahatname türündeki eserleri, Dede Korkut hakkındaki bazı önemli tanıklıkları, verdiğimiz kısa tarihçede sıklıkla kullanmaktır. Schuyler ve Olearius’un Dede Korkut hakkında verdiği bilgi, Schuyler’in çevirisini yapan Kolağası Ahmet Efendi’nin düştüğü not, Dede Korkut’un bilinirliği hakkında önemli belgeler olduğu halde bu belgeler alanda yeterince tartışılmamıştır. Türkistan’da Dede Korkut’a dair izler bulma konusunda seyahatname ve hatırat türündeki eserlerin incelenmesine ihtiyaç büyüktür. Çalışmada bu ihtiyacı yeniden vurgulamak isteriz.

Çalışmanın başında Oğuzname geleneğini tartışırken “Oğuz” adının etimolojisi üzerinde durulmuştu. Bir kimlik olarak Oğuz’un belirlenimini sorguladığımız bölümde ise Oğuz adının, “deli”, “bahadır”, “cilasun” gibi korkusuzluğa ve savaşçılığa gönderme yapan sözcüklerin evreninde bir kavram olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ulaştığımız bu sonuç etimolojik tartışmaların da destekleyeceği, ancak destan anlatısı olgusunun en açık şekilde ortaya koyacağı bir sonuçtur. Oğuz sözü, Oğuznamelere, gaza/destan anlatılarına konu olan bir kimliğe karşılık gelmektedir. Bu kimlik, anlatıların hedeflediği dünya görüşünün, konargöçerliğin ve yiğitlik, civanmertlik ilkelerinin bir ifadesidir.

## KAYNAKÇA

- Abdulla, Kamal (2015). *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut*. Akt.: Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken.
- Abdulla, Kamal (2020). *Dede Korkut Kitabı'nın Poetikasına Giriş, Şafak Varyantı*. akt.: Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken.
- Acalov, Arif (1983). Dəli Domrul Boyunun Kökləri və Mifoloji Simvolikası. *Azərbaycan Filologiyası Məsələləri*. Bakı: Elm, 222-237.
- Aça, Mehmet (2000). Kültür-Medeniyet Kahramanları ve Türk Müzik Âletlerinin Ortaya Çıkışı Hakkında Teşekkül Etmiş Bazı Efsaneler. *Millî Folklor*, 45: 43-51.
- Aça, Mehmet (2018). İsyan Mevsimlerinde Eyleme Geçiş Aracı Olarak Saz ile Söz: Köroğlu Örneği. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 1-6.
- Aça, Mehmet (2021). Yunan Doğa Tasarımı ve Memluk Yaratılış Miti. *Sosyal Bilimler Işığında Doğa, İnsan, Toplum ve Kültür*. ed. Mustafa Aça, Mehmet Ali Yolcu. İstanbul: Paradigma Akademi.
- Aça, Mehmet (2022). Bamsı Beyrek Boyunda İki Ozan Tipi. *Âşık Sanatı 2022 Abdal Yılı*. Ed. Yusuf Gökkaplan. İstanbul: Kesit.
- Aça, Mehmet (2023). Kitâb-ı Dedem Korkut Anlatılarını Anaerkil Düzen Temelinde Okumak. *Folklor/Edebiyat*, 29 (115), 647-668.
- Aça, Mehmet ve Yolcu, Mehmet Ali (2017). Folklorlarda Örtük ve Bozuk İşlev. *Folklor / Edebiyat*. 3(90), 49-60.
- Aça, Mustafa (2016). Doğu Karadeniz Bölgesinde “Kurt Ağzı Bağlama” Uygulaması Üzerine Tespitler. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Sempozyumu*. Priştine, Kosova.

- Aça, Mustafa (2020). *Oğuznamecilik Geleneği ve Andalıp Oğuznamesi*. Trabzon: Alka Yayınevi.
- Ademler, Betül (2007). *Düstûrnâme-i Enverî (Dil Özellikleri-Metin)*. Yüksek lisans tezi. Sakarya: *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Ağca, Ferruh (2019). *Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı: Metin-Aktarma-Notlar-Dizin-Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Ahmedî (2019). *İskender-nâme (İnceleme-Tenkitli Metin)*. haz. Yaşar Akdoğan ve Nalan Kutsal. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Ak, Tarık (2005). Ralf Dahrendorf, Sanayi Dönemi Toplumlarda Çatışma ve Sınıf. Yüksek lisans tezi. Ankara: *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Ankara.
- Akalın, Şükrü Halûk (1988). *Ebu'l- Hayr-ı Rûmî Saltuk-name III. Cilt*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Akar, Kaan (2018). İlhanlı Devleti'nde Kullanılan Birtakım Unvan ve İstilahlar. *İRTAD*, (1) 71-103
- Akgül, Yusuf (1997). *Dede Korkut - Korkut Ata Hikayelerinin Türkmenistan'da Derlenen Sözlü Varyantları*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Aktulum, Kubilay (2021). *İmgelem Çözümlemesine Giriş*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Alangu, Tahir (2021). *Türkiye Folkloru El Kitabı*. haz. İsmail Gökem. İstanbul: YKY.
- Alekberli, Aziz (2007). *Karbi Azerbaycan Abideleri*. Bakı: Azerbaycan Respublikası Medeniyyet ve Turizm Nazirliyi.
- Ali Emîrî (1330 [1912]). *Külliyyât-ı Eş'âr-ı Emîrî'den Cevâhirü'l-Mülûk*. İstanbul: Matbaa-i Kader.
- Ali Nazima - Faik Reşad (2018). *Mükemmel Osmanlı Lügati*. haz. Necat Birinci - Kâzım Yetiş, Fatih Andı, Erol Ülgen, Nuri Sağlam, Ali Şükrü Çoruk. Ankara: Türk Dil Kurumu.

- Ali Şir Nevâyî (2021). *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimü'l-Fütüvve / Yiğitlik Kokularından Sevgi Esintileri Tasavvuf ve Mutasavvıflar*. haz. Vahit Türk. İstanbul: Ötüken.
- Alizade, Samed (1992). *Oğuznâme (Emsâl-i Mehmedali) XVI.YY.da Yazılmış Türk Atasözleri Kitabı*. haz. Ali Haydar Bayat. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Alpay, Günay (1969). Abdülvasi Çelebi'nin Eseri ve Nüshaları. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, 17: 201-226.
- Althusser, Louis (1970). Idéologie et Appareils Idéologiques d'État. (Notes pour une recherche). *La Pensée*. 151, Juin 1970.
- Althusser, Louis (2014). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki.
- Alyılmaz, Cengiz ve Alyılmaz, Semra (2022). İbrahim Koca ve Dede Korkut Oğuznameleri'nin Bursa Nüshası Üzerine. *BUGU Dil ve Eğitim Dergisi*, 3(4), 275-324.
- And, Metin (2022). *Oyun ve Bügü*. İstanbul: YKY.
- Anderson, Benedict (2020). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis.
- Anooshahr, Ali (2022). *Gazi Sultanlar ve İslâmın Sınırları: Geç Orta Çağ ve Erken Dönemlere İlişkin Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. çev. Yahya Kemal Taştan. İstanbul: Ötüken.
- Apak, Adem (2010). “Şuûbiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, 244-246.
- Araslı, Hamid (1939). *Kitab- i Dede Korkut*. Bakü: Azərneşr.
- Arslan, Ahmet (2010). *İlkçağ Felsefesi Tarihi, C. I-V*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

- Asker, Naile (2021). Kitab-i Dede Korkut'un Bibliyografi Tarihi. *IX. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bilge Tonyukuk Anısına. Ankara: 26-30 Eylül 2021. Bildiriler 1. Cilt. Türk Dil Kurumu. 231-239.*
- Âşık Çelebi (2018). *Meşairü'ş-Şuara*. haz. Filiz Kılıç. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Ateş, Ahmed (1954). Şâh-nâme'nin Yazılış Tarihi ve Firdevsî'nin Sultan Mahmud'a Yazdığı Hicviye Meselesi Hakkında. *Türk Tarih Kurumu-Belleten*, XVIII: LXX:159-168.
- Atık, Kayhan (2001). *Lütfi Paşa ve Tevarih-i Al-i Osman*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Atsız, Hüseyin Nihal (1939). *XV inci Asır Tarihçisi Şükrullah, Dokuz Boy Türkler ve Osmanlı Sultanları Tarihi*. İstanbul: Arkadaş Basımevi.
- Atsız, Hüseyin Nihal (2011). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nden Seçmeler*. İstanbul: Ötüken.
- Atsız, Hüseyin Nihal (2020). *Tevârih-i Cedîd-i Mir'ât-ı Cihân*. İstanbul: Ötüken.
- Atsız, Hüseyin Nihal (2022). *Üç Osmanlı Tarihi: Oruç Beğ Tarihi, Ahmedî: Dâstân ve Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman, Şükrullah: Behcetü't-Tevârih*. İstanbul: Ötüken.
- Atsız, Hüseyin Nihal (2023). *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*. İstanbul: Ötüken.
- Avcı, Casim (1998). "Hilafet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, 546-553.
- Ayan, Yavuz Selim (2021). Câm-ı Cem-âyîn Hasan bin Mahmud el Bayâtî (Dil İncelemesi-Transkripsiyonlu Metin-Dizin Sözlük-Tıpkıbasım). Yüksek lisans tezi. Kocaeli: *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Ayaz, Fatih Yahya (2012) Abbâsîler'den Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), 117-149.
- Aydın, Erhan (2013). Yenisey Yazıtlarında Tek Örnekler. *Türkbilig/Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 26: 37-49.

