

# DEDE KORKUT

Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi  
The Journal of International Turkish Language & Literature Research  
Cilt / Volume 7, Sayı / Issue 17 (Aralık / December 2018), s. 230-250.  
DOI: <http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut235>  
ISSN: 2147-5490, Samsun- Türkiye



Çeviri/ Article Translation

|| Geliş Tarihi: 01.10.2018  
Kabul Tarihi: 03.10.2018

## Dede Korkut Etiği<sup>1</sup>

*The Dede Korkut Ethic*

Michael E. MEEKER\*

Çev.: Mustafa Levent YENER \*\*

### Öz

Dede Korkut Kitabı, Anadolu'daki sözlü Türk halk hikâyelerinin en eski kayıdır, bu nedenle Türk milliyetçiliği ideolojisinin mitsel beratlarından biridir. İlginç bir şekilde, Avrupalıların Dede Korkut'a ilgi duymaları, Türklerinkinden neredeyse bir yüzyıl öncedir. Dede Korkut'un Tepegöz adlı tek gözlü, insan yiyen dev hikâyesi, Odyssey'in IX. kitabındaki Polifem hikâyesiyle ilginç bir benzerlik taşır. Burada, Dede Korkut etiğini izleyen şey, Oğuz bozkır geleneğinin bir unsuru olarak çözümlenecektir. Tepegöz hikâyesi, kişi toplum ilişkileri hakkındaki bir iddia olarak bu etiğin ayırt ediciliğini doğrulamak için Polifem hikâyesiyle karşılaştırılacak. Bu, Dede Korkut Kitabı tartışmasını yeni bir zemine taşıyacaktır. Bir yazar, kişisel kimlik ve sosyal ilişkiler hakkında Türk bakış açısının bir ifadesi olarak sözlü hikâyelerin çevirimini sunmayı neden seçer ve bugün Türkiye'de Dede Korkut Kitabına verilen yoğun öneme göre, bu ifadenin Türk milli kimliği için önemi nedir?

**Anahtar Kelimeler:** Dede Korkut Kitabı, Tepegöz, Etik, Türk milli kimliği.

### Abstract

The Book of Dede Korkut is an early record of oral Turkic folktales in Anatolia, one of the mythic charters of Turkish nationalist ideology. Curiously, European interest in the Book antedates modern Turkish interest by almost a century. The Dede Korkut tale of a one-eyed, man-eating giant named Tepegöz bears a striking resemblance to the story of Polyphemus in book 9 of the Odyssey. In what follows the Dede Korkut ethic will be analyzed as an aspect of Oghuz pastoral tradition. The story of Tepegöz will then be compared to the story of Polyphemus in order to confirm the distinctiveness of this ethic as an argument about the

<sup>1</sup> Makalenin orijinal künyesi: Meeker, Michael E. (1992). The Dede Korkut Ethic. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 24/3, pp. 395-417.

\* Michael E. Meeker, California Üniversitesinde Antropoloji dersleri vermektedir. **San Diego 9500 Gilman Drive, La Jolla, California 92093, USA.** [1992 itibarıyla. Çev. Notu]

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale-Türkiye. El-mek: mlyener@gmail.com

relationship of person and society. This carries the discussion of the Book to a new ground: Why did an author choose to present a cycle of oral tales as a statement of a Turkic outlook on personal identity and social relations? And given the intense interest in the Book, in Turkey today, what is the significance of this statement for Turkish national identity?

**Keywords:** The Book of Dede Korkut, Polyfem, Ethics, Turkish national identity.

## Giriş

Dede Korkut Kitabı, Anadolu'daki sözlü Türkçe halk hikâyelerinin en eski kayıdır, bu nedenle Türk milliyetçiliği ideolojisinin mitsel beratlarından biridir. Dede Korkut Kitabı'nın en eski versiyonları XVI. yüzyılda herhangi bir zamanda kopya edilmiş iki yazmadan oluşur. Bu yazmalarda kaydedilmiş on iki hikâyenin Kuzeydoğu Anadolu'da ve Kuzeybatı Azerbaycan'da yaşayan Türkler arasında dolanan hikâye ve şarkılardan derlendiğine inanılır.<sup>2</sup> Lewis'e (1974) göre, bu sözlü geleneklerin daha eski bir altyapısı Orta Asya'daki antik Oğuzlar ve onların Türk rakipleriyle (Peçenekler ve Kıpçaklar) çatışmalarını anlatır; fakat bu alt yapı Akkoyunlu konfederasyona mensup Türk boylarının, Trabzon'daki Gürcülere, Abhazlara ve Rumlara karşı XIV. yüzyıldaki seferlerine atıflarla örtülmüştür. Bu gibi hikâyeler ve şarkılar XIII. yüzyılın başlarından daha erken bir zamanda ortaya çıkmış olamaz ve bize ulaşmış olan yazılı versiyonları XV. yüzyılın başlangıcından daha geç bir tarihte düzenlemiş olamaz. Bu sırada, söz konusu Türk halkları birkaç yüzyıldır İslam uygarlığıyla ilişki içindedirler, kendilerini "Oğuz" yerine "Türkmen" olarak adlandırmaktaydılar, yerleşik ve şehirlileşmiş topluluklarla yakın ilişkiler içindeydiler; göçebeler, çiftçiler ve köylülerin oluşturdukları İslamî rejimlerde yer almaktaydılar. Bazıları, kitleler halinde göçebe yaşam biçimlerini terk etmişlerdi.<sup>3</sup>

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarından beri Dede Korkut Kitabı bu ülkede çok dikkat çekmiştir. Tıpkı bir yüzyıl önce, milliyetçiliğin folklor çalışmalarıyla eşleştiği (Herzfeld 1982) Avrupa'da olduğu gibi, milliyetçi düşünceler; Türk halklarının, özellikle Küçük Asya'daki Türk milletinin orijinal kurucuları sayılmaya başlanan Oğuzların gelenek ve göreneklerine ilgi duymaya başladılar. Türk bilim adamları, Dede Korkut Kitabı'nı bilimsel dergiler için yazdıkları birçok makalede yorumladılar. Mevcut yazmaların karşılaştırmalı baskıları yayınlandı. Düzyazı ve şiir olarak çağdaş çevirileri yapıldı, bunların en başarılı olanları birçok kez basıldı. Bu çeviriler, bazılarında resimler eklenerek çocuk edebiyatının başyapıtları haline getirildiler. Bu hikâyelerin çok azı sahneye uyarlandı ve en azından biri kasete kaydedilerek ülkedeki kitapçılarda satışa sunuldu.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> İki yazma genellikle Dresden yazması ve Vatikan yazması olarak adlandırılır. İlki on iki hikâyeden oluşur, diğer ise bu on iki hikâyeden yalnız altısını içerir.

<sup>3</sup> Lewis'in görüşleri diğer otoritelerinkiyle (Boratav 1983b; Bryer 1975; Planhol 1966; Sümer et al. 1972; Woods 1976) uyumludur.

<sup>4</sup> Gökyay (1973: 5-15, 23-32) Dede Korkut hikâyelerinin 1960'lardaki Türkçe baskılarının birçoğunu listeler. Onun kaynakçası, California Üniversitesinin eldeki envanterlerinin incelenmesiyle desteklenir ki bunlar, Dede Korkut Kitabının bir düzineden fazla farklı baskısını, tüm hikâyelerin ya da bazılarının şiir uyarlamalarını, gazetelerde, dergilerde, antolojilerde yayımlanmış çok sayıda Dede Korkut hikâyesini, hikâyelerin üç sahne uyarlamasını, çocuklar için uyarlanmış hikâyelerin beş farklı baskısını ortaya çıkardı. Bu yayınların birçoğu ikinci baskıydı. On iki hikâyenin yeni Türkçedeki bir versiyonu hali hazırda dokuzuncu baskısını yapmıştı. Dede Korkut Kitabının Gökyay (1973) tarafından listelenmiş ilk çağdaş Türkçe versiyonu 1916'da yayımlanmıştır. İlk çocuk baskısı 1929'da yayımlanmıştır. California Üniversitesinin elindeki ilk baskıların birçoğu 1930'lu yılların ya da 1960'lı yılların sonlarında yayımlanmıştır. Bu iki on yıl Türkiye'deki Dede Korkut araştırmacıları arasındaki etkinliklerin arttığını gösterirken 1980'ler eski çalışmaların ve uyarlamaların yeniden baskılarının yapıldığı dönemdir. 1950'den beri, Dede Korkut Kitabı çağdaş Azericeye, İngilizceye, Almancaya, İtalyancaya ve Rusçaya da çevrilmiştir.



### Dede Korkut Kitabının ve Odyssey'in Kökenleri

İlginç bir şekilde, Avrupalıların Dede Korkut Kitabı'na ilgi duymaları, Türklerin ilgi duymalarından neredeyse bir yüzyıl öncedir. Dede Korkut'un Tepegöz adlı tek gözlü, insan yiyen dev hikâyesi, Odyssey'in IX. kitabındaki Polifem hikâyesiyle ilginç bir benzerlik taşır. Bu benzerlik H. F. Von Diez'in (1815) ilgisini XIX. yüzyılın başlarında çektiğinde o, Yunan Polifem hikâyesinin doğuda yaygın olan sözlü geleneklerden, belki de Orta Asya'nın antik Oğuzlarından ödünç alınmış olduğunu iddia etti. Von Diez, böylece bir yüzyıldan fazla sürecek bir tartışmayı başlattı.<sup>5</sup> Polifem hikâyesi orijinal miydi? Yoksa daha antik halk varyantlarından ödünç mü alınmıştı? Yüzyılın dönümünden itibaren, dünyanın her yerinden çeşitli halklara ait yüzün üstünde tek gözlü, insan yiyen dev hakkında halk hikâyesi derlendi. (Hackman 1904) Ancak, bu hikâyelerin ilerleyici bir sınıflandırması ve karşılaştırması, sorun için betimleyici bir çözüm getirmedi. 1950'lerin sonlarında, D. Page (1955) Polifem hikâyesinin eski halk varyantlarından türetildiğini iddia ederken, C. S. Mundy (1956) tartışmaya neden olan, Oğuzlara ait Tepegöz hikâyesinin Odyssey'in IX. kitabından doğrudan doğruya alındığını ileri sürdü.

Kökenler hakkındaki bu tartışma, "halk hikâyesi" kategorisindeki Tepegöz hikâyesinin değerlendirmelerini Orta Asya'daki antik Oğuzlar arasında dolanan sözlü geleneklerin yazılı varyantları olarak güçlendirmiştir. Sonuç olarak, bir yazarın bu sözlü hikâyeleri belirli bir zaman ve belirli bir yerde yazılı redaksiyona neden ve nasıl tabi tuttuğu, hak ettiğinden daha az dikkat çekmiştir. Mundy, Batı Avrupalı bilim adamları arasında, Dede Korkut Kitabı'nda bir yazarın elini arama girişiminde bulunan belki de tek kişidir, fakat çözümlenmesinde yapıcı olmaktan çok yıkıcıdır. Mundy, Odyssey'den bazı epizodların Tepegöz hikâyesinin içine sokulduğunu, kalan kısımlarının bir Oğuz halk hikâyesine dayandığını düşündüğünü göstermeye çalışmıştır. Tepegöz'ün yapısını bozarken (*avant la lettre*), onun epizodları arasındaki bir dizi boşluk ve ek izini izler. O, böylece daha önce tutarlı bir sözlü versiyonu sunulmuş olan yazardaki mantık dışılıkları ve tutarsızlıkları görmüştür.