- Ayvazoglu, Beşir (2005). Etimolojik Türkçülük Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi'nin Ön Tarihi. *Muhafazakar Düşünce*, 2(5), 29-42.
- Ayverdi, İlhan (2008). *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3. Cilt. İstanbul: Kubbealtı.
- Azemoun, Güzin (2017). *Sözlü Gelenekte Yaşayan Battal Gazi Anlatmalarını İçeren Yazmanın Günümüz Alfabesine Aktarılması ve Tip-Motif Yönünden İncelenmesi*. İstanbul: Akçağ.
- Azmun, Yusuf (2007). Türkçe-Farsça Semantik İlişkilerine Genel Bir Bakış. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 17, 23-82.
- Azmun, Yusuf (2019). *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması, Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası / Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım*. İstanbul: Kutlu Yayınevi.
- Azmun, Yusuf (2024). *Dede Korkut'un Kümmet Yazması-İnceleme, Metin, Çeviri, Sözlükçe, Dizin*. Diyarbakır: İnsan Okur.
- Bakır, Abdullah (2008). Yazıcızade'nin Selçuk-Name İsimli Eserinin Edisyon Kritiği. Doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Bakırcı, Fatih (2020). Bir Okçuluk Terimi: Koşa Yay (Çekmek). *Journal of Turkish Language and Literature (TUDED)*, 60 (1), 179-194.
- Balandier, Georgies (2010). *Siyasal Antropoloji*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Balandier, Georgies (2018). *Sahnelenen İktidar*. çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1996). *Din ve Hayat*. İstanbul: Esra.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. (1967). *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Bang, W. ve G.R. Rahmeti (1936). *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: İstanbul



- Barbaro, Josaphat (2022). *Anadolu'ya ve İran'a Seyahat*. çev. Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe.
- Barthold V.V. (1894). Kitabi-Korkud, I. Bor'ba Bogatyrya s Angelom Smerti. *ZVO*, t. VIII, SPb. 203-218.
- Barthold V.V. (1899). Kitabi-Korkud, II. Rasskaz o Bogach-khane, Syne Dersekhana. *ZVO*, t. XI, SPb. 175-193.
- Barthold V.V. (1900). Kitabi-Korkud, III. Rasskaz o Bazgrablenii Doma Salor-Kazana. *ZVO*, t. XII, SPb. 37-59.
- Barthold V.V. (1904). "Kitabi-Korkud, IV. Rasskaz o Bamsi Beyreke, Syne Kam-Buri", *ZVO*, t. XV, SPb. 1-38.
- Barthold, V. V. (1962). *Kniga Moego Deda Korkuta. Oguzskiy Geroicheskiy Epos*. Moskova-Leningrad: Nauka.
- Barthold, V. V. (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Barthold, V. V. (2021). *Türk Destanı ve Kafkaslar*. çev. Gülcihan Pehlivan. *Korkut Bitig Dünyada Dede Korkut Araştırmaları*. haz. Fikret Türkmen, Gürol Pehlivan. İstanbul: Ötüken.
- Baskakov, N. A. (1982). K Etimologii Oguz, Oguz-kagan. *Sovetskaya Tyurkologiya*, 1982/1, 88-90.
- Baskakov, N. A. (1986). Oğuz, Oğuz-Çağan Etimolojisi Üzerine. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 35-37.
- Bayat, Fuzuli (2000). Dede Korkut Kitabı'nda Devletçilik. *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi. 63-75.
- Bayat, Fuzuli (2016). *Mitten Tarihe, Sözden Yazıya Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Ötüken.
- Bayat, Fuzuli (2019a). "Oğuzname". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, EK-2. C., 371-372.

- Bayat, Fuzuli (2019b). *Oğuz Destan Dünyası Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü*. İstanbul: Ötüken.
- Bazin, Louis (2015a). Özel Kişi Adı “Korkut”: Etimolojik Tartışma. çev. M. E. Zeren. *Journal of Turkish Studies*, 10 (8) Spring, 2363-2372.
- Bazin, Louis (2015b), ‘Oğuz’ ve ‘Türk’ Sözleri Üzerine Notlar. çev. Ebru Kabakçı. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 39, 33-40.
- Behiştî Ahmed Çelebi (2020). *Tarih-i Behiştî*. haz. Fatma Kaytaz, Müjgan Çakır. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Bekki, Salahaddin (2015). Dedem Korkut Kitabı’nın Mukaddimesi ile Boylar Arasındaki Organik Bağ. *Millî Folklor*, 107 (Güz), 5-13.
- Bekki, Salahaddin. (2013). *Dedem Korkut Kitabı Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme / Türkiye’deki Yayınlar 1916-2013*. Ankara: Berikan.
- Belge, Murat (2008). *Genesis: Büyük Ulusal Anlatı ve Türklerin Kökeni*. İstanbul: İletişim.
- Bloch, March (2020). *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ötüken.
- Boratav, Pertev Naili (1958). Dede Korkut Hikâyelerindeki Tarihi Olaylar ve Kitabın Telif Tarihi. *Türkiyat Mecmuası*, 13, 31-62.
- Boratav, Pertev Naili (1994). *Türk Halkbilimi II, 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek.
- Boratav, Pertev Naili (2015). *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*. Ankara: Bilge Su.
- Borovkov, A. G. (2002). *Orta Asya’da Bulunmuş Kur’an Tefsirinin Söz Varlığı (XII. – XIII. Yüzyıllar)*. çev. Halil İbrahim Usta, Ebülfez Amanoğlu. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Bourdieu, Pierre (2020). *Devlet Soyluları ve Zümre Ruhu*. çev. Aslı Sümer. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

- Böler, Tuncay (2017). Kitâb-ı Atalar Sözü Adlı Eser Üzerine. *Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Araştırmaları/Makaleler*. Erzurum 2017, s. 339-370.
- Böler, Tuncay (2022). *Kitâb-ı Atalar [Sözi]/15. Yüzyıla Ait Bir Atasözü Derlemesi: Giriş, Dil İncelemesi, Metin, Bağlamlı Dizin, Tıpkıbası*. İstanbul: Kesit.
- Bulut, Yücel (2021). *Türk Sosyolojisinin Kısa Tarihi*. İstanbul: Alfa.
- Caferoğlu, Ahmet (1959). Dedem Korkut Hikâyelerinin Antroponim Yapısı, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, 1959, 59-80.
- Cemiloğlu, İsmet (2000). *14. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiyâ Nüshası Üzerinde Sentaks İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Cemşidov, Şamil A. (1990). *Kitab-ı Dede Korkud*. Akt.: Üçler Bulduk. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Cengiz, Halil Erdoğan ve Yücel, Yaşar [haz.] (1992). *Ruhi Tarihi, Belgeler, C. XIV, S. 18*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Clauson, Sir G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Clavijo, Ruy Gonzalez (2023). *Timur Döneminde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat: Timur'un izinde Semerkand'a Yapılan Bir Yolculuğun Hikâyesi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Dorlion.
- Comte, August (1986). *Pozitivizmin İlmihali*. çev. Peyami Erman. Ankara: Milli Eğitim, Gençlik ve Spor Bakanlığı.
- Çeribaş, Mehmet (2019). *Mecmû'ü't-Tevârih*. İstanbul: Kesit.
- Çetinkaya, Gülnaz (2013). Dede Korkut Hikâyeleri'nde Sembol Olarak Meydan, *Millî Folklor*, 98: 73-86.
- Çetinkaya, Gülnaz (2015). Dede Korkut Hikâyeleri'nde Semboller. Doktora tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Çetinkaya, Satuk Buğra (2022). Bir Devlet Tipi Olarak Patrimonyal ve Neopatrimonyal Devlet Kavramlarının İmkânı. *Global Journal of Economics and Business Studies*, 11 (21), 1-18.
- Çiftçi, Mehmet Emin (2021). ‘Arapları Üç Şeyden Dolayı Seviniz’ Rivâyetinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili. *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20/2, 751-774.
- Çobanoğlu, Sacide (2021). Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyelerinin Halk Felsefesi ve Metaetiksel Çözümlemesi. Doktora tezi. Ankara: *Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Dahrendorf, Ralf (1957). *Class and Class Conflict in Industrial Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Daş, Abdurrahman (2004). Ankara Savaşı Öncesi Timur ile Yıldırım Bayezid’in Mektuplaşmaları. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (15), 141-167.
- Dede Korkut Kitabı Bursa Yazması Tıpkıbasım (2022). Bursa Büyükşehir Belediyesi. Bursa: Bursa Kültür AŞ. [https://www.bursamuze.com/upload/dosyalar/dede-korkut-kitab\\_a02022b33a98996e20092023174109000000.pdf](https://www.bursamuze.com/upload/dosyalar/dede-korkut-kitab_a02022b33a98996e20092023174109000000.pdf) (son erişim: 10.02.2025).
- Dede, Alaattin (2023). Dede Korkut Oğuznameleri (Semih Tezcan-Hendrik Boeschoten Yayını) Dizin. Yüksek lisans tezi. Tokat: *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü*
- Defterdâr Seyfî Çelebi (2020). *Türkistan ve Uzak Doğu Seyahatnamesi*. haz. Serkan Acar. İstanbul: Selenge.
- Déigh, Linda (1998). Halk Anlatısı. çev. Zerrin Karagülle. *Milli Folklor*, 10 (39), s.111-129.
- Delaney, Carol (2014). *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*. çev. Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora. İstanbul: İletişim.
- Demir, Necati (2019). *Dede Korkut Destanı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat

- Demir, Necati (2020). *Dede Korkut Destanı'nın Türkmenistan Boyları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat
- Demir, Necati ve Aydoğdu, Özkan (2015). *Oğuzname [Kazan Oğuznamesi] (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Kesit.
- Demir, Necati ve Erdem, Mehmet Dursun [Haz.] (2016). *Battal-nâme (Eski Türkiye Türkçesi)*. Ankara: Hece.
- Demirtaş, Funda (2009). Celâl-Zâde Mustafa Çelebi, Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l Mesâlik. Doktora tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demiryakan, Deniz (2023). [Book review] Munkh-Erdene, L. The Nomadic Leviathan (A Critique of the Sinocentric Paradigm). Leiden-Boston: Brill, 2023, pp. xvi+524. ISBN: 978-90-04-54651-6. *Journal of Old Turkic Studies*, 7(2), 578-582.
- Deveci, Ümral (2017). *Dede Korkut Anlatılarında Doğa ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Diez, Heinrich Friedrich (2018). *Oğuz Tepegözü: Dede Korkut Oğuznameleri ve Atalar Sözü Üzerine İlk Çalışmalar*. çev. Hasan Güneş. İstanbul: Ötüken.
- Diez, Heinrich Friedrich von (1811). *Denkwürdigkeiten von Asien, In Commission der Nicolaischen Buchhandlung*. Berlin: und Halle.
- Diez, Heinrich Friedrich von (1815). *Denkwürdigkeiten von Asien, In Commission der Halleschen Waisenhaus- Buchhandlung*. Berlin: und Halle.
- Dijk, Teun A. Van (2019). *İdeoloji. Multidisipliner Yaklaşım*. çev. Ayşe Demir. Ankara: Hece.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (2011). *Kur'an-ı Kerim Meâli*. haz. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet.
- Doğan, M. Nur (2004). *Fatih Divanı ve Şerhi*. İstanbul: Erguvan.

- Döğüş, Selahattin (2008). Osmanlılarda Gaza İdeolojisinin Tarihi ve Kültürel Kaynakları. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, 72(265), 817-888.
- Duran, Remzi ve Baş, Ali (2018). Oğuzların Kayı Boyu Damgasının Anadolu Türk Mimari Süslemesinde Motif Olarak Kullanılması Üzerine. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (43), 523-535.
- Durkheim, Emile (2018). *Felsefe Dersleri*. çev. Dença Kartun ve Adem Beyaz. İstanbul: Pinhan.
- Duymaz, Ali (2000). Dede Korkut Kitabı'nda Alplarin Eğitim ve Geçiş Törenleri. *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi. s. 109-122.
- Duymaz, Ali (2020). *Kolca Kopuzdan Kılca Kaleme Dedem Korkut Araştırmaları*. İstanbul: Ötüken.
- Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî (2004). *İbn Battûta Seyahatnamesi 1. Cilt*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: YKY.
- Ebu Bekr-i Tihranî (2014). *Kitab-ı Diyarbekriyye*. Çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ebu'l-Ferec İbrü'l-İbrî (2011). *Târihu Muhtasari'd-Düvel*. çev. Şerafeddin Yaltkaya. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ebulgazi Bahadır Han (2020). *Şecere-i Terākime*. haz. Zuhall Ölmez. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Eco, Umberto (2018). *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can.
- Edgerton, Robert B. (2015). *Hasta Toplumlari*. çev. Harun Turgut. İstanbul: Buzdağı.
- Ekici, Metin (2019a). Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. *Turkolgiya*, 2, 83-91.

- Ekici, Metin (2019b). *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.
- Eliade, Mircea (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Aslan Özcan. İstanbul: Kabalcı.
- Emecen, Feridun (2023). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Emecen, Feridun M. (2010). *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*. İstanbul: Kapı.
- Eraslan, Kemal (1988). Boz-Ok ve Üç-Ok Oğuz Kolu Adları Hakkında. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 34(1986), 5-8.
- Ercilasun, Ahmet Bican (1998). Deli Dumrul ile Kazakların Korkut Atası Arasında Bir Mukayese. *Millî Folklor*, 37: 13-16.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2000). Dede Korkut'taki Olayların Zamanı. *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*. haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 157-160.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2002). "Salur Kazan Kimdir?". *Millî Folklor*, 56: 22-33.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2004). Zikredilen Şahıslara Dayanılarak Dede Korkut Boylarının Kronolojik Sıralanması. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 46 (1998/1), 61-69.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2019). *Nehir Destan Oğuzname (Oğuz Bitig)*. İstanbul: Dergâh.
- Ercilasun, Ahmet Bican ve Akkoyunlu, Ziyad (2016). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânı Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Erdal, Marcel (2004). Türkçenin Hurrice ile Paylaştığı Ayrıntılar. *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 929-938.

- Erdem, Melek (1998). Dede Korkut Türkmenistan Varyantları. Doktora tezi. Ankara: *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Erdem, Melek (2005). Dede Korkut Destanlarının Türkmenistan Varyantının Yazma Nüshalarla İlişkisi Üzerine. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4, 158-188.
- Eren, Hasan (2021). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Türk Dili Kurumu.
- Ergin, Muharrem (1950) Bursa kitaplıklarındaki Türkçe yazmalar arasında. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* [TDED], IV, 1-2, 103-132.
- Ergin, Muharrem (1953). Dede Korkut Kitabı Üzerinde I. *Journal of Turkish Language and Literature*, 5 (5), 121-151.
- Ergin, Muharrem (1958). *Dede Korkut Kitabı I-II. Giriş, Metin, Faksimile*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ergin, Muharrem (1989). *Dede Korkut Kitabı I-II. Giriş - Metin - Faksimile*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ergun, Pervin (2006). Dede Korkut Hikayeleri'nde Dağ Kültü. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, 51(2003/2), 75-88.
- Erkilet, Alev (2017). *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları*. İstanbul. Hece.
- Ertaş, Muharrem (2021). Câhiliye Dönemi Şairlerinden Antere B. Şeddâd'ın Hayatı ve Kişiliği. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1, 37-64.
- Evliya Çelebi (1938). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi Mısır, Sudan, Habeş. (1671-1672-1680. haz. belirtilmemiş*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Eyüboğlu, Dursun Can (2019). *Korkut*. İstanbul: Cinius.
- Əsker, Ramiz (2019). *Kitadi-Dədə Qorqud'un Üçüncü Elyazması*. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası.



Əsker, Ramiz, ve Əsker, Naile (2017). *Kitabi-Dede Qorqud Bibliografik Gösterici I-II*. Bakı: BXQR.

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi [FSMVÜ] (2022, 14 Kasım). Türkoloji Konuşmaları 36 “Dedem Korkut'un Kitabı Üzerine” Prof. Dr. Mustafa S. Kaçalın-14.11.2022. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/clip/Ugkx6x0hRp8j6JfvY7EOzX3ixsVI9NJ28xg5>

Faulkner, Neil (2013). *Marksist Dünya Tarihi: Neandertallerden Neoliberallere*. çev. Tuncel Öncel. İstanbul: Yordam Kitap.

Ferîver, Hüseyin (1341). *Tarîh-i Edebiyât-ı İrân ve Tarîh-i Şu'arâ*. Tahran.

Firdevsî (2016). *Şehnâme*. çev. Necati Lugal. İstanbul: Kabalcı.

Foucault, Michael (2020). *Toplumu Savunmak Gerekir*. çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: YKY.

Frazer, James G. (2019). *Ruhun Tehlikeleri ve Tabu*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan.

Freud, Sigmund (2000). *Psikanaliz Üzerine*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Cem Yayınevi.

Freyer, Hans (2012). *Sosyoloji Kuramları Tarihi*. çev. Tahir Çağatay, haz. M. Rami Ayas. Ankara: Doğu Batı.

Gasset, Jose Ortega y (2022). *Avıcılık Üstüne*. çev. Derin Türkömer. İstanbul: YKY.

Gasset, Ortega y (2014). *İnsan ve “Herkes”*. çev. Neyire Gül Işık. İstanbul: Metis.

Gazi Hazretlerinin Nutukları (1934, 5 Ekim). Cumhuriyet Gazetesi. <https://egazete.cumhuriyet.com.tr/oku/192/1934-10-05/0> (son erişim: 11.01.2024)

Gazimihâl, Mahmud R. (1961). Büyü Büylemek, Söz Söylemek, *Türk Folklor Araştırmaları*, VII/146, 2491.

- Gedikli, Yusuf (2000). “Selçuk” Kişi Adının Köken ve Anlamı (Etimolojisi). *Dil Bilimi, Dil Bilgisi ve Dil Eğitimi/Linguistics Grammar And Language*, II, 649-662.
- Gedikli, Yusuf (2020). Dede Korkut Adının Köken ve Anlamı. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 126 (248), 151-58.
- Gelibolulu Mustafa Âlî (2024). *Künhü'l-Ahbâr 4. Rükün*. haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
- Genç, İlhan, Kılıç, Atabey ve Aksoyak, İ. Hakkı (2016). *Dede Korkut Kitabı Han'ım Hey*. İstanbul: TOOB.
- Genç, Vural (2007). İdris-i Bidlîsî Heşt Bihişt Osman Gazi Dönemi (Tahlil ve Tercüme). Yüksek lisans tezi. *Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Gibbons, Herbert Adams (1916). *The Foundation of the Ottoman Empire*. Oxford, Clarendon Press.
- Gocul, Basri (2020). *Oğuzlama*. İstanbul: Ötüken.
- Golden, Peter (2023). *Türk Halkları Tarihine Giriş*. çev. Osman Karatay. İstanbul: Ötüken.
- Goldziher, Ignaz (2019). *İslam Kültürü Araştırmaları I*. çev. Cihad Tunç. İstanbul: Otto.
- Gökçe, Göksel (2024). Gazi Tipi Çerçevesinde XVII. Yüzyıl Osmanlı Saz Şairleri ve Gazâ Söylemi. Doktora tezi. İstanbul: *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Gökdağ, Rüçhan (2011). Sosyal Psikoloji I. ed. Sezen Ünlü. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Gökgöz, Saime Selenga (2023). Türk Hakanlığı Muhiti Türk İslâm Kaynaklarında Kâfir. *Millî Folklor*, 137, 123-133.