Mundy, ilkinin ikincisiyle aynı mantığı izleyeceğini ve aynı iletiyi vereceğini düşünerek Türkçe hikâyeyi, Yunanca hikâyeye karşılaştırarak değerlendirdi. Durumun böyle olmadığını fark etti, Tepegöz hikâyesinin bazı yerlerinden yağmalandığı sonucuna vardı. Ancak hikâye, Dede Korkut Kitabını oluşturan on iki hikâyeden biri olarak okunursa yazarının çalışması farklı bir ışıktaki görülür. Dede Korkut hikâyelerinin hepsi kişisel kimlik ve sosyal ilişkiler altında yatan ayırt edici bir etik problemi vurgular. Bu, hiçbir zaman açıkça belirtilmemiştir; ancak her hikâyenin düzenleyici temeli olarak hizmet eder. Dahası, on iki hikâye arasında, Tepegöz hikâyesi belki de bu etik problemin en sanatlı ifadesidir. Bazı epizotlar Polifem hikâyesinden ödünçlenmiş olabilir, bununla birlikte kişi ve toplum üstünde, Odyssey'in IX. kitabında bulunabilecekten farklı bir bakış açısı iletir.

Burada, Dede Korkut etiğini izleyen şey, Oğuz bozkır geleneğinin bir unsuru olarak çözümlenecektir. Tepegöz hikâyesi, kişi toplum ilişkileri hakkındaki bir iddia olarak bu etiğin ayırt ediciliğini doğrulamak için Polifem hikâyesiyle karşılaştırılacak.

Sümer ve diğerleri (1972) ve Lewis (1974) tarafından yapılmış İngilizce iki yeni çevirisi vardır. Çağdaş Dede Korkut araştırmacılığı, Dede Korkut Kitabındakilere benzer çağdaş halk hikâyelerinin dokümantasyonunu da etkilemiştir. Anadolu'daki insan yiyen, koyun güden dev hikâyelerinin örnekleri için bk. Yüce (1970) ve Brendemoen (1989).

<sup>5</sup> Tezat, Wilhelm Grimm ve A. van Gennep'ten gelen ekleri kapsar. İzleyen düşünce Mundy'den çıkarılmıştır (1956). Dede Korkut Kitabı üzerine Türk olmayan bilim adamlarının yorumları için bk. Gökyay (1973).



Bu, Dede Korkut Kitabı tartışmasını yeni bir zemine taşıyacaktır. Bir yazar, kişisel kimlik ve sosyal ilişkiler hakkında Türk bakış açısının bir ifadesi olarak sözlü hikâyelerin çevirimini sunmayı neden seçer ve bugün Türkiye’de Dede Korkut Kitabına verilen yoğun öneme göre, bu ifadenin Türk millî kimliği için önemi nedir?

### Dede Korkut Etiği Ve Oğuz Göçebe Geleneği

Dede Korkut etiğinin iki yönü vardır: biri, sosyal değerlere ilişkindir. Bir tarafta, kişisel kimlik destansı performansla kurulur. Her hikâye, bir bireyin (genellikle kadından çok bir erkeğin) savaş alanında rakibini yenerek kendisini nasıl kanıtladığının hikâyesini anlatır. On iki hikâyenin on birinin başlığı belirli bir bireyin adına atfedilir, böylece kişinin adının ve ilgili yiğitliğin ayrılmaz olduğuna işaret edilir.<sup>6</sup> Hikâyelerin, Oğuz geleneğinin koruyucusu olarak, Oğuz kahramanlarını kutsama görevinin sürdüren Korkut Ata tarafından çalınıp söylendiği ifade edilir. Kahramanın zaferi; kahramanın Oğuzlar arasındaki kişisel ünü ve itibarının temelleri olarak kabul edilir. İlke, bu kişisel kimlik destansı performansla eşittir ve diğer alt seviyelerde de ifade edilir. Hikâyelerin bazılarında, genç adama adı, küçük yaşta bir boğayı (No: 1, s. 31)<sup>7</sup> ya da bir atı (No: 8, s. 140) yenmesi gibi şaşırtıcı başarı sonunda verilir. Bu hikâyelerde, bireylerin adlarının kendisi bu başarıyı ima eder. Bir hikâye, antik bir Oğuz âdetine ilişkindir: “bir erkek çocuğu kelle uçurana, kan dökene kadar ona ad verilemez”. (No: 3, s. 60)

Diğer taraftan, bireyin eylemleri, toplumun duygusal birliğiyle tutarlı olmalıdır. Toplumun duygusal bağları iç bir hile ya da dış bir saldırı tarafından bozulduktan sonra her hikâye, aile ve toplumun duygusal bağlarının tamir edilmesiyle sonuçlandırılır. Görsel olarak, genellikle kaçırılma ya da hapsedilme nedeniyle, daha istisnai olarak hakaret ya da iftira nedeniyle, her hikâye iki yakın bireyin birbirlerinden ayrıldığı bir olayla başlar. Sonra, hikâyenin sonunda bu ayrı düşmüş bireyler kavuşturulurlar. Bu kavuşma, genellikle baba ya da oğlun, daha istisnai olarak oğul ve her iki ebeveynin, erkek kardeşlerin, gelin ve damadın, karı ya da kocanın duygusal utancını içerir. İşte bir örnek: “Yegenek babasıyla görüşti. Pes bir uğurdan begler hisara yürüyüş etdiler. Babasıyla Yegenek gizli yaka tutuban yiliştler. İki hasret birbirlerine buluşdılar, ıssız yerün kurdu gibi uluşdılar.” (Lewis, 1974: 139).<sup>8</sup> Diğer hikâyelerde, kavuşma baba tarafından desteklenen bir toyla sağlanır. Bu, tüm Oğuz beylerinin katıldığı ve günlerce süren büyük bir toy olabilir. Bir hikâyede, kavuşma bir beyi ve prensi yeniden bir araya getirir, Oğuzların hepsini ayrılma ve çekişme sonrasında birleştirir. Bir diğerinde, neredeyse tüm hazırlayıcı olaylar olmuştur. Bir oğul, anne ve babasından; bir bey, hatunundan ayrılmıştır, büyük bir toy verilir ve Oğuz kutlama için toplanır.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> On iki hikâyenin dokuzunun genç erkeğin ve babasının adlarını bildiren bir başlığı vardır. (No. 1, 2, 4-7, 9-11) Biri yalnız babanın adını söyler (No. 3), biri yalnız oğlun adını söyler (No. 8), son hikâyeler belirli bir bireyi değil, Dış Oğuz’a başkaldırıları anlatır. (No. 12) Numaralar Dresden yazmasındaki hikâyelerin sırasını gösterir.

<sup>7</sup> Herhangi bir sayfa numarası, Geoffrey Lewis’in çevirisinin Penguin baskısını (1974) gösterir. Lewis’teki (1974) hikâyelerin sırası Dresden yazmasındaki sırayı izler, bir istisnaıyla, o, on iki hikâyeden önceki girişin sonunda on üçüncü bir bölüm olarak yerleştirir.

<sup>8</sup> Lewis’in (1974) “goggle-eye”ı yerine Türkçesini koruduğum tek gözlü canavarın adı, Tepegöz, dışında Lewis’in kullandığı Türkçe isimlerin yazımları kullandım.

<sup>9</sup> Bir oğul babasıyla kavuşur (dört kez), bir oğul anne ve babasıyla kavuşur (iki), küçük kardeş ağabeyiyle (bir), bir bey hükümdarıyla (bir), bir koca karısıyla (bir). Kahraman sevgilisiyle evlenir (iki kez), kahraman



Dede Korkut etiğinin iki yönü, bir problemi oluşturur. Birey, kendi kişisel kimliğini diğerleriyle savaş alanında ölümcül bir çarpışmada ispat ederek kazanır. Birey; bu nedenle, saldırganlık amaçları için patlayıcı bir güç ve enerjinin mahallidir. Aynı zamanda bireyin, aile ve toplum bağlamında diğerleri için bir çekim sığınağı olmalıdır. Bu nedenle, geleneksel kısıtlamalar aracılığıyla iletilen fedakârlık düşüncelerinin mahallidir. Bu farklı kişisel tepkiler birbirleriyle nasıl uzlaştırılır? Hikâyelerin hiçbiri bu soruyu sormazken, her biri dolaylı olarak buna bir yanıt verir. Destansı özellikler aile ve toplumun duygusal kavuşmasına yol açan özverinin eylemleri olarak değerlidir.

Toplum ve kişinin Dede Korkut Kitabı'ndaki problematik ilişkisi; pastoral ekolojinin yapısal özelliğini, özellikle Oğuzlar gibi atlı, çoban göçebeler arasında göze çarpan birini, yansıtır. Göçebe yaşam tarzları nedeniyle, çoban gruplar kendilerini boş otlaklar ve kaynaklar için bir diğeriyle rekabet içinde bulur ve karşılıklı bir yağma ve savaşın içine girerler. Bu koşullar, savaşçının saldırgan rolünün, özellikle genç erkekler arasındaki, ayrıcalığını oluşturur. Çobanlığın diğer yönleri savaşçının destansı kimlik, otonom ve bağımsız bir birey olarak tanınmasını belirler. Çoban ataerkil sürülerin ve otlakların sahibi olarak, çok büyük kaynakların efendisidir ve göçebe yaşam biçimi onun omuzlarına çok fazla sorumluluk yüklemiştir. Otonom ve bağımsız bir ataerkil ülkü, bu nedenle çoban yaşam biçiminin temelidir ve destansı kimlik; dövüşme ve savaşın nüfuzundaki kişinin benzer ülküsünün bir versiyonudur.

Otonom ve bağımsız bir birey kavramına karşın çoban göçebeler, yine de ciddi bir şekilde karşılıklı işbirliği ve dayanışmaya dayanır. Elbette otlak kaynakları, çoban, mera ve su mükemmel bir şekilde denetlenemez ya da korunamaz, çoban aileler ve gruplar birbirlerine şiddetle bağımlıdır. Bu; aile ve grup normlarına uyma, aileler ve gruplar arasındaki anlaşma ve sözleşmeleri onurlandırma ülküsüne ağırlık kazandırır. Çoban halklar arasında, diğerlerinin tersine, açık bir birey kavramı vardır; kişisel güç ve tutkunun ailesel ve sosyal kısıtlamalarla sınırlandırılmasına ilişkin bir çelişki de vardır.

Kişi ve toplum arasındaki gerilim çoban halkların deneyimlerinin tipik bir özelliği iken gerilimin geleneksel kodlanması farklı tarihsel ve ekolojik etkenlere bağlı olarak değişir. (Meeker 1979, 1980, 1988, 1989; Meeker, Barlow & Lipset 1986) Bizim amaçlarımız için, kişi ve toplum arasındaki gerilimin, Oğuz göçebe geleneklerinin bir anahtar unsuru olan belirli biçimini incelemek gerekli değildir. Önemli nokta daha çok, Dede Korkut etiğinin çoban ekolojisinin yapısal özelliğine dayandığı göçebe deneyimden çıkarılmadığıdır. Tersine, Dede Korkut hikâyeleri çoban yaşam biçimine önderlik etmeyen bir birey tarafından düzenlenip yazılmış olabilir. Boratav'ın elli yıl önce dediği gibi (1983a), hikâyelerin karakteri, örgütleyici bir bilgeliğin daha önceden varolan hikâye konuları ve değişmecelerin üzerinde yeniden çalıştığını gösterir:

Her halükârda, [Dede Korkut Kitabı'nın] yazar[ı], yeni Türkmen anayurdunun yer adlarıyla yerleştirilmiş olarak biçim değiştirmiş bir dizi hikâye dinlemiş ve öğrenmiştir. O, daha sonra kendi konularının sonuç biçimlerini kendi sanatsal standartlarına göre yeniden çalışarak belirlemiştir... Her halükârda, Dede Korkut hikâyelerini, birbirleriyle tanımlanamayan bir ilişkisi olan anonim epiklerin bir araya gelmesiyle oluşturulmuş bir bütün olarak yorumlamak doğru değildir... Bunun yerine yazar, tamamen yeni hikâye derlemesi oluşturabilmek için eski hikâyelerden ve destanlardan az sayıda motifi ve temayı bir araya getirmiştir.<sup>10</sup>

ve ağabeyleri evlenir (bir), kahraman ve tüm arkadaşları evlenir (bir), Tüm Oğuzlar toplanır ve şölen yapar (iki).

<sup>10</sup> Metin Boratav'dan alınmıştır.