- Gökyay, Orhan Şaik (1939). *Bugünkü Dille Dede Korkut Masalları*. İstanbul: Muallim Ahmed. Halid Kitabevi.
- Gökyay, Orhan Şaik (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı.
- Gökyay, Orhan Şaik (1988). Dedem Korkud Kitabı Üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 36 (1988), 91-96.
- Gökyay, Orhan Şaik (1994). “Dede Korkut”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 9, 77-80.
- Gökyay, Orhan Şaik (2016). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli “Vilâyet-nâme”*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gömeç, Sadettin (2010). Boyla ve Baga Unvanı. *ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 73-80.
- Gömeç, Sadettin Yağmur. (2024). Zeki Velidi Togan’ın İbrahim Kafesoğlu’na Cevabı. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 61, 1-22.
- Göyünç, Necat (1999). Osmanlı’nın 700. Kuruluş Yıldönümünü Anarken. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3, 1-7.
- Gregory Abu’l-Ferec (1945). *Abû’l Farac Tarihi Cilt 1*. Süryancadan İngilizceye çev. Ernest A. Wallis Budge, Türkçeye çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Gutas, Dimitri (2003). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev. L. Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Güldaş, Ayhan (1996). *Halilnâme*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gülensoy, Tuncer (2004). Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek, Deli Dumrul, Salur Kazan ve Tepegöz Boylarının Anadolu Varyantları ve Dede Korkut Hikayeleri Coğrafyasının Tespiti Sorunu. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 46 (1998/1), 81-92.

- Gülensoy, Tuncer (2016). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözlüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. İstanbul: Bilge Kültür Kitap.
- Gülensoy, Tuncer (2019). Dede Korkut Kitabı. *Dil Araştırmaları*, 13(25), 230-260.
- Güler, Mehmet (2022). *Salar Baba Oğuznâmesi (İnceleme, Metin, Tercüme, Dizin)*. Ankara: Dün Bugün Yarın.
- Güler, Muhammed İkbâl (2020). Kıssa-i Anter: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki el yazması nüshaların tanıtımı ve değerlendirilmesi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 9(1), 48-79.
- Güllü, İsmail (2015). Durkheimci Bir Sosyolog: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Din ve Toplum Görüşleri. *Ekev Akademi Dergisi*, (62), 205-228.
- Gültekin, Hasan (2013). Firdevsî, Şeh-Nâme, Şeh-Nâmecilik ve Meşâhîr-i İslâm'da Firdevsî Maddesi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6(3), 239-261.
- Günay, V. Doğan (2017). *Metin Bilgisi*. İstanbul: Papatya.
- Günay, V. Doğan ve Kalelioğlu, Murat [Ed.] (2022). *Ötekiler İmparatorluğu Öteki'nin Göstergebilimsel Serüveni*. İstanbul: Günce.
- Gündoğdu, Birol (2023). *Erken Modern Dönemde Osmanlıda İsyan Algısı*. İstanbul: Ötüken.
- Gündüz, Tufan (2015). *Kızılbaşlar Tarihi - Tarih-i Kızılbaşan- Tercüme ve Notlar*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Gündüz, Tufan (2023). *Dede Korkut Destanları-13. Hikâye ve Soylamalar Ekli*. İstanbul: Yeditepe.
- Güngör, Şeyma (2006). *Türk Halk Edebiyatına Dair*. İstanbul: Çantay.
- Günler, Mevlüt (2024). Tarihî Kaynaklar ile Mevcut Araştırmalara Göre Oğuz Adının Anlamı ve Kökenleri. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(4), 1993-2002.

- Habermas, Jürgen (2010) “Öteki” ile Olmak “Öteki” ile Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları. çev. İlknur Ata. İstanbul: YKY.
- Hacaloğlu, Recep Albayrak (1995). *Türkmen ve Asur Kiliselerinde Okunan Türkçe İlahi Metinleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Hacıyev, Asif (2014). “*Dədə Qorqud Kitabı*”nın Şərhli Oxunuşu I Kitab (*Müqəddimə Üzrə*). Bakı: Elm və təhsil.
- Hacıyev, Asif (2015). Dede Korkut Kitabı’nda Çadırla İlgili Bazı Sözler Hakkında. *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 4(7), 81-86.
- Hacıyev, Asif (2019). Türkman Kitabı: Oxunuş və Şərhlər. *Dədə Qorqud*, 4(67), 3-60.
- Hacıyev, Tofiq (2004). *Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik Lüğət (Tərtib)*. Bakı: Öndər
- Hadîdî (1991). *Tevârih-i Âl-i Osman*. (1299-1523). haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Hamdullah Hamdî (1991). *Yusuflu Züleyha*. haz. Naci Onur. Ankara: Akçağ.
- Hamdullah Müstevfî-i Kazvinî (2015). *Târih-i Güzîde (Zikr-i Pâdişâhân-ı Selçukiyân)*. ed. Erkan Göksu. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Harman, Ömer Faruk (2013). “Ya’kûb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, 276-277.
- Haymes, Edward R. (2010). *Sözlü Destan/Sözlü Şiir Araştırmasına Bir Giriş*. çev. Ali Çelik. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Haznedaroğlu, Aslıhan (2021). Ana Siftesi ile Ana Küçüğü: Rize’de Halk Hekimliği Uygulamalarının İki Kutsal Öznesi. *Halk Kültüründe Sağlık*. ed. Ömür Ceylan. İstanbul: Motif Vakfı.
- Haznedaroğlu, Aslıhan (2023). Eğitimde Fırsat Eşitliği Konusunu Dede Korkut Anlatıları Üzerinde Düşünmek. *Edebiyat Dilbilim Eğitim ve Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 2(1), 25-41.
- Heinrich, Michael (2016). *Kapital’e Giriş*. çev. Koray R. Yılmaz. İstanbul: Yordam Kitap.

- Heraklitos (2018). *Fragmanlar*. çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Alfa.
- Hindî Mahmûd (2013). *Kısas-ı Enbiyâ Peygamber Kıssaları: İnceleme ve Tenkitli Metin*. haz. Ahmet Karataş. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Hobbes, Thomas (2024). *Leviathan veya Dini ve Sivil Bir Devletin Maddesi, Biçimi ve Gücü*. Çev: Akın Emre Pilgir. İstanbul: Can.
- Hoca Ahmed Yesevî (2016). *Divan-ı Hikmet (UNESCO 2016 Ahmet Yesevi Yılı Anısına)*. ed. Mustafa Tatçı. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi.
- Hökelekli, Hayati (2020). “İnzâr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, 358-359.
- Hyde, Lewis. (2008). *Armağan Sanatsal Yaratıcılık Dünyayı Nasıl Değiştirir?* çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis.
- Hyde, Lewis. (2019). *Hilekârın Marifeti Bu Dünya – Yıkıcı İmgelem Kültürü Nasıl Yarattı?* çev. Emine Ayhan. İstanbul: Alfa.
- Iuvenalis (2006). *Yergiler-Saturae*. çev. Çiğdem Dürüşken ve Alovera. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- İbn Fadlan (2010). *İbn Fadlan Seyahatnamesi*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe.
- İbn Haldun (2020). *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh.
- İbnü'l-Esîr (1987). *el-Kâmil fi't-Tarih*. çev. Ahmet Ağırakça, Abdülkerim, Özaydın Yunus Apaydın, Zülfikar Tüccar, Beşir Erarsoy, Abdullah Köşe. Red. Mertol Tulum. İstanbul: Bahar.
- İdris-i Bidlîsî (2024). *Heşt Behişt VII. Ketîbe (II. Bayezid Dönemi 1481-1512)*. çev. Vural Genç. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İmamoğlu, Abdullah Taha ve Öztürk, Özkan (2023). İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*. (12), 52-78.

- İnalcık, Halil (2003). *Şair ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*. Ankara: Doğu Batı.
- İnalcık, Halil (2007a). “Orhan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 33, 375-386.
- İnalcık, Halil (2007b). “Osman I”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 33, 443-453.
- İnalcık, Halil (2021). *Has-bağçede ‘Ayş u Tarab*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- İnalcık, Halil (2022a). *Devlet-i ‘Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I. Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- İnalcık, Halil (2022b). *Devlet-i ‘Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar II. Tagayyür ve Fesad (1603-1656) Bozuluş ve Kargaşa Dönemi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- İnalcık, Halil (2023). *Osmanlılar: Fütuhât, İmparatorluk, Avrupa ile İlişkiler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- İnan, Abdülkadir (1961). *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Tercemeleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İnan, Abdülkadir (1968). Dede Korkut Kitabındaki Bazı Motiflere ve Kelimelere Ait Notlar. *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İnan, Ahmet (2004). 2/Bakara 258. Ayetinin ‘Kralların Tanrısal Hakkı’ Teorisi Çerçevesinde Bir Yorumu. *Dini Araştırmalar* 6/18
- Jirmunsky, V. M. (2020). *Türk Kahramanlık Destanları (I, II, III ve IV. bölüm)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kaçalin, Mustafa (2017). *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kaçalin, Mustafa S. (1998). Tevrat, Zebur ve İncil’de Bilgelikler. *İlmî Araştırmalar*, 6, 147- 169.