Her halükârda, Dede Korkut hikâyeleri, çoban deneyiminin gerçek zamanının ve yerlerinin işaretlerini göstermiyor. Hikâyeler, çoban deneyiminden çıkarılan; fakat kültürel kalıtımla sunulan kişi ve toplumun ölküleştirilmiş temsilinde önemli bir rol oynar.<sup>11</sup>

### Hikâyelerdeki Dede Korkut Etiği

On iki Dede Korkut hikâyesinin her biri farklı bir şekilde çizilmiştir, baskın bir paradigma apaçık belirgindir:

Bir Oğuz haince sevdiklerinden ayrılır ve kâfir bir prens tarafından hapsedilir. Uzun yıllar sonra, savaş alanında kâfir güçleri yenen bir kahraman tarafından özgür bırakılır. Zafer, Oğuz savaşçıların hepsinin desteğiyle kazanılır. Sevenlerin kavuşması hikâyeyi sonuçlandırır. Bu durum Oğuzların hepsinin katıldıkları bir şölenle kutlanır. (Yazarın özeti)

Olaylar zinciri açıldıkça, kahramanın bireyselliği daha fazla betimlenir. Kahraman, bir dizi şürsel hitapla konuşur. Serüvenleri ilişkilidir ve yetenekleri övülür. Fakat onun destansı özellikleri moral değerlere katkıda bulunur. Bunlar, başkaları için aile ve toplumun eğlenceli ve mutlu kavuşmasına neden olan öz fedakârlık eylemleridir. Kahraman, kahramanın kimliği, deneyimleri ve duyguları karşılıklı seven ve etkileşim içinde olan bir grup olarak aile ve topluma yönelir.

Hikâyelerin altısı babalar ve oğullarıyla ilgilidir.<sup>12</sup> Bu altı hikâyenin dördünde en temel bir örüntü biçimi vardır: Tutsak alma ve hapis nedeniyle baba ve oğlun ayrılması, öz fedakârlığın destansı kahramanlığı, baba ve oğlun kavuşması. Dört hikâyenin ikisinde, baba, tutsak oğullarını kurtarır. (No. 2 ve 4) Diğer ikisinde, oğul babayı kurtarır. (No. 7 ve 11) Altı hikâyenin geriye kalan ikisinde, bir oğul, babasına yardım etmek için savaşta destansı kahramanlık gösterir; fakat burada esaret ve hapis yoktur. (No. 1 ve 9) Bu iki hikâyenin birinde, babayı tutsak düşürmeye çalışan; ancak bunu başaramayan kıskanç arkadaşları nedeniyle oğul babasından ayrı düşer. (No. 1) Diğerinde, oğul yaralı ve rezil olmuş babasının mevkisini düşmanı savaşta püskürterek geri verir. (No. 9) Altı hikâyenin hepsi, baba ve oğlun kavuşmasıyla biter. İkisine anne de dâhil edilmiştir.

Yedinci bir hikâye, tutsak ve hapsedilen ağabeyini kurtaran küçük bir erkek kardeşi anlatır. (No. 10) Oğuz geleneğinde (Türk geleneğinde olduğu gibi) ağabey küçük erkek kardeş için baba yerine geçtiğinden bu hikâye yapısal olarak baba oğul hikâyelerine denktir. Bu hikâyedeki duygusal kavuşma şöyle betimlenir: "Kalkubanı iki kardaş koca koca görüşdüler. Egrek kiçi kardaşınun boynun öpdü. Segrek dahı ağasınınun elin öpdü... Uşun Koca, oğullarına karşı geldi. Atından indi, oğlanlarıyla koca koca görüşdü. Hoşmısız esenmisiz oğullar, dedi." (Lewis, 1974: 170).

Geriye kalan beş hikâyenin ikisi, evliliğini önleyen bir baba ya da ağabeyden gelinini alacak bir kahraman hakkındadır. Bu iki hikâye, özel ilgi gerektirir; çünkü her birinde kahraman, Dede Korkut Kitabı etiğini farklı şekillerde bozan bir evliliği reddeder. Birinde (No. 3) kahraman, uzun yıllardır beklediği sevgilisiyle evlenmek

<sup>11</sup> Bu sonuç, Dede Korkut Kitabının yazıldığı zamanlarda gerçekleşmekte olan sedentarizasyon süreciyle tutarlıdır. (Lewis 1974)

<sup>12</sup> Cinsel fantezilerin ve babaya isyan etmenin çağdaş Türk kahramanlık hikâyelerinin merkezi yapısında nasıl göze çarptığının tartışması için bk. Başgöz (1976). Başgöz, kahramanlık hikâyelerini göçebe sonrası Türk kültürü ve toplumu ile tanımlar. Babaya isyan etmenin kabile geleneklerinin güçlü olduğu toplumlarda uygun bulunmayacağını iddia eder. Türk kahramanlık hikâyeleri sorun açısından daha açıkken ataerkil otorite ve destansı bireysellik arasındaki gerilim çoban toplumlarının karakteristiğidir ve Dede Korkut hikâyelerinin baba oğul ilişkilerine bakış açısından belirgindir. (Krs. Meeker 1989)



yerine tutsak edilmiş yoldaşlarını kurtarmak için kendini fedâ eder. Bir başkasında (No. 6), kahraman, kâfir bir prensten kazandığı geliniyle evlenemez; çünkü gelinin yardımı savaşta kimseye muhtaç olmama itibarını zedelemiştir. Dede Korkut hikâyelerinin birçoğunda, evlilikle ilgili bu gibi çelişkiler görünmez. Koca ve karı genellikle, ün ve onur kazanmış bir anne ve babanın çocukları olarak betimlenirler. Buna göre, evlilik, bir çocuğun kişisel bir itibara onun sosyal yükümlülüklerini yerine getirerek kazanması bağlamında kurulur. Uygun biyolojik üreme, uygun kültürel üremeyle yerine getirilir. Ancak, gelinlerini kazanan kahramanların iki hikâyesinde, evlilik kişi ve toplumun etiğiyle çelişir.

Birinde (No. 3), kahraman, inatçı ağabeyi, kız kardeşini evlenmek üzere vermeye sonuçta ikna eder. Sonra kahraman ve yoldaşları evlilik arifesinde tutsak edilir ve hapse atılır. On altı yıldan sonra, kahraman, gelinin bir başkasıyla evlenmesini önlemek için tam zamanında kaçır; ancak, kendi düğününün yapılmasını yoldaşlarını kurtarana kadar reddeder. Bunu başardıktan sonra evlenir; fakat onu uzun zamandır bekleyen geliniyle değil, kâfir prensin onun kaçmasına ve yoldaşlarını kurtarmasına yardım eden kız kardeşiyle. İkinci hikâyede (No. 6), kahraman; kâfir prensin kız kardeşi olan gelini, destansı kahramanlıklar gösterdikten sonra elde eder. Onlar Oğuz'a dönünce kâfir güçleri onlara haince saldırdıklarında prensesin kendisi silâhlarını alır ve kahramana zafer kazanması için yardım eder. Kahraman daha sonra, savaşta ona muhtaç kaldığı için alaya alacağı korkusuyla, kendisini kadını öldürmek zorunda hisseder. Kahraman gelin, onun ellerinde sevgisi uğruna ölebileceğini ifade eder ve kahraman, gelinin canını bağışlar.

İlk hikâyede, kahraman; başkalarının onu almaya zorlamalarına rağmen kendisine pahalıya mâl olan gelini almaz. O, kendi küçük tutkularını yoldaşlarını kurtarmak için fedâ etmelidir. İkinci hikâyede, kendisini ona karşı koruyabilecekken kahraman gelin kocası için kendisini feda etmeye hazırdır. Farklı sonuca rağmen, her hikâye tutarlı bir şekilde, destansı fedâkârlık prensibini diğerlerine adanmışlıkla doğrular.

Geri kalan üç hikâyenin örüntüsü sadece iki bireyin (baba oğul, ağabey kardeş ya da gelin damat) ilişkisine odaklanmaz. Bunların ikisi, Basat hikâyesi (No. 8) ve Deli Dumrul hikâyesi (No. 5), Oğuz destansı kimliğinin "mitleri" olarak tanımlanabilir. Bunların ilki, genç bir erkeğin Tepegöz adlı tek gözlü, insan yiyen bir canavardan tüm Oğuzları kurtarmasını anlatır. Hikâyenin yapısı, diğerlerinden daha girifttir. Bu, makalenin bir sonraki bölümünde çözümlenecektir. İkinci hikâye; ayrılma biçimi, destansı kahramanlık ve kavuşma olarak diğer on ikisinden farklılaşan bir hikâyedir. Ancak, o da diğer hikâyeler gibi aynı etik problemi ön plana çıkarır.

Hikâyede, Tanrı Azrail'i, ölüm meleğini, diğer erkeklerle dövüşmek için hazır olduğu tüm ülke tarafından bilinen, sert bir adam olan Deli Dumrul'un canını almak için gönderir. Ölüm meleğiyle mücadelesi yoluyla Tanrının büyüklüğünü öğrenen genç adam, Tanrı'ya boyun eğmeye hazır oluşunu küstahça ifade eder; fakat yaşam sürekliliği lütfunu ister. Tanrı; başka bir şekilde meydan okuyan bir kahramanın tam boyun eğişinden etkilenecek Deli Dumrul'un canını eğer onun yerine ölecek birisini bulursa bağışlamayı kabul eder. Anne ve babası reddederler; fakat karısı aşkı nedeniyle kabul eder.<sup>13</sup> Deli Dumrul, karısının acı çektiğini görmeye dayanamaz ve Tanrı'dan ya ikisini de birlikte öldürmesini ya da ikisinin de canlarını birlikte bağışlamasını ister. Karşılıklı

<sup>13</sup> Kâfir prensin kahramanı için ölmeye hazır olan kız kardeşi gibi (No. 6), Deli Dumrul'un karısı destansı normlara göre davranmaktadır.



adanmışlıklarının farkına vararak, Tanrı genç çifte uzun bir yaşam bağışlar ve Azrail'e onların yerine Deli Dumrul'un kocamış ana ve babasının canlarını almasını emreder. Deli Dumrul tüm erkeklere meydan okurken Tanrı'ya onun ulu gücüne hayran olarak boyun eğer. Bu boyun eğiş, öz fedakârlık için hazır oluş yarasını (burada diğerleri için değil, Tanrı'nın yüce otoritesine) karşılar ki bu, farklı şekilde meydan okuyan bir kahramanın yükümlülüğüdür.

Son hikâye (No. 12), kıskanç beyin ayaklanmasının Kazan Han tarafından nasıl bastırıldığını anlatır. Kişisel bir bahaneyle kışkırtılan bir Oğuz beyi, Oğuz'un sevilen bir kocasını öldürür ve taraftarlarını Oğuz'un kağanına başkaldırmaya çağırır. Sadık Oğuz savaşçıları hanlarını desteklemeye geldikten sonra, isyancı bey savaşta yenilir ve Oğuz'un birliği bir kez daha sağlanır.

Her hikâyede, Dede Korkut etiğinin iki tarafı arasındaki çelişki örüntü tasarımıyla gizlenir. Kahramanın saldırgan tutumları, barbarlık ve vahşete bir tepki olarak "doğallaştırılır". Ailesel ve sosyal ilişkilerin bir parçası olan duygusal kavuşmalar uzun bir ayrılık ve hapis süresi tarafından doğallaştırılır. Fakat, bu doğallaştırma, hikâyelerin deneysel altyapısı düşünülerek kolayca çözülebilir. Kâfir bir yönetici tarafından uzun süreli hapsedilme teması otonomi ve bağımsızlığa değer veren insanlar arasında öz kısıtlamanın ciddi ataerkil normlarıyla bağıntılıdır: domestik ve komünal kuralları yerine getirme baskısı, tutsak alan ve hapseden acımasız tiranlarla etkili bir şekilde mücadele eden destansı bireylerin hikâyelerinde ilgi çeker. Ve tersine, kişisel duygusallık teması, dayanışma ve işbirliğine gerek duyan bir halk içinde bireysel otonomi ve bağımsızlığın kişisel normlarıyla ilişkilidir: birisinin kendisi hakkında eylemde bulunması ve konuşması, yoğun bireysel tutkuların aile ve toplum içinde meşru ifadesini bulduğu kavuşma hikâyeleri ilgi çeker. Çoban deneyiminin iki karşıt yönünün perde arkasında görünerek Dede Korkut etiğinin örgüsü ortaya çıkar.

Oğuz pastoralistleri arasında, bireysel davranış ve tutumun karşıt yönleri bir diğeriyle iletişim kurar, karşılıklı olarak bir diğeri etkiler ve biçimlendirir. Dede Korkut Kitabı bu çoban deneyimlerini kişi ve toplumun üzerindeki etik görüşe dönüştürür. Bir zamanlar yaşamın bir parçası olan bireysel eylemin ve mizacın ülküleleştirilmiş bir kültürel bileşimi haline gelir. "Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü" hikâye bunun böyle olduğunu en iyi örnekleyen hikâyedir.

### "Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü" Hikâye

#### 1. Epizot: Kahraman Basat'ın Çağının Gelişi

İlk epizot hikâye içinde bir hikâyedir. Uruz Koca'nın, bir Oğuz soylusunun, yeni doğan çocuğunun bir düşman saldırısı nedeniyle aileden nasıl ayrıldığını, dişi bir aslan tarafından beslendiğini ve daha sonra, Oğuzlar arasında yaşamak için biraz zorlukla geri getirilişini anlatır.<sup>14</sup>

Meğer Hanım bir gün Oğuz otururken üstüne düşman geldi. Gecenin karanlığında ürküp kaçtılar. Kaçarlarken Uruz Koca'nın oğlancığı düşmüş, bir aslan bulup götürüp beslemiş onu. Bir zaman geçtikten sonra Oğuz yine yurduna yerleşti. Oğuz Han'ın yıkıcısı gelip haber getirdi, dedi: 'Hanım, sazlıktan bir aslan çıkar, atlara saldırır (at *urur*), apıl apıl yürüyüşü insan gibidir. Atın üzerine basıp kanını emer.' Uruz dedi: 'Hanım kaçtığınız zaman düşen benim oğlancığımdır belki.' Beyler ata binip aslanın yattığı yerin üzerine geldiler. Aslanı kaldırıp oğlanı tuttular. Uruz, oğlanı alıp

<sup>14</sup> Muharrem Ergin'in (1964: 85-92) ve Orhan Şaik Gökyay'ın (1973) yazıçevrimlerine başvururken Geoffrey Lewis'in çevirisini (1974: 140-150) kullandım.





eve götürdü. Kutladılar, yiyip içtiler. Ancak oğlanı ne kadar getirdilerse de oğlan durmadı, hep tekrardan aslan yatağına gitti. Geri getirdiler. Dedem Korkut geldi, dedi: 'Oğlum, sen insansın, hayvan ile yatıp kalkma gel, güzelce at bin, güzelce yiğitlerle arkadaş ol.' dedi. 'Büyük kardeşinin adı Kıyan Selçuk'tur, senin adın Basat olsun, adını ben verdim, yaşını Allah versin. (Lewis, 1974: 140)

Epizot, kişinin iki yönüne işaret eder: Biri hayvan arzusu ve gücü, öbürü insan zekâsı ve sosyalleşme yetisi. Dişi bir aslan tarafından beslenip büyütülmüş çocuk, avının izini sürer ve ona saldıran vahşi bir canavar gibi davranır. Bu hayvan davranışı kökleşmiştir. Çocuk, babası tarafından bulunduktan ve bir kutlamayla insanlar arasına katıldıktan sonra bile kendisini yuvasına geri dönmek zorunda hisseder. Sonunda, Dede Korkut'un öğütleriyle, çocuk toplumda yer almaya ikna edilir. Diğer âdetlerine uymaya ve onların arkadaşlığına katılmaya davet edilir. Ondan daha büyük olan birinin adıyla çağrılır ve daha sonra kendi adını kazanır ve Tanrı'nın korumasına bırakılır.

Epizot, insan ve hayvan varlığının birbirlerine zıt olduğunu iddia etmez; fakat bunların çok yakından ilişkili olduğunu iddia eder. Dişi bir hayvan tarafından büyütülen çocuğun hayvan arzusu ve gücü boş yere abartılmıştır. Bununla birlikte, aslan çocuk halen insandır. Bir aslan gibi kükreyerek çalıkların arasından çıkarken erkeksi bir havası vardır. Aslan çocuk, bir Oğuz soylusunun oğlu olduğu ve genellikle atların binicisi olacağı için, atlara saldırıları bile, erkeksi bir hava olarak bastırılmış insan kökenlerinden bir şeyler ortaya koyar. Aslan çocuk, babasının otağına götürüldükten sonra, ziyafet vesilesiyle yeteri kadar sosyalleştirilememiştir. Sosyal yeme ve içme onun insanlığının gerekli bir parçasıdır, fakat kişinin hayvan yönüne en yakın parçalarından biridir. Aslan çocuk, yalnız Oğuz geleneğinin koruyucusu olan Dede Korkut bilgeliğine başvurduğu zaman Dede Korkut onu Tanrının koruyuculuğunda sosyal geleneğe ve mekânlara alıştırdıktan sonra insanlaşır. Çocuk sonra bedensel tutkularını ve güçlerini denetleme yeterliliği kazanır. Epizot, bize kişinin hayvan tarafının sosyal uygulamalar ve inançlar yoluyla yönlendirilmesi gerektiğini anlatır.

## 2. Epizot: Tepegöz'ün Çağının Gelişi

Basat'ın küçük hikâyesini başka, çok farklı ve aynı zamanda çok benzer bir çocuğun küçük hikâyesi izler. Oğuzların yaylalara yıllık göçleri sırasında Basat'ın babası Uruz Koca'nın bir çobanı, ünlü bir pınarın yanında bir grup peri ile karşılaşır. Periler fark edildiklerini anlayınca kaçmaya başlarlar; fakat çoban güzel yaratıklardan birini yakalar ve onu arzular (tama' idip), onunla çiftleşir (cima' eyledi). Peri kanat çırpıp kaçarken der ki: "Çoban, yıl tamam olıcağ, mende emanetün var, gel al, dedi. Amma Oğuzun başına zeval getürdün, dedi. Çobanın içine korhu düşdü. Amma kızun derdinden benzi sarardı." (Lewis, 1974: 141).

Küçük Basat'ın kısa hikâyesi bedensel tutku ve gücün, gelenek ve din tarafından nasıl yönlendirildiğini anlatır. İkinci epizot, bu dersin sıra dışı bir şekilde ihlâl edilmesiyle başlar. Uzak bir dağın otağındaki, bir çoban doğüstü bir varlığı rahatsız eder. Periler ve cinler gibi doğüstü varlıkların insanlar tarafından tam anlaşılmayan belirli güçleri vardır. Onlara saygı gösterilmelidir ve kendi hallerine bırakılmaları en iyisidir. Çobanın bir parçasındaki edep eksikliğini gösteren peri uyarısının bütün Oğuzlar üstünde yıkıcı sonuçları olacaktır.

Zaman geçer, Oğuzlar yazlık otlaklarına dönerler. Kendilerini yine uzak pınarın başında bulurlar ve çoban bir keşifte bulunur: "Çoban ilerü vardı, gördü kim bir yığanak yatur, yaldır yaldır yaldırur. Peri kızı geldi, aydur: Amma Oğuzun başına zeval getürdün, dedi. Çoban bu yığanağı göricek ibret aldı." (Lewis, 1974: 141).



Hikâye sürdükçe, gizemli biçimin davranışları, bebek yetişmesinin ve çocuk sosyalleşmesinin uygun biçiminin koşullarında tanımlanmıştır: “Çoban gerü döndü, sapan taşına tuttu. Urdukça büyüdü. Çoban yığanağı kodu kaçtı. Koyun ardına düşdü.” (Lewis, 1974: 141) Obje, tacizlere maruz kaldı; fakat bu onun boyut ve güç olarak büyümesine yol açtı. Oğuz Han ve beyleri onun karşısına geçtiler ve onun korkunç niteliğini keşfettiler: “Meğer ol dem Bayındur Han begleriyle seyrana binmişleridi. Bu bınaruñ üzerine geldiler. Gördüler kim bir ibret nesne yatur, başı götü belürmez.” (Lewis, 1974: 141). Yaratığın kafası bedeninden ayırt edilemez. Bu normal bir insan değildir, kısmen kafa kısmen beden; fakat kafası bedenine yapışmış bir canavar insandır.

İzleyen sahnede anlatıcı; canavar insanın “büyüyüşünü” anlatmakta ilk adımı atar. Çobanın sıra dışı boşboğazlığıyla ortaya çıkan yaratık şimdi Oğuz beyleri ve savaşçıları tarafından çevrelenmiştir. Burada kahraman Basat ile bir “ilişki” kurulacaktır.

(*Çevre aldılar*), indi, bir yigit bunu depdi, depdükçe büyüdü. Birkaç yigit dahı indiler, depdiler. Depdüklerince büyüdü. Uruz Koca dahı inüp depdi. Mahmuzu dokundu. Bu yığanak yarıldı, içinden bir oğlan çıktı. Gövdesi adam gövdesi, (*tepesinde bir gözi var*). Uruz aldı, bu oğlanı etegine sardı. Aydur: Hanum, munu maña verün, oğlum Basatıla besleyeyin, dedi. Bayındur Han, senün olsun, dedi. Aruz Tepegözü aldı, evine getürdü. (Lewis, 1974: 141)

Bir kez daha uygun büyümenin evrilmesi vardır. Kahramanlar yığını tekmele ve yığın, onlar tekmeledikçe büyür. Sonra Basat’ın babası daha fazla tekme ve mahmuzla bir çocuk “getirir”. İçinden çıktığı obje gibi, çocuk da kafası, zekânın tahtı, bedeninden, tutkunun tahtı, güçlkle ayırt edilebilen biridir. Yalnız acayip bir şekilde tek bir gözü vardır. Açgözlü bedensel arzuları temsil eden bu acayip göz onu canavar bir insan olarak işaretler. Bu bedensel işaret ona bir ad da verecektir, Tepegöz adıyla çağrılacaktır, edebî olarak “top-eye”.<sup>15</sup>

Canavar insanın “doğum”u Oğuz savaşçılarının ortasında meydana gelir. Bu, Basat’ın babası, Uruz Koca tarafından gerçekleştirilir ve Oğuz hanı tarafından denetlenir. Canavar çocuğun, Tepegöz’ün, destansı Oğuz ile bir çeşit ilişkisi ve özellikle aslan çocuk Basat’la gizli ilişkisi vardır. İki çocuğun da babası aynıdır. Aynı ailede büyütülecektir ikisi de. Doğal kardeşler olmasalar bile aralarında kardeşçe bir akrabalık var olacaktır.

Tepegözün reşit oluşu hakkındaki kısa hikâye sürdükçe Tepegözün bedensel arzuları ve gücü olağandışı gelişecektir.

Uruz Tepegözü aldı, evine getürdü. Buyurdu, bir daya geldi, emcigini ağzına verdi. Bir sordu, olanca südün aldı, iki sordu, kanın aldı; üç sordu canın aldı. Birkaç daya getürdüler, helâk etdi. Gördüler olmaz, süd ile besleyelüm dediler. Günde bir kazan süd yetmezidi. Beslediler, büyüdü, gezer oldu, oğlancuklarıyla oynar oldu. Oğlancukların kiminün kulagın yemeğe başladı. Elhasıl ordu bunun ucundan katı incindiler, âciz kaldılar. Uruz’a şikâyet edüp ağlaşdılar. Uruz Depegözü dögdü, sögdü, yasak eyledi, eslemedi. Âhır evinden kovdu. (Lewis, 1974: 141–42)

<sup>15</sup> Canavar kendi bedeniyle adlandırılır. Tepegöz adı, onun fiziksel canavarlığı betimlendikten sonra dile getirildi: “tepesinde bir gözü var”. Gözün ve bakışın imgeselliği hem eski hem de yeni Türk geleneğinde karmaşıktır. Göz ve bakış birçok deyimde geniş bir anlam alanıyla görülür. Bunlar arasında, göz ve bakışın özellikleri insanın iç arzularını gösterir ve özellikle dikkat çekicidir. Bu nosyonlar arasında göz ve bakış bazen arzu ve hırsı temsil eder. Çağdaş Türkçede “göz” nazarı, “açık göz” bencil ve hırslı insanı ifade eder. Birinin gözünü açması” deymi bir kişinin kendi çıkarlarının diğerleri tarafından çiğnendiğinin farkında olmaya başladığını ifade eder.