- Kaçalin, Mustafa S. (2006). *Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuz-namesi: Hikayet-i Oğuz Name-i Kazan Beg ve Gayrı*. İstanbul: Kitabevi.
- Kadioğlu, İdris (2017). Câm-ı Cem-Âyîn'de Oğuz Kara Han Nesli ve Dede Korkut. *Kesit Akademi Dergisi*, 3 (10), 1-11
- Kafadar, Cemal (1996). *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press.
- Kafadar, Cemal (2010). *İki cihan Âresinde. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. çev. Ceren Cıkın. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Kafadar, Cemal (2021). *Kendine Ait Bir Roma. Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*. çev. Fatih Özgüven. İstanbul: Metis.
- Kafadar, Cemal (2023). *İki Cihan Âresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. çev. A. Tunç Şen. İstanbul: Metis.
- Kafesoğlu, İbrahim (1953). Türk Tarihinde Moğollar ve Cengiz Meselesi. *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 5/8,105-136.
- Kafesoğlu, İbrahim (1987). *Türk Bozkır Kültürü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kafesoğlu, İbrahim (1998). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul. Ötüken.
- Kalenderoğlu, İhsan (2011). Türkmenistan'da Dede Korkut Hakkında Yapılan Çalışmalar. *Turkish Studies*, 6/1, Winter, 1339-1348.
- Kandehlevî, M. Yusuf (2020) *Hayatü's-Sahabe Muhtasar*. haz. M. Erdal. Süreyya.
- Kandiyoti, Deniz (2013). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis.
- Kaplan, Mehmet (1952). İki Destan ve İki İnsan Tipi. *Journal of Turkish Language and Literature*, 4 (4), 399-417.
- Kaplan, Mehmet (2009). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3: Tip Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh.



- Kaplan, Ramazan (2014). Muallim Naci'nin Bir Trajedi Denemesi: Gazi Ertuğrul Bey. *İlmi Araştırmalar*, (7), 135-146.
- Kaptan, Ömer (2022). *Bursa Kitabeleri*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı.
- Karaağaç, Günay (2018). *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Karabaş, Seyfi (1996). *Dede Korkut'ta Renkler*. İstanbul: YKY.
- Karagöz, Didem Ayça (2021, 18 Mart). Dede Korkut Sempozyumu ~ MSGSÜ Dede Korkut Hikayelerinin Bursa Nüshası Prof. Dr. Ersen Ersoy. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=mOQCİ8rCQus> (son erişim: 10.01.2025)
- Karaismailoğlu, Adnan (1988) “Acem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.1, 321.
- Karatay, Osman (2017). *İlk Oğuzlar: Köken, Türeyiş ve Erken Tarihleri Üzerine Çalışmalar*. İstanbul: Ötüken.
- Karçıga, Servet (2016). Dede Korkut Kitabı'nın Anlam Bilimsel Çözümlemesinde Kavram Alanının Rolü. Doktora tezi. İstanbul: *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Kardaş, Sedat (2018). *Ali Nihani'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi (İnceleme-Metin-Sadeleştirme-Dizin)*. Ankara: Grafiker.
- Kaya, Harun (2022). *Tevârih-i Güzîde - Nusret-nâme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kırman, Ümral (2014). Dede Korkut Anlatılarının Karşıtlıklar Kuramına Göre Çözümlemesi ve Bu Kuramın Anlatı Öğretiminde Kullanımı. Doktora tezi. İzmir: *Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü*.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin (1986). Millî Destanlarımızdan Dede-Korkut Oğuznamelerinin Tarih Belgesi Bakımından Değerleri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 50 (198), 915-928.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin (2000). *Dede Korkut Oğuznâmeleri*. Atatürk Kültür Merkezi.
- Kiel, Machiel (2009). “Sarı Saltuk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.36, 147-150.

- Kilito, Abdelfattah (2021). *Araplar ve Hikâye Anlatma Sanatı Tuhaf Bir Âşinalık*. çev. Su Baloğlu. İstanbul: Vakıfbank Kültür.
- Köktaş, Yavuz (2008). Hadislerde Geçen “Sultan” Kelimesine Dair. *Usûl:İslâm Araştırmaları*, 9, 229-242
- Köprülü, M. Fuad (1943). Osmanlı İmparatorluğu’nun Etnik Menşei Meseleleri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 7 (28), 219-314.
- Köprülü, M. Fuad (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet.
- Köprülü, M. Fuad (1989). *Edebiyat Araştırmaları I*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad (2012). *Anadolu’da İslâmiyet*. haz. Mehmet Ergun. İstanbul: Akçağ.
- Kösäyev, Mäti (1994). *Gorkut Ata: Halk Dörediciligi*. Aşkabat: Magarîf
- Ksenefontov, G. Vasiliyeviç (2011). *Yakut Şamanlığı*. çev. Atilla Bağcı. Konya: Kömen.
- Kurt, Mustafa Cankurt (2021). İletişim Sosyolojisi Açısından Örtmeceler: Dede Korkut Örneği. Doktora tezi. İstanbul: *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Kutluay, İbrahim. (2015). Tûfandan Sonra İnsan Neslinin Hz. Nûh’un Üç Oğlu Vasıtasıyla Devam Ettiğine Dair Rivayetlerin Tahlili. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15 (1), 15-41.
- Küçükebe, Hande Devrim (2015). Dede Korkut Kitabının Yabancı Dillere Çevirileri Üzerine Bir Değerlendirme. *Milli Folklor*, 107, 108-121.
- Latîfi (2018). *Tezkiretü’ş-Şuarâ ve Tabsıratü’n-Nuzamâ*. haz. Rıdvan Canım. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Levend, Agâh Sırrı (1968). *Ali Şir Nevâî C.IV*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Lewis, Geoffrey (1974). *The Book of Dede Korkut*. England: Penguin Classic.
- Maksudoğlu, Mehmet (2001). *Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi.

- Mardin, Şerif (2018). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim.
- Marshall, Gordon (2020). *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich (2016). *Komünist Parti Manifestosu*. çev. Yılmaz Onay. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Matrakçı Nasuh (2019). *Târîh-i Âl-i Osmân (Osmanlı Tarihi 699-968/1299-1561)*. haz. Göker İnan, ed. Erhan Afyoncu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı..
- Memmedov H. (1999). *Kitabi-Dede Qorqud'un Bibliografyası*. Bakı: Maarif.
- Menek, Süleyman (2011). Muhammed bin Yûsuf: Kısasü'l-Enbiyâ I: İnceleme-metindizin. Yüksek lisans tezi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- Mesudî (2011). *Murûc Ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*. çev. Dr. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge.
- Mevlânâ Celâleddin (1959). *Fîhi Mâ-fîh*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mikail Baştı İbn Şams Tebir (1991). *Şan Kızı Destanı*. çev. Avidan Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri.
- Miroğlu, İsmet (2011). Tevârîh-i Cedîd-i Mir'ât-ı Cihân adlı Eserin Müellifine Dair. *Tarih Dergisi*. 30: 49–54.
- Muallim Rif'at [Kilisli Muallim Rifat Bilge] (1332) [1916]. *Kitâb-ı Dede Korkud, alâ Lisânı Tâife-i Oğuzân*. Müstensih ve Musahhihi: Muallim Rif'at. İstanbul: Âsâr-ı İslâmiyye ve Milliyye Encümeni.
- Muhammed bin Mahmûd Şîrvânî (2012). *Tuhfe-i Murâdî (Cevhernâme)*. haz. Mustafa Argunşah. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Muhtar, Cemal (1992). “Beşşâr b. Bürd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 6, 8-9.

- Munkh-Erdene, L. (2023). *The Nomadic Leviathan-A Critique of the Sinocentric Paradigm*. Leiden-Boston: Brill.
- Murphey, Rhoads (2023). *Osmanlı Savaşırken*. çev. Enes Ergöktaş. İstanbul: Ketebe.
- Murtazavî Menuçehr (1385) [1969]. *Mesâil-i Asr-ı İlhanân*. Tahrân: Bünyâd-ı Mevkûfât.
- Mütercim Âsım Efendi (2009). *Burhan-ı Katı*. haz. Derya Örs. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Nağısoylu, Möhsün (2021). *Kitabi-Dədə Qorqud'un Günbəd əlyazması: Tekstoloji-Filoloji Araşdırma, Tənqidi Mətn, Sözlük*. Bakü: Elm ve təhsil.
- Naîmâ Mustafa Efendi (1967). *Târih-i Naîmâ Ravzat-el Hüseyin Fi Hulâsat Ahber el-Hafıkayn 1. Cilt*. çev. Zuhuri Danışman. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi.
- Naîmâ Mustafa Efendi (1968). *Târih-i Naîmâ Ravzat-el Hüseyin Fi Hulâsat Ahber el-Hafıkayn 2. Cilt*. çev. Zuhuri Danışman. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi.
- Nalbant, Mehmet Vefa (2016). Dede Korkut Alp Eren Midir? Korkut Adı Üzerine Yeni Bir Etimoloji Denemesi. *Dil Araştırmaları*, 10(18), 125-133.
- Necmeddin et-Tarsûsî (2018). *Tuhfetü't-Türk: Tarsûsî'nin Siyâsetnâmesi*. haz. Muhammed Usame Onuş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bakanlığı.
- Necmeddin-i Dâye (2019). *Sûfî Diliyle Siyaset, İrşadü'l-Mürîd ile'l-Mûrâd fî Tercemeti Mirsadü'l-'ibâd*. çev. Kasım b. Mahmud Karahisari. İstanbul: Klasik.
- Németh, Gyula (1921). On ogur, hét magyar. *Körösi Csoma Archivum*, I: 148-155.
- Németh, Gyula (1930). *A Honfoglaló Magyarság Kialakulása*. Budapest: Kiadja Magyar Tudományos Akadémia.
- Nerimanoğlu, Kâmil Veli (1998). *The Poetics of The Book of Dede Korkut*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