Tepegöz'ün yamyamsı eylemleri ilk başlarda tolare edilir. Basat'ın ailesi canavarı büyütme için ve onu obanın ve ailenin bir parçası haline getirmek için her türlü çabayı gösterir. Sütannelerini telef edince ona bol miktarda süt verirler. Arkadaşlarının bedenlerinden ısıarak parçalar koparmaya başladığında onu cezalandırırlar ve onu düzeltmeye çalışırlar; fakat bunların hiçbir yararı olmaz. Canavar çocuğun davranışı, bedensel arzularını kısıtlayamaması obayı öfkeyle, şikâyetle ve geçimsizlikle sarsar. Toplumun karşılıklı sevgi ve şefkat ülküsü zarar görmüştür.

Bir sonraki olay, yine zıtlık ve ters dönüş yoluyla, Basat'ın çağının gelmesi sahnesiyle paralel bir sonuca ulaşır. Dede Korkut, Basat'ı ehlileştirilmekte ona Oğuz geleneğini öğretmekle başarılı olmuştur. Onu at binmeye ve genç erkeklerle arkadaşlığa davet eder. Dede Korkut, ona ağabeyinin adını öğretir, ona kendi adını verir ve onu Allah'a emanet eder. Tepegöz'e de bir akıl hocası, kendi peri annesi, danışmanlık eder, onun çağı geldiğinde: "Depegözün peri anası gelüp oğlunun parmağına bir yüzük geçürdü. Oğul sana oh batmasun, tenünjü kılıç kesmesün, dedi." Tepegöz'e gelenek ve din eğitimi verilmemiştir, ama peri annesi tarafından ona sihir gücü verilmiştir. Yüzük onun bedenini görünmez kılacaktır, ona tüm insanlara karşı savaşma imkânı verecektir ve sonuçta bedensel arzularını ve gücünü, cezalandırılmadan gösterecektir.

Dede Korkut Basat'ı ehlileştirdikten sonra, oğlan kâfirler üzerine saldırmaya ve onlarla savaşmaya hazır, genç bir Oğuz haline gelir. Benzer olarak, fakat aynı zaman da farklı olarak, Tepegöz, yalnız yabancı inançsızlara değil Oğuzların kendilerine de acı veren korkunç bir "destansı" dövüşçü haline gelir:

Depegöz Oğuzdan çıktı. Bir yüce dağa vardı. Yol kesdi. Adam aldı. Büyük harami oldu. Üzerine birkaç adam gönderdiler. Oh atdılar, batmadı, kılıç urdular, kesmedi. Sünjüyle sancdılar, ilmedi. Çoban çluk kalmadı, hep yedi. Oğuzdan dahı adam yemeğe başladı. Oğuz yığılıp üzerine vardı. Depegöz görüp kakıdı. Bir ağacı yeindn kopardı, atup elli atmış adam helâk eyledi. Alplar başı Kazan'a zarb urdu, dünya başına dar oldu. Kazanın kardaşı Kara Güne, Depegöz elinde zebun oldu. Düzenoğlu Alp Rüstem şehid oldu. Aruk candan iki karındaşı Depegöz elinde helâk oldu. Demür Donlu Mamak elinde helâk oldu. Bıyığı kanlı Dügdüz Emen elinde helâk oldu. Ağ sakallu Uruz Koca'ya kan kusdurdu. Oğlu Kayan Selcügün ödü yarıldı. (Lewis, 1974: 142)

Canavar çocuk, canavar kahraman haline gelmiştir. Savaş sırasındaki özelliklerini gösteren mecazlar herhangi bir yerde Oğuz kahramanlarının güçlerini ve dayanıklılıklarını gösteren mecazlarla aynıdır.<sup>16</sup> Canavar kahraman, Oğuz savaşçıların en ünlülerine -Kazan ve Kara Göne- boyun eğdirir, diğerlerini de -Alp Rüstem ve Uşun Koca- öldürür. Onu besleyen aileye -Basat'ın babası Uruz Koca'ya ve ağabeyi Kıyan Selçuk'a- bile saldırır; bu ikisinin yaraları bedensel olmaktan çok duygusaldır. "Ağ sakallu Uruz Koca'ya kan kusdurdu. Oğlu Kayan Selcügün ödü yarıldı." Normal bir çocuğu olanlar sevgi ve şefkatle birleşmelidirler, der büyük korku ve öfkeyle. Ağabey olayında daha sonra bu psişik yaraların ölümcül olduğunu öğreneceğiz.

Sonuç olarak, Oğuz daha fazla dayanamaz ve Tepegöz'e teslim olmak zorunda kalır. Bunu yaptıklarında insan statüsünden hayvan statüsüne indirilmiş olurlar.

Oğuz, Depegöz'e kâr kılmadı, ürkdü, kaçdı. Depegöz çevürüp önün aldı. Oğuzu salıvermedi, gerü yerine kondurdu. Elhasıl Oğuz yedi kerre ürkdü, Depegöz önün alup yedi kerre yerine getürdü. Oğuz Depegöz elinde tamam zebun oldu. (Lewis, 1974: 142)

<sup>16</sup> Örneğin, Dede Korkut Kitabında en az üç kez geçen "böyle böyle yapan kişi kan kusar" destansı bir epittir, bk. Başgöz (1978: 13) ve daha sonra hikâyede kahraman Basat da Tepegöz'e karşı savaşında bir ağaç kullanır tıpkı devin Oğuzlara karşı kullandığı gibi, 20.



Tepegöz, kendi çoban babasının canavarlaşmış, abartılı bir versiyonu haline gelir. O, yalnız bir “çoban” değil aynı zamanda Oğuz halkının etrafını çeviren ve tüketen bir “insan çobanı”dır da.

Sonunda Oğuz, Dede Korkut’u anlaşma yapmak için deve gönderir. Tepegöz, Oğuz’un ona her gün altmış insan vermeye söz vermesi konusunda diretir; fakat Dede Korkut sayının bir gün biteceğini öne sürer. Her iki insan karşılığında beş yüz koyun vermeyi önerir. Dev kabul eder, ancak Oğuz’dan, insan ve hayvan etinden yapacağı yemekleri pişireceği bir mutfak kurmasını ister.

Vergiler günden güne artar ve tüm Oğuzlar sırayla bir oğullarını vermeye başlarlar. Sonra ikinci bir sefer gerekli olur ve her aile ikinci bir erkek çocuklarını vermek zorundadır. Bir aileye iki oğullarından sonuncusunu verme sırası geldiğinde “anne çılgık attı, ağladı ve ağıt yaktı.” Tepegöz’ün korkunç yağmalarının aileyi ve Oğuz’un etrafında toplumu bir araya toplayan duyguları ortaya çıkarma etkisi vardır. Bir sonraki epizotta, bu duygular kahraman Basat’ı, kendini fedâ etmeye güdüleyecektir.

### 3. Epizot: Aile ve Toplum Duyguları

Bu noktada, Basat kâfirlere yaptığı seferden ganimetleri ve tutsaklarıyla birlikte döner. Haberleri duyar, ikinci ve son çocuğunu vermek zorunluluğuyla karşı karşıya kalan zavallı kadın, oğlunun fidyesi olarak ondan kâfir tutsaklarından birini vermesini istemeye karar verir. Ona gider ve canavarın korkunç zararlarını anlatır. Basat, ağabeyinin öldüğünü öğrendiğinde çok üzülür. “Kara gözleri yaşlarla dolarak” öfkeyle haykırır:

*Kırañ yerde dikilmiş otahlaruñ  
O zalım yıkdurdu ola kardaş  
Yügrük olan atlaruñ taolasından  
O zalim secdüirdü ola kardaş  
Biserek biserek develerüñ katarından  
O zalım ayırdı ola kardaş  
Şölenüñde koduğuş koyunuş  
O zalım kırdı ola kardaş  
Güvencümile getürdüğüñ gelincüğüñ  
O zalım senden ayırdı ola kardaş  
Ağ sakallu babamı  
Oğul deyü ağlattuş ola kardaş  
Ağca yüzlü anamı  
Oğul deyü sızlatduş ola kardaş  
Karşu yatan kara dağum yüksegi kardaş  
Akındılı görklü suyumuş taşkunu kardaş  
Güçlü belüm kuvveti  
Karañu gözlerümün aydını kardaş  
Karındaşumdan ayrıldum  
deyü çok ağladı, zârlık kıldı.( Lewis, 1974: 144)*

Kayıp ve ayrılık, ağabey ile kardeş ve daha sonra oğul ile ebeveynler arasındaki duygusal bağı ortaya çıkarmakta rol oynar. Kadına bir tutsak bağışlayarak, Basat anne ve babasını birleştirir: “Basat babasının elin öpdü, ağlaştılar, buzlaştılar. Anasının evine geldi, oğlançuğunu koçdu. Basat anasının elin öpdü. Görüşdüler, buzlaştılar.”





Basat'ın ve Tepegöz'ün çevrilmiş paralelleri şimdi tamamlanmıştır. Gördüğümüz gibi, hem kahraman hem de canavar, yağma ve savaşa giren güçlü savaşçılar olarak betimlenmiştir; fakat bu benzerlik onların arasındaki farkı vurgulamak amacıyla. Ganimet ve tutsak alırken Basat'ın kullandığı şiddet tamamen destansıdır; çünkü bu eylem, daha önceki sahnelerde fazlasıyla ifade edildiği gibi, kâfirlere karşı kendi aile ve halkı uğruna sadakatle yerine getirilmiştir. Tepegöz'ün kendi şiddet eylemleri yalnızca biçimde "destansı"dır; çünkü bunlar kendi ailesi ve halkına karşı kendi bedensel arzularının hizmetinde gerçekleştirilmiş tamamen dünyevî eylemlerdir.

Kahraman; Oğuzlara -"kardeşim hatırına"- devle savaşacağını bildirdiğinde, Kazan, onu canavarın gaddarlığı hakkında uyarır ve ona akıl verir: "Ağ sakallu babanı ağlatmağıl! Ağ bürçeklü anañı buzlatmağıl!" Fakat Basat kararlıdır. Canavarla savaşmak için silahlarını kuşanır, ebeveynlerinin ellerini öper herkesle helâlleşir ve "Hoş kaluñ!" (Lewis, 1974: 145) der.

#### 4. Epizot: Basat Tepegözü Kör Eder ve Mağarasından Kaçar

Hikâyenin bu epizotu, Odyssey'in IX. kitabındaki Odysseus ve Polifem hikâyesini hatırlatır. Basat, Tepegöz'ün bir mağarada yaşadığı Salakhane uçurumuna gelir.<sup>17</sup> Ona arkasından yaklaşarak oklarını fırlatır. İlk önce, canavar oklar sırtına çarpıp kırıldıkça onları kendisini ısırarak sinekler olarak algılar. Sonra, bir oku gören Tepegöz neler olduğunu anlar. Kahramanı yakalar, onu bir çizmenin içine koyar ve aşçılara akşam yemeğinde "Oğuz bahar kuzusu" yemeği pişirmelerini emreder. Daha sonra, Basat çizmeden kaçır, aşçılardan Tepegöz'ün bedenindeki en yumuşak yerinin gözü olduğunu öğrenir ve dev uyurken gözüne şiş sokarak onu kör etmeyi başarır. Dev korkunç bir acıyla uyanınca, Basat mağarada koyunların arasına saklanır. Bir şekilde Basat'ın, sürüsünün arasına saklandığının farkına varan dev; mağaranın girişinde her bir bacağı bir kenarda durur ve bir bir geçmeleri için hayvanlarını çağırır. Dev'in en sevdiği koçu kalkınca, Basat onu yakalar boğazını keser, yüzer ve koçun kafası derisinden ayrı olmadığı halde onun postuna gizlenir. Dev Basat'ın ne yaptığını anlasa da kahraman koçun kafasını bacakları arasından geçerken devin ellerine vererek kaçmayı başarır. Kahraman, devi koçun ağız kısmıyla kandırınca kurban edilmiş koçun postu devin elinde kalır.

Yamyam bir canavarı kör eden ve onun mağarasında bir koç kılığında kaçan bir kahraman motifi tüm Avrasya' da bulunur. Burada, motifin iki gerekli karakteristiği, devin kör edilmesi ve mağaradan kaçış, baştan sona tutarlı bir şekilde işletmek için dikkatlice tasarlanmıştır.

*Canavarın kör edilmesi:* Tepegöz'ün sihirli yüzüğü onun bedenini Oğuz kahramanlarının kılıçlarına ve oklarına karşı korur; fakat şiş ocağa (Oğuzlar arasında aile sevgisi ve şefkatinin anahtar simgesi) ait bir araçtır ve canavarı yaralama gücü vardır. Dev'in etli gözüne kor halindeki şişi batırmadan önce, Basat "adı görklü Muhammed'e salavat getürdü." (Lewis, 1974: 146). Dede Korkut hikâyelerinde Oğuzların sosyal yaşamını ve inançlarını meşrulaştıran din olan İslam dininin Peygamberi adına hareket eden Basat, devin sihirli yüzüğünün koruyucu gücünü yenme imkânı bulur. Canavarın bedensel arzularının sembolü olan ve Oğuzların aile ve topluma verdikleri değer kadar değer verdiği gözünde açılan yara, özellikle en korkuncudur: "Şöyle na'ra urdu, haykırdı kim dağ ve taş yankulandı" Tepegöz, şimdi gözünü kaybettiği için acı çekmektedir; tıpkı oğullarını kaybeden Oğuzların acı çektiği

<sup>17</sup> Lewis(1974: 206) "Salakhane" adının bir Türk'ün kulağında "salhane" olarak algılanacağını söyler.



gibi. Böylece, sembolik seviyede, Oğuz versiyonu tutarlı bir şekilde bedensel güce ve tutkuya karşı ailevi duyguları ve sosyal kısıtlamaları öne çıkarır.<sup>18</sup>

*Mağaradan Kaçış:* Basat yüzülmüş koyun postuna büründüğünde Tepegöz, Odysseus'un Polifem'i kandırıldığı maskeyle aldatılmamıştır. Canavar, Basat'ın ne yaptığını kesinlikle bilir. Hatta kahramanın gerçekten hangi hayvanın postu içinde olduğunu bilir: "Depegöz de bildi kim Basat deri içindedür." (Lewis, 1974: 146). Fakat canavar yine de Basat'ı yakalayamaz. Bu konudaki başarısızlığı, insanı hayvandan ayıramadığını gösterir.<sup>19</sup> Sütannelerini telef etmesi, oyun arkadaşlarını yemesi, Oğuzları koyun gibi gütmesi ve iki aşçısı tarafından hazırlanmasını emrettiği etleriyle beslenmesinin tasvir edilmiş biçiminde devin zayıflığına tekrar tekrar vurgu yapılmıştır. Tepegöz'ün insanı hayvandan ayıramaması onun canavarlığının bir sonucudur. Dev, iştahını doyurma peşinde koşarken bilmenin hatta mantığın gücünden yoksun değildir. Fakat, tamamen bedensel arzulara sahip bir yaratık olarak, onda kişiye insan zekâsının geleneği anlama ve toplumun bir üyesi olma imkânı veren parçası eksiktir. Bu nedenle, hayvan ve insan arasındaki farkı anlayamaz; bu başarısızlık, kahramana, koçun postunu deve verip onun bacaklarının arasından kaçma fırsatını verir. Basat mağaradan kaçtıktan sonra, canavar ona sorar, "Oğlan kurtulduğunu?" ve kahraman yanıtlar, "Tanrım kurtardı." (Lewis, 1974: 146). Basat, bazı bakımlardan bir hayvan gibidir, her şeyden önce o da dişi bir aslan tarafından büyütülmüştü, fakat bu, Basat'ın hayvan tarafıyla insan tarafını bütünleyen ilahî takdirdir.

Hikâye, kahraman ve canavarın daha ileri çatışmalarıyla sürer. Bu olaylar, Odysseus ve Polifem hikâyesinin bir parçası değildir, fakat benzer hikâyeler Avrasya'nın çeşitli bölgelerinde görülür.<sup>20</sup> Ancak, yine, motiflerin Oğuz destansı kimliği hakkında bir nokta yaratmak için tasarlanmış olması buradaki sorundur.

##### 5. Epizot: Canavar Gibi Kahramanın da Bir Bedeni Var

Basat mağaradan kaçtıktan sonra, Tepegöz ona bir çocuk olarak yaklaşır, ona "oğlan" diye seslenir. Bu, canavar ve kahraman arasında, sembolik bir seviyede filial bir ilişkiyi gösterir. Kahraman, canavar gibi, aslan bir çocuk olarak bebekliğinde uç

<sup>18</sup> Homerik versiyonda, tek gözlü canavarın kör edilmesi bileşenleri, Odysseus'un hile yöntemleriyle devin aptallık boyutundaki toplumsallaşamaması arasındaki farklı bir sembolik zıtlığın bir parçası olarak tasarlanmıştır. Odysseus, dev uyurken onun zeytin değneğini alır, ateşte sertleştirir ve onun tek gözüne batırır. Beidelman (1989), zeytin değneğinin, insanlığa Metis' in kızı Atena tarafından verilen bir beceri ve teknik ve emekle üretim biçimi olan tarımı temsil ettiğine dikkat çeker. Kiklops'ların adasında olmayan tarım becerisinde Polifem'in haberi yoktur. Zeytin dalını "emeksiz" ve "becerisiz" çoban üretimi için "yanlış" kullanır. Özetle, Homerik versiyondaki zeytin değneğinin sembolizmi Oğuz versiyonundaki şiş sembolüyle paraleldir ancak onunla zıtlaşır. Hem Grek hem de Türk versiyonu sembolik bir almetin kurgusu özelliği taşır; fakat her biri sosyal kimlikle ilgili kendi ayırt edici iletişimiyle.

<sup>19</sup> Burada, Lewis'in çevirisi Homerik hikâyeden etkilenmiştir. "Tepegöz Basatın mağarada olduğunu bildi." satırını doğru çevirir; fakat sonra "Şimdi Tepegöz Basat'ın postun içinde olduğunu tahmin etti." satırında Türkçe metnin anlamından sapar. (Lewis 1974: 146) Odyssey'de, dev kör edilir böylece Grekler koyunlar sabah koyunlar otlaklarına giderken onların altlarına saklanarak mağaradan kaçabileceklerdi. Yani Odysseus'un devi kandırması ve tuzağa düşürmesi onun karakterinin önemli bir özelliğidir, öyle ki devin canlı koyun altındaki Odysseus'u tanımaması gerekir. Türk hikâyesinde de kahramanın kendisini gizlemesi için dev kör edilir. Fakat sonra, Tepegöz Basat'ın koçun postunun altında olduğunu fark eder; ancak insanı hayvandan ayırmayı başaramaz. Bu başarısızlık, Basat'ın (onu hayvan değil insan yapan) ilahî gücü tanımıyla birlikte, hikâyenin en önemli bölümüdür. Mundy, "Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü" hikâyesinin Odysseus ve Polifem'den kaynaklandığını iddia eder; çünkü devin kör edilmesi ve mağaradan kaçış arasındaki bağlantı Türk versiyonunda kaybolmuştur. Bu iddia sağlam değildir. Devlin Türk versiyonunda kör edilmesi ve kahramanın kaçışı bağlantılıdır, fakat Grek versiyonundan farklı bir şekilde.

<sup>20</sup> Mundy (1956), dev katili hikâyeleri için bir paradigma tartışır ve bunları gözden geçirir. Paradigma Hackman (1904) tarafından 120'den fazla varyantın incelenmesinde geliştirilir.



noktalarda teşvik edilen alışılmadık bedensel arzuları olan bir yaratıktır. Canavar ona “oğlan” diye seslendiğinde, kahramanın kişiliğine de uygun düşen bedensel arzusunun otoritesi problemini besler. Basat, verdiği yanıtta kişiliğinin bedensel arzusundan farklılaşan yönünü hatırlatarak Tepegöz’e seslenir. “Tanrum kurtardı.”, diye yanıtlar.

Tepegöz, Basat’a bir kez daha “oğlan” diye seslenir, genci kendi istemcisi yapmaya çalışır: “Mere oğlan, al sol barmağumdaki yüzüğü parmağına tak. Saña oh ve kılıç kâr eylesün.” Peri annenin canavara bıraktığı gibi şimdi Tepegöz, yüzüğü Basat’a bırakır. Basat, yüzüğü alır ve parmağına takar. Tepegöz, yüzüğü alıp almadığını, takıp takmadığını sorar. Kahraman, aldığını söyler, canavar ona saldırır ve onu bir hançerle öldürmeye çalışır. Basat, sıçrayarak devden kaçır ve devin, parmağından düşen yüzüğün üstüne bastığını görür. Tepegöz, yine sorar, “Kurtulduñ mı?” ve Basat yine, “Tanrum kurtardı.”, diye yanıt verir. Basat, kısmen kişisel cesaretiyle, hayvan varoluşunun ve bedensel sığılarının öz niteliğiyle, kurtulmuştur. Fakat daha katı bir surette Allah’a inancıyla kurtulmuştur. Ve sembolik seviyede, yüzüğü devden kurtarmayı başaramayarak kurtulduğu şey, ölüm tehdidiyle birlikte taşıdığı bedensel tutku ve dayanıklılığın patronajıdır.

Canavar; bir deneme daha yapar, bu kez yine oğlan diye seslendiği kahramanla ittifak kurmayı önerir: “Oğlan, şu künbedi gördün mi? dedi.’ Gördüm, dedi. Depegöz aydur: Menüm hazinem var. Ol kocalar almasunlar, var mühürle, dedi.” (Lewis, 1974: 147).

Mahzene giren Basat çok miktarda altın ve gümüşle karşılaşır. Zenginlik manzarası tutkusunu uyarmaya yarar ve bu nedenle bilinci sarsılır: “Bakarak kendüzün unutdu.” Canavar o an mahzenin kapısını kapatır ve mahzeni kahramanın başına yıkacakmış gibi sallamaya başlar. Bu kez, Basat’ın ölümden kaçışı, hiç de hayvansı yiğitlik unsuru içermez:

Basatın diline bu geldi kim Lâ ilâhe İlla’llah, Muhammedün Resulü’llah dedi. Hemen dem künbed yarıldı. Yedi yerden kapu açıldı, birinden taşra geldi. Depegöz künbede elini elini sokdu, eyle sarsdı kim künbed zir ü zeber oldu. Depegöz aydur: Oğlan kurtulduñ mı? dedi. Basat aydur: “Tanrum kurtardı, dedi.” (Lewis, 1974: 147)

Önceki iki durumdan daha katı surette, Basat ölümden kaçır; ama destansı güç ve cesaretle değil; insanlık bilincini yeniden kazanarak. Allah’a döner.