- Nerimanoğlu, Kamil Veli, Məmmədov, H., Vəliyev vd. (1999). *“Kitabi-Dədə Qorqud”un Bibliografiyası*. Bakı: Maarif.
- Nur, Rıza (2021). *Türk Şiirbiligi*. haz. Güler Doğan Averbek ve Arzu Atik. İstanbul: Ötüken.
- Olearius, Adam (1663). *Ausführliche Beschreibung Der kundbaren Reyse Nach Muscow und Persien, So durch gelegenheit einer Holsteinischen Gesandschaft aus Gottorf auß an Michael Fedorowitz den grossen Zaar in Muscow, und Schach Sefi König in Persien geschehen*. Schließwig: Johann Holwein.
- Olearius, Adam (1669). *The Voyages and Travells of the Ambassadors Sent by Frederick Duke of Holstein, to the Great Duke of Muscovy, and the King of Persia: Begun in the Year 1633 and Finished in 1639*. London: Printed for John Starkey, and Thomas Basset, at the Mitre near Temple-Barr, and at the George near St. Dunstons Church in Fleet-Street.
- Onay, Ahmet Talât (2000). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü: Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Ankara: Akçağ.
- Orkun, Hüseyin Namık (1926). Über das Kitâb-i Dede Korkud. *Körösi Csoma-Archivs*, II: 3-12.
- Orkun, Hüseyin Namık (2022). Kitâb-ı Dede Korkud Üzerine. çev. Eraslan Candan. *Dil Araştırmaları*, 30: 271-277
- Ortaylı, İlber (1999). Halil İnalcık ile Söyleşi. *Cogito: Osmanlılar Özel Sayısı*. YKY, XIX: 37-40
- Ögel, Bahaeddin (1994). Dede Korkut Kitabı’nın Eski ve Yazılı Kaynakları Hakkında (Topkapı Sarayındaki Oğuz Destanı Parçaları ile Karşılaştırma). *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1988, Ankara: Türk Dil Kurumu, 113-128.
- Ölmez, Mehmet (2024). Ortak Türkçe Tuşa- ‘Kösteklemek’, Moğolca Tuşiya- ve Türkçe Duşak Keskem Üzerine. *Sadettin Bayrak Hatıra Kitabı*. Ed. Hayati Develi, Ömür Ceylan, Yakub Türkdil. Kesit, 531-542.

- Özçelik, Sadettin (2005). Dede Korkut Metinleri Üzerinde Tespitler. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 9(2), 155-164.
- Özçelik, Sadettin (2013). Dede Korkut Eydür: ‘Oğul, Ol Nesne, Tarırlık Degül Tar Kılık’dur; Ol Fi‘L Boşalmak Degül Yoşulmak’dur. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 2(3), 47-52.
- Özçelik, Sadettin (2016). *Dede Korkut -Dresden nüshası- (Metin- Dizin) II*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Özçelik, Sadettin (2019). Dede Korkut Oğuznamelerinin Kaç(ıncı) Nüshası Bulundu? *Türk Dili Dergisi*, 117 (812), 48-56.
- Özçelik, Sadettin (2021). *Dede Korkut -Günbed Yazması- Kazan Bey Oğuznamesi (Giriş - İnceleme - Notlar - Metin- Dil İçi Çeviri - Dizinler)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Özçelik, Sadettin (2022a). 2022 Yılıının Bahar Müjdesi: Dede Korkut’un Bursa Yazması. *Türk Dili Dergisi*, 71 (844), 16-24.
- Özçelik, Sadettin (2022b). *Dede Korkut Oğuz Beylerinin Destanlaşmış Hikâyeleri*. İstanbul: Ötüken.
- Özçelik, Sadettin (2023). *Dede Korkut-Vatikan Yazması- Giriş, Notlar, Metin, Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Özdemir, Şükrü (2023). Câmîü’t-Tevârîh’te Türklerin Kökenine Dâir Verilen Bilgilerin İncelenmesi. Doktora tezi. İzmir: *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Özdemir, Şükrü (2024). Sultan Olcaytu’nun İlhanlı Devleti’nin Elli Beşinci Kuruluş Yıl Dönümü Nutku. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 24(2), 549-569.
- Özel, Oktay ve Öz, Mehmet (2005). *Söğüt’ten İstanbul’a*. İmge Kitabevi.
- Özkan Nalbant, Bilge (2010). “Oğuz” Sözcüğünün Kökeni Üzerine Yeni Düşünceler. *Türkbilig /Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, (20), 47-59.
- Özkan, Fatma (1995). Selcen Adı Hakkında. *Türk Dili*, .524: 907-914.

- Özkan, İsa (1997). Türkmenistan'dan Derlenmiş Dede Korkut Boyları. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1995: 263-314.
- Özkan, İsa (2014). Hazihi'r-Risâlet-i Min Kelimât-ı Oğuznâme El-Meşhûr Bi-Atalar Sözü. *Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri: 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, 21-23 Mayıs 2014.* ed. Tufan Gündüz ve Mikail Cengiz. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. 343-350.
- Özsoy, Bekir Sami (2006). *Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon, İnceleme, Sözlük)*. İstanbul: Akçağ.
- Öztürk, Necdet (2001). *XV. Yüzyıl Tarihçilerinden Kemal: Selâtin-nâme (1299-1490)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Öztürk, Necdet ve Yıldız, Murat (2013). *İmparatorluk Tarihinin Kalemli Muhafızları Osmanlı Tarihçileri -Ahmedî'den Ahmed Refik'e*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Pala, Ayhan (2022). Oğuz Kağan'ın Adı Meselesi. *Milli Folklor*, 17, (133). 5-12.
- Park, Robert Ezra (2017). *Sosyoloji ve Sosyal Bilimler Sosyoloji Bilimine Giriş I*, çev. Damla B. Aksel. İstanbul: Pinhan.
- Park, Robert Ezra (2018). *Rekabet ve Çatışma Sosyoloji Bilimine Giriş III* çev. Gökçe İnan Yağlı. İstanbul: Pinhan..
- Park, Robert Ezra ve Burgess, Ernest Watson (2017). *Asimilasyon ve Sosyal Kontrol Sosyoloji Bilimine Giriş II*. çev. Pınar Sayar Kızılçalı), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Peacock A. C. S. (2023). *Moğol Anadolu'sunda İslam, Edebiyat ve Toplum*. Çev. Akman, R. İstanbul: Koç Üniversitesi.
- Pehlivan, Gürol (2010). Osmanlı Devleti'nde Ozanlar ve Kopuz Üzerine Bir Not. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3 (14), 524-525.
- Pehlivan, Gürol (2014a). Dede Korkut Kitabında Yapı, İdeoloji ve Yaratım. Doktora tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Pehlivan, Gürol (2014b). Dede Korkut Kitabı'nda Oturma Düzeni Üzerine Yeni Bir Bakış. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XIV/2, 205-220.
- Pehlivan, Gürol (2015). *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım: Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi*. İstanbul: Ötüken.
- Pehlivan, Gürol (2016). Dede Korkut Kitabı'nın Vatikan Nüshasında Niçin Altı Destan Vardır? *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi "Dede Korkut ve Türk Dünyası" (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı*, C.3. ed. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi, 1141-1152.
- Pehlivan, Gürol (2019). Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyunda Han Kızı Kaç Kez Doğurur? *Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu 25-27 Nisan 2019 Bayburt) Bildiri Kitabı*. Ed. Ferdi Güzel, Turgay Kabak. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, 197-207.
- Pehlivan, Gürol (2021). Dede Korkut Destanlarının Türkistan Yazmasındaki Kahramanlarla İlgili Eпитetler -Mukayeseli Bir İnceleme-. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 71, 351-374.
- Pelsaert, Francisco (2022). *Francisco Pelsaert'e Göre Cihangir'in Hindistanı*. Çev. ve notlandıran: Emre Ömür. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Polama, Margaret M. (2010). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Hayriye Erbaş. Ankara: Gündoğan.
- Polat, M. Said (2005). Dede Korkut Hikâyelerinde Geçen "Boy Boyladı Soy Soyladı" Sözü'nün İfşa Ettiği "Geçmiş". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S.13, s.1-18.
- Quliyev, Bayram (2020). *Kitabi-Dədəm Qorqud ve Onun Türkmən Sahra Nüsxəsi, (Transliterasiya, Fotofaksimile, Qəyd və Şərhlər)*. Türkkıtab.
- Rabgûzî (2019). *Kıssasü'l-Enbiya (Peygamber Kıssaları) Giriş-Metin-Dizin*. haz. Aysu Ata. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Rafraf, İbrahim (2020). *Yağsa Yağmur Daşsa Çaylar, Dede Korkud Araştırmaları Türkmen Sahra Kitabı*. Ozan Dergisi. 1(6), 1-150.