Kritik bir nokta burada üç adımda yaratılmıştır. Canavar, hayvanla insanı ayıramaz; çünkü bedensel güç ve arzusu dışında hiçbir şeyi yoktur. Bu nedenle bacıklarının arasından sıvışan Basat’ı yakalayamaz. İkincisi, kahraman kısmen kendi yiğitliğiyle, saldırıdan kurtulmak için sıçırır- fakat daha katı bir surette yüzüğün düşmesine ve canavarın hançerinin kaybolmasına neden olan Allah’ın yardımıyla da kurtulur. Fakat son tahlilde, insanı hayvandan ayıran şey Allah inancıdır. Basat, kendi eyleminden çok Müslüman inançlarına şahitliğinin beyanıyla kurtulur. Oluşturulmuş bu kritik noktada Basat’ın destansı sığılarının gerçek önemi dördüncü bir adımda gösterilebilir. Onun savaştaki özellikleri Allah’ın desteği altındadır. Diğerlerine sadakatin dışında özveridir bunlar. Tepegöz, daha sonra Basat’a bir canavar olan kendisinin nasıl öldürüleceğini açıklar, bunu yaparken gencin korkunç görevin yerine getirilmesinden kurtulamayacağını umar:

“Şol mağarayı gördün mi?” Basat aydur: Gördüm, dedi. Depegöz aydur: “Anda iki kılıç var, biri kınlu biri kinsuz. Ol kinsuz keser keser menüm başımı. Var getir, menüm başumu kes, dedi.” (Lewis, 1974: 147)



Basat, mağaraya girer ve kını olmayan kılıcı görür ve zekâ, cesaret ve dayanıklılık güçlerini göstermeye baş vurur:

“Men buña bitekellüf yapışmayam deyüp kendi kılıcın çıhardı, tutdu. İki pare böldü. Vardı bir ağaç getürdü, kılıca tutdu, anı dahı iki pare eyledi.<sup>21</sup> Pes yayını eline aldı, ohıla ol kılıc asılan zenciri urdu. Kılıc yere düşdü gömüldü. Kendü kılıcın kınına sokdu. Balçağından ol kılıcı berk tutdu. Geldi aydur: Mere Depegöz nicesin, dedi. Depegöz answered, “Mere oğlan dahı ölmedünmi? dedi. *Taşrum kurtardı*, dedi”<sup>22</sup> [Tepegöz]. (Lewis, 1974: 147)

Kahramanın özel zekâ, dayanıklılık ve cesaret güçleri vardır; fakat bunlar Allah’ın tanıklığında gerçekleştirilir. Bu tanıklık, kahramanı canavara karşı görünmez kılarken canavarı, kahramanın saldırısına açık bırakır.

Basat’ın öldürülemeyeceğini anlayınca, Tepegöz umudunu keser. Bu, canavar ve kahramanın atışmalarını başlatır, bunlar Basat’ın Tepegöz’ün başını vurmasıyla ve tüm Oğuzlar tarafından bunun kutlanmasıyla sona erer.

#### 6. Epizot: Tepegöz ve Basat’ın Atışmaları

Atışmalarında, canavar ve kahraman kendi kimlik ve duygularını beyan ederler. Tepegöz, zarar gören gözüne bağlılığını ifade ederek başlar:

Gözüm güzüm, yalnız gözüm  
Sen yalnız göz ile men Oğuzu sındurmuşım  
Ala gözden ayırdun yigit meni  
Tatlu candan ayırsun Kaadir seni  
Eyle kim men çekerem göz buşunu  
Hiç yigide vermesün Kaadir Tanrı göz buşunu (Lewis, 1974: 147-149)

Kör etme olayında görmüş olduğumuz gibi, canavarın gözü için yaktığı ağıt, bedensel tutku ve gücünün sembolüdür ve Oğuzların kendi ölümlerine ve tutsaklarına ağıtlarının zıttıdır. Bu şüphesiz eninde sonunda ortadan kaldırılacaktır; fakat bu konuyu bir süreliğine bir kenara bırakıp okumaya devam edelim. Tepegöz, hitabına devam eder. Nereden geldiğini, kime yemin ettiğini, hangi hana hizmet ettiğini, savaşta önderinin kim olduğunu, anne babasını adlarını, kendi adını sorarak Basat’tan kimliğini açıklamasını ister. Yanıtında, Basat, sırasıyla bu sorulara yanıt verir, kendini Oğuzlardan biri olarak tanımlar ve “Uruz’un oğlu Basat” olarak tanıtır.

Rakibinin adını öğrenen canavar yanıt verir, “Öyleyse biz kardeşiz!” ve Basat’tan merhamet diler, “Canımı bağışla!” Tepegöz artık, ona karşı acımasızca yıkıcı davrandığı karşılıklı sevgi ve bağlılık duyguları adına konuşur. Çileden çıkmış Basat bu duyguları onurlandırır ve canavarı öldürmek için isteğini açıklar:

Mere Kavat ağ sakallu babamı ağlatamışsın  
Karıcık olmuş ağ pürceklü anamı buzlatmışsın  
Karındaşum Kıyanı öldürmüşsün  
Ağca yüzlü yengemi dul eylemişsün  
Ala gözlü bebeklerin öksüz komuşsın  
Kormuyam seni  
Kara Polat öz kılıcum tartmayınca  
Kafalu börklü başun kesmeyince

<sup>21</sup> Tepegöz’ün Oğuzların birçoğunu onlara bir ağaç atarak öldürdüğünü hatırlayın; bk. n.15. Basat’ın babasının adı canavar ve kahramanın konuşmalarında *kaba ağaç* olarak söylenir.

<sup>22</sup> İtalikler bana ait.





*Alca kanuñ yer yüzüne dökmeyince  
Kardaşum Kıyanuñ kanın almayınca  
Komazam (Lewis, 1974: 148-149)*

Tepegöz, artık öleceğinden emindir. Yeniden konuşur, Oğuzlara eziyet etme, gençlerini öldürme, ordularını yok etme isteğini itiraf eder ve böyle yaptığında da kendi yaşamına bir son verir. Canavar için, bedensel arzusunun vahşi doyumuna tek alternatif açıkçası ölümdür. Beyan ettiği gibi, tecavüz ettiği karşılıklı sosyal bağlılık duygularının kendi sonunu hazırladığı sonucuna varır:

*Ağ sakallu kocaları çok ağlatmışam  
Ağ sakalu karışı tutdu ola gözüm seni  
Ağ pürceklü karıcıkları çok ağlatmışam  
Gözü yaşı tutdu ola gözüm seni  
Bıyacağı kararmış yigiteükleri çok yemişem  
Yigitlikleri tutdu ola gözüm seni  
Elcügezi kınalı kızcağuzları çok yemişem  
Karışcukları tutdu ola gözüm seni  
Eyle kim çekerem men göz buñunu  
Hiç yigide vermesün Kaadir Tanrı göz buñunu  
Gözüm gözüm ay gözüm, yalnızuz gözüm (Lewis, 1974: 149)*

Basat, sevdikleri, babası, annesi, ağabeyi ve tüm Oğuzlar uğruna yaşamından vazgeçmeye hazırdır; fakat Tepegöz'ün başkalarına karşı duygusuzdur yoktur. O yalnızca gözüne, bedensel arzularının sembolüne, bağlıdır. Bu, onun ilk hitabının anlamıdır. Neredeyse kahraman tarafından öldürülecekken canavar, Oğuz ana babalarının ağıtlarının ve gözyaşlarının gerçekten kendisini yıktığının farkındadır: Kahramanın, kendisine saldırmaya ve kendisini öldürmeye hazır oluşunun ardında başkaları için ağlama ve üzülmeyi yattığının farkındadır.

Kahraman, canavarı katleder: "Basat kakıyup yerinden duru geldi. Buğra gibi Depegözü dizi üzerine çökerdi. Depegözün kendü kılıcıyla boynunu urdu." Oğuz beylerinin hepsi canavarın yüksek dağlardaki yuvasına gelir ve onun kafası hepsinin görmesi için mağaradan dışarı çıkarılır. Dede Korkut "eğlenceli müzik çalmak" için gelir. "İnancın cesur savaşçıların maceraları" ile ilişki kurar ve "Kaadir Allah yüzün ağ etsün, Basat" (Lewis, 1974: 150) diye dua eder.

### **Odyssey ve Dede Korkut'ta Kişisel Kimlik**

Mundy, Basat ve Tepegöz'ün hikâyesindeki birçok boşluk ve eki araştırarak hikâyenin Odysseus ve Polifem'in Homerik hikâyesinin acemi bir uyarlaması olduğu sonucuna varır. Onun iddiaları şunlardır: 1. Basat'ın çocukluğu onu izleyen Tepegöz'ünkiyle ilgisizdi; 2. Uruz'un bebek devi büyütme isteği hiçbir anlam taşımaz; 3. Perinin deve yüzük hediye etmesi yapay bir eklemidir; 4. Perinin, Konur Koca'dan önce ikinci kez görünüp öç duygusunu belirtmesinin gereği yoktur; 5. Basat'ın kâfirlere baskından dönüşü hikâyeye kaba bir eklemidir ve 6. Devlin kör edilişi ve kahramanın mağaradan kaçışı arasındaki mantıksal bağlantı bastırılmıştır. İlk analiz Mundy'nin her yargısında yanlış olduğunu gösterir. Başvurduğu olaylar kendi tüm yapısına uyması için dikkatlice hesaplanmıştır, Basat'ın iyiliği ve Tepegöz'ün kötülüğü arasındaki zıtlığı göstererek kişi ve toplum hakkındaki iyi eklemiş ve tutarlı iletiyi aktarır. Bu, Dede Korkut hikâyelerinin Homerik hikâyelerden etkilenip etkilenmediği sorusu hakkında hiçbir yanıt vermez. Fakat, böyle bir etkilenme varsa Grek versiyonundan aktarılmış unsurlar tamamen farklı bir anlam üretmek için tutarlı bir şekilde kurgulanmıştır.



Dede Korkut Kitabı ve Odysseus'un kısa bir kıyaslaması bunun nasıl gerçekleştiğini örnekler. Homeros versiyonunda, Odysseus ve Polifem hikâyesi kurnazlığın (metis) sosyal kimliğin yaşamsal bir özelliği olduğunda ısrar eder. (Kırş. Beidelman 1989)<sup>23</sup> Hikâye, Odysseus'un hilebaz ve yalancı eylemlerini, düşmanlarının onaylarını güçlendirerek, Polifem'in aptallıklarıyla, beceriksizlikleriyle, yalnız varoluşuyla ve sosyal geleneği reddedişiyle tekrar tekrar karşılaştırır. Polifem, Odysseus'a koyunun yerini sorduğunda Odysseus, devi koyunun sahilde yaralı olduğu yalanıyla kandırır. Polifem, Odysseus'a adını sorduğunda, o "Hiç kimse.", diye yanıtlar. Sonra, diğer Kiklops devin yardımına geldiğinde, bu hile Grekleri kurtarır. Hikâyenin iki merkezî olayı, devin kör edilişi ve mağaradan kaçış; ayrıntılı bir savaş planının bir parçası, dramatik bir biçimde tanımlanmış bir formülasyondur. Grekler, Polifem ağzını onların kımıldatamayacağı bir kayayla tıkadığı mağarada sıkışıp kalırlar. Odysseus, uyuyan devi bir kılıçla öldürürse Greklerin mağaradan kaçabileceğini fark eder. Ancak, kör olmuş dev ağıldaki hayvanlar arasında onları bulamaz. Bu nedenle, kayayı kaldırır ve koyunlarını çağırır; Grekleri mağaradan kaçarlarken yakalamayı düşünmektedir. Benzer şekilde, Grekler mağaradan bir hileyle kaçarlar. Odysseus, devin yanından fark edilmeden geçmeleri için her bir adamını iki koyun arasına bağlar. Odysseus, Polifem'in en sevdiği koyununu öldürmez, fakat postuna sıkı sıkıya tutunarak onun altına sarılır. Grek ve Türk hikâyelerinde insan kahraman ile insan olmayan bir kahraman arasındaki farkta bir ilgi vardır; fakat bu farklılık kesinlikle şekilde çözümlenemez. Grek hikâyesinde, konu devin vahşi gücü karşısında kahramanın stratejik aletleridir. Türk versiyonunda, konu, devin kontrol edilemez ve sınırsız bedensel arzuları karşısında Basat'ın toplum ve din onayıdır.