- Rahmanov, Ata (1997). Korkut'un Kabri Kazıldı. Akt.: Yusuf Akgül. *Bilig*, 6 (Yaz), 93-112.
- Ramazan-zâde (2022). *Tarih-i Nişancı Paşa (Tenkitli Metin-Tahlil)* haz. Rukiye Özdemir. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Rank, Otto (2016). *Kahramanın Doğuş Miti*. çev. Gökça Yavaş. İstanbul: Pinhan.
- Redhouse, James W. (2016). *Müntahabât-ı Lügât-ı Osmâniyye*. haz. Recep Toparlı, Betül Eyövge Yılmaz, Yaşar Yılmaz. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Reşideddin Fazlullah (2010). *Cami'ü't- Tevôrih Selçuklu Dönemi*. çev. Erhan Göksu, Hasan Güneş. İstanbul: Selenge.
- Ricoldus de Monte Crucis (2022). *Doğu Seyahatnamesi: Bir Dominikan Keşişin Anadolu ve Ortadoğu Yolculuğu (1289-1291)*. çev. Ahmet Deniz Altunbaş. İstanbul: Kronik Kitap.
- Rifat, Mehmet (2018). *Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü. Kavramlar, Yöntemler, Kuramcılar, Okullar*. İstanbul: Alfa.
- Ritzer, George ve Stepnisky, Jeffrey (2018). *Modern Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: De Ki.
- Rossi, Ettore (1952). *IL "Kitab-ı Dede Qurqut": Recconti Epico-cavallereschi dei Turchi Oğuz Tradotti e Annotati con "Facsimile" del MS Vat. Turco 102*. Vaticane: Citta Del Vaticano.
- Rossi, Ettore (2021). Dede Korkut Kitabı Üzerine Araştırma. çev. Mahmut H. Şakiroğlu. *Korkut Bitig Dünyada Dede Korkut Araştırmaları*. haz. Fikret Türkmen, Gürol Pehlivan. İstanbul: Ötüken.
- Roux, Jean Poul (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul: Kabalcı.
- Rubruck, Wilhem von (2001). *Moğolların Büyük Hanına Seyahat (1253-1255)*. çev. Engin Ayan. İstanbul: Ayışığıkitapları.

- Rzasoy, Səyfeddin (2020). *“Kitabi Türkmen Lisani” Oğuznaməsinin Transmediativ Strukturu və Ritual- Mifoloji Semantikasi*. Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu.
- Rzasoy, Səyfeddin (2024). *“Dədə Qorqud” Eposu II Kitab - Dastanın Alp Aruz Variantının İlk Bərpa Təcrübəsi*. Bakı: Elm və təhsil
- Sağol, Güləden (2002). Evliya Çelebi Seyahatnamesinden Hareketle Oğuz Kelimesi. *Evliya Çelebi ve Seyahatname*. haz. Nuran Tezcan ve Kadir Atlansoy. Kıbrıs: Doğu Akdeniz Üniversitesi, 209-229.
- Sarı, Mehmet (1994). Gelibolulu Zaiği Muhammed Gazâvat-ı Sultan Murad Han İnceleme (Ses İncelemeleri, Benzeşmeleri ve Uyumlar)-Metin-Sözlük. Doktora tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sarrafi, R. Ali vd. (2019). *Dedem Korkud'un Türkmen Sahra Kitabı*. Ozan Dergisi, 1(3-5), 1-308.
- Saydam, Bilgin (2011). *Deli Dumrul'un Bilinci/ Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*. İstanbul: Metis.
- Schmitt, Carl (2005). *Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost.
- Schoeler, Gregor (2024). *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivâyet*. çev. Güllü Yıldız. İstanbul: Vakıf Bank Kültür.
- Schuyler, Eugene (1294) [1878]. *Musavver Türkistan Tarihi ve Seyahatnâmesi*. çev. Kolağası Ahmed Efendi. İstanbul.
- Schuyler, Eugene (1877). *Turkistan Nutes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*. New York: Scribner, Armstrong & Co.
- Schuyler, Eugene (2007). *Batı Türkistan, Hokand, Buhara ve Kulca Seyahat Notları*. çev. Firdevs Çetin ve Halil Çetin. İstanbul: Paradigma.

- Semenov, A. A. (1960). Gur-i Emir” Türbesinde Timur’un ve Ahfadının Mezar Kitabeleri çev. Abdülkadir İnan. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 24(93), 139-170.
- Sertkaya, Osman Fikri (1985). Fragmente in Alttürkischer Runenschrift aus den Turfan-Funden. *Runen, Tamgas und Graffiti aus Asien und Osteuropa, Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica*, Band 19, Wiesbaden, 133-164.
- Sertkaya, Osman Fikri (1995). *Göktürk Tarihinin Meseleleri/Probleme der köktürkischen Geschichte/Some Problems of Köktürk History*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Sertkaya, Osman Fikri (2006). *Dede Korkut Kitabı, Dresden Nüshasının “Giriş” Bölümü (Metnin Transkripsiyonu ve Açıklama Notları)*. İstanbul: Ötüken.
- Sertkaya, Osman Fikri (2007). Kitâb-ı Dede Korkut’ta Basat Okunan İsim Üzerine Yeni Görüşler. *Ortak Türk Keçmişinden Ortak Türk Geleceğine, V. Uluslararası Folklor Konferansı Materialları*, Bakı: 449-453.
- Sertkaya, Osman Fikri (2019). Dede Korkut Kitabı’nın Kaç Yazma Nüshası Var? *Dede Qorkud, Azerbaijan Milli Elmler Akademiyası Folklor İnstitutu*, 3, 21-27.
- Sertkaya, Osman Fikri (2020a). *Dede Korkut Kitabı Üzerine Araştırmalar ve İncelemeler*. Bilge Kültür Sanat.
- Sertkaya, Osman Fikri (2020b). Dədə Qorqud “Gaibdən Dürlü Xəbər Söylər”Dimi?” *Dədə Qorqud I*, 12-23.
- Sertkaya, Osman Fikri ve Azmun, Yusuf (2020). Dede Korkut Kitabı’nda Geçen Unutulmuş Bir Mûsikî Âleti: “Şâdılık/Şazılık” ve “Şâdılık Çalmak/Şazılık Çalmak” = “Şâdiyân” ve “Şâdiyân Çalmak”. *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şölenii ve Deli Dönmez’e Ad Verme Çalıştayı Bildiriler Betiği*. ed. Gökbey Uluç ve Nil Didem Şimşek. İstanbul: Kutlu Yayınevi.
- Sertkaya, Osman Fikri ve Uzuntaş, Hülya (2020). *Dede Korkut’un Günbed Yazması Üzerine Araştırmalar ve İncelemeler*. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.

- Shahgoli, Nasser Khaze, Yaghoobi, Valiollah, Aghatabai, Shahrouz, Behzad, Sara (2019). Dede Korkut G n bet Kitabı'nın Yazması. İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım. *Modern T rkl k Araştırmaları Dergisi*, 16 (2), 147-296.
- Simmel, Georg (2016). *Bireysellik ve K lt r*. İstanbul: Metis.
- Smith, D. Anthony (2002). *Ulusların Etnik K keni*.  ev. Sonay Bayramo lu, H lya Kendir. Ankara: Dost Kitabevi.
- Solak-z de Mehmed Hemdem   elebi (2016). *Solak-z de Tarihi*. haz. Vahid  abuk-H. Halit Atlı. İstanbul: İBB K lt r Aş.
- S zen, Metin ve Sakao lu, Necdet (2005). *şik r  Karaman-n me: Zamanın Kahramanı Karaman ler'in Tarihi*. İstanbul:  EK L Vakfı.
- Starr, S. Frederick (2019). *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın  a ı*.  ev. Yusuf Selman İnan . Kronik Kitap.
- Steingass, Francis Joseph (1930). *A Comprehensive Persian-English Dictionary, Including the Arabic Words and Phrases to be Met with in Persian Literature*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
- S mer, Faruk (1958). X. Y zyılda O uzlar. *Ankara  niversitesi Dil ve Tarih-Co rafya Fak ltesi Dergisi (DTCFD)*, 16 (3-4), 131-163.
- S mer, Faruk (1959). O uzlara Ait Destani Mahiyette Eserler. *Ankara  niversitesi Dil ve Tarih-Co rafya Fak ltesi Dergisi (DTCFD)*, 17 (3-4), 357-456.
- S mer, Faruk (1999). *T rk Devletleri Tarihinde şahıs Adları I*. İstanbul: T rk D nyası Araştırmaları Vakfı.
- S mer, Faruk (2016). *O uzlar. T rkmenler: Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları*. İstanbul: T rk D nyası Araştırma Vakfı.
- S mer, Faruk (2022). "Kayı", *TDV İsl m Ansiklopedisi*, C.25, 77-78.
- S mer, Faruk, Uysal, Ahmet E. ve Walkner, Warren S. (1972). *The Book of Dede Korkut A Turkish Epic*. Austin: University of Texas Press.

- Şahin, Halil İbrahim (2016). Türkmenistan’da Dede Korkut Araştırmaları: Dönemler, İsimler ve Eğilimler. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (42), 99-116.
- Şeref Han (1971). *Şerefname Kürt Tarihi*. çev. Mehmet Emin Bozarsan. İstanbul: Ant.
- Şerif, Muzaffer (1985). *Sosyal Kuralların Psikolojisi*. çev. İsmail Sandıkçıoğlu. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Şeşen, Ramazan (2003). İbn Hassûl ve “Tafdîl el-Etrak ala sair el-Ecnad” Adlı Risalesinin Tercümesi. *Tarih Dergisi*, (38), 119-142.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1988). *19. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul. Çağlayan Kitabevi.
- Tapan, Filiz (2023). Merkez ve Uc Bağlamında Bir Akıncı Ailesi: Malkoçoğulları (XV. Ve XVI. Yüzyıllar). Doktora tezi. Ankara: *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Tayyar, Mahsa (2020). Şia'nın İmamet ve Mehdeviyyet Doktrinlerinin Zerdüştilik ile İlişkisi. Yüksek lisans tezi. Bursa: *Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Tekin, Talât (2020). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Temir, Ahmet (2023). *Moğolların Gizli Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Tezcan, Semih (1978). *Dede Korkut Kitabında Boy Boylamak Soy Soylamak*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Tezcan, Semih (2010). Orhan Gazi'nin Adı Üzerine. *Türkçenin Yükseliş Çağında Bursa’da Dil Kültür ve Edebiyat Bilgi Şöleni 4-5 Haziran 2010*, ed. Hatice Şahin. 28-36.
- Tezcan, Semih (2018). *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*. İstanbul: YKY.
- Tezcan, Semih (2020). *Topkapı Sarayı Oğuznâmesi, İnceleme*, İstanbul: YKY.
- Tezcan, Semih ve Boeschoten, Hendrik (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: YKY.

- Tezcan, Semih ve Boeschoten, Hendrik (2018). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: YKY.
- Togan, A. Zeki Velidi (1981). *Umumî Türk Tarihine Giriş. Cilt 1: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar*. İstanbul: Enderun.
- Togan, Zeki Velidi (1982). *Oğuz Destanı. Reşideddin Oğuznâmesi Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Enderun.
- Tosun, Murat Dursun (2021). *Karamanoğulları (Şikari Tarihi)*. İstanbul: Depo Print Dijital Baskı ve Reklam Sanayii ve Tic. Ltd. Şti.
- TRT2 (2020, 24 Mart). Hüseyin Yılmaz | Tarih Söyleşileri | 56. Bölüm [Video]. <https://www.trt2.com.tr/tarih/tarih-soylesileri-dr-coskun-yilmaz/tarih-soylesileri-or-huseyin-yilmaz-or-56-bolum-1475864> (son erişim: 10.11.2024).
- Tulu, Sultan (2020). *Dede Korkut Oğuznâmesi Boylar ve Soylamalar Günümüz Türkçesine Sözlü Çevirisi Dresden Nüshası ve Günbed-i Kâvus / Türkmensahra El Yazması Esasında*. Ankara: Nobel Yayın.
- Tulum, Mertol ve Tulum, Mehmet Mahur (2016). *Oğuznameler, Oğuz Beylerinin Hikâyeleri*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Turinay, Necmettin (2023). Ebul Hayr-ı Rûmi'nin Destani Romanı: Saltıknâme. *Türk Dili*, 72 (854), 50-58.
- Tümer, Günay. (1978). Bir Türkçe Kasas-ı Enbiyâ. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (1-2), 397-404.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri (2025). <https://sozluk.gov.tr/> (son erişim: 20.02.2025)
- Türk Dili Derneği (2020, 13 Haziran). 3. gün - Dede Korkut Bilgi Şöleni ve Déli Dönmez'e Ad Verme Çalıştayı [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=zK4H8jk0FkU> (son erişim: 30.01.2025)
- Türk Edebiyatı Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük [TEBDİZ] (2025). <https://tebdiz.com/> (son erişim 05.01.2025).

- Türker, Özgür (2014). *Nefesten Taşa, Taştan Kâğıda: Türkler ve Moğollarda Tarih Yazıcılığı*. Saarbrücken: Türkiye Alim Kitapları.
- Türker, Özgür ve Özen, Firdevs (2017). Oğuznâme, Selçuknâme ve Meliknâme'ye Göre Selçuklu Hanedanı'nın Menşei. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (41), 331-351.
- Türkiye Bilimler Akademisi [TÜBA] (2025). *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*. "çatışma", "sosyal hizmet", "öteki". <http://terim.tuba.gov.tr/> (son erişim: 20.11.2024)
- Türkmen, Fikret (1998). Kazan'da Bulunan Yeni Bir Oğuzname Nüshası Üzerine. *Milli Folklor*, (26), 4-7
- Türkmen, Fikret ve Pehlivan, Gürol [Haz.] (2021). *Korkut Bitig Dünyada Dede Korkut Araştırmaları*. İstanbul: Ötüken.
- Uçar, Erdem (2022). Dede Qorqut Anlatmalarındaki Uruz Şahıs Adı Hakkında Bir Not. *Edebiyat Dilbilim Eğitim ve Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 1-7.
- Uğur Çerikan, F. ve Erdal, İbrahim. (2020). Dede Korkut Hikâyelerini Feminist Kuram Bağlamında Okuma. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 8 (25), 257–271.
- Ural, Ekrem (2023). *Okıgu. En Eski Kur'an Tercümesi. I. Giriş-Metin-Dizin*. ed. Ceval Kaya. İstanbul: Kutlu Yayınevi.
- Useev, Nurdin (2012). Köktürk Harfli Yenisey Yazıtlarındaki Kadını Bildiren Kelimelerin Anlamına Göre Eski Türklerde Kadın İmajı. *Dil Araştırmaları*. 11(11), 57-66.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı (1999). *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Vəliyeva, Mədinə, İbrahimova, Mətanət və Misirova, Gülbahar (2015). "*Kitabi-Dədə Qorqud*" Dastanı: Bibliografiya. Bakı: Azərbaycan Milli Kitabxanası.
- Wallace, Ruth A. ve Wolf, Alison (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Leyla Elburuz, M.Rami Ayas. İstanbul: Doğu Batı.

- Weber, Max (2018). *Ekonomi & Toplum*. çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul: Yarın.
- Witteck, Paul (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*. çev. Fatmagül Berktaş. İstanbul: Pencere.
- Xelilov, A. (2000). *Kitabi-Dede Qorqud'un Bibliyografyası*. Bakı: Örnek.
- Yavi, Fecri (2019). Tarama Sözlüğü'nde Türkçe Dinî Terimler. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 8(3), 1402-1436.
- Yazıcı, Hüseyin (2009). "Sîretü Benî Hilâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 37, 266-268.
- Yıldırım, Dursun (2000). Tarihî Süreç İçinde İletişim Odakları, Ağları ve İşlevleri [XIII.- XX. Yüzyıllar Aralığı Türkiye]. *Türk Dünyası*, 10 (Güz 2000), 327-353.
- Yıldırım, Dursun (2001). Qam Böri Oğlu Bamıs Börük [Qam Böre Oğlu Bamıs Börek] Boyunda Sorunlar ve Çözümlemeler. *Türkbilig/Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 129-167.
- Yıldırım, Dursun (2002). 'Kitâb-ı Dedem Qorqud Metinleri Hangi Yaratıcılık Ortamından Geliyor? *Türkbilig*, 2002/3: 130-171.
- Yıldırım, Dursun (2022). Dede Korkut'un Yeni Kolaj Tarzı Yazması Hocalı Molla'nın mıdır? *Journal of Old Turkic Studies*, 6 (1), 158-208.
- Yıldırım, Nimet (2017). *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı.
- Yılmaz Önder, Sevim (2019). *Yazıcızade Ali'nin Oğuznamesi. Metin-Tercüme-Sözlük-Tıpkıbasım*. İstanbul: Dergâh.
- Yılmaz, Emine, Demir, Nurettin ve Küçük, Murat (2013). *Kıyas-ı Enbiyâ*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Yılmaz, Hakan (2020). Osmanlı 'Kayı' Menşinin Yeni Tarihî ve Nümizmatik Kanıtları. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, C. LXVIII (402), 26-33.



- Yılmaz, Hakan (2022). Süleyman Şah'ı 'Osmanlıların Atası' Yapan Rivayetin Tarihî Menşei: Ca'ber Kalesi Önündeki Mezar Süleyman Şah'a Mı Aitti?. *Kadim*, (3), 133-182.
- Yılmaz, Hüseyin (2023). *Hilafeti Yeniden Düşünmek: Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Tasavvufî Dönüşüm*. çev. Pelin Doğan ve İsmail Kaygısız. İstanbul: İletişim.
- Yılmaz, Mehmet Şakir (2020). Gazzâlî ve Osmanlı Siyaseti: Nasîhatü'l-Mülûk'ün Kanûnî Devrinde Gerçekleşen Tercümeleri. *Kanûnî Sultan Süleyman ve Dönemi: Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar*. Ed. M. Fatih Çalışır, Suraiya R. Faroqhi, M. Şakir Yılmaz. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi.
- Yûsuf Hâs Hâcib (2019). *Kutadgu Bilig*. haz. Yaşar Çağbayır. İstanbul: Ötüken.
- Yüce, Nuri (1993). *Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud Bin 'Omar Bin Muhammed Bin Ahmed Ez-Zamahşari El-Hvârizmi Mukaddimetü'l-Edeb Hvârizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks*. Ankara: Türk Dili Kurumu.
- Yüksekkaya, Gülden Sağol (2020). Çok Tartışılan Bir Ad: Oğuz. *Tonyukuk Kitabı*. haz. Kürşat Yıldırım. İstanbul: Türk Ocakları İstanbul Şubesi.
- Zahidoğlu, Vahid (2020). Dede Qorqut Kitabı'ndaki Bazı Tartışmalı Yer Adları Üzerine. *Journal of Old Turkic*, 4 (2), 531-545.
- Zeynalov Ferhad ve Alizade Samed (1988). *Kitabi -Dede Korkut*. Bakı: Gençlik.
- Ziya Gökalp (1975). *Türk Ahlâkı*. İstanbul: Türk Kültür Yayını.
- Ziya Gökalp (1976). *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Ziya Gökalp (2015). *Türk Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Bilge Oğuz.