"Basat'ın Tepegözü Öldürdüğü" hikâye kişi ve toplum ilişkileri üzerinde tutarlı bir bakış taşırken bu bakış eş hikâyelerde tutarlı bir şekilde dile getirilir. Dede Korkut Kitabı'nda, birey her zaman iç düşünceleri ve duyguları ile bir aktör ve ses olarak açıkça durur. Kişilerin ne dediği, yaptığı ve hissettiği her iki hikâyenin de odağıdır. Aynı zamanda, Dede Korkut Hikâyeleri bireysellik etiği için konuşmaz. Bireyler, her zaman kendi sosyal ve ailesel ödevlerinin sınırlamaları altındadır. Bu ödevlerin göze çarpan özellikleri diğerlerine sadakattir ki bu sadakat kişisel arzulardan ve hırslardan feragat etmeyi ve kişisel korku ve öfkeleri bastırmayı gerektirir. Bir erkek ya da kadın kahraman bu gibi bir sosyal ödevin yerine getirilmesi için yine güçlü, cesur ve zekidir. Nadiren akıllılık, hilekârlık, manipülasyon, özgünlük, orijinallik ya da güçlü hayali gösterirler ki bunların hepsi, başkalarına dayanma sosyal ilkesinin değerini düşüren şeylerdir ve başkaları için niteliksiz fedakârlıktır.

### Çağdaş Türkiye'de Dede Korkut Etiği

Türkiye'de Dede Korkut Kitabının çağdaş çevirileri başladığından beri onların okuyucuları bu Ortaçağ hikâyelerinde kendilerinden bir parça bulabilmişlerdir. Bu farkındalık bazen (Ergin 1964) Türk milliyetçilerinin iddialarıyla fazlasıyla yüküldür:

Türk dilinin en güzel başyapıtlarından biri hatta ilki olan Dede Korkut Kitabı, aynı zamanda Türk kültürünün temel çalışmalarının biri belki de ilkidir. Önce, yüzyıllar boyu süzülerek gelmiş ve yaratılmış millî bir destan olarak o, Türk milli dehasının bir ürünüdür. Sonra, bu konuya bağlı olarak Türk milli ve beşeri hayatının bir aynasıdır. Özetle, onun yaratıcısı Türk milletidir ve konusu Türk milli hayatıdır."<sup>24</sup>

<sup>23</sup> N. 17 ve 18 de Grek ve Türk hikâyelerinin birbirlerinden ayrıldıkları noktalara dokunur.

<sup>24</sup> Metin, Ergin' den (1964).



Herhangi bir milliyetçi perspektif gibi, Dede Korkut Kitabı'nın tanımı birçok önemli, karmaşık gerçeği onun resminin dışında bırakır. Türkiye'nin nüfusu Türk, Kürt, Arnavut, Boşnak, Ermeni, Bulgar, Yunan, Çerkez, Gürcü, Laz, Abhaz, Arap ve İran kökenlilerden oluşur ve bu nüfusun sosyal ve kültürel mirası; Avrupa, Orta Doğu ve Asya'dan gelen birçok halkın etnik özü, inançlarının ve entelektüel bilgilerinin unsurlarından oluşur. Aynı zamanda, Türkiye, bölgesel sosyal ilişkilerin karmaşık yapısına dayanan yoğun yerel bağlılıklar ülkesidir. Osmanlı'nın ilk dönemlerinden beri, bölgesel sosyal hiyerarşiler ve ağlar Anadolu' da köy, kasaba ve şehri birbirinden ayırmıştır. Bu sosyal oluşumlar kendi bölgesel çevreleriyle sınırlı değillerdir. Bunlar imparatorluğun kurumlarına ulaşmıştır ve imparatorluk politikalarını etkilemiştir. Anadolu'nun etnik ve bölgesel çeşitliliği içinde bu göçebe etik, Türk kimliğinin bir parçası haline nasıl geldi?

Osmanlıların güç kazandığı bağlam, hem yönetenler olarak meşruluk savlarında hem de devlet uygulamalarında onların göçebe kökenlerinin bir anahtar olmasını sağlamıştır. Bir buçuk yüzyıl boyunca, ilk Osmanlı vilayeti XIV. yüzyılın ortalarında Moğol dünya düzeninin yıkılışından sonra doğan boşluğu doldurmak için birbirleriyle rekabet eden, birçoğu Türk kökenli olan ve politik gelenekleri bakımından göçebe olan, birkaç fetih vilayetinden biriydi (Fleischer, 1986: 274). Bu dönem boyunca, bu rakip vilayetlerin hem politik uygulamaları hem de yönetim ideolojileri bu hep beraber uyumlu olmayan iki kaynağa dayanmaktaydı: Orta Doğu'ya Moğol istilası tarafından getirilen bozkır gelenekleri ve Moğolların gelişinden önce Müslüman hükümdarlar arasında yaygınlaşmış İrani-İslamî gelenekler:

Osmanlılar göçebe bir altyapıdan kaynaklanmış ve yüce bir klan altında fetih ve konfederasyona dayalı bir politika kurdular. On altıncı yüzyılın ortaları boyunca Osmanlı veraset uygulaması, ...diplomatik uygulama, ... ve hanedan yasalarının İslami şeriatı ayrı ilanlarının hepsi Osmanlıların yeni bir İslami politika yaratırken bir süre bozkırın politik geleneklerine bağlı kaldıklarını gösterir. Timtir gibi, Osmanlılar, dine dayalı ideolojilerini yaratırken İslami kimliklerini göçebe kökenleri ve politik gelenekleriyle *gazi* [inanç savaşçısı] biçiminde bağdaştırır (Fleischer 1986: 275-276).

Bozkır devlet geleneğine Osmanlı'nın güveni onları Anadolu'daki Türk atalarından, Türk oldukları halde kendilerini İrani-İslamî yüksek geleneğinin temsilcileri olarak daha ayrıcalıklı sayan Rum Selçuklularından ayırır (Fleischer, 1986: 286-92). Aynı zamanda, Osmanlı yönetimi (Rum Selçukluları gibi) etnik olarak Türk olan tek parça halklardan oluşmamaktaydı. Osmanlı vilayetinin hizmetlileri Osmanlıların hükmettiği bölgeler gibi çok milletliydi. Anadolu'da bozkır geleneğinin devamı aralarında Türk, Grek, Frenk, Arnavut, İranlı, Boşnak, Sırp, Kürt, Ermeni ve Arap kökenli bireylerin bulunduğu yöneticilerin, askerlerin, savunuculardan oluşan farklı etnik altyapıların başarısıdır (Fleischer, 1986: 156-59, 254-57).

Oğuzların ahlakî bakış açıları, bu yolla Osmanlı kurumları ve politikaları tarafından kuşaktan kuşağa aktarılır. Yüzyıllar boyunca, Osmanlı yönetimi, Küçük Asya'nın renkli halkları arasında kişisel kimliğin ve sosyal ilişkilerin spesifik dilini de içeren kendine özgü bir sosyal prestij ve tabaka sistemi yaratmaya çalışmıştır. Osmanlı kamu kültürü, antik Oğuz altyapısıyla, Osmanlı geçmişlerine borçlu olduklarını kabul etmeye hevesli olmasalar da milliyetçilerin başarılarında büyük bir öneme haizdir .<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Osmanlı kamu kültürü yerine Osmanlı kamu kültürünü kullanarak, Küçük Asya'da Osmanlı hâkimiyetinden kaynaklanan fakat saray kültüründen farklı olan bölgesel sosyal geleneği anlatmak istedim.



Oğuz hikâyeleri üzerinde belirli bir zaman ve yerde yeniden çalışan biri tarafından derlenmiş Dede Korkut Kitabı'nın kendisi Güneybatı Asya'daki sosyal ve politik tarihin izlerini taşır. Oğuz kahramanlarının ve kahraman kadınlarının Dede Korkut'ta sunulduğu Oğuz hikâyeye geleneğinin zenginliğini ve çeşitliliğini övmekten çok Oğuz etik görüşünü vurgulamak için tasarlanmıştır. Bu bakımdan, Dede Korkut Kitabı zamanında, Oğuz kültürel mirası kişisel kimlik ve sosyal ilişkilerin düzenli biçimi hakkındaki bir soruyla ilişkilidir. Dede Korkut hikâyelerinin bu özelliği, Anadolu'da Türk hanedanları tarafından birkaç yüzyıldır takip edilen kurumsal yeniden tasarlama ve yapılandırma projelerinin yazınsal yansımalarıdır. Her halükârda, Dede Korkut etiği, hanedana ait bu projelerin erdemleriyle birlikte Anadolu toplumunun ve kültürünün bir parçası haline gelmiştir. Sonuç olarak, atalarının arasında bir Arnavut, Çerkez, Kürt ya da Arap olması ihtimali olan çağdaş bir Türk okuru, Dede Korkut hikâyelerinde kendisini bulabilir.

### Kaynaklar

- Başgöz, İ. (1976). The Structure of the Turkish Romances. L. Degh, H. Glassie, & F. J. Oinas (Dü) içinde, *Folklore Today: A Festschrift for Richard M. Dorson* (s. 12-23). Bloomington: Indiana University Press.
- Beidelman, T. O. (1989). Homeric Agonistic Exchange: Reciprocity and the Heritage of Simmel and Mauss. *Cultural Anthropology*, 4(3), 227–259.
- Bernt, B. (1989). Trabzon Çepni Ağzı ve Tepegöz Hikâyesinin bir Çepni Varyantı. İ. Kayaoğlu, M. Duman, & M. Şatıroğlu (Dü) içinde, *Trabzon Kültür-Sanat Yılığ 1988–1989*. İstanbul: Trabzon Kültür ve Yardımlaşma Derneği.
- Boratav, P. N. (1983a). Dede Korkut Hikâyeleri Hakkında. *Folklore ve Edebiyat* (1982) (Cilt 2, s. 88–108). içinde Ankara: Adam Yayıncılık.
- Bryer, A. (1975). Greeks and Türkmens: The Pontic Exception. *Dumbarton Oaks Papers*(29), 113–148.
- Diez, H. F. (1815). *Denkwürdigkeiten von Asien* (Cilt 2). Berlin und Halle.
- Ergin, M. (1964). *Dede Korkut Kitabı: Metin-Sözlük*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Fleischer, C. H. (1986). *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Gökyay, O. Ş. (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Hackman, O. (1904). *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung: Frenckellska tryckeri-aktiebolaget*. Helsingfors, Finland.
- Herzfeld, M. (1982). *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin: University of Texas Press.
- Lewis, G. (1974). *The Book of Dede Korkut*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books.
- Meeker, M. E. (1979). *Literature and Violence in North Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meeker, M. E. (1980). The Twilight of a South Asian Heroic Age: A Rereading of Barth's Study of Swat. *Man*(n.s. 15), 682-701.
- Meeker, M. E. (1988). Heroic Poems and Anti-Heroic Stories in North Arabia: Literary Genres and the Relationship of Center and Periphery in the Near East. *Edebiyat*(1), 1–40.
- Meeker, M. E. (1989). *The Pastoral Son and the Spirit of Patriarchy: Religion, Society, and Person among East African Stock Keepers*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Meeker, M., Kathy, B., & Lipset, D. (1986). Culture, Exchange, and Gender: Lessons from the Murik. *Cultural Anthropology*(1), 6–73.
- Mundy, C. S. (1956). Polyphemus and Tepegöz. *Journal of the British Society for Oriental and African Studies*(18), 279–302.
- Page, D. (1955). *The Homeric Odyssey*. Oxford: Clarendon Press.
- Pertev N., B. (1983b). Dede Korkut Kitabındaki Tarihî Olaylar ve Kitabın Telif Tarihi. *Folklore ve Edebiyat* (1982) (Cilt 2, s. 109–140). içinde Ankara: Adam Yayıncılık.





- Sumer, F., & Uysal, A. (1972). *The Book of Dede Korkut: A Turkish Epic*. (W. S. Walker, Çev.) Austin: University of Texas Press.
- Woods, J. E. (1976). *The Aqqyunlu: Clan, Confederation, Empire: A Study in 15th Century Turko-Iranian Politics*. Chicago: Biblioteca Islamica.
- Xavier de, P. (1966). La signification gkographique du livre de Dede Korkut. *Journal Asiatique* (254), 225–44.
- Yüce, N. (1970). Eine Variante der Tepegoz-Erzählung aus dem Taurus-Gebirge vom Kegli-Stamm. *Turcica*(2), 31–39.